

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA

XIII Ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Tra ordo rerum e ordo verborum

'Verità' e 'realtà' nella letteratura teologica
del primo secolo XII: tre casi esemplari
(Oddone di Tournai, Guglielmo di Champeaux,
Roscellino di Compiègne)

Tesi di dottorato di:
Martina Autuori

Tutor:
Chiar. mo Prof.
Giulio d'Onofrio

ANNO ACCADEMICO 2014/2015

*All'amore
che tutto copre,
tutto spera,
tutto sopporta.*

Indice

INTRODUZIONE

1. Obiettivo generale p. 1
2. Il contesto storico-culturale tra XI e XII secolo p. 6
3. *Ordo rerum* e *ordo verborum*: un problema epistemologico p. 11
4. Tre casi esemplari p.17

CAPITOLO PRIMO

GUGLIELMO DI CHAMPEAUX. *SENTENTIAE VEL QUAESTIONES*

1. *Columna doctorum*: un profilo biografico
 - 1.1 Testimonianze e frammenti p. 21
 - 1.2 L'abbandono del *saeculum* e la fondazione di San Vittore p. 24
 - 1.3 Da *magister* e monaco a vescovo di Châlon p. 27
2. Opere filosofiche e teologiche: un *corpus* ancora incompleto
 - 2.1 Commenti al *corpus* della *Logica vetus* p. 35
 - 2.2 Il *Liber Pancrasis* e le *Sententiae vel Quaestiones* p. 38
 - 2.3 Questioni di metodo p. 40
3. Ricostruzione e analisi delle *Sententiae*: una *summa* del pensiero di Guglielmo
 - 3.1 Materia e forma nelle *res* create p. 43
 - 3.2 Essenza o sostanza di Dio p. 45
 - 3.3 Sostanza dell'uomo e peccato originale p. 50
 - 3.4 L'*homo interior* e le sue *potentiae* p. 62
 - 3.5 Una teoria gnoseologica p. 66
 - 3.6 Verso una teoria degli universali p. 71
 - 3.7 Il genere umano da Adamo a Cristo p. 77

CAPITOLO SECONDO

ODDONE DI TOURNAI. *DE PECCATO ORIGINALI*

1. *Fundatus grammatica, rhetorica ornatus, armatus dialectica*: profili biografici di Oddone di Tournai
 - 1.1 La scuola di Tournai e l'insegnamento della dialettica *in re* p. 84
 - 1.2 L'abbandono del *saeculum* e la fondazione del monastero di S. Martino a Tours p. 87
 - 1.3 *Philosophicae considerationes* nella questione del peccato originale p. 90

2.	Il <i>De peccato originali</i> : un'analisi testuale	
2.1	Questioni di metodo	p. 96
3.	Libro primo	
3.1	Sulla non sostanzialità del male: 'Malum quod Deus non facit'	p. 102
3.2	Il male come <i>iniustitia</i>	p. 109
4.	Libro secondo	
4.1	L'origine dell'anima tra ortodossia e traducianesimo	p. 117
4.2	L' <i>anima nova</i>	p. 118
4.3	L'universale Adamo 'in quo omnes peccaverunt'	p. 121
4.4	<i>Individua, singularia e personae</i>	p. 125
4.5	Peccato di natura e peccato personale	p. 131
4.6	Critica alla dottrina della trasmissione dell'anima <i>ex traduce</i>	p. 138
5.	Libro terzo	
5.1	<i>Homo ex anima et corpore constat</i>	p. 142
5.2	La teoria creazionista dell'anima: un confronto ancora aperto	p. 145
5.3	La teoria traducianista: perché l'anima non discende da Adamo	p. 149

CAPITOLO TERZO

ROSCCELLINO DI COMPIÈGNE: TESTI E TESTIMONIANZE

1.	Roscellino, <i>magister insipientissimus e infrunitus</i>	p. 166
2.	Il nominalismo di Roscellino nell' <i>Epistola de incarnatione Verbi</i>	
2.1	Gli 'eretici della dialettica' e la <i>disputatio</i> in teologia	p. 180
2.2	Anselmo e la decostruzione della tesi trinitaria di Roscellino	p. 186
2.3	Soluzioni della <i>quaestio</i> e <i>rationes necessariae</i>	p. 199
3.	Il ruolo della dialettica nella corrispondenza tra <i>ordo rerum</i> e <i>ordo verborum</i>	
3.1	L' <i>Epistola ad Petrum Abaelardum</i>	p. 204
3.2	La critica di Roscellino al <i>Cur Deus homo</i>	p. 211
3.3	Roscellino 'pseudodialettico' e 'pseudocristiano': le accuse di Abelardo	p. 215
3.4	<i>Singularitas</i> e sostanza divina nella <i>Theologia «Summi Boni»</i>	p. 219
3.5	La dottrina trinitaria di Roscellino	p. 224

	BIBLIOGRAFIA	p. 248
--	--------------------	--------

INTRODUZIONE

1. Obiettivo generale

Il presente lavoro intende perseguire due obiettivi, uno di carattere più generale, vale a dire la comprensione e la descrizione del contesto storico-culturale in cui sono maturate le istanze filosofiche e teologiche del secolo XII e in particolare l'esemplarismo teologico, e uno, più specifico, legato all'analisi e all'interpretazione testuale delle dottrine veicolate da alcuni maestri appartenuti a tale contesto. Roscellino di Compiègne, Guglielmo di Champeaux e Oddone di Tournai, nati tutti e tre nell'arco di un trentennio, a circa dieci anni di distanza l'uno dall'altro, tra 1050 e il 1070, sono noti in maniera particolare per il contributo dato dalle loro idee allo sviluppo di una teoria sugli universali¹. Tuttavia, ciò che lega questi tre personaggi e le

¹ A partire dalla seconda metà del XIX secolo, con l'incremento dell'interesse per lo studio di teorie sullo statuto di generi e specie negli autori di XI e XII secolo, ha fatto apparire la riflessione sugli universali come una questione fondativa di tutto il pensiero medievale. Su questa prima fase della riflessione storiografica sul tema degli universali cf. V. COUSIN, *Introduction aux Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris 1836; ID., *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, Paris 1840²; X. ROUSSELOT, *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 voll., Paris 1840-1842; H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Hamburg 1844, pp. 354-474; C. DE RÉMUSAT, *Abélard*, 2 voll., Paris 1845; B. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 2 voll., Paris 1850; ID., *Histoire de la philosophie scolastique. Première partie (de Charlemagne à la fin du XI^e siècle)*, Paris 1872; ID., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Paris 1892, pp. 290-338; C. UBAGHS, *Du problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, Louvain 1861; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 voll., Leipzig 1885², II, pp. 116-152; L. DENIS, *La question de universaux d'après Jean de Salisbury*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 16 (1927), pp. 425-434; É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944¹², pp. 238-296. Nella seconda metà del '900, oltre alle ricostruzioni del quadro storiografico intorno all'argomento (fra le quali si segnalano solo alcuni studi più significativi: J. JOLIVET, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a c. di R. Imbach - A. Maierù, Roma 1991 [Storia e Letteratura, 179], pp. 1-20; G. PIAIA, *La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, a c. di J. Meirinhos - O. Weijers, Louvain 2009, pp. 451-467; J. MARENBOON, *Préface*, in C. ERISMANN, *L'homme commune. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris 2011, pp. v-xii), il ritrovamento di nuove fonti testuali e un nuovo approccio ermeneutico allo studio della storia della filosofia

loro dottrine non è solo il fatto di aver partecipato – in maniera anche meno esplicita di quanto sostenuto dalla storiografia – al dibattito sugli universali quanto, piuttosto, la condivisione di alcune urgenze teologiche e di un lessico non ancora consolidato, unita alla somiglianza delle loro biografie segnate, come si vedrà in seguito, da una frattura tra la spinta didattica e l'ideale monastico.

Questi tre autori, le cui vite sembrano intersecarsi in alcuni punti significativi – come l'esperienza formativa a Laon di Oddone e Guglielmo, la conflittuale relazione con Abelardo di Guglielmo e Roscellino e la conversione a un ideale di vita monastico unito al concreto impegno nella riforma della Chiesa – si incontrano in un dibattito ideale sul ruolo della *ars dialectica* nella trattazione di questioni attinenti alla fede. È evidente come solo *a posteriori*, attraverso cioè un'analisi dei testi di volta in volta relativi a singole tematiche, le loro riflessioni possano diventare invece dialoganti rispetto al più vasto problema della valenza metodologica dell'uso della dialettica nella speculazione teologica. Formatisi nell'ideale agostiniano – portato a piena e definitiva maturazione da Anselmo – di una virtuosa interazione tra conoscenze liberali e aspirazione all'intuizione del divino, i tre maestri non possono infatti essere collocati, per semplicità di narrazione storiografica, in una polarizzazione che veda da un lato una strenua

medievale, hanno riaperto l'interesse degli studiosi favorendo così la produzione di nuove linee di pensiero applicate all'analisi della 'questione degli universali'. Tali studi confluiscono in approcci metodologici differenti: cf. B. MAIOLI, *Introduzione*, in ID., *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma 1974 (Biblioteca di cultura, 63); ID., *Gli universali. Alle origini del problema*, Roma 1973 (Biblioteca di cultura, 40); P. V. SPADE, *Introduction to John Wyclif. On Universals*, Oxford 1985; ID., *Introduction to Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham, Hackett*, Indianapolis 1994; E. BERTOLA, *La grammatica ed il problema degli universali nel medioevo cristiano*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 86 (1994), pp. 491-505; A. THOMPSON, *The debate on universals before Peter Abelard*, in «Journal of the history of philosophy», 33 (1995), pp. 409-430; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996; ID., *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999; G. GALLUZZO, *The Problem of Universals and its History. Some General Considerations*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 335-369; ID., *Report of the International Conference 'The Problem of Universals in the XIIIth Century'*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 53 (2011), pp. 477-487; C. ERISMANN - A. SCHNIEWIND, *Compléments de substance: études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris 2008. Per un particolare riferimento alle tematiche proposte in questo lavoro cf. BERTOLA, *Odone di Turnai (o di Cambrai) ed il problema degli universali*, «Rivista di filosofia neoscolastica» LXIX (1977), pp. 20-35; I. M. RESNIK, *Odo of Turnai, the phoenix, and the problem of universals*, «Journal of the history of philosophy», 35 (1997), pp. 355-374; C. ERISMANN, *Generalis essentia. La théorie érigenienne de l'ousia et le problème des universaux*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 69 (2002), pp. 7-37; ID., *L'homme commune* cit.; F. ROMANO, *Una soluzione originale della questione degli universali nel 12° secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Roma 2007.

difesa della *ratio* dialettica e, dall'altra, una acritica adesione di fede. Ben più efficace è infatti il tentativo di capire in che modo si sia sviluppato, nel breve arco cronologico in cui si è svolta l'esperienza biografica e magistrale di Roscellino, Oddone e Guglielmo, un dialogo – non sempre pacifico – tra le esigenze della speculazione filosofica e quelle della fede.

A partire dal secolo xx gli studiosi del pensiero medievale hanno notato e sottolineato la tendenza, da parte di alcuni autori del secolo XI, a rivolgersi ad alcuni loro contemporanei in termini negativi e di denuncia di un abuso delle *rationes* della *ars dialectica*. Nelle loro parole la dialettica, ormai inserita da diversi secoli nel *curriculum studiorum* insieme alla grammatica e alla retorica e considerata dunque un elemento di formazione unanimemente accettato come lecito ed efficace, non veniva contestata come disciplina in quanto tale ma per i rischi insiti nell'uso delle sue regole in delicate questioni teologiche. È possibile allora rileggere l'esperienza didattica e dottrina di Guglielmo, Oddone e Roscellino all'interno di questa prospettiva che, in questo studio, ha le sue radici in un ripensamento del rapporto tra teologia e filosofia nell'alto medioevo che mostrando, proprio alla luce di una condivisa formazione curriculare degli autori di questo periodo, l'infondatezza delle categorie storiografiche ad essi applicate di 'dialettici' e 'antidialettici', ha proposto la ben più efficace distinzione tra *antiqui* e *moderni*:

Proprio in quanto promotori di un radicale rinnovamento della vita religiosa, i polemisti schierati in difesa dell'opera riformatrice dei pontefici impegnati nella lotta per le investiture, da Clemente II a Gregorio VII, sono stati non di rado designati dai loro contemporanei, e tanto dai loro ammiratori quanto dai loro avversari, con l'epiteto di *moderni*. Sullo sfondo di una generalizzata battaglia contro tutti gli aspetti di un processo di secolarizzazione del cristianesimo che appare ai loro occhi pericolosamente avviato ormai già da molti decenni, possono dunque essere indicati con questo nome quei sapienti cristiani della seconda metà dell'undicesimo secolo che hanno condiviso tale 'moderno' atteggiamento di ripulsa per la 'tradizionale' impostazione speculativa platonico-carolingia: la stessa che sopravviveva invece in questi anni in maestri e cultori delle arti liberali ancora solidali con le idee dominanti del recente passato e il cui lavoro speculativo era caratterizzato in modo comune dalla volontà di misurare la propria ragione esercitata negli studi con la ricostruzione teorica dell'ordinamento provvidenziale del mondo².

² G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011, [pp. 155-228], pp. 201-202.

Nella formulazione delle loro dottrine, i tre maestri utilizzano con grande perizia strumenti logici raffinati sempre più nel corso dei secoli e per questo risentono dell'esigenza di una specializzazione del sapere e, dunque, della fondazione di una nuova epistemologia. Schiacciati però dalle istanze contrastanti del periodo in cui vivono, optano spesso per una mediazione, mancando dell'ardire speculativo che ha caratterizzato invece le posizioni, a essi immediatamente successive, di Abelardo, discepolo tanto di Guglielmo quanto di Roscellino.

È a partire dal tentativo di descrivere efficacemente questa frattura che nascono, nella letteratura storiografica di inizio '900, le categorie storiografiche di 'realismo' e 'nominalismo'³, in cui si inseriscono più specificamente le posizioni dottrinarie di Guglielmo e Oddone da una parte e di Roscellino dall'altra. Anche in questo caso, tali categorie interpretative deformano il reale contesto speculativo e culturale che tentano di descrivere. Esse infatti sembrano intercettare soltanto l'aspetto logico-terminologico di una riflessione che invece, all'alba di un secolo di grande fermento speculativo, aveva un carattere eminentemente teologico. Nella prima metà del 1100, infatti, in continuità con l'esperienza monastica che, dal VII all'XI secolo, era stata al centro della vita culturale dell'Occidente latino, iniziarono a svilupparsi nuovi poli culturali e con essi a diffondersi sempre di più l'insegnamento e lo studio della disciplina dialettica. Tali centri, che sorgevano nei pressi delle città ed erano sottoposti all'autorità vescovile, modificarono profondamente lo scenario dei decenni precedenti, producendo un fervido movimento culturale da cui sono avviati alcuni importanti cambiamenti della storia del pensiero occidentale latino. In questa cornice le figure del *magister* e del *discipulus* iniziarono a profilarsi in modo nuovo

³ Per un panorama sulle categorie di realismo e nominalismo nel secolo XII cf. F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris 1911; W. J. COURTENAY, *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento* cit., pp. 233-251; *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. J. Marenbon, Leiden 2007; W. J. COURTENAY, *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux*, edd. J. Jolivet - Z. Kaluza - A. de Libera, Paris 1991, pp. 11-48; ID., *Introduction*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 1-3; C. MEWS, *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, in *ibid.*, pp. 4-33; C. H. KNEEPKENS, *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study*, in *ibid.*, pp. 34-50; J. MARENBNON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century*, in *ibid.*, pp. 51-61; Y. IWAKUMA, *Vocales or Early Nominalists*, in «Traditio», 47 (1992), pp. 37-111; J. MARENBNON, *Abelard on Differentiae: How consistent is nominalism?*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 179-190; Y. IWAKUMA, *Vocales revisited, The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, a c. di T. Shimizu - C. Burnett, Turnhout 2009, pp. 81-171.

rispetto al rapporto pedagogico sussistente fin a quel momento in ambito monastico. I *discipuli*, giovani chierici in cerca di nuove conoscenze, attirati dalla fama di *magistri* celebri, furono portati a spostarsi in diverse scuole generando così una virtuosa circolazione di persone, saperi, dottrine e metodologie pedagogiche che portarono i traguardi speculativi raggiunti nell'alto Medioevo al loro apice, ma, allo stesso tempo, ne determinarono una radicale sistematizzazione. Al *magister* venne sempre più riconosciuta un'autonomia professionale la cui influenza era stabilita dal successo che egli era capace di riscuotere tra i suoi uditori. Il conseguente impegno dei maestri per offrire agli aspiranti allievi un livello sempre più alto delle loro prestazioni didattiche fu, probabilmente, il motivo di una forte spinta all'innovazione che si registrò in questa fase della storia del pensiero. A partire dall'approccio di tali maestri con un *curriculum studiorum* che, nel passaggio tra XI e XII secolo, rimase in massima parte invariato rispetto ai secoli precedenti, si avvertì l'esigenza di sganciare lo studio delle arti del *trivium* (protagoniste indiscusse della cultura altomedievale) dall'esegesi scritturale. L'impulso ad avventurarsi nell'analisi di tematiche teologiche fortemente problematiche – quali il peccato originale, la Trinità, il sacramento eucaristico, etc. – ma di fondamentale importanza, ebbe risonanza sull'organizzazione stessa della didattica dei maestri che insegnavano nelle *scholae* cattedrali. La progressiva diffusione delle tecniche della *lectio* e in particolar modo della *quaestio*, come si vedrà nel corso dei capitoli, rivela l'orientamento di un nuovo approccio filosofico alla teologia. Le sentenze magistrali non erano più solo l'interpretazione delle *auctoritates*, ma il risultato dell'attività di un vero e proprio cantiere del pensiero in cui si confrontavano *dissensiones*, si edificava una terminologia e si 'inventavano' definizioni e *argumenta*. L'inizio del secolo XII allora è un periodo in cui non si formarono solo *scholae* ma anche modi di trasmissione del sapere e nuovi generi letterari; un periodo in cui un nuovo vocabolario, ancora in continua evoluzione, stava per essere costituito. È per questo che anche testi apparentemente secondari possono essere presi in considerazione quali luoghi di sperimentazione e dunque osservazione di tali novità. Come afferma Dominique Chenu nelle prime battute della sua 'perenne' descrizione della teologia nel dodicesimo secolo, esso «non vanta geni della taglia del secolo successivo, e la sua arruffata produzione non permette di discernervi scuole in cui vengano edificati grandi sistemi di pensiero. È piuttosto pervaso da una linfa che scorre in tessuti nuovi»⁴.

Le attività magistrali fiorirono in tutta Europa, ma soprattutto in Francia tale sviluppo determinò quella che si definisce rinascita del secolo XII. Con essa si sviluppò, in diverse città animate dallo studio e alimentate dalla *curiositas* e dalla *sapientia* filosofica, il mito di una nuova Atene. Come testimonia efficacemente Ermanno di Tournai nel racconto della vita di

⁴ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957 (tr. it. a c. di P. Vian, Milano 1999, p. 1).

Oddone⁵, si sviluppò a Tournai, dove fu appunto maestro Oddone, un fervido centro di studi; in area parigina sorgeva, invece, la scuola di San Vittore; famosa per l'originalità della sua attività filosofica, essa deve la sua edificazione a Guglielmo di Champeaux, precedentemente *magister* alla scuola cattedrale di Notre Dame⁶, sorta e sviluppatasi parallelamente ad altre istituzioni attive in diversi centri urbani di area francese come Laon, Tours, Orléans, Reims, Auxerre e Chartres.

Proprio alla luce della ricchezza e della complessità delle istanze socio-culturali, speculative e metodologiche di questa epoca di grandi mutamenti, il presente lavoro, all'interno del più generale obiettivo di indagare l'esemplarismo teologico che nel passaggio tra XI e XII secolo ha raggiunto il suo punto apicale, tenta di entrare nel laboratorio didattico di alcuni *magistri*, per far rivivere le loro dottrine e ricostruire il *pathos* delle loro *disputationes*.

2. Il contesto storico-culturale tra XI e XII secolo

Una efficace comprensione e collocazione della produzione letteraria e delle vicende biografiche dei tre autori presi in considerazione impone una riflessione sul contesto sociale, politico e culturale in cui essi operarono e uno sguardo particolare alla letteratura teologica del primo secolo XII. Se infatti non è possibile parlare propriamente di *theologia* prima di una fondazione epistemologica di tale disciplina come scienza, è innegabile la presenza di un paradigma le cui regole, sebbene non ancora scientifiche secondo il senso introdotto dagli *Analitici secondi* di Aristotele, venivano condivise da chi tentava di comprendere e spiegare i contenuti della Rivelazione. Tale sforzo, espresso in tutta la sua forza retorica dal sintagma anselmiano *intellectus fidei*⁷, ha investito, a partire dai Padri, le riflessioni degli autori di ogni stagione della storia del pensiero cristiano, declinandosi attraverso strumenti e in linguaggi differenti. Anche i testi prodotti nelle scuole cattedrali e nei monasteri, come le *sententiae* e le *quaestiones*, e le *epistolae* e i dialoghi scritti da maestri, monaci e chierici, possono essere

⁵ Cf. *infra*, capitolo II, nota 6.

⁶ Cf. *infra*, capitolo I, p. 25.

⁷ Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 2, PL 158, [223-242], 227C, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 5 voll., Edinburgh 1946-1961, I, pp. 101, 3 - 102, 3: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus». Cf. *infra*, capitolo III, nota 105 (Sul metodo anselmiano delle *rationes necessariae*).

considerati parte integrante di una letteratura teologica. È dunque possibile parlare, accanto alla categoria di ‘teologia scolastica’, di teologia anche prima del XII secolo e ritrovare in essa, non soltanto una fedele aderenza all’esegesi patristica, ma anche la traccia dell’inesauribile tentativo di accostarsi con strumenti diversi ai contenuti della fede⁸. In accordo con l’invito fatto da Gilson a considerare la ‘rinascita’ del secolo XII in continuità e non in rottura con la speculazione dei secoli precedenti la produzione ‘teologica’ dei maestri, attivi tra i secoli XI e XII, può essere considerata alla luce di una consapevolezza sempre più rigorosa del metodo scientifico che avrebbe, di lì a poco, sulla scorta della ritrovata epistemologia aristotelica, dato nuova fondazione alla *doctrina theologica*: «né veramente teologi nel senso tecnico della parola, né compiutamente filosofi per la subordinazione di ogni loro sapere alla superiorità del credo religioso, tutti i portatori di dottrina dei secoli undicesimo e dodicesimo – testimoni di una cultura in cui tali divisioni e settorializzazioni ancora non esistevano – hanno operato con coscienza del fatto che ogni progresso scientifico è intimamente anche teologico e che, reciprocamente ogni approfondimento del sapere religioso comporta una migliore conoscenza dell’ordine naturale»⁹. È dunque a cavallo di questi due secoli che emerge, anche grazie a un rinnovato movimento di carattere politico e sociale che favorì un incremento della domanda di sapere razionale e un conseguente ampliamento dell’offerta didattica di scuole e maestri, l’esigenza di riconoscere nell’elaborazione di un metodo teologico il ruolo della *ratio*. Il culmine di tale trasformazione, che ha uno dei suoi momenti iniziali nell’avvio della già ricordata disputa eucaristica, è rappresentato dalla produzione abelardiana in cui, non senza polemiche e condanne, Abelardo utilizza il termine *theologia* per indicare, nei titoli delle sue opere, una precisa tipologia di riflessione, dando così il via al dibattito sul suo statuto. Le stesse implicazioni semantiche del termine *theologia*, che suscitano la disapprovazione, ma anche l’innegabile interesse di molti dei suoi contemporanei, rivelano, nel contesto intellettuale del

⁸ Cf. J. LECLERCQ, *L’amour des lettres et le désir du Dieu*, Paris, 1957, p. 207. Per un approfondimento sul concetto di teologia monastica avanzato da Leclercq cf. ID., *S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, in *Saint Bernard theologien*. Acts du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953, Roma 1955, pp. 7-23; ID., *Diversification et identité dans le monachisme au XI^e siècle*, in «Studia monastica» 18 (1986), pp.1-74; cf. anche, O. LOTTIN, *Théologie monastique et Théologie clericale*, in «Bulletin de théologie ancienne et médiévale», 6 (1950), pp. 52-63; G. G. MEERSSERMAN, «*Teologia monastica*» e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II († 1124), in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, a c. di G. Mollat, Milano 1971, pp. 256-270; G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in «Benedictina», 26 (1979), pp. 189-198; P. ZERBI, «*Teologia monastica*» e «*teologia scolastica*», in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschi*, Milano 1993, pp. 479-494.

⁹ G. D’ONOFRIO, *Presentazione*, in C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005, pp. 11-12.

secolo XII, la crescente esigenza di una metodologia che non escluda l'uso della razionalità da una 'dottrina' del divino, ma che, anzi, assimilandola alla *dialectica*, sia in grado di fondarla in quanto *scientia*. È facile riconoscere alle spalle di questi episodi l'eco della riforma ecclesiastica e della crescita dei poteri locali, avvenimenti in virtù dei quali andava delineandosi un nuovo progetto per l'Europa, ormai lontana dal vecchio ideale di restaurazione imperiale promosso dai carolingi e dagli Ottoni. Tuttavia l'eredità delle strutture ecclesiastiche di epoca carolingia, il cui funzionamento si basava sulla coesione di potere spirituale e temporale¹⁰, mal si adattava alla ascesa politica della aristocrazia laica che moltiplicò i suoi poteri all'interno della Chiesa, trasformando abbazie e vescovati in veri e propri feudi. Monaci, chierici e fedeli avvertirono l'esigenza di una riforma interna della Chiesa e la spinta a contrastare la decadenza morale dilagante tra i suoi stessi ministri. Il sentimento di disagio e smarrimento favorì l'espansione e accrebbe la fama di centri religiosi – come Cluny, isola di intensa spiritualità monastica – che, dall'epoca carolingia, avevano resistito all'imbarbarimento spirituale del resto dell'impero. Essi proponevano un ideale di vita religiosa incentrato sulla regola benedettina e sulla comune osservanza del primato della liturgia nella vita del monaco ma, chiusi in sé stessi, ignoravano completamente i problemi pastorali delle più ampie comunità religiose, non potendo così soddisfare le richieste del popolo dei fedeli. Questa esigenza fu, invece, intercettata dal programma di riforma (detta 'gregoriana')¹¹ nella proposta di una totale *renovatio* della Chiesa. Il moto principale di tale *renovatio* fu il tentativo di tornare, in termini principalmente morali, alla *vita apostolica*; coloro che aderirono alla riforma proclamarono la necessità di abbandonare il *saeculum*, con tutti i compromessi (ricchezze, perversioni e vizi) che avevano macchiato l'immagine della Chiesa del secolo precedente¹². L'opera di riforma, interessò e influenzò inevitabilmente tutti gli ambiti della vita dei chierici, legati papali, vescovi e laici che vi si impegnarono, dall'attività politica e sociale alla produzione letteraria. Guglielmo, Oddone e Roscellino, partecipando a tale movimento in una fase già avanzata della riforma, furono sostenitori delle istanze promosse dal partito filopapale ed esempi di un nuovo *habitus* morale e

¹⁰ Cf. M. CRISTIANI, *L'universalismo carolingio. Teologia politica e teologia speculativa nel secolo IX*, in ID., *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1995, pp. 13-49, in partic. pp. 13-20 e 48-49.

¹¹ Sul ruolo di papa Gregorio VII nel movimento di riforma (da cui deriva il nome gregoriana) cf. G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966; G. FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996; G. CANTARELLA, *Il sole e la luna, la rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma - Bari 2005.

¹² Cf. CHENU, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, in *La théologie au douzième siècle* cit., pp. 253-281; G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.

religioso che, agli inizi del secolo XII, sembrava ormai condiviso soprattutto tra i vescovi francesi¹³. In particolare Guglielmo e Oddone furono, nel passaggio da canonici secolari a canonici regolari, promotori e testimoni dello slancio del movimento canonico che fu, in maniera meno eclatante dei grandi cambi di sistema, anch'esso un risultato incontestabile della riforma¹⁴. La fondazione di nuove comunità, che si attenevano, talvolta all'*ordo antiquus* rifacendosi agli ordinamenti religiosi di epoca carolingia, talvolta a un *ordo novus* rimodulato sulla base di un insieme di regole agostiniane (ricavate da precetti contenuti nei testi di Agostino), sfociò nella fondazione della comunità di San Vittore da parte di Guglielmo e, da parte di Oddone, in quella della comunità di S. Martino a Tournai¹⁵. Come si vedrà dai racconti biografici dei singoli autori, non si può però parlare di un semplice ritorno alla vita monastica o meglio al tanto anelato deserto della vita apostolica; il ritorno agli ideali di povertà, ascesi e penitenza del cristianesimo delle origini doveva infatti necessariamente ricontestualizzarsi nelle condizioni sociali e istituzionali dell'azione pastorale. I fondatori di queste comunità, che erano al contempo scuole di religiosi come nel caso di S. Vittore e Tournai, erano appartenuti al secolo: maestri e predicatori, non poterono recidere completamente il legame che avevano con esso. La schizofrenia tra *saeculum* e deserto, evidente anche dalla prossimità delle sedi di San Vittore e S. Martino al centro cittadino, si ritrova nella perfetta sintesi di profondità – e quasi di solitudine – speculativa e afflato didattico che permea i testi di questi due autori: monaci, eremiti, vescovi e maestri allo stesso tempo. Il contesto in cui operavano gli autori presi in considerazione e in cui è

¹³ Per una più completa ricostruzione della cristianità negli anni della seconda metà del secolo XI e della prima del secolo XII cf. G. MEERSSEMAN, «*Teologia monastica*» e *riforma ecclesiastica* cit.; J. JOLIVET - G. VERGER, *Bernard - Abelard ou le cloître et l'école*, Paris 1982 (tr. it. *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, a c. di M. R. Pecorara Maggi, Milano 1989), in partic. pp. 9-37. Sulla fondazione storica degli ordini monastici cf. I. GOBRY, *Cavaliere e pellegrini, ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000; *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXVI Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004, Verona 2006.

¹⁴ Cf. JOLIVET - VERGER, *Bernard - Abelard ou le cloître et l'école* cit., p. 19: «Le prime nozioni di canonici, cioè di chierici che incardinati ad una stessa chiesa vivono in comunità secondo una regola senza cessare di esercitare il loro ministero pastorale, risalgono al VII secolo. Nel'817 Lodovico il Pio aveva deciso di imporre a tutti i canonici di seguire una *regola canonicorum* unica. Ma nei disordini del X secolo, molti capitoli abbandonarono questa regola. È a partire dalla metà dell'XI secolo che si assistette ad una rinascita del movimento canonico, nella prospettiva della riforma della chiesa e con l'appoggio dei papi gregoriani».

¹⁵ Cf. J. CHATILLON, *La crise de l'église aux XI^e et XII^e siècles et les origines des grandes fédérations canonicales*, in «Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et du mystique», 53 (1977), pp. 3-45. Per le esperienze biografiche di Guglielmo e Oddone cf. *infra*, capitolo I, pp. 25-28 e capitolo II, pp. 86-92.

dunque necessario collocare i loro testi, è caratterizzato da una forte tensione tra tradizione e ricerca di nuove istanze che rispondessero alle rinnovate spinte religiose e intellettuali.

Anche nella letteratura teologica del secolo XII si ritrovano le molteplici voci di questo scenario in mutamento. Il confronto tra la tendenza a mantenere al centro della speculazione teologica la Parola rivelata e la pretesa razionalizzante della conoscenza produsse una letteratura per certi aspetti ibrida. A partire dall'età carolingia l'ideale agostiniano che poneva come centro e garante di una conoscenza della verità cristiana la Scrittura aveva assunto l'identità di un metodo teologico. Il linguaggio dei testi ispirati necessitava, tuttavia, di un supporto per essere adeguatamente compreso; per questo accanto alla Rivelazione il ricorso ai trattati esegetici dei Padri e alle discipline liberali assicurava una interpretazione del dato teologico, aprendo la strada al sorgere, tra il nono e l'undicesimo secolo, della pratica della *lectio* scritturale¹⁶. A tale ideale si conformava anche il *cursus* degli studi, organizzato in modo da consentire il raggiungimento di una formazione il più possibile funzionale alla vita religiosa. Tuttavia con la crescita dell'urbanizzazione e i sempre maggiori spostamenti degli allievi in cerca di maestri e, reciprocamente, dei maestri in cerca di nuove *scholae*, sorsero inevitabilmente in tutto il panorama europeo polemiche e discussioni che diedero vita a una ricca letteratura teologica in cui è possibile ritrovare *in nuce* elementi della imminente, ma successiva, rinascita¹⁷. L'universalismo che caratterizzò una così fervida circolazione di saperi, interrogativi e dottrine, produsse una serie di tentativi di sistematizzazione della speculazione teologica. La letteratura delle *Sententiae* rispose al tentativo di armonizzare la metodologia dell'impostazione esegetico-scritturale a quella logico-critica e si spinse fino al più maturo risultato delle *Summae*, in cui il ruolo dell'*auctoritas* scritturale e patristica, ridimensionato alla funzione di conferma e sostegno delle tesi esposte, lasciava il posto ad argomentazioni più analitiche capaci di sottoporre a valutazione e verifica i contenuti stessi della fede¹⁸. La tendenza a compendiare e dunque fissare

¹⁶ Cf. G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, *La grande fioritura*, pp. 9-51.

¹⁷ Sul dibattito storiografico intorno all'utilizzo della categoria di 'rinascita' cf. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge 1927; M. NEUMAN, *Renaissance and Renewal in Christian history*, in *Studies in Church History*, a c. di D. Backer, Oxford 1977; U. T. HOLMES, *The idea of a twelfth century Renaissance*, in «Speculum», 26 (1951), pp. 643-651; E. M. SANDORF, *The Twelfth century-Renaissance or Proto-Renaissance*, in *ibid.*, pp. 635-642; CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit.; E. GARIN, *L'ideale del sapere nella cultura del XII secolo*, Napoli 1969; É. GILSON, *Humanism medieval et Renaissance*, in ID., *Les idées et les lettres*, Paris 1992, pp. 59-73.

¹⁸ Tra gli autori precursori di questo genere un caso particolare si può rintracciare in Onorio Augustodunense, il cui *Elucidarium* è in relazione sia con i testi Guglielmo che con quelli di Oddone. Cf. ONORIO

la sapienza trasmessa dalla speculazione dei Padri trova riscontro in molte opere del secolo XII¹⁹ e in particolare nella programmatica attività esegetica promossa dalla scuola di Laon²⁰, punto di convergenza nella formazione degli autori presi in considerazione, influenzati, assieme a un'intera generazione di filosofi-teologi, dal magistero diretto e indiretto di Anselmo di Laon.

Il dibattito sul tema del peccato originale proposto da Oddone e il laboratorio teologico espresso nelle *Sententiae* di Guglielmo consentono di entrare nel vivo di un confronto la cui portata, nell'imminente cambio di paradigma, sarebbe stata non solo teologica ma anche e soprattutto epistemologica. Tuttavia è con Roscellino che la tensione, già percepibile dall'analisi dei testi dei primi due autori, esplose in un vero e proprio conflitto dottrinario. Se infatti è possibile ricostruire soltanto *ex post* un dialogo tra Guglielmo e Oddone confrontando i loro testi, il dibattito analizzato nel terzo e ultimo capitolo di questo studio vede Roscellino, Abelardo e Anselmo colpirsi vicendevolmente con il *gladius* della dialettica nell'ambito di una polemica realmente accaduta e sfociata nelle condanne conciliari di Soissons (1092 e 1121) e Sens (1141). L'obiettivo di tale scelta è – anche grazie a una mirata collocazione delle diverse opere analizzate in una crescente intensità espressiva – mostrare la drammaticità speculativa di un momento di passaggio della storia della filosofia medievale costituito, al contempo, da grande ricchezza speculativa ma anche da una forte frammentazione terminologica e dottrinaria.

3. *Ordo rerum e ordo verborum*: un problema epistemologico

Contemperando nel loro magistero l'uso degli strumenti provenienti dalla sapienza antica e con applicazioni indirizzate alle forme di un sapere nuovo, tanto Guglielmo quanto Oddone elaborano una sottile speculazione fondata sulla interazione tra tradizione e innovazione: una riflessione metodologica e concettuale in cui continua a vivere l'istanza propria degli *antiqui*, vale a dire una collaborazione di ragione e fede fondata sulla reciproca implicazione tra la pensabilità logica e la struttura ontologica del reale, il cui fondamento è rintracciabile nell'ordine

AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae religionis*, PL 172, 1109-1176; per i rimandi al testo in Guglielmo e Oddone, cf. *infra*, cap. I, nota 95 e cap. II, nota 39.

¹⁹ Cf. M. COLISH, *Systematic Theology and theological Renewal in the Twelfth Century*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 18 (1998), pp. 135-156.

²⁰ Sulla scuola di Laon cf. C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XIIIe siècle*, Turnhout 2010.

che Dio stesso ha stabilito creando l'universo. È, infatti, questa la peculiarità più interessante del loro pensiero, in cui gli elementi tradizionali di un paradigma di stampo platonico-agostiniano, al quale entrambi indiscutibilmente si riferiscono, si fondono con l'innovazione e il tecnicismo di una logica aristotelica mediata dallo studio e dell'approfondimento dei commenti boeziani e divenuta ormai parte integrante del *curriculum* di studi e, grazie alla già menzionata riflessione carolingia, elemento imprescindibile di un vero e proprio metodo teologico. L'inclusione di Roscellino in questa analisi fa da contraltare alla tendenza dei primi due, ma allo stesso tempo mostra quanto tra gli autori di questo periodo ci sia una totale condivisione del lessico e delle direttive di pensiero da cui si declinano soluzioni differenti.

Il sostrato testuale e metodologico comune a tutti gli intellettuali dell'epoca è costituito per un verso dai riferimenti a Boezio, di cui sono espliciti i rimandi al *corpus* logico nei testi degli autori presi in considerazione, e quello costante, per il versante teologico, ad Agostino, *auctoritas* a cui tutti e tre fanno riferimento per sostenere la loro posizione e, nel caso delle comunità edificate da Oddone e Guglielmo, fonte di ispirazione della *regula* cui aderiscono. L'aspirazione al raggiungimento di una sistematicità del pensiero che ispirò, nella letteratura teologica del secolo XII, la produzione delle *Summae* potrebbe suggerire una vicinanza alle dottrine eriugeniane o, più in generale, alle istanze neo-platoniche rifluite nel corso dei secoli precedenti nell'adesione a un platonismo teologico. Una forte influenza è infine esercitata dal modello speculativo anselmiano, rispetto al quale i tre autori si dividono sulla condivisione della proposta metodologica da esso veicolata. Più che una fonte testuale Anselmo, anche in virtù della contemporaneità cronologica, è un vero e proprio interlocutore, in modo particolare nel caso di Roscellino, delle dottrine espresse da questi tre autori.

L'uso di tali fonti testimonia dunque l'adesione a un comune orizzonte speculativo all'interno del quale si gioca anche lo scarto tra le sopra richiamate posizioni degli *antiqui* e dei *moderni*. È però il magistero di Anselmo l'elemento di congiunzione tra le dottrine di Guglielmo, Oddone e Roscellino, nell'ambito della riflessione epistemologica sulla possibilità della corrispondenza di *ordo rerum* e *ordo verborum*. Il risultato della fusione di platonismo agostiniano e pensiero dionisiano è, nella riorganizzazione di tali fonti, la fondazione di una metafisica dell'ordine²¹, della convinzione cioè dell'esistenza di un piano provvidenziale di

²¹ Cf. G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia*, Roma 2013 (Institutiones, 1). Per un ricostruzione dei momenti principali della costituzione di una metafisica dell'ordine in ambito medievale cf. ID., *Storia del pensiero medievale* cit. (alla nota 2), p. 22-23: «In una delle epistole a Lucilio, la cinquantottesima, Seneca presenta al mondo culturale latino la dottrina platonica delle idee descrivendone la discesa gerarchica dalla più universale, l'*ousia* o sostanza, attraverso una articolazione successiva di generi e specie, ossia di estensioni di realtà immutabili sempre più circoscritte e determinate, fino alla produzione degli individui molteplici, sottoposti all'accidentalità e al

regulae poste da Dio a fondamento del creato, alla cui conoscenza può aspirare la riflessione filosofica. Lo strumento attraverso cui decodificare l'ordine interno alla creazione si rintraccia, allora, nelle discipline già ritrovate, cioè *inventae*, dalla sapienza pagana che, nella sistematizzazione delle arti liberali, fornisce le regole con le quali cogliere, nell'apparente caos fenomenico, un senso universale e unitario. Tale convinzione guida gli incessanti tentativi da

mutamento. Porfirio di Tiro, diretto discepolo di Plotino, ha poi schematizzato in uno snello opuscolo introduttivo alla logica aristotelica, intitolato appunto *Isagoge* (o *Introductio*) e diffuso nel Medioevo come premessa ai testi dell'*Organon*, la struttura formale di tale discesa metafisica del reale, descrivendone la ramificazione in generi e specie non solo nell'ambito della sostanza ma in ognuna delle dieci categorie, lungo uno schema che fu noto agli autori più recenti con il nome di «albero di Porfirio» e che contribuì a imprimere nella metafisica occidentale l'idea della doppia scalarità, ascendente e discendente, nella derivazione dell'essere da Dio. Nel secolo IV il filosofo iberico Calcidio, probabilmente un convertito al Cristianesimo, ha tradotto in latino e ha commentato seguendo questa medesima impostazione la prima parte del *Timeo*: grazie al suo commento questo dialogo di Platone, il solo che sia stato ampiamente divulgato in traduzione latina nel Medioevo, ha assicurato al mondo cristiano l'acquisizione di una compiuta visione cosmologica che ha potuto fungere da adeguato supporto alla dottrina metafisica dell'ordine. I tre principi platonici, il demiurgo, gli esemplari e la materia, assumono le forme familiari per i Cristiani dei tre fondamenti della metafisica cristiana: Dio Padre, il *Lógos* e le creature. Il governo divino assicurato dall'anima universale che dà vita al mondo si traduce nella universale presenza vivificante dello Spirito santo. Dalle idee divine scaturiscono le forme inferiori, *species* o *formae natae*, che si congiungono alla materia dando origine agli individui. Il meccanicismo dei quattro elementi primordiali (acqua, aria, terra e fuoco) e delle combinazioni delle loro rispettive qualità (caldo, freddo, umidità, aridità), che spiega in Platone l'articolazione dei mutamenti visibili, si innesta sulla trama creazionistica ordita dalla provvidenza divina. La conoscibilità naturale dell'ordine del cosmo invita gli esseri intelligenti a ripercorrere inversamente la struttura piramidale della realtà, fino a ritrovare nella vera scienza, al di là delle *species natae*, l'intelligenza diretta delle idee divine. Pochi anni più tardi l'erudito pagano Macrobio compone il *Commentum in somnium Scipionis*, un altro testo destinato ad avere grande diffusione nel Medioevo come veicolo dell'idea teologico-metafisica dell'ordine: un commento alla parte conclusiva del *De republica* ciceroniano, contenente il racconto di un sogno filosofico del giovane Scipione sulla metempsicosi universale, nel cui sviluppo Macrobio vede un paradigma della vicenda individuale dell'anima, che decade da una perfezione conoscitiva originaria e quindi risale, lungo una ascesi purificatrice dell'intelligenza che conosce e studia l'organizzazione della natura, alla contemplazione del principio universale da cui è scaturito il cosmo con le sue leggi. Il neoplatonismo arabo, in particolare la dottrina cosmologico-metafisica di Avicenna, e il platonismo ebraico di Avicbron contribuiranno più tardi ad arricchire variamente questo complesso sistema di descrizioni dell'ordine cosmico che consolidano entro la comune cornice della filosofia cristiana della storia la sintesi di quelli che, con espressione particolarmente acuta, sono stati definiti i «platonismi comunicanti» del pensiero medievale. Fondandosi sulla comune piattaforma della dottrina della *dispositio* divina, tutte le successive proposte di costruzione di un'ontologia, una fisica, una metafisica, una psicologia e una gnoseologia cristiane hanno così portato avanti le diverse metamorfosi di una unitaria sintesi di rivelazione e scienza, nella quale il racconto dei sei giorni della creazione (o *esamerone*) si concilia e si confonde con l'organizzazione della realtà narrata dal *Timeo*».

parte degli autori medievali di ritrovare in particolare nelle *regulae* della dialettica una chiave interpretativa della Rivelazione, attraverso una corrispondenza di discorso umano e divino. L'*ars disserendi* rivestiva un ruolo fondamentale nella cultura cristiana medievale non solo per la sua specifica funzione ma perché più di ogni altra disciplina avvicinava l'uomo alla interpretazione della verità consegnata da Dio stesso per il tramite delle Scritture. Lo studio delle regole formali di grammatica, retorica e dialettica, allora, costituiva il presupposto di una conoscenza che, se da un lato guidava l'uomo a un corretto utilizzo del linguaggio e delle inferenze logiche, dall'altro assicurava, assieme alle altre *artes*, il criterio interpretativo delle leggi metafisiche del reale. In ciò consisteva, agli occhi di Agostino e con lui di gran parte della tradizione medievale, il compito del vero filosofo: rintracciare il rapporto armonico, fondamento di ogni altro autentico sapere, tra l'ordine stabilito da Dio per il creato (*ordo rerum*), la dimensione progettuale delle idee eterne concepite nel Verbo (*ordo idearum*) e le regole strutturali del linguaggio umano (*ordo verborum*). Solo all'interno di questa consonante corrispondenza le arti liberali, e in particolare quelle del trivio, sono esse stesse lo specchio del funzionamento imposto dal Dio al creato, capaci cioè di orientare la comprensione umana alla *veritas* divina²². La comprensione della relazione tra la *vox* e la *res*, garantita dalla loro corrispondenza con gli esemplari eternamente stabiliti da Dio nel Verbo, diventa allora il luogo in cui il credente può avere intelligenza dei misteri della rivelazione.

Nella seconda metà del 1100 il dibattito sul nesso tra concetto e realtà esplode con la formulazione dell'*argumentum* anselmiano per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Anselmo condivideva con la tradizione altomedievale la convinzione che da una corretta conoscenza delle regole della *dialectica* derivasse la capacità di cercare la verità stabilita *ab aeterno* da Dio per l'universo. Ciò che ne caratterizza il magistero è dunque una ancor più estrema fiducia nelle possibilità di una speculazione guidata dal corretto utilizzo della dialettica, tale cioè per cui la verità di una proposizione risiede nella sua *rectitudo* formale. Il pensiero deve dunque produrre un'immagine verbale coerente con l'ordine della creazione. Alla luce di tale presupposto, lo scarto compiuto dalla filosofia anselmiana risiede nello svolgere le indagini teologiche utilizzando un procedimento razionale svincolato dal dato scritturale. Attraverso tale metodo

²² D'ONOFRIO, *Vera Philosophia* cit., p. 198: «Il sapere umano ha origine dalla presa di coscienza del fatto che Dio ha creato il mondo per mezzo del Verbo, che è la sua Parola, dotata di pieno e perfetto significato: una *vox* significativa, se è vera, è dunque sempre indizio della presenza nell'universo creato della operante *vox Dei*, ossia della divina Parola creatrice».

speculativo Anselmo aspira a procedere *sola ratione*²³, assegnando alla dialettica una capacità apodittica derivante dalla sola correttezza formale intrinseca alla disciplina.

L'audace applicazione della capacità dimostrativa della dialettica si spinge sino alla riflessione sull'esistenza di Dio seguendo prima una via affermativa, nel *Monologion*, e poi una via negativa nel *Proslogion*²⁴. Tale operazione tuttavia non comporta agli occhi di Anselmo un sovvertimento dell'autorità scritturale né della Rivelazione ma indica, come egli stesso dichiara in una epistola inviata al suo maestro Lanfranco per rassicurarlo delle perplessità emerse dalla lettura del suo scritto, la perfetta aderenza tra la *vox* significativa delle argomentazioni dialettiche e della verità. Anselmo sembra infatti ispirarsi al principio agostiniano per cui il rivolgersi della ragione alla Rivelazione (*conversio*) implica la condivisione di un più complessivo universo di senso da cui scaturisce la forza dimostrativa delle argomentazioni di tale *ratio*²⁵. Se dunque Oddone e Guglielmo aderiscono anche se in maniera meno audace a tale prospettiva epistemologica, è interessante confrontarne le istanze dottrinali con il pensiero nominalista di Roscellino che intenzionalmente si colloca fuori dal sistema di verità proposto dalla filosofia anselmiana. Se si può dire che per Anselmo si dà una conoscenza vera quando la *vox* corrisponde al modo d'essere della *res* secondo la *rectitudo*, quando cioè una proposizione significa quello che deve e cioè l'essere nel modo in cui esso è nel Verbo, Roscellino rompe la corrispondenza di origine divina tra pensiero, parola e realtà, risolvendo il pensiero nelle sole strutture linguistiche.

Nel *Monologion* Anselmo distingue, nel tentativo di chiarire il significato dell'espressione *locutio rationis*, due tipi di *cogitatio*: una riferita alla *vox* (*cogitatio vocum*) che indica la *res* pensata, l'altra rispondente alla forma stessa del pensiero (*cogitatio rerum*). In questo secondo caso Anselmo sembra individuare il significato autentico dell'espressione *locutio*

²³ Cf. ANSELMO, *Monologion*, PL 158, [142-224], 145 A, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (alla nota 7), I, [5-87], p. 13, 11.

²⁴ Lo stesso Anselmo nel proemio del *Proslogion* afferma «di aver assunto il ruolo di di qualcuno che si sforza di elevare la propria mente fino alla contemplazione di Dio e desidera riuscire a comprendere ciò che egli crede». Cf. *Proslogion*, proem., 224BC, pp. 93, 21 - 94, 2. Per la traduzione del testo cf. *Vera Philosophia* cit., p. 219.

²⁵ Cf. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia* cit., p. 211: «La novità indiscutibile del modo di pensare di Anselmo è nel fatto di aver compreso fino in fondo la ragione dialettica umana proprio e soltanto se si sottomette alla verità della rivelazione può essere ricondotta all'interno di un sistema dato di conoscibilità dell'assoluto, che è appunto il sistema della verità in sé, e ritrovare all'interno di esso una nuova, feconda forza dimostrativa; e che quindi può di qui avanzare, passo dopo passo, verso certezze sempre ulteriori, con dimostrazioni particolari sui contenuti specifici di tale sistema di verità, che sono sempre vere e necessarie, se corrette, perché sono sempre *a priori* consolidate dall'efficacia di una luce intellettuale che discende dall'alto».

rationis che, nella sola mente di Dio, coincide con l'atto creativo²⁶. Quando dunque ci si confronta con le *res* universali interviene, per Anselmo, una *locutio rationis* che consente al soggetto di cogliere tale *res* nella sua essenzialità. Nel *Proslogion*, la dimostrazione dell'esistenza di Dio parte proprio dall'analisi di una *vox* significativa riferita a Dio (*Deus est*) e accolta come vera in quanto evidente: *quo maius cogitari nequit*. L'indagine sul significato del concetto espresso da tale *vox significativa* e corrispondente alla *summa essentia* funziona attraverso l'applicazione del concetto di *rectitudo*, attraverso cui Anselmo assicura la veridica corrispondenza tra *vox* e *res*.

Roscellino si ferma invece a una *cogitatio vocum* conferendo così una direzione negativa alla stessa dialettica²⁷, assumendo agli occhi di Anselmo, come si vedrà in seguito nell'analisi dell'*Epistola de incarnatione Verbi*, le vesti di un eretico della dialettica non diverso dall'*insipiens* che afferma *non est Deus*. Il contrasto tra Anselmo e l'*insipiens* ha infatti alle spalle le stesse motivazioni da cui si determina lo scarto tra le dottrine di Oddone e Guglielmo (nell'adesione alla prospettiva anselmiana) e quella di Roscellino: il senso e la possibilità accordati alla scienza umana nella comprensione dell'autentico significato della filosofia cristiana.

È possibile parlare di una linea di pensiero condivisa, capace di intercettare autori geograficamente e spiritualmente distanti tra loro; si tratta di quella linea che pur avendo avuto un cominciamento lontano si è accresciuta nel corso dei secoli dell'alto Medioevo, nutrendosi del contributo di tutti coloro che, attraverso diverse forme, hanno partecipato, nell'adesione a un paradigma esemplarista, dell'ideale platonico calandolo in una realtà storico-culturale di volta in volta differente²⁸.

²⁶ *Ibid.*, X, p. 24, 25; Cf. M. DAL PRA, *Logica e Realtà. Momenti del pensiero medievale*, Roma - Bari 1974, pp. 7-8.

²⁷ *Ibid.*, p. 14: «La direzione d'una dialettica astratta appare negativa ad Anselmo, quanto gli appare positiva la direzione d'una dialettica ontologica che tenga per costante punto di riferimento il mondo della realtà obiettiva. La prima comporta una sorta di creazione umana, la seconda di fonda sulla stessa realtà posta da Dio; nella prima la identità di *res* e di *vox* si consegue attraverso la completa eliminazione d'una dimensione reale all'infuori del campo delle *voces*, mentre nella seconda le similitudini di realtà che si conseguono hanno il vantaggio di essere similitudini d'una realtà piena e concreta».

²⁸ Come si vedrà più avanti nei capitoli dedicati rispettivamente ai testi di Guglielmo e Oddone, entrambi i maestri si allineano alla teoria esemplarista per cui le forme (spesso indicate anche come *species*), esemplari di tutte le cose sussistono nella *mens* divina, il *Verbum*. Cf. GUGLIELMO, *Sententiae vel Quaestiones* (in seguito: *Sententiae*), in O. LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire: l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 5 voll., Louvain - Gembloux 1961, V, [pp. 189-227], 236, p. 193, 130-136: «Hic iterum dicitur *mens* sive *verbum* in quo Deus Pater formas omnium rerum, quae fuerunt

4. Tre casi esemplari

Partendo da un'adesione alla dottrina esemplarista, Guglielmo e Oddone propongono una teoria gnoseologica, veicolata da un paradigma di stampo platonico e basata sulla divisione delle facoltà, o forze, dell'anima: *sensus*, *ratio* e *intellectus*. Tuttavia, mentre Guglielmo dedica alcune sentenze ai temi della conoscenza e della suddivisione e analisi delle facoltà dell'anima e degli oggetti a cui esse si riferiscono, in Oddone tale dimensione dottrinale può essere recuperata, nell'andamento generale del testo, dal ruolo che tali facoltà giocano in relazione alle tematiche affrontate.

In Guglielmo emergono, parallelamente alla tripartizione delle facoltà dell'anima, una differenza nel triplice modo di essere degli universali e una analisi delle tre funzioni conoscitive dell'uomo *interior* ed *exterior*, che trovano una reciproca corrispondenza in virtù di una struttura gnoseologica in cui la modalità conoscitiva del soggetto produce una determinata recezione dell'oggetto. Alla facoltà del senso, infatti, Guglielmo associa la capacità da parte dell'*homo exterior* di percepire generi e specie *in re*, come uniti ai corpi delle *res* a cui fanno riferimento e per questo considerati *individualiter*; alla facoltà della *ratio*, la capacità interiore dell'*homo interior* di cogliere, in una dimensione logico-concettuale (associata alle competenze proprie della disciplina dialettica), le specie *post rem* e dunque *universaliter*; infine alla facoltà dell'intelletto attribuisce la possibilità di postulare mediante un atto di conoscenza noetica l'esistenza di tutte le cose *ante rem* nel Verbo divino²⁹. Similmente Oddone attribuisce alla facoltà della *ratio* la capacità di cogliere, a partire dal genere e dalla differenza, la specie, e al *sensus* quella di percepire l'individuo attraverso le sue proprietà accidentali. Nella visione dell'uomo proposta da Oddone, la conoscenza dianoetica della *ratio* si rivolge in una dimensione interiore agli oggetti universali, mentre quella sensibile, orientandosi verso l'esterno, coglie piuttosto le *res* corporee e sensibili³⁰. Essa è infatti anche definita come la parte più elevata

et que sunt et que erunt, eternaliter et simpliciter comprehendit et ad eius similitudinem temporaliter et multipliciter format quicquid iterum mirabile est et nostris cogitationibus diversum»; cf., ODDONE DI TOURNAI, *De peccato originali* (in seguito: *De peccato*), PL 160, [1071-1103], 160A: «Non sunt ibi aliud formae, aliud ipsum verbum, ubi nihil est aliud et aliud, sed omnia sunt idipsum: ut quamvis formarum diversitas intelligibiliter ibi subluceat, non sunt tamen omnia nisi unum et idipsum verbum; et quamvis ibi est vera et perfecta unitas, ibi tamen, secundum creatas res quaedam apparet diversitas».

²⁹ Cf. *infra*, capitolo I, p. 86.

³⁰ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1079C: «Ex genere et differentiis speciem ratio capit, ex proprietatibus accidentium individuum sensus agnoscit. Ad universalia valet ratio rationis interior, ad singularia vero cognitio sensualis exterior»

dell'*animus* in cui risiede il principio di volontà che muove l'agire umano³¹. Nel *De peccato originali*, inoltre, Oddone inserisce una breve descrizione dell'anima divisa in tre *vires*: la razionale, la sensibile e la vegetativa. La prima si rivolge interiormente alla conoscenza delle cose invisibili e alla divisione della realtà e si esprime esteriormente attraverso il *loqui*; la seconda esercita le funzioni proprie dei cinque sensi e, infine, la terza vivifica il corpo.³²

Nella visione di entrambi, allora, l'itinerario conoscitivo, da un punto di vista gnoseologico, conduce il pensiero a risalire dalle *res* agli universali e, da un punto di vista teologico, presupponendo l'esistenza dei principi di tutte le cose nel Verbo, mostra la discesa del reale da tali principi attraverso gradazioni sempre ulteriori e sottoposte a un maggior grado di imperfezione. Tale prospettiva speculativa è completata dall'impegno profuso nel fornire un valido riscontro sul piano logico-linguistico a tale impianto dottrinale, producendo così i tratti originali di un magistero dialettico-teologico che realizza la sintesi di *intelligere* e *credere* sul cui confronto si è fondata l'intera storia della teologia medievale. Nell'afflato didattico che guida i testi di questi autori, l'*ars disserendi* emerge come la migliore strada per indirizzare l'uomo verso una comprensione del discorso divino quale sapere teologico; Oddone e Guglielmo erano in primo luogo dei maestri e in quanto tali sempre orientati a una trasmissione pedagogica di tali principi. È, infatti, nell'incontro della sapienza cristiana con le discipline del trivio e nella coesistenza dei loro intenti che si costruiscono, per questi autori, le basi di una teoria della conoscenza capace di assicurare al suo interno la fondamentale coesione tra l'ordine dell'universo – così come è stato pensato e creato da Dio – e la capacità affidata all'uomo di ricostruirne la struttura. A questa pretesa si oppone la posizione molto più radicale assunta da

³¹ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1072B.

³² Cf. *ibid.*, 1093BD: « Est etiam totum quod potest dici virtuale, quod ex viribus constat, et maxime invenitur in individuus animae: habet enim anima quaeque vires, et efficacias quasdam quibus constat et efficit multa pro suo posse, ita ut sua corpora vigeant in multis secundum vires animae. Unde humana anima vim habet rationalem, qua utitur interius ad invisibilem cognitionem et rerum omnium discretionem, et operatur exterius in suo corpore multos actus, et locutionem maxime. Habet et unum nomine sensibile, qua corpus afficit sensibus quinque, ut sentire queat sensibilia quaeque, et dividit corporis partibus species sensuum, secundum qualitates diversas sensibilibus, visus oculorum, figuras et colores, auditus aurium sonos capit et voces, odorem nares odoratu, palatum saporibus iudicat gustu, tactus discernit per totum indifferenter corpus, asperum et lene, durum et molle, rarum et spissum, frigus et calorem et figuras. Hi sensus licet ab anima sint in corpore, tamen nec anima, nec vis animae, sed affectiones ab anima corporibus illatae, habet etiam vim vegetabilem, qua suum corpus vegetat; et ipsius corporis status momenta etiam nesciendo dispensat. Quid de plantarum animabus dicamus? Vires earum certe medicina penitus non ignorat, quae efficacias earum in suis plantis secundum diversas species explorat; habent vires interius animae, et exterius afficiuntur plantae. Animae viget efficacia, et hoc reperitur in planta, experimur in planta, quae vires latent in anima».

Roscellino che, sulla scia della tendenza dei «moderni» teologi (tra i quali emergono i nomi di Pier Damiani, Manegoldo di Lautenbach e Otlone di Sankt'Emmeran), si schiera a favore di una difesa della fede cristiana intesa come mistero insondabile per la razionalità umana e, da maestro di dialettica quale era, attribuisce all'uso dell'*ars disserendi* e all'intero *corpus* della logica una valenza esclusivamente convenzionale orientato alla sola significazione delle *res* esistenti. Nella visione nominalista di chi intendeva l'insegnamento della dialettica *in voce* – e dunque anche in quella di Roscellino – la *ratio* non si eleva dalle immagini corporee verso una contemplazione delle *res* universali quali oggetto esclusivo del pensiero³³: la dimensione del reale è ascrivibile solo a ciò che può essere compreso con immagini sensibili e la dialettica, estranea a qualsiasi pretesa di oggettivismo metafisico, è una disciplina puramente strumentale.

Lo scarto delle posizioni assunte dai maestri sulla legittimità dell'uso della razionalità dialettica per una corretta e dunque veridica conoscenza del reale e di Dio aveva prodotto una radicalizzazione di posizioni anche nell'insegnamento di tale disciplina. Da un lato quelli che insegnavano una *dialectica in re*, dall'altro quelli che individuando nella materia sonora dell'emissione vocale l'unica forma di esistenza reale degli universali, la insegnavano *in voce*. Abelardo, raccontando dell'attività didattica di Guglielmo, gli attribuisce un insegnamento della dialettica secondo quella che egli definisce «antiqua de universalibus sententia»; Ermanno di Tournai difende l'insegnamento della *dialectica in re* di Oddone avvalendosi del riferimento proprio all'*Epistola de incarnatione Verbi*, manifesto del realismo anselmiano contro l'affermarsi di una tendenza nominalista della conoscenza del reale che nella presunta dottrina triteista di Roscellino di Compiègne sembrava trovare il suo massimo rappresentante. Abelardo infatti, riferendosi al modo in cui Roscellino insegnava e intendeva la dialettica (*in dialectica sua*), accusa il suo antico maestro di essersi spinto così avanti nell'errore di considerare le *partes* sono solo delle *voces* e mai delle *res*, da aver reso mendace anche la sua interpretazione delle Scritture.

Nei testi esaminati le argomentazioni, sempre supportate dagli strumenti della più sottile *ars disputandi*, sono spesso paragonate alle armi e al *gladius*. Ciò non significa che, per Oddone come per Guglielmo, la verità della fede abbia bisogno di essere rafforzata o sostenuta dalla *ratio philosophica*; essa piuttosto può essere filosoficamente spiegata alla luce di una perfetta aderenza delle norme che regolano il pensiero a quelle che governano il reale. La dialettica allora

³³ ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 1, PL 158, [259B-284C], 265B, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (alla nota 7), II, [pp. 3-35], p. 10, 1-4: «In eorum quippe animabus *ratio*, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in *imaginationibus* corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura *contemplari* debet, valeat discernere».

all'interno di un preciso impianto gnoseologico è uno strumento utile non a determinare la verità teologica di per sé già inconfutabile, ma a mostrarne la fondatezza razionale. Mentre Guglielmo, infatti, sostiene la possibilità di esprimere con parole umane la sostanza divina, assolutamente anteriore a qualsiasi categoria spazio-temporale e quindi in un certo senso anche al linguaggio stesso («immo, ut humanis loquar verbis, illum qui nullis subiacet temporibus, aliquando fuisse, nullis prorsus rebus vel materialiter vel formaliter existentibus»³⁴), per Oddone il linguaggio è la manifestazione esteriore della *ratio*, *discretio substantialis* della natura umana («hic ponens rationem pro locutione»³⁵).

La scelta di mettere in relazione la posizione 'nominalista' di Roscellino con quelle 'realiste' di Guglielmo e Oddone offre, per il tramite di una analisi testuale, un viaggio in un *milieu* culturale, filosofico e religioso in cui per un verso la 'verità' poteva e doveva ancora essere raccontata attraverso una 'realtà' il più possibile vicina a quella pensata da Dio, nella più esaustiva corrispondenza di *ordo rerum*, *ordo verborum* e *ordo idearum*, e, per un altro, si negava a chi, come Roscellino, si collocava al di fuori di essa, la possibilità di condividerne i presupposti, preparando così il terreno alla nascita di nuove esigenze, nuove metodologie, nuove forme del sapere e della vita religiosa.

³⁴ GUGLIELMO, *Sententiae*, ed. cit. (alla nota 28), 236, p. 192, 79-80.

³⁵ ODDONE, *ibid.*, 1087C.

GUGLIELMO DI CHAMPEAUX
*SENTENTIAE VEL QUAESTIONES**1. Columna doctorum: un profilo biografico*

Passato alla storia per le implicazioni che il suo magistero ebbe nello sviluppo delle vicende abelardiane, Guglielmo di Champeaux, impegnato non solo nell'insegnamento della dialettica e della retorica ma anche in una profonda e attiva riflessione teologica, fu una figura eminente del panorama intellettuale del suo tempo e molto, ancora oggi, può essere raccolto e indagato sul suo pensiero. È, infatti, nel ricco bacino di un'epoca di rinascita e cambiamenti, segnata da nuove esigenze e produttiva di innovative soluzioni, che deve essere rintracciato il ruolo che il *magister* ebbe nel complesso ambiente parigino del secolo XII e in particolare nell'attività culturale della celebre scuola di San Vittore¹.

1.1 Testimonianze e frammenti

Nato a Champeaux probabilmente nel 1070 e morto nel 1121 come vescovo di Châlon², Guglielmo si formò alla scuola di Laon sotto la guida di importanti maestri: tra i nomi più noti

¹ Cf. D. POIREL, *L'école de Saint Victor ou Moyen Âge: Bilan du un demi-siècle hisotoriographique*, in «Bibliothèque de l'école des chartes», 156 (1998), pp. 187-207; C. GIRAUD, *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in *L'École de Saint-Victor de Paris: influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008) tenu au Collège des Bernardins à Paris les 24-27 septembre 2008 et organisé par Patrick Gautier Dalché [et al.], ed. D. Poirel, Turnhout 2010, pp. 101-119.

² Cf. *Annales Catalaunenses*, in *Annales aevi Suevici*, ed. G. H. Pertz, Hannover 1859 (MGH, *Scriptores*, 16), [pp. 488-490], p. 489; cf. C. DE MIRAMON, *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, éd. I. Rosier-Catach, Turnhout 2011, pp. 45-83.

emergono quelli di Manegoldo (sebbene l'identificazione con il Manegoldo di Lautenbach resti ancora incerta)³ e Anselmo, la cui eredità ne influenzò senza dubbio la cifra speculativa e personale; la scuola di Laon infatti rappresentò un punto centrale nella formazione dell'ambiente realista, in cui i semi di un esemplarismo platonico-boeziano furono accolti da quanti, passati tra quei banchi, diedero vita, nei loro successivi percorsi, a una riflessione sui temi teologici più dibattuti dell'epoca. Laon accolse Guglielmo non solo nella veste di allievo, ma anche in quella di maestro⁴; egli, infatti, a partire dal 1096 circa, fu impegnato nell'insegnamento della retorica finché, presumibilmente nel 1100, venne incaricato (sebbene non vi è alcun atto ufficiale che lo confermi) dell'insegnamento delle arti del trivio presso la scuola cattedrale di Parigi⁵. Gli anni che Guglielmo trascorse a Parigi lo videro impegnato non solo come maestro alla scuola di Notre-Dame, ma anche e, soprattutto, come arcidiacono (settembre 1106) e consigliere del vescovo; tuttavia già a partire dal 1108 si presentò nel suo percorso l'esigenza di una conversione. Bramoso di solitudine e silenzio, quali luoghi privilegiati dell'incontro con Dio, Guglielmo, iniziò a rivolgere la sua attenzione allo stile di vita monastico e scelse di allontanarsi dalla mondanità, abbracciando in prima persona, attraverso la rinuncia di benefici e privilegi ecclesiastici, le istanze della riforma clericale⁶:

Alioquin si omnibus per hoc privilegium contradiceretur, non solum beatus Willelmus supradictus episcopus, qui hoc postea fecit, in communionem Ecclesiae non haberetur, sed multi qui hoc postea fecerunt, nec extra communionem Ecclesiae obierunt. Quae quia omnia Ecclesiae contraria exstiterunt, aliqui privati suo privilegio contenti erunt⁷.

Lasciata la scuola di Notre-Dame Guglielmo si ritirò lontano dalla vita cittadina e sebbene l'andamento delle vicende sia ancora in parte nebuloso, i cronachisti di epoca medievale e gli

³ Cf. C. MEWS, *Logica in the service of Philosophy*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Berlin 2005, [pp. 77-117], pp. 89-105. Sulla figura di Manegoldo cf. I. CAIAZZO, *Manegold: magister modernorum magistrorum*, in *Arts du langage et théologie* cit., pp. 317-349.

⁴ Cf. ALBERICO DI TRE FONTANE, *Chronicon*, ed. G. H. Pertz, Hannover 1874 (MGH, *Scriptores*, 23), [pp. 631-950], p. 820, 40-42: «Hoc tempore, ut ait Elinandus, florebant in Francia apud Laudunum nominatissimus ille magister Anselmus, qui glossaturam interlinearem seu marginalem interruptam primus exhibuit, et frater eius Radulfus, et ipse magister theologus, et Cathalaunensis episcopus magister Guilelmus».

⁵ Cf. E. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris*, Paris 1867, pp. 83-104.

⁶ Cf. DE MIRAMON, *Quatre notes biographiques* cit., p. 46.

⁷ RUPERTO DI DEUTZ, *De vita vere apostolica*, IV, 11, PL 170, [609-663], 660CD.

storici del pensiero sono concordi nell'attribuire a Guglielmo l'atto di fondazione della scuola (*monasterium clericorum*)⁸ sorta, secondo le testimonianze, nel chiostro di San Vittore presso un eremo appena fuori l'Île-de-la-Cité:

Et tempore, quo scilicet ordo Cisterciensis et Carthusiensis fuerunt creati, magister Guillelmus de Campellis, qui fuerat archidiaconus Parisiensis, vir admodum litteratus et religiosus, assumens habitum canonici regularis cum aliquibus discipulis extra urbem Parisiensem in loco, ubi capella quaedam erat Sancti Victoris martyris, coepit monasterium aedificare clericorum⁹.

Tale scelta non impedì a Guglielmo di portare comunque avanti le sue funzioni nella vita politica di Parigi e, occupando una doppia posizione, spirituale e geografica, dentro e fuori la *cit *, gli fu possibile fondere insieme arcidiaconato, vita religiosa e insegnamento¹⁰.

⁸ La formula 'monasterium clericorum' rimanda alla regola agostiniana e allo stile di vita apostolico cui si ispirarono numerosi movimenti clericali di epoca benedettina; su tale istituzione cf. J. SZENDREI, *On the Prose Historia of St. Augustine*, in M. E. Fassler - R. A. Baltzer, *The divine office in the latin Middle Age*, Oxford 2000, [pp. 430-444], pp. 431-432: «This is way it became topical – particularly in the period of Benedictine influence – to reevaluate the ideal of the priests' life and to establish, in association with it, the various institutions of the *monasterium clericorum* – that is, to sum up the virtues regarded as highly important (purity, conversion, poverty, pious scholarship, pastoral industriousness) within the concept of the *vita apostolica*. Just as Benedictin was considered the father of all monastic orders, so this movement of priests could hardly have any other patron than Augustine. (...) Augustine represents an ideal of specific way of clerical life, that is, a community of priest. His fate is closely connected with that of his companions on the path to God, although people walk by different routes. (...) The monasterium clericorum is not only a location but a way of life – the new ideal of clerical life».

⁹ ROBERTO DI TORIGNY, *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, [1309-1319], 1313AB. Cf. anche CH. LE TONNELIER († 1732), *Annales Ecclesiae S. Victoris parisiensis ab anno 1110 ad annum 1658*, (Paris, BNF, lat. 15055), p. 1: «Annales Ecclesiae S. Victoris Parisiensis Anno MCX: Incidit in hunc iannum fundatio regalis abbatae S. Victoris Parisiensis (...). Cum mundum exiit magister Guillelmus Campellensis et ecclesiae Parisiensis archidiaconus, solitudinisque ac vitae pacatoris amore accendus, deo sibi vocatus, optabat, in locum quendam secessit, urbis Parisiensis muribus contiguum (...) iam coepit huius monasterii fundamenta aedificare»; cf. anche la notizia riportata in *Gallia Christiana: in provincias ecclesiasticas distribuita*, edd. B. Her au - D. de Sainte-Marthe, 16 voll., Paris 1715-1865, IX (1752), col. 887, e inoltre, cf. R. H. BAUTIER, *Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint Victor de Paris*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor ou Moyen-Âge*, a c. di J. Long re, Turnhout 1991, pp. 23-52.

¹⁰ L'ipotesi secondo cui Guglielmo avrebbe, negli stessi anni, sovrapposto l'attivit  di arcidiaconato alla fondazione della scuola di San Vittore e alla permanenza in essa come maestro   sostenuta da Charles de Miramon sulla base degli atti emessi da Guglielmo in qualit  di arcidiacono ancora nell'agosto del 1112; cf. DE MIRAMON, *Quatre notes biographiques* cit., appendice I, pp. 71-82.

1.2 L'abbandono del saeculum e la fondazione di San Vittore

La mancanza di fonti e di una datazione più precisa ha impedito fino a questo momento di ricostruire un quadro chiaro e definitivo della costituzione della scuola e delle sue prime attività; gli studiosi hanno avanzato, in tempi recentissimi, nuove ipotesi avvalendosi della consultazione di atti diocesani, necrologi e cronache. È di Constant Mews infatti la proposta di posticipare la datazione della fondazione della comunità di San Vittore alla Pasqua del 1111¹¹: interpretando la testimonianza abelardiana – divisa in due passaggi distinti della sua *Epistola ad amicum* (meglio nota come *Historia calamitatum*)¹², per cui Guglielmo solo successivamente a un primo spostamento¹³ si sarebbe recato con i suoi discepoli presso un luogo isolato (*villa*), lontano dall'*urbs*, per poi farvi nuovamente ritorno¹⁴ – Mews ipotizza che, per sfuggire alle illazioni di chi metteva in dubbio la sincerità della sua conversione, Guglielmo si sarebbe spostato, per alcuni anni, da San Vittore a Puisseaux; sarebbe infatti assurdo, secondo la lettura dello studioso, pensare che con il termine *villa* Abelardo abbia voluto riferirsi al complesso di San Vittore che sorgeva invece in una posizione adiacente all'Île-de-la-cité (*civitas*) soltanto a poche centinaia di metri dalla sede episcopale di Notre-Dame.

Nell'abbandonare il *saeculum* per rivolgersi a una vita eremitica, non tanto nei fatti (perché accompagnato, nel passaggio da Notre-Dame a San Vittore, dalla cerchia dei suoi allievi

¹¹ Cf. C. MEWS, *William of Champeaux, the foundation of Saint-Victor (Easter 111), and the evolution of Abelard's early career*, in *Arts du langage et théologie* cit. (cap. I, alla nota 2), pp. 83-105.

¹² Sulla paternità dell'*Historia calamitatum* cf. I. PAGANI, *Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad una interpretazione della corrispondenza di Abelardo ed Eloisa*, in «Studi Medievali», 27 (1986), pp. 241-318; EAD., *Il problema dell'attribuzione dell'Epistolario di Abelardo ad Eloisa. Status Quaestionis*, in «Filologia mediolatina», 6-7 (2000), pp. 79-88; EAD., *Abelardo ed Eloisa, Epistolario. Introduzione, traduzione con testo latino a fronte, commento*, Torino 2004; EAD., *L'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: un gioco di specchi?*, in «Filologia mediolatina», 11 (2004), pp. 123-142; EAD., *Tra autobiografia e romanzo epistolare: le lettere di Abelardo ed Eloisa*, in *L'impulso autobiografico*, Napoli 2005, pp. 203-222.

¹³ Cf. PIETRO ABELARDO, *Epistola ad amicum suum consolatoria [=Historia calamitatum]*, 2, PL 178, [113-378], 118A-119A, ed. J. Monfrin, Parigi 1962, p. 65, 70-80: «Elapsis autem paucis annis, cum ex infirmitate iam dudum convaluissem, praeceptor meus ille Guillhelmus Parisiacensis archidiaconus, habitu pristino commutato, ad regularium clericorum ordinem se convertit; ea ut referebant intentione ut quo religiosior crederetur ad maioris praelationis gradum promoveretur, sicut in proximo contigit, eo Catalaunensi episcopo facto. Nec tamen hic suae conversionis habitus aut ab urbe Parisius aut a consueto philosophiae studio eum revocavit, sed in ipso quoque monasterio ad quod se causa religionis contulerat statim more solito publicas exercuit scholas».

¹⁴ Cf. *ibid.*, 120B, p. 66, 122-127: «Non multo autem post, cum ille intelligeret omnes fere discretos de religione eius plurimum haesitare et de conversione ipsius vehementer sussurrare, quod videlicet a civitate minime recessisset, transtulit se et conventiculum fratrum com scholis suis ad villam quamdam ab urbe remotam».

più fedeli senza allontanarsi di molto dal cuore della città e dalla sua vita ‘politica’) quanto nell’ideale, anche Guglielmo sembra legato a esempi che hanno ispirato, nella loro fase nascente, tutti gli ordini religiosi formatisi nel secolo XII. Se Charles de Miramon individua, per l’esperienza di Guglielmo, tre possibili modelli nelle persone di Ivo di Chartres (con cui Guglielmo intrattenne una costante corrispondenza), Manegoldo di Lautenbach (di cui fu presumibilmente allievo) e Agostino (testimone indiscusso di una vita vissuta secondo *scientia* e *sapientia*)¹⁵, Michel Lemoine, in uno studio più datato, fa risalire esclusivamente all’ispirazione agostiniana¹⁶ tanto la profondità spirituale della regola monastica dell’ordine dei canonici regolari (la *regula tertia* adattata da una *epistola* di Agostino)¹⁷ quanto la ‘tensione’ pedagogica della scuola vittorina¹⁸. Nonostante la sua adesione all’ideale monastico, Guglielmo, accogliendo un’esortazione di Ildeberto di Lavardin, non abbandonò mai l’insegnamento ma ne tentò la conciliazione con l’*habitus* della vita claustrale.

Ildeberto, figura molto influente del panorama politico e culturale francese, impegnato nella riforma della Chiesa e nella lotta alle eresie, prima vescovo di Le Mans e successivamente arcivescovo di Tours, era particolarmente vicino e attento alla vita delle scuole e alle pratiche didattiche in esse adoperate. Come testimoniano le numerose corrispondenze dell’epoca contenute nel suo epistolario, Ildeberto intervenne in più occasioni per incoraggiare e supportare i suoi ‘fratelli’ *magistri* in un momento di forte trasformazione culturale; in una delle sue lettere esorta Guglielmo a mantenere viva la sua *vis* educativa dopo la conversione e l’allontanamento dall’incarico della scuola cattedrale di Notre-Dame. In linea con l’impegno profuso nella promozione di una Chiesa riformata e di una religiosità più autentica, Ildeberto pensa, come scrive nella sua lettera a Guglielmo, che il vero filosofare si raggiunga quando alla *scientia philosophorum* si accompagna la *venustas morum*, in una sintesi di magistero e costumi che conduce alla *bene agendi formula* e che costituisce la strada più breve (*via compendiosior*) al

¹⁵ Cf. DE MIRAMON, *Quatre notes biographiques* cit., pp. 51-52.

¹⁶ Ermanno testimonia la dipendenza e il debito di Guglielmo nei confronti dello stile di vita agostiniano; cf. ERMANNO DI Tournai, *De miraculis S. Mariae Laudonensis*, II, 6, 536, PL 156, [961-1018], 977BC: «Hic (*scil.* Guillelmus) ergo cum ingenti gaudio nobis accurrens, honorificentissime nos cum monachis sancti Augustini suscepit et quamdiu voluimus benigne retinuit».

¹⁷ Cf. AGOSTINO D’IPPONA, *Epistola ad virgines*, PL 33, [958-965], ed A. Goldbacher, Parigi 1911 (CSEL, 57), ep. 211, pp. 356-371.

¹⁸ Cf. M. LEMOINE, *Les notions de «Philosophe» et de «Philosophie» dans l’école de Saint-Victor*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le Centre d’histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UPRESA 7062, CNRS/Paris VII/ÉPHÉ) et le Programme international de coopération scientifique (France-Japon) «Transmission des sciences et des techniques dans une perspective interculturelle», a c. di J. Biard, Parigi 1999, [pp. 11-21], p. 15.

divino. Ildeberto può dunque rallegrarsi perché Guglielmo, abbandonando le vacue speranze e i timori del *saeculum*, ha rinunciato alla *lectio institutoria* incamminandosi così verso il proprio perfezionamento. Se infatti una erudita capacità espressiva (*eruditus sermo*), una umile devozione e un più rigoroso esame dei principi della *vera religio* mostrano il *religiosus christianus*, Guglielmo, conservando la sua attività magistrale, può diventare *perfectus philosophus*, lasciando che la propria *scientia* produca frutti e che la propria *doctrina* si diffonda¹⁹.

¹⁹ Cf. ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Epistola prima ad magistrum Willelmum de Campellis*, PL 171, [141-312], 141A-143A: «De conversatione et conversione tua laetatur et exultat anima mea, illum prosequens actione gratiarum, cuius muneris est, quod nunc tandem philosophari decreveris. Nondum enim redolebas philosophum, cum ex acquisita philosophorum scientia, morum tibi minime depromeres venustatem. Nunc autem sicut e favo mellis dulcedinem, sic ex ea bene agendi formulam expressisti. Hinc est quod, ecclesiasticis dignitatibus omissis, elegisti ‘abiectus esse in domo Dei tui, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum’ (*Ps* 87, 11). Hinc est quod ambitiosam suppellectilem inexorabili odio persequeris; quod institutoriam abdicas lectionem, quod ‘magnum quaestum iudicas pietatem cum sufficientia’ (*1 Tim* 6, 6). Hinc denique est quod intra fines virtutis totum te colligis, quod de vita tua cum natura non deliberas, minus attendens quid caro possit, quam quid spiritus velit. Hoc vere philosophari est; sic vivere, magnum iam cum superis est inire consortium. Nulla hinc ad superos via compendiosior. Eo facile pervenies, si tamen exoneratus incesseris. Porro animus ipse sibi sarcina est, donec et sperare desinat et timere. Nondum enim beate vivit, quem vel voti torquet dilatio, vel a voto decidendi, metus excruciat. Diogenes genes quia nullius speravit favorem, nullius formidavit potentiam. Ille in dolio suo, tam spe vacuus, quam timoris expers, locupletem transegit paupertatem. Porro quae sic infidelis Cynicus abhorruit, tanto amplius necesse est ut abhorreat doctor Christianus, quanto fructuosior est professio, quae per fidem operatur. Morum haec offendicula sunt, et ad virtutem gradientes remorantur. Eruditus sermo, et cultus abiectior, et severius retractata verae religionis instituta, religiosum exhibent Christianum. Nunc autem exhibebis, et perfectum exprimes philosophum, si nec speres aliquid, nec extimescas. Hoc et verum animi robur, et integrum mundi contemptum denuntiat. Fert autem fama, id a quibusdam tibi persuasum, ut ab omni lectione penitus abstineas. Super hoc attende quid sentiam. Citra profectum proficit quisquis alteri, cum potest, non prodest. Virtus est, etiam male usuro, virtutis ministrare materiam. Praeterea sub evangelico te cohibuisti consilio, quo iuvenis a Christo audivit: ‘Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni sequere me’ (*Mc* 10, 21). Holocaustum igitur habes offerre, non sacrificium; de eorum quippe differentia apud Gregorium sic legisti: ‘In sacrificio quidem pars pecudis, in holocausto autem totum offerri consuevit’. Et post pauca: ‘Cum quis aliquid suum vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est. Offer ergo te totum Domino Deo, quoniam Domino Deo totum te devovisti; alioquin eum promisso defraudas holocausto. Denique ‘sapientia abscondita, et thesaurus absconditus, quae utilitas in utrisque?’ (*Eccli* 20, 32)’. Aurum melius rutilat dispersum, quam signatum. Nihil a vilibus topis gemmae differunt, nisi in medium deducantur. Scientia quoque distributa suscipit incrementum, et avarum dedignata possessorem, nisi publicetur, elabitur. Noli ergo claudere rivos doctrinae tuae, sed iuxta Salomonem: ‘Deriventur fontes tui foras, et aquas tuas in plateis divide’ (*Pr* 5, 16)»; cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem*, II, 9, PL 76, [785-1072], 1041B-1058A.

1.3 Da magister e monaco a vescovo di Châlon

L'intreccio di impegno didattico ed esperienza religiosa resta dunque un elemento pregnante della figura di Guglielmo. L'elezione, nel 1113, a vescovo di Châlon non gli impedì infatti, ancora una volta, di impegnarsi nella fondazione di una scuola nella quale dedicarsi a quella che era stata l'unica costante della sua esistenza: l'insegnamento²⁰. Dal contesto ecclesiastico a quello giuridico allora il nome del maestro di Champeaux sembra essere tra i più noti e presenti nel panorama francese, così che molti studenti, tra cui lo stesso Abelardo, parteciparono alle sue lezioni attratti dalla sua fama; tuttavia la valutazione di quest'ultimo espressa, nell'*Historia calamitatum*²¹, sul pensiero e sulla cifra personale di Guglielmo resta tanto pregiudiziale quanto difficile da scardinare e ha senza dubbio influenzato gran parte della produzione storiografica sulla figura e il pensiero di questo autore. Allievo esigente e avido di sapere, Abelardo si spostava da una scuola all'altra in cerca dei migliori maestri²²:

Perveni tandem Parisius, ubi iam maxime disciplina haec florere consueverat, ad Guillelmum scilicet Campellensem praeceptorem meum in hoc tunc magisterio re et fama praecipuum²³.

²⁰ Cf. *Obituaires de la province de Sens. Diocèses de Sens et de Paris*, ed. A. Moliner, 2 voll., Paris 1902, I, p. 538: «Magistri Guillelmi, Cathalauensis eipiscopi et nostri canonici».

²¹ Per la ricostruzione della polemica di Abelardo contro il realismo cf. E. BERTOLA, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), pp. 495-522; M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *La logica di Abelardo*, Firenze 1969², pp. 39-45; EAD., *Introduzione a Abelardo*, Bari 1974, pp. 11-53; *Abélard en son temps*, Colloque international à l'occasion du neuvième centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), a c. di J. Jolivet, Paris 1981; J. JOLIVET, *Controversies on Universals before Abelard*, in «Bulletin of Universities and Institutes», 60 (1986), pp. 105-160; C. MEWS, *Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*, Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales. Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, a c. di J. Jolivet - A. Libera, Poitiers - Napoli 1987, pp. 15-41; *I maestri di Parigi: Pietro Abelardo*, in *Storia della filosofia, il Medioevo*, a c. di P. Rossi e C. A. Viano, Bari 1994, pp. 160-179; C. MEWS, *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XI^e siècle: un étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XI^e siècle cit.*, pp. 93-123; Y. IWAKUMA, *Influence*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, a c. di J. E. Brower - K. Guilfooy, Cambridge 2004, pp. 305-335; KING, *Abelard's answers to Porphyry cit.*, pp. 249-270.

²² Cf. ABELARDO, *Historia calamitatum*, 115AB, ed. cit. (cap. I, alla nota 13), p. 64, 28-30: «Proinde diversas disputando preambulans provincias ubicumque huius artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum».

²³ *Ibid.*, 116A, p. 64, 31-34.

Insofferente agli insegnamenti altrui, come racconta Ottone di Frisinga²⁴, Abelardo si allontanò dalla scuola cattedrale di Parigi nel 1102 per perseguire in prima persona l'insegnamento della dialettica a Melun e, successivamente, a Corbeil; tuttavia quando Guglielmo ebbe lasciato Notre-Dame, Abelardo lo scelse una seconda volta come suo maestro di retorica, ma ben presto le divergenze dottrinali tra i due tornarono a essere manifeste:

Tum ego, ad eum reversus ut ab ipso rethoricam audirem, inter cetera disputationum nostrarum conamina antiquam eius de universalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. (...) Sic autem istam tunc suam correxit sententiam (...). Cum hanc ille correxit immo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio eius devoluta est negligentiam, ut iam ad ceterae dialecticae vix admitteretur quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota huius artis consisteret summa²⁵.

Sebbene Abelardo non sia affatto benevolo nel giudizio sul magistero di Guglielmo, è innegabile il valore che deve essere attribuito a un uomo di *scientia* e *sapientia* così attivamente e coerentemente inserito nel fermento speculativo e religioso del suo tempo; e anche se quella di Abelardo non è l'unica voce ad aver lasciato una testimonianza e un giudizio sull'operato del maestro, resta di fatto l'unica autorità ad averne scritto la storia. In una lettera raccolta nel *Codex Udalrici*²⁶, un anonimo e devoto studente tedesco descrive Guglielmo più simile a un angelo che a un uomo, eruditissimo in ogni disciplina e capace di trascendere il mondo mediante il duplice percorso della scienza umana e divina:

Parisius sum modo, in scholis magistri Gwillelmi, summi viri omnium huius temporis, quos ego noverim in omni genere doctrinae. Cuius vocem cum audimus, non homine sed quasi angelum de caelo loqui putamus; nam et dulcendo verborum eius et profunditas sententiarum quasi humanum modum

²⁴ OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici I Imperatoris*, I, 49, edd. G. Waitz - B. de Simson, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 47), p. 69, 5-6: «Et post ad gravissimos viros Anselmum Laudunensem, Gwilhelmum Campellensem Catalaunensem episcopum migrans, ipsorumque dictorum pondus tamquam subtilitatis acumine vacuum iudicans, non diu sustinuit».

²⁵ ABELARDO, *Historia calamitatum*, 119AC, ed. cit., pp. 65, 80-85 e 65, 89 - 66, 100.

²⁶ Il *Codex Udalrici*, edito da Jaffé nel quinto volume della *Bibliotheca rerum germanicarum*, è una collezione di poesie, *epistolae* e *documenta* raccolti da Udalrico, un canonico della scuola cattedrale di Bamberg. Cf. B. SCHMEIDLER, *Bamberg, der Codex Udalrici und die deutsche Reichsverwaltung im 11 und 12 Jahrhundert*, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, II, 1929, pp. 207-274.

trascendit. (...) Iamque tantum studium regit tam in divinis quam in humanis scientiis, quantum nec vidi nec meo tempore usquam terrarum esse audivi²⁷.

Ben diversa dalla descrizione fornita da Abelardo è l'immagine di Guglielmo che emerge dalle parole di Ruperto di Deutz, teologo e abate benedettino a lui contemporaneo, impegnato sul fronte franco-germanico nella riforma clericale e nella promozione della vita monastica²⁸. In una delle ultime opere della sua ricchissima produzione, per massima parte di carattere teologico ed esegetico, il *De vita vere apostolica*, Ruperto, proponendo contro la decadenza del clero un ritorno alla Chiesa originaria e promuovendo lo stile di vita monastico direttamente ispirato a quello degli apostoli (dei quali, a suo avviso, si può per questo dire che «furono tutti monaci»)²⁹, osserva che molti, anche tra i vescovi, riconoscendo la maggiore santità di tale modello di vita, avevano intrapreso la strada della conversione monastica. Lo stesso Guglielmo, dopo essere stato maestro secolare, arcidiacono, canonico regolare devoto alla regola di Agostino e vescovo (in anni nei quali, come sottolinea Ruperto, massima appariva la capacità del maestro di Champeaux di penetrare il senso delle Scritture), aveva deciso, ormai prossimo alla morte, di assumere l'abito monacale³⁰:

Nam multi sanctorum episcoporum etiam post episcopatum se monachos fecere, quod dignum laude magis iudicatur, et a nemine nisi a stultissimo vituperatur. Nam nostra etiam memoria beatus Willelmus Catalaunensis episcopus, cum esset perfectus regularis canonicus, omniumque iudicio probatus, terque licet subterfugisset, tandem invitus episcopus efficitur. In quo quam sancte vixisset, nullus qui hoc scit dubitare conceditur. Hic, inquam, regularis canonicus et

²⁷ *Codex Udalrici*, in *Monumenta Bambergensia*, ed. Ph. Jaffé, Berlin 1869 (Bibliotheca rerum germanicarum, 5), [pp. 1-469], ep. 160, [pp. 285-287], p. 286.

²⁸ Il contesto socio-culturale del tempo è un elemento di fondamentale importanza per interpretare al meglio tali testimonianze e i testi in circolazione; cf. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris* cit. (alla nota 5), in particolare per il ruolo svolto da Guglielmo nella società parigina nelle diverse fasi della sua carriera politica ed ecclesiastica si vedano i capitoli 4, 5 e 6 del libro III, pp. 464-526. Inoltre cf. C. MEWS, *Philosophy, Communities of Learning and Theological Dissent in the Twelfth Century*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005), 2 voll., ed. G. d'Onofrio, I, Turnhout 2012 (Nutrix, 4), pp. 309-326.

²⁹ RUPERTO DI DEUTZ, *De vita vere apostolica*, IV, 11, PL 170, 648.

³⁰ Cf. SIMONE DI DURHAM, *Historia regum*, in ID., *Opera omnia*, ed. T. Arnold, 2 voll., London 1885 (2012²), II, [pp. 3-284], pp. 259-260: «Gwillelmus de Campellis, Catalaunensis episcopus, VIII diebus ante exitum, suscepto habitu monachico, vita decedit XV Kal. Februarii».

episcopus sanctus, cuius quasi claro oculo nihil latuit in omni divina Scriptura, dum testaretur Regulam sancti Augustini ad perfectionem non sufficere, voluit sicut et fecit se monachum facere, quod tantum virum nunquam constaret fecisse, si hoc sciret non licuisse³¹.

Nel racconto di Ruperto la testimonianza biografica di Guglielmo e la sua scelta di assumere l'*habitus* monacale è l'esempio di un *itinerarium* interiore verso il maggior grado di santità e *beatitudo* cui gli uomini possono aspirare durante la loro esistenza terrena. Guglielmo, *celeberrimus* e *doctor egregius*, viene così massimamente elogiato e ne sono celebrate la condotta e le opere:

Is est celeberrimus ille Willelmus de Campellis, doctor egregius, qui, assumpto canonicorum regularium habitu, initium dedit insigni monasterio Sancti Victoris Parisiensis: unde extractus anno 1113, factus est episcopus Catalaunensis, atque obiisse dicitur anno 1121, ut legitur in chronico Morigniacensi, sepultus apud Claramvallem, forte assumpto in extremis monastico habitu (...). Alioquin si omnibus per hoc privilegium contradiceretur, non solum beatus Willelmus supradictus episcopus, qui hoc postea fecit, in communionem Ecclesiae non haberetur, sed multi qui hoc postea fecerunt, nec extra communionem Ecclesiae obierunt. Quae quia omnia Ecclesiae contraria exstiterunt, aliqui privati suo privilegio contenti erunt³².

Dai cenni biografici ricostruiti con poche ed efficaci pennellate da Ruperto emerge l'intima connessione che, nel periodo finale della sua vita, Guglielmo stabilì con Clairvaux e in particolare con il giovane Bernardo, suo fedele amico e assiduo frequentatore. Bernardo si rivolse per la prima volta a Guglielmo (probabilmente nel 1115) per ricevere l'ordinazione sacerdotale e da allora il vescovo di Châlon non smise di interessarsi alle vicende legate al suo pupillo e all'ordine cisterciense, influenzandone spesso l'evoluzione. In quegli anni Bernardo maturò, senza dubbio, un debito nei confronti degli insegnamenti teologici di Guglielmo, in particolare rispetto alla dottrina del peccato originale e del ruolo della grazia, arricchite dalla sua peculiare sensibilità spirituale e mistica³³. In due passaggi delle sue *epistolae* Bernardo fa

³¹ RUPERTO DI DEUTZ, *De vita vere apostolica*, V, 16, PL 170, 659C.

³² *Ibid.*, 660A; per le informazioni biografiche su Guglielmo riportate da Ruperto, cf. *La Chronique de Morigny*, ed. L. Mirot, Paris 1919, p. 42.

³³ Cf. J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989, tr. it. Milano 1992, in partic. pp. 44-45.

riferimento a Guglielmo, *vir illustris e maxime clarus*, vescovo *sanctus e doctus*, delineando, con parole devote, i tratti di un personaggio degno di ammirazione.

Caeterum de fratribus, de quorum salute vestram nimirum caritatem sollicitam esse cognovimus, ut securos vos reddamus, noveritis multorum illustrium virorum, et maxime clarissimi viri Willelmi Catalaunensis episcopi, hortatu et consilio ad nos declinasse seque a nobis suscipi multis precibus ac supplicationibus impetrasse, ea videlicet intentione ut, ob tenorem arctioris vitae, ab institutionibus beati Augustini ad observantias sancti Benedicti Dei adiutorio sic transeant, ut tamen ab eius magisterio, qui ‘unus est omnibus Magister in coelo et in terra’ (*Mt* 23, 8), non discedant, illamque primam fidem, quam apud vos, immo quam primum in baptismo promiserunt, non irritam faciant, sed salvam integramque custodiant. Talibus itaque taliter susceptis, absit ut sinceritatem vestram, aut in suscipiendo laesam, aut in retinendo laedendam esse credamus, dum tamen illos, si forte infra annum probationis, qui regulariter constitutus est, coepta deserere et ad vos redire velle contigerit, invitos non detineamus. Alioquin, sanctissimi fratres, vestra non refert, ut spiritum libertatis qui in eis est, anathemate inconsulto frustra impedire nitamini, nisi forte, quod Deus avertat, ‘quae vestra, non quae Iesu Christi sunt, quaerere’ (*Ph* 2, 21) studeatis³⁴.

Deinde modestiae vestrae fraterna praesumptione consulo, quatenus episcopum sanctum et doctum, quem quiete vivere permisistis, mortuum inquietare desinatis³⁵.

Il nome autorevole di Guglielmo ritorna in una lettera di un abate benedettino, Vivaldo di Stavelot, in cui, alla stregua di *vires doctissimi* come Ambrogio, Girolamo, Beda e Giovanni Scoto che avevano animato la vita della *ecclesia Dei*, il *magister* di Champeaux appartiene a pieno titolo all’ambiente più fecondo della chiesa parigina:

Quid loquar de caeteris viris doctissimis, qui post predictos in aecclesia Dei scribendo et disserendo preclara ingenii sui monumenta reliquerunt? Bedam

³⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola ad quosdam canonicos regulares*, PL 182, [67-721], 88A-89A, in ID., *Lettres*, edd. J. Leclercq - H. M. Rochais - C. H. Talbolt, Roma 1997 (SC, 425), ep. 3, pp. 126, 15 - 128, 35.

³⁵ ID., *Epistola ad magistrum Hugonem Farsitum*, in *ibid.*, 142BC, ep. 36, p. 348, 22-24.

dico et Ambrosium Aupertum, Heimonem, Rabanum, Iohannem Scottum et multos preterea, quorum opera legimus; nec non illos, quos vidimus: Anselmum Laudunensem, Wilhelmum Parisiensem, Albricum Remensem, Hugonem Parisiensem et alios plurimos, quorum doctrina et scriptis mundus impletus est³⁶.

All'attività magistrale e clericale, Guglielmo, arcidiacono prima e vescovo poi, affiancava un fortissimo impegno nella riforma ecclesiastica; annoverato da Ariulfo di Oudenburg, nella *Vita Sancti Arnulfi Suessionensis episcopi*, come 'columna doctorum' tra i vescovi francesi che presero parte al concilio di Beauvais del 1120, e ricordato per la sua missione presso l'imperatore Enrico V in qualità di legato del papa Callisto II, Guglielmo non perse occasione per confrontarsi con le problematiche del suo tempo e con i personaggi più influenti che ne incarnavano le istanze³⁷. Una *relatio* di Essone, in cui sono riportate le parole di Guglielmo al concilio di Reims, mostra l'energia e la risolutezza che caratterizzavano il suo comportamento anche dinanzi all'imperatore:

Tunc episcopus Catalaunensis, zelo Dei inflammatus et gladio verbi Dei accinctus, respondit pro omnibus: 'Si, domine rex, negare vis scriptum quod tenemus in manibus, et determinationem quod audisti, paratus sum sub testimonio religiosorum virorum, qui inter me et te fuerunt, iurare super

³⁶ VIBALDO DI STAVELOT, *Epistola ad Manegoldum*, PL 189, [1121-1507], 1250D, in *Monumenta Corbeiensis*, ed. Ph. Jaffé, Berlin 1864, (Bibliotheca rerum germanicarum, 1), [pp. 76-616], ep. 147, pp. 276-288, in partic. p. 278.

³⁷ Cf. ARIULFO DI OUDENBURG, *Vita Sancti Arnulfi Suessionensis episcopi*, III, PL 174, [1368-1439], 1433B: «Haec et alia supernae gratiae documenta, postquam ad aures episcopi domni Lamberti, sive ad notitiam fidelis populi latius pervenerunt, idem iniit episcopus consilium in concilio Bellovacensi, quinto decimo Kalendas Novembris, cum quibusdam coepiscoporum suorum, quid facto opus esset ad tantam Dei magnitudinem. Intererant ibi episcopi Francorum Willelmus Catalaunensis, columna doctorum; Joffredus Carnotensis episcopus, Delbertus [Dambertus] Senonensis archiepiscopus, [Henricus] Aurelianorum episcopus, [Girbertus] Parisiorum episcopus; Clarembaldus Silvanectensis episcopus, Petrus Belvacensis episcopus, Angelrannus Ambianensis episcopus, Robertus Atrebatensis episcopus, Joannes Morinorum episcopus, Lambertus Tornacensis episcopus, Borgardus [Burchardus] Cameracensis episcopus, Bartholomaeus Laudunensis, Lisiardus ego indignus Suessionensis episcopus, abbatum, archidiaconorum, praepositorum et copiosa cleri multitudo». Cf. ESSONE SCOLASTICO, *Relatio de concilio Remensi*, ed. W. Wattenbach, Hannover 1897 (MGH, *Libelli de lite*, 3), [pp. 22-28], p. 22: «Venerunt ad regem apud Argentinam episcopus Catalaunensis et abbas Cluniacensis, acturi cum eo de pace et concordia inter regnum et sacerdotium».

reliquias sanctorum et super evangelium Christi, te ista omnia in manu mea firmasse, et me sub hac determinatione recepisse³⁸.

Alla luce di tali testimonianze, il profilo di Guglielmo di Champeaux può essere dunque considerato ben più stratificato della riduttiva rappresentazione di un *magister* miseramente decaduto sotto le critiche del suo discepolo più promettente. Ciò che tuttavia ha irrimediabilmente contribuito a negargli un posto più autorevole nella galleria della storia del pensiero è la totale mancanza di una o più opere sistematiche. Alla metà del diciannovesimo secolo, infatti, Victor Cousin affermava «Guillaume de Champeaux n'est plus qu'un nom célèbre»³⁹, volendo rilevare, attraverso questa affermazione, la distanza che poteva essere registrata tra la fama del suo nome e la sostanziale mancanza di opere utili a ricostruirne il pensiero.

³⁸ *Ibid.*, p. 25; cf. anche *Mauriniacensis monasterii chronicon*, II, ed. A. Duchesne (*Historia francorum scriptores*, 4), pp. 359-389; la stessa informazione è contenuta anche in *Ex historia mauriniacensis monasterii*, ed. G. Weitz, Hannover 1882 (MGH, *Scriptores*, 26), [pp. 37-45], p. 39, 27-33: «Sed si quid ecclesiasticum a saecularibus hominibus emeretur, non emptio, sed redemptio vocabatur. Sed cum diutius super hac re titubassent, divina providentia factum est ut rursus domnus Cono Praenestinus episcopus, et apostolicae sedis legatus, apud nos hospitandi gratia divertisset, habens secum velut auxiliatorem magnum Willelmum Catalaunensem episcopum, qui sublimes scholas rexerat, et tunc zelum Dei habens super omnes episcopos totius Galliae, divinarum Scripturarum scientia fulgebat».

³⁹ V. COUSIN, *Introduction*, in ID., *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1838, p. 112.

2. Opere filosofiche e teologiche: un corpus ancora incompleto

Esaminando le fonti più antiche, che spesso si limitano al racconto della vita di Guglielmo e del suo magistero, l'unica opera che sembra essere stata riconosciuta alla produzione del maestro è un commento ai *Moralia* di Gregorio Magno:

Obiit Hugo Cathalunensis episcopus, succedit magister Guillelmus de
Campellis, qui moralia beati Gregorii pape abbreviavit et quedam alia fecit⁴⁰.

La lista di testi ascrivibili a Guglielmo è ancora in discussione essendo per massima parte il frutto di una rielaborazione dei suoi allievi. Accanto all'opera citata da Alberico, gli unici testi direttamente collegati al nome di Guglielmo sono di carattere teologico. Inizialmente furono attribuiti a Guglielmo due frammenti, raccolti nella *Patrologia latina* dal Migne e pubblicati da Mabillon e Martène: nel primo si discute del tema eucaristico, il secondo invece verte sull'origine dell'anima⁴¹. Successivamente, però quest'ultimo è stato considerato non autentico e attribuito da Lottin ad Anselmo di Laon. La scoperta del *Liber Pancrisis* portò alla luce 42 sentenze ascrivibili a Guglielmo edite, in forma frammentaria, da Patru e Micheaud e analizzate da Lefevre in uno studio su Guglielmo⁴². Solo in un secondo momento con la comparazione dei diversi manoscritti del *Liber* il numero di sentenze si incrementò, portando, nel 1959, a una nuova edizione curata da Lottin con il nome di *Sententiae vel Quaestiones* così come compare negli *incipit* dei manoscritti⁴³.

⁴⁰ ALBERICO, *Chronicon*, ed. cit. (cap. I, alla nota 4), p. 819, 41. L'*abbreviatio* è conservata nel ms. Troyes, Bibliothèque Municipale, 935; cf. MEWS, *Logica in the service of Philosophy* cit. (alla nota 3), p. 106.

⁴¹ Cf. GUGLIELMO, *De sacramento altaris*, PL 163, [1039-1040]; e anche PSEUDO GUGLIELMO DI CHAMPEAUX [=ANSELMO DI LAON], *De origine animae*, PL 163, [1043-1044] (attribuito successivamente ad Anselmo di Laon).

⁴² Cf. G. PATRU, *Willelmi Campellensis de natura et origine rerum placita*, Paris 1847; cf. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris* cit. (alla nota 5), appendice I-II, pp. 520-535; G. LEFEVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux dans la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, in «Travaux et Mémoires de l'Université de Lille», 6 (1898).

⁴³ Cf. O. LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire: l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 5 voll., Louvain - Gembloux 1961, V, p. 12: «Le sentences sont appelées *Sententiae vel quaestiones*»; H. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Münster 1936 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 33).

2.1 *Commentari al Corpus della Logica Vetus*

Negli ultimi anni, il lavoro di un ristretto gruppo di studiosi ha riportato alla superficie una fitta rete di testi legati all'attività didattica di Guglielmo e facenti parte del *curriculum studiorum* relativo alle arti liberali⁴⁴. Alcuni commenti del secolo XII, che, pur occupandosi di tutti e tre i segmenti del trivio, mostrano tra loro un'affinità stilistica e dottrinale, possono essere infatti ricondotti all'insegnamento di Guglielmo e, se in alcuni casi essi non sembrano essere il risultato del lavoro di una singola persona, è comunque probabile che siano il frutto di un'attività scolastica derivante, quindi, dall'elaborazione, da parte degli studenti, delle dottrine espresse dal loro maestro⁴⁵.

Già a partire dal secolo VIII infatti lo studio della logica, intesa come l'insieme delle discipline del *trivium* aventi a che fare con il piano dell'*ordo verborum*, si concretizzava nel commento e nell'analisi dei testi fondamentali di Aristotele, Porfirio, Boezio e Prisciano⁴⁶. Tale pratica ermeneutica e didattica era orientata a fornire uno strumento di supporto alla trattazione e risoluzione di specifiche questioni teologiche, in cui venivano ampiamente utilizzate sia la sottigliezza delle strutture grammaticali sia la coerenza delle inferenze delle argomentazioni dialettiche⁴⁷. Sarebbe dunque del tutto erroneo aspettarsi, da parte dei maestri operanti in questo contesto, una produzione 'scientifica' su tali argomenti; anche quei testi infatti che rinviano all'insegnamento di Guglielmo rientrano, insieme a molti altri commenti anonimi dello stesso genere, in un segmento di produzione letteraria ancora molto rarefatta rispetto alla

⁴⁴ Per la ricostruzione di tale *curriculum studiorum* cf. J. MARENBO, *Logica at the turn of the twelfth century: a synthesis*, in *Arts du langage et théologie* cit. (cap. I, alla nota 2), pp. 183-217; K. JACOBI, *William of Champeaux. Remarks on the tradition in the manuscripts*, in *ibid.*, pp. 261-271.

⁴⁵ Cf. F. PICAUVET, *Note sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux d'après l'Historia Calamitatum*, in «Revue internationale de l'enseignement», 59/2 (1910), pp. 47-69.

⁴⁶ Cf. J. MARENBO, *Medieval Latin commentaries and glosses on Aristotelian Logical Text, Before c. 150 AD*, in *Aristotelian Logic, Platonism and the context of Early Medieval Philosophy in the West*, ed. Id., Burlington 2000, [pp. 77-127], p. 78: «From the late eighth to the mid-twelfth century logic was studied intensively and the fullest evidence for this tradition of logic is to be found, not in independent work but in glosses and commentaries to ancient text: glosses and commentaries which have remained, with few exceptions, unpublished, uncatalogued and almost entirely unknown». Cf. anche K. M. FREEDBORG, *The Unity of the Trivium in Sprachtheorien, in Spätantike und Mittelalter*, a c. di S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 325-338.

⁴⁷ Cf. J. O. WARD - V. COX, *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden - Boston 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 2), p. 110: «No student of medieval theology could nowadays deny that the disciplines of language and persuasion were fundamental to the understanding and expression of theological truths».

sistematizzazione scientifico-disciplinare che sarà invece propria di autori immediatamente successivi, come Abelardo e Ugo di San Vittore.

Per quanto riguarda il segmento della dialettica, sono riconducibili a Guglielmo delle *Introductiones*⁴⁸ strettamente legate all'*Isagoge* e a un commento dell'opuscolo porfiriano (ispirato al secondo commento di Boezio) per lungo tempo erroneamente attribuito a Rabano Mauro e solo recentemente accostato al nome di Guglielmo⁴⁹. Molti sono inoltre i commenti alle opere della *logica vetus* prodotti intorno al secolo XII; tra questi, un testo dedicato al *Perihermeneias*⁵⁰ e un altro alle *Categoriae*⁵¹, sono stati attribuiti, in modo quasi unanime, a Guglielmo. Infine diverse testimonianze e frammenti in cui è riportato l'insegnamento del maestro di Champeaux hanno fatto ipotizzare l'esistenza di un commento al *De differentis topicis*⁵². Meno estesi sono, invece, i segmenti della grammatica e della retorica; sul primo, una tradizione di *Glosulae super Priscianum maiorem et minorem*, recentemente rivalutate dagli studiosi, rinvierebbe all'insegnamento di Guglielmo, attestato in maniera esplicita anche dalle *Notae Dunelmenses*⁵³, una raccolta di commenti trasmessa da un unico manoscritto, che risente

⁴⁸ Cf. Y. IWAKUMA, *The «Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum» and «secundum G. Paganellum»*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 63 (1993), pp. 45-114.

⁴⁹ Cf. PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, ed. Y. Iwakuma, Paris 2008, (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 75), pp. 43-196.

⁵⁰ MARENBNON, *Medieval Latin commentaries and glosses* cit., pp. 77-127 e Y. IWAKUMA, *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in *La tradition médiévale des Catégories (XI^e-XV^e siècles)*, Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Avignon, 6-10 juin 2000, a c. di J. Biard - I. Rosier-Catach, Leuven - Paris - Dudley 2003, pp. 313-328.

⁵¹ Cf. Y. IWAKUMA, *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII^e siècle: une étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle* cit. (alla nota 18), pp. 93-123 e ID., *William of Champeaux on Aristotle's Categories* cit., pp. 313-328.

⁵² Cf. N. J. GREEN-PEDERSEN, *William of Champeaux on Boethius' Topics According to Orléans Bibl. Mun. 266*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 13 (1974), pp. 13-30 e IWAKUMA, *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux* cit., p. 102.

⁵³ Cf. K. M. FREEDBORG, *Tractatus Glosarum Priscianum in ms vat. lat. 1486*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 21 (1977), pp. 21-44; I. ROSIER-CATACH, *Théories médiévales du pronom et du nom général*, in *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, a c. di G. L. Bursill-Hall - S. Ebbesen - K. Koerner, Amsterdam - Philadelphia 1990, pp. 285-303; EAD., *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the «Glosulae in Priscianum», the «Notulae Dunelmenses», William of Champeaux and Abelard*, in «Vivarium», 45 (2007), pp. 219-37; EAD., *Les «Glosule in Priscianum»: sémantique et universaux*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 123-77; A. GRONDEUX, *Sainteté et grammaire: figures d'une mésentente. Gosvin d'Anchin, Bernard d'Anchin et les «Notae Dunelmenses»*, in «Parva pro magnis munera». *Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, a c. di M. Goulet, Turnhout 2009, pp. 883-918. Inoltre cf. I. ROSIER-CATACH - A.

fortemente dell'influenza delle già citate *Glosulae* nei commenti a *Prisciano Maior* e *Prisciano Minor*, che occupano le prime due sezioni del testo (*Notae* I-III e IV-V). Dedicata al commento del *De inventione* di Cicerone è invece la terza e ultima sezione (indicata come *Materia Tulli*) che, insieme ad altri due commenti all'opera ciceroniana e alla *Rethorica ad Herennium* (per lungo tempo e ancora al tempo di Guglielmo, ritenuta di paternità ciceroniana⁵⁴) rappresentano gli unici testimoni dell'insegnamento del maestro sulla retorica⁵⁵. A questa rete di testi, più o meno intersecati tra loro sia per la ramificazione della tradizione manoscritta sia per i rimandi interni che ne permettono una reciproca interpretazione, possono essere affiancati tutti i testi in cui viene fatto riferimento alle posizioni e dottrine sostenute e insegnate da Guglielmo, in modo particolare quelli di Abelardo. Il duplice spessore, teologico e logico, del *corpus* degli scritti riconducibili a Guglielmo rinvia a quella complementarietà di ragione e fede che, determinando l'appartenenza del maestro a un paradigma, tutt'altro che debole, trova le sue radici nell'ideale linea ermeneutica che da Agostino, attraverso Boezio e Giovanni Scoto, arriva fino ad Anselmo⁵⁶.

GRONDEUX, *Sur la nature catégorielle de la vox au XII^e siècle. Trois versions des Glosulae in Priscianum*, in «Archive **Archives** d'Historire **histoire** doctrinale et litteraire du Moyen Âge», 78 (2011), pp. 259-333.

⁵⁴ Cf. R. DE FILIPPIS, Loquax Pagina. *La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma 2013 (Institutiones, 2), pp. 31-38.

⁵⁵ Cf. M. DICKEY, *Some commentaries on the De inventione an Ad Herennium of the eleventh and early twelfth centuries*, in «Medieval and Reinassance Studies», 6 (1968), pp. 1-40; cf. K. M. FREDBORG, *The commentaries on Cicero's De inventione and Rethorica ad Herennium by William of Champeaux*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 17 (1976), pp. 1-39; J. O. WARD, *From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's Rhetorica*, in *Theory and practice of Medieval Rhetoric*, Berkley - Los Angeles 1978; ID. *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Turnhout 1995 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 58); ID., *From marginal gloss to catena commentary: the eleventh century origins of a rhetorical teachin tradition in the medieval west*, in «Parergon», 13/2 (1996), pp. 109-120; ID., *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*, ed. C. Mews - C. J. Nederman - R. M. Thomson, Turnhout 2003; WARD - COX, *The Rhetoric of Cicero* cit (alla nota 47).

⁵⁶ Cf. C. MEWS, *Philosophy and Theology 1100-1150: The Search for Harmony in Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, pp. 159-203; C. ERISMANN, *Proprietatum collectio. Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation*, in «Mediaevalia», 22 (2003), pp. 55-71; ID., *The Logic of Being. Eriugena's Dialectical Ontology*, in «Vivarium», 45 (2007), pp. 203-218; L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris - Vrin 2008; G. D'ONOFRIO, *Platonismo medievale. Percorsi classici e nuove prospettive*, in *Adorare caelestia, gubernare terrena*, Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, Napoli, 6-7 Novembre 2007, a c. di P. Arfé - I. Caiazza - A. Sannino, Turnhout 2011 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 58), pp. 227-259.

2.2 Il Liber Pancrisis e le Sententiae vel Quaestiones⁵⁷

La scoperta del *Liber Pancrisis* ha rappresentato senza dubbio una grande svolta per lo studio del pensiero di Guglielmo, non solo per quanto concerne il versante teologico ma anche, e soprattutto, per le implicazioni logico-dialettiche in esso sono rintracciabili. Il *Liber* si presenta come un florilegio il cui compilatore, ancora non identificato (potrebbero, infatti, aver preso parte alla collazione del testo più personaggi), raccoglie i passi più significativi relativi a due gruppi di autori: da un lato le grandi *actoritates* cristiane del passato, dall'altro i più famosi maestri moderni dell'epoca. Il nome di Guglielmo è dunque inserito, nell'*incipit* del *Liber*, accanto ad Agostino, Girolamo, Ambrogio, Isidoro e Beda, tra i suoi contemporanei Ivo di Chartres, Anselmo e Raul di Laon⁵⁸. Il principale testimone del *Liber Pancrisis* è il manoscritto conservato a Troyes⁵⁹, tra le cui sentenze 42 sono attribuite a Guglielmo; un secondo testimone, conservato nel London British Museum⁶⁰, riporta un testo quasi identico a quello di Troyes, mentre nel terzo, scoperto successivamente ad Avranches⁶¹, si registrano numerose variazioni rispetto al testo dei primi due, tra cui l'aggiunta di tre ulteriori sentenze riconducibili a Guglielmo. L'*incipit* contenuto nei manoscritti di Troyes e Harley differisce leggermente da quello riportato dal codice di Avranches; mentre nei primi due Guglielmo è indicato con il titolo di *episcopus*, in quello di Avranches compare il titolo di *magister*, generando così una questione, ancora insoluta, circa la loro datazione. Il cambio di appellativo, infatti, potrebbe essere indicativo di una differenza anagrafica tra i copisti dei due diversi testimoni che, secondo l'ipotesi avanzata da Lottin⁶², editore moderno delle *Sententiae* di Guglielmo, determinerebbe

⁵⁷ Il titolo di *Sententiae vel Quaestiones* è desunto, come indica l'editore moderno, dall'*incipit* del testo stesso del *Liber Pancrisis* nel ms. di Troyes; cf. LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire* cit. (alla nota 43), p. 11: «Liber Pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur *Sententiae vel Quaestiones*»; cf. C. GIRAUD - C. MEWS, *Le Liber Pancrisis, Un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII^e siècle*, in *Latinitatis italicae medii aevi lexicon* (Addenda - Series altera - fasciculus IV), a c. di A. De Prisco - M. Di Marco, Firenze 2006, pp. 146-191.

⁵⁸ Cf. LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire* cit., pp. 9-10: «La principale source d'information est le florilège de Troyes 425, f. 95^{ra}-148^{vb}, qui s'intitule lui-même *Liber Pancrisis*. Au milieu de sentences de Pères de l'Église, Augustin, Jérôme, Grégoire et autres, s'en glissent d'autres portant à leur tour le nom de l'auteur: Yves de Chartres, Guillaume de Champeaux, Anselme de Laon et son frère Raoul».

⁵⁹ Troyes, Bibliothèque municipale, 425, fol. 95^{ra}-148^{rb}.

⁶⁰ London, British Library, Harley 3098, fol. 1^r-91^v.

⁶¹ Avranches, Bibliothèque municipale, 19, fol. 133^{rb}-165^{vb}.

⁶² Tale ipotesi era stata già avanzata; cf. F. BLIEMETZRIEDER, *Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 115 (1935), pp. 67-68; LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire* cit., p. 12.

una primarietà del codice di Avranches che riporta il titolo di *magister*, scritto dunque prima del 1113, data della nomina vescovile di Guglielmo:

Sententie vel questiones sanctorum Augustini, Yeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede extracte vel exposite a modernis *magistris* Guillelmo, Anselmo, Radulfo, Ivone Carnotensi episcopo (Avranches)⁶³.

Liber Pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententiae vel questiones patrum Augustini, Jeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede, et modernorum magistrorum Wilhelmi Catalaunensis *episcopi*, Iovinis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulfi (Troyes)⁶⁴.

Tre ulteriori florilegi conservati ad Avranches contengono quattro delle sentenze presenti sia nel manoscritto di Troyes sia in quello di Avranches, infine la collezione riportata da un manoscritto di Parigi⁶⁵ non aggiungendo nessuna novità, include solo 14 delle 42 sentenze già documentate nel manoscritto di Troyes. Alle 45 sentenze (42 + 3 incluse nel codice di Avranches), ricostruite dal confronto e dall'analisi di questi sei testimoni manoscritti, se ne aggiunge una ulteriore ritrovata in un manoscritto ad Heidelberg⁶⁶, completando il *corpus* edito da Lottin con il titolo di *Sententiae vel quaestiones*.

Gli argomenti affrontati nelle 46 sentenze si articolano intorno ad alcune questioni principali (*Quaestiones de Deo, de homine et angelis, de peccato originali, de redemptione generis humani, de sacramentis, de virtutibus et peccatis*), affrontate da Guglielmo in modo più approfondito in 5 sentenze più lunghe e articolate che, secondo Lottin, rappresenterebbero i punti centrali di una *Summa* teologica del vescovo di Champeaux che, prima di essere smembrata nelle parti utilizzate nella *collatio* del florilegio, sarebbe verosimilmente stata un'opera organica⁶⁷. Le sentenze di Guglielmo così selezionate dal compilatore del *Liber* rappresentano certamente una parte circoscritta degli argomenti discussi dal maestro durante l'intero arco del suo magistero; tuttavia, è proprio in virtù del criterio selettivo applicato alla composizione del florilegio (per cui

⁶³ *Ibid.*, p. 11 (*corsivo mio*).

⁶⁴ *Ibidem* (*corsivo mio*).

⁶⁵ Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12999, fol. 22ra-58rb.

⁶⁶ Heidelberg, Universitätsbibliothek, Sal. 7.103, fol. 117v.

⁶⁷ LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire* cit., p 190: «Un problème se pose. Dans six manuscrits on lit le même bloc de cinq questions. Ce bloc qui forme une unité organique ne saurait-il pas le but d'une Somme théologique. L'hypothèse est vraisemblable».

vengono adottate le parti più significative della produzione di ogni autore considerato per la composizione del florilegio) che emerge la profondità speculativa del pensiero di Guglielmo unita a un approccio logico-filosofico delle problematiche sollevate dall'analisi della sacra Scrittura. Tali caratteristiche devono aver spinto il compilatore del *Liber* a scegliere alcuni segmenti dei testi di Guglielmo per affrontare gli argomenti meno dogmatici e più impegnativi da un punto di vista speculativo come la riflessione circa l'essenza di Dio e la natura degli uomini e degli angeli, la questione della grazia e dell'arbitrio e le implicazioni ontologiche del peccato originale.

2.3 *Questioni di metodo*

L'apertura all'uso della razionalità filosofica nella trattazione di temi che inevitabilmente la trascendono, testimonia una continuità con la consolidata metodologia anselmiana e, sebbene non vi siano rimandi testuali che provino una diretta correlazione tra Guglielmo e Anselmo, le argomentazioni del maestro di Champeaux condividono il metodo della *sola ratione*⁶⁸ che, in molti casi, individua un punto di accessibilità a temi che altrimenti resterebbero totalmente estranei alla discussione e alla comprensione umana⁶⁹. Accanto all'autorità anselmiana il riferimento ad alcuni elementi del sistema filosofico eriugeniano proietta Guglielmo verso il recupero e l'utilizzo di un modello di pensiero di carattere platonizzante. Infine, la presenza dominante delle metodologie boeziane rivela la formazione del maestro alla scuola dell'*Organon* e l'abitudine ai dibattiti dialettici⁷⁰; Con essa Guglielmo poté, incontrando così le diverse esigenze del contesto in cui era attivo il suo magistero, realizzare una sintesi tra le istanze proprie del sapere di una tradizione teologico-filosofica ormai consolidata e un nuovo modo di

⁶⁸ Cf. *infra*, capitolo II, nota 29; BERTOLA, *Le critiche di Abelardo* cit. (cap. I, alla nota 21), p. 515: «I rapporti tra la ragione e l'autorità sono concepiti dando decisamente la preminenza alla prima sulla seconda, l'autorità è chiamata in causa per confermare ciò che la ragione ha stabilito».

⁶⁹ Cf. C. ERISMANN, *Immanent realism. A reconstruction of an early medieval solution to the problem of universals*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 211-229.

⁷⁰ Cf. BERTOLA, *Le critiche di Abelardo* cit., p. 516: «Ciò che balza evidente è la *forma mentis* di Guglielmo, molto più vicina, senza arrivare a certe conseguenze, a quella di Abelardo e di Gilberto Porretano che a quella di Anselmo di Laon. È indubbiamente un uomo formatosi alla scuola dell'*Organon* aristotelico, abituato alla discussione sui generi e le specie, con tendenza ad applicare e a far servire alla teologia i risultati e le conquiste della dialettica».

approcciarsi ad esse attraverso una proposta epistemologica ben precisa⁷¹. Tale finalità trova un primo riscontro applicativo nella forma letteraria in cui si presenta il testo delle *Sententiae vel Quaestiones*. L'utilizzo della *quaestio* per affrontare l'analisi di tematiche teologiche accomuna la produzione di diversi autori contemporanei di Guglielmo. Tale metodo prende le mosse dalla *lectio*, basata sulla lettura e sull'esposizione dei contenuti della *sacra pagina* secondo un ordine sistematico e per mezzo di sentenze, e si sviluppa nel metodo didattico della *disputatio*⁷². L'analisi delle Scritture e di alcune tematiche teologiche *per modum quaestionum* era, per i *magistri* del secolo delle scuole, un valido strumento pedagogico attraverso cui determinare soluzioni e interpretazioni rispondendo a *quaestiones* precedentemente argomentate. Il testo scritto rispetta, in questo modo, il tempo didattico dei discepoli e non elimina la problematicità interna a determinate tematiche. La *quaestio* infatti distaccandosi dal semplice commento del testo biblico diviene un vero e proprio esercizio didattico, del quale sono un magistrale esempio la *Theologia Scholarium* di Abelardo e le *Quaestiones de divina pagina* di Roberto di Melun⁷³.

⁷¹ Cf. G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit. (introduzione, alla nota 16), II, [pp. 283-391], p. 300: «Il problema fondamentale di Guglielmo, nella sua pretesa di continuare a far vivere questa posizione speculativo mutuata dal modello agostiniano-anselmiano, risiede senza dubbio nell'aver voluto perseguire il tentativo di fornirla anche di un valido riscontro sul piano più strettamente logico-linguistico». Cf. ID., *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto medioevo*, Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 15-20 aprile 2004, Spoleto 2005, pp. 821-886.

⁷² Cf. H. CLOES, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 34 (1958), pp. 277-329; F. SIRI, *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in *Medioevo e Filosofia. Per Alfonso Maierù*, a c. di M. Lenzi - C. A. Musatti - L. Valente, Roma 2013, pp. 109-128, p. 117: «L'uso di questioni, quale strumento di ricerca della verità e metodo di trasmissione di questa stessa verità, diviene corrente sia nell'esegesi biblica sia nell'esposizione sistematica della teologia del secolo XII».

⁷³ Cf. B. C. BAZÁN, *La quaestio disputata*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, a c. di R. Bultot, Louvain 1982, pp. 31-49; ID., *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, a c. di B. C. Bazán - J. F. Wippel - G. Fransen - D. Jacquart, Turnhout 1985, pp. 21-40; F. SIRI, *Lectio, disputatio, reportatio* cit., p. 118: «Tre fattori hanno reso possibile lo sviluppo della *disputatio* in quanto pratica didattica autonoma e distinta dalla *lectio*: in primo luogo un quadro istituzionale nuovo – quello delle scuole urbane – che favorisce il lavoro critico dei maestri, i quali non si limitano a *legere* il testo biblico, ma tentano di costruire una scienza teologica prendendo posizione in prima persona su un gran numero di temi, o comunque riorganizzando i dati teologici a loro disposizione; in secondo luogo, le raccolte di sentenze hanno arricchito il patrimonio dottrinale di base, aggiungendo alle autorità bibliche e patristiche le opinioni dei maestri contemporanei, e allo stesso tempo hanno abituato i maestri a un nuovo approccio alle *auctoritates*, le quali, separate dal loro contesto d'origine,

Sempre più utilizzata la tecnica della *disputatio* si afferma pienamente nel secolo XIII con la grande diffusione delle *quaestiones quodlibetales*⁷⁴.

Alla luce di tali presupposti ed esiti è possibile riconsiderare la posizione assunta da Guglielmo nel contesto scolastico e culturale a cavallo tra secolo XI e XII. Lo scarto, infatti, che si giocava sul ruolo da attribuire agli strumenti della razionalità dialettica rispetto alla conoscenza del reale e al loro utilizzo in materia teologica aveva prodotto tra gli autori di tale epoca la radicalizzazione su posizioni divergenti e, di conseguenza, una differente organizzazione didattica nell'insegnamento delle arti. Come si vedrà nel capitolo successivo, l'insegnamento di una *dialectica in re* (recepita a partire dai commenti boeziani del *corpus* aristotelico e dall'introduzione di Porfirio) trovava una opposizione nella nascente tendenza nominalista di insegnare la dialettica *in voce*⁷⁵. Tali differenze e divergenze, non solo didattiche, ma anche interpretative e dunque speculative, hanno favorito, la produzione delle categorie storiografiche a cui si è già fatto cenno nell'introduzione. È tuttavia, difficile tracciare confini netti all'interno dei quali sia possibile collocare in maniera esaustiva il contributo di un autore alla storia del pensiero. Sarà invece più utile, partendo da una lettura e un'analisi testuale, tracciare gli elementi più significativi del pensiero di un autore che rivendicano l'appartenenza a un paradigma di pensiero condiviso, da un punto di vista sia lessicale sia teoretico, e attraverso i quali sono state formulate risposte a questioni dogmatiche e metafisiche.

vengono riespresse all'interno di un nuovo ordine di pensiero e messe in contrapposizione una con l'altra; infine, un influsso incisivo della dialettica, rinnovata dalla conoscenza dei testi della *logica nova* dalla metà del XII secolo, ha reso più sottile e articolato il ragionamento e il dibattito dei maestri in teologia».

⁷⁴ Cf. M. COLISH, *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215*, in EAD., *Studies in Scholasticism*, Aldershot 2006, pp. 9-29.

⁷⁵ Cf. *supra*, introduzione, p. 23.

3. Ricostruzione e analisi delle Sententie Verso una Summa teologica del pensiero di Guglielmo

Nel contesto pedagogico in cui matura il pensiero di Guglielmo e di cui i testi appena richiamati sono il più autentico e immediato prodotto, assume un ruolo decisivo la metodologia che egli adotta, in prima istanza, per le sue *lectiones* e che, in secondo luogo, guida il registro scrittorio delle *Sententiae*. L'utilizzo degli strumenti filosofici e lo studio delle arti del trivio, scienze del discorso umano, costituiscono la base per indirizzare l'uomo verso una comprensione del discorso divino determinando, nell'incontro di tali discipline e nella coesistenza dei loro intenti, le basi per una teoria gnoseologica capace di assicurare al suo interno la fondamentale coesione tra l'ordine dell'universo, così come è stato pensato e creato da Dio, e la capacità affidata all'uomo di ricostruirne la struttura.

3.1 Materia e forma nelle res create

Guglielmo intende la realtà come l'insieme delle cose create, gerarchicamente organizzata al suo interno; tali *res*, frutto della creazione divina, sono nel loro essere in atto costituite da materia e forma, inscindibilmente unite tra loro. Tale dato, attribuito da Guglielmo a una comprensione al contempo empirico-razionale e fideistica, derivante dalla rivelazione e mediante il riferimento alle *auctoritates*, condurrebbe a osservare che tra tutte le cose create da Dio alcune sono *materia*, altre *forma* e che né la materia senza la forma, né la forma senza la materia potrebbe sussistere quando esiste in atto. Guglielmo suggerisce come non sia difficile osservare una complementarità tra il dato formale e quello materiale nelle cose corporee che soggiacciono alla giurisdizione dei sensi. La percezione sensoriale, infatti, come evidenzia l'esempio del colore, non può non riferirsi a un sostrato corporeo. Sarebbe, infatti, evidentemente impossibile per i sensi cogliere un colore a prescindere dal corpo a cui esso inerisce e, allo stesso modo, non ci si potrebbe mai imbattere in un corpo che sia assolutamente privo di colore:

Rerum omnium quas creavit Deus alias esse materias, alias esse formas non solum ratio, sed etiam auctoritas confirmat. Sed tamen neque materiam sine

forma, neque formam sine materia in rerum actu esse cognoscimus. Quod cum in eis que sensibus subiacent sit manifestum, ut in corpore et colore, non minus credere debemus de his que non videmus, anima scilicet et angelo. Quorum quidem materia, cum quantum ad partes que simplex esse dicatur, formas tamen suscipit congruentes, incorporeitatem videlicet, omnis incorporee substantie substantialem differentiam; et accidentia quedam quibus et anime inter se et angeli inter se comparantur⁷⁶.

Il colore, dunque, nel caso della percezione sensibile (riferita cioè a ciò *quae sensibus subiacent*), esercita la funzione propria della forma mentre il corpo, sostrato capace di accogliere le forme, quella della materia. La forma, nell'utilizzo lessicale del maestro, sembra piuttosto indicare il diverso 'aspetto' che una *res* assume nel suo essere in atto; essa, come dirà Guglielmo poco più avanti parlando dell'essenza di Dio, può essere sostanziale oppure accidentale⁷⁷. Se, infatti, ciò che si produce nel genere con il sopraggiungere della forma è una specie, allora tale forma sarà una forma di carattere sostanziale, se invece il risultato è un individuo essa sarà una forma accidentale. Per questo anche nelle *res* invisibili, non sottoposte cioè al dominio dei sensi, come l'anima o l'angelo è necessario che ci sia una materia, in questo caso *simplex*, capace di accogliere le 'forme', attraverso le quali, sia le anime degli individui, sia quelle degli angeli si differenzino tra loro⁷⁸. Le *res* allora quando sono in atto, cioè quando esistono in quanto creature, sono *individua* e, in quanto tali, sono numericamente diverse tra loro. L'inerenza delle forme alla materia determina allo stesso tempo l'essere in atto delle *res* create e il loro essere qualcosa di determinato, sostanziale e individuale. Tuttavia, nell'enucleare ciò che la materia, anche in quanto semplice, accoglie come sostrato su di sé, Guglielmo segue la struttura gerarchica porfiriana, in cui alle *formae congruentes* seguono la *differentia substantiale* e gli *accidentia*. Le prime sono le forme che inerendo alla materia rendono le *res* in atto, le seconde la determinano secondo la loro differenza specifica, l'incorporeità (*incorporeitatas*), e, infine, le terze distinguono all'interno di una medesima specie le *res* individuali. La tripartizione delle forme che ineriscono alla materia sembrerebbe allora corrispondere alla suddivisione logica di tutte le cose in genere, specie e accidenti.

Se dunque tutte le cose sono organizzate gerarchicamente nel creato secondo la composizione di materia e forma, il loro creatore, Dio, non potrà essere né materia né forma; non soltanto perché altrimenti verrebbe meno la sua funzione di creatore di tutte le cose, ma anche

⁷⁶ GUGLIELMO, *Sententiae*, ed. cit. (introduzione, alla nota 28), 236, p. 190, 1-10.

⁷⁷ Cf., *infra*, nota 79.

perché Dio, che sempre permane in una condizione stabile e invariabile, non può esservi in lui alcuna forma di mutamento.

Ille vero qui hec omnia creavit talis est essentia quod neque recte materia, cum nihil suscipiat, neque recte dici possit forma, cum a nullo suscipiatur, cumque nefas sit dicere talem essentiam aliquod subiectum informare, quod ipsa a nullo informetur, sic disputandum est. Forma namque vel substantialis est, vel accidentalis. Substantialis autem prior est naturaliter eo cui est substantialis. Si ergo aliqua substantialis forma esset in Deo, aliquid prius esset eo, nec ipse omnium rerum creator esse inveniretur: quod quantum sit inconueniens, nullum qui ratione utatur latet. Quod etiam de materialibus partibus quilibet potest ratiocinari, cum partes omnes suum vel natura vel tempore compositum antecedant. Indignum vero est ut aliqua accidentalis forma sit in eo qui, cum semper et stabilis permaneat et invariabilis, nihil in se recipere debet quod possit variari⁷⁹.

Si è già anticipato infatti che le forme possono essere di due tipi: sostanziali e accidentali. Se, in primo luogo, si ammettesse la presenza di forme sostanziali in Dio bisognerebbe ammettere anche una loro priorità ontologica rispetto a Dio, in quanto la forma preesiste a ciò che di essa partecipa, così come le parti precedono il tutto che da esse è composto («partes omnes suum vel natura vel tempore compositum antecedunt»), ma ciò invaliderebbe lo statuto di creatore di tutte le cose; si dovrebbe piuttosto dire che Dio ha creato tutte le cose tranne le sue forme sostanziali, a esso preesistenti. Se, in secondo luogo, si concedesse la presenza di forme accidentali in Dio, esse determinerebbero in Lui un mutamento, sopraggiungendo solo in un secondo momento della sua esistenza.

3.2 Essenza o sostanza di Dio

Guglielmo dunque nel tentativo di dire qualcosa sulla sostanza o essenza di Dio riesce soltanto a dedurre ciò che Dio non può essere, e cioè un essere composto di forma e di materia. Tale risposta sembra implicitamente allinearsi con il procedimento negativo della teologia

⁷⁹ GUGLIELMO, *Sententiae*, 236, p. 190, 13-26.

apofatica, entrata in Occidentale attraverso la lettura e il commento del *corpus dionysianum*. L'influsso di una tale prospettiva, infatti, non è del tutto alieno al modello platonico-agostiniano che sottotraccia attraversa le diverse dottrine esposte nelle *Sententiae*. I recenti studi di Christophe Erismann hanno rintracciato, sebbene attraverso un'operazione non del tutto libera da incertezze (soprattutto testuali), una possibile linea di tangenza e continuità tra Giovanni Scoto e Guglielmo⁸⁰. In più luoghi delle sentenze si ritrovano diverse suggestioni che, in forma sempre implicita, rinviano a un'acquisizione da parte del maestro di Champeaux di alcuni elementi fondativi del sistema di pensiero del maestro carolingio, traduttore e interprete del *corpus dionysianum* nel secolo IX. Una assimilazione particolarmente suggestiva può essere letta nell'utilizzo del concetto di *creatio*, acquisito da Guglielmo mediante l'*auctoritas* («ut plura que ratione dici possent pretermittamus, auctoritatibus patrum credere debemus») e utilizzato per stabilire la differenza che sussiste tra tutte le cose create, come sussistenti nell'unione di materia e forma, e la sostanza o essenza di Dio, assolutamente semplice e primaria. Il recupero del concetto di creazione per operare una suddivisione tra le *res* esistenti rinvia all'operazione compiuta da Giovanni Scoto nelle prime pagine del *Periphyseon*, in cui alla suddivisione 'logica' del concetto più generale di Natura in tutte le cose che sono e che non sono, subentra, mediante l'acquisizione del concetto di *creatio*, la suddivisione teologica in quattro diverse nature in cui è ricompreso l'ordine di tutto ciò che è⁸¹. Dio allora, da cui deve essere esclusa ogni sorta di qualità, quantità o altra forma, come si apprende dai Padri, è chiamato 'essenza' o 'sostanza':

Sed, ut plura que ratione dici possent pretermittamus, auctoritatibus Patrum credere debemus, qui omnem vel qualitatem, vel quantitatem, vel quamlibet aliam formam ab essentia divinitatis excludentes, simplicem eam, tam partium quam formarum respectu, vocaverunt substantiam vel essentiam⁸².

Della sostanza divina allora si può solo dire che è semplice, cioè priva tanto delle parti quanto delle forme («illud tamen firmiter est tenendum, illam simplicem divinitatis substantiam omnium

⁸⁰ Cf. ERISMANN, *Immanent Realism* cit., pp. 211-29; ID., *L'homme commune* cit., (introduzione, alla nota 1), pp. 363-391.

⁸¹ Per un approfondimento del concetto di *divisio* in Giovanni Scoto cf. G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia* cit. (introduzione, alla nota 21), pp. 162-171.

⁸² GUGLIELMO, *ibid.*, p. 191, 33-37. L'uso sinonimico dei termini *essentia* e *substantia* riferiti a Dio è particolarmente significativo per definire la formulazione del dogma trinitario *una substantia tres personae* o *una essentia tres substantiae*, come si vedrà nei capitoli successivi; cf. *infra*, capitolo III, nota 193

tam formarum quam partium omnino esse expertem»⁸³; in nessun modo infatti le categorie umane possono trovare una corrispondenza con l'essenza di Dio, né qualità, né quantità, né forma sono presenti nella essenzialmente semplice sostanza divina. Tale conclusione non è in alcun modo messa in discussione dal fatto che per parlare di Dio vengano utilizzati più *vocabula* che si ritrovano (*invenire*) nella natura delle cose umane («rerum humanarum natura»), come *pious*, *iustus*, e sempre come qualità a lui riferite, *miser cordia e pietas*⁸⁴. Tali *nomina*, infatti, che negli uomini indicano delle qualità desunte dalle loro azioni, tali che non siano essi stessi considerati 'la giustizia' o 'la pietà', sono tratti dall'uso comune del linguaggio per parlare di Dio («hec igitur voces, humanis usibus invente, ad loquendum de Deo transferuntur»⁸⁵). Per giungere ad enunciare affermativamente qualcosa sulla sostanza divina, l'argomentazione del maestro, costantemente sostenuta dal riferimento alle *auctoritates*, si affida a quella 'vera' fede capace di credere anche ciò che non può essere compreso con l'intelletto («illa autem vera est fides que id credit quod nec intelligi potest»⁸⁶).

Immo, ut humanis loquar verbis, illum qui nullis subiacet temporibus, aliquando fuisse, nullis prorsus rebus vel materialiter vel formaliter existentibus. Ipse enim suo, ut dictum est, spatio manendi ante omnia solus existens, felix, nullo indigens, omnia de nihilo, non de preiacente materia vel forma, sua sapientia creavit et sua caritate dilexit⁸⁷.

Partendo da una considerazione circa la natura delle cose create, Guglielmo, esprime la possibilità di parlare (*loqui*) con parole umane (*humana verba*) della sostanza divina. Considerato nella sua principalità, Dio è assolutamente anteriore alle categorie spazio-temporali

⁸³ *Ibid.*, p. 191, 58-60.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 191, 38-41: «Nam quod eum pium, iustum, misericordem vel pietatem ipsam et cetera vocamus, sano est intellectu accipiendum. Quod ut sane intelligere possimus, attendenda est et rerum natura humanarum et vocum inventio».

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 191, 42-51: «Cum enim homines pietatem, iustitiam habeant, non autem ipsi pietas, iustitia sint, illos in quibus pietatis, iustitie opus videmus, pios, iustos predicamus, ita ut hec sumpta vocabula et subiecta eos nominent, et qualitates eis adiacentes significant. Hec igitur voces, humanis usibus invente, ad loquendum de Deo transferuntur. Nam quia eum opera pietatis, iustitie creaturis impendere comperimus, per quamdam consimilitudinem, pium, iustum nominamus, non quod in eo has qualitates esse dicamus, sed ipsum his nominantes nominibus, per eum tales fieri in rebus operationes confitemur».

⁸⁶ *Ibid.*, p. 191, 69.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 192, 78-83.

(«nullis subiacet temporibus; spatio manendi ante omnia»⁸⁸), felice (*felix*) e non bisogno di alcuna cosa (*nullo indigens*); crea con la sua sapienza tutte le cose, *ex nihilo* e non da un *materia* o *forma* anteriori (*praeiacentes*) alla creazione, e tutte le ama con la sua carità.

Que quidem sapientia Filius Patris, caritas vero Spiritus utriusque sanctus nominatur⁸⁹.

La seconda e la terza persona della trinità diventano i luoghi della descrizione di Dio che, nella sua natura una e trina, rappresenta, nell'atto con cui la ragione lo comprende, un capovolgimento delle regole secondo cui sussistono invece tutte le creature. Nulla, infatti, può essere trovata in natura che abbia una sola sostanza e tre persone; per questo motivo non è possibile spiegare in che modo (*qualiter*) Dio sia tale.

Est enim unus Deus et trinus, unus quidem in substantia, trinus in personis; quod qualiter explicare possim non video, cum in nulla rerum natura simile quid possit inveniri⁹⁰.

Nelle cose create, infatti, il numero delle persone corrisponde necessariamente al numero delle sostanze, così come si è visto anche per le anime e gli angeli, sostanze semplici e incorporee; Dio, invece, *essentia summa*, possedendo una natura che non può che essere pensata, alla luce dei *mirabilia* presenti nella sua creazione, come ancor più miracolosa (*mirabilior*) rispetto all'ordine comune delle cose, è in una sola sostanza tre persone. In nessuna sostanza che sia *idem* è possibile trovare là dove ve ne sia una di numero (*una substantia*) più persone, né è, allo stesso modo, possibile che a più sostanze corrisponda una sola persona. L'essere della sostanza allora si determina attraverso gli aggettivi *una et eadem*, nelle persone come in Dio, tuttavia nelle persone sussiste sempre un rapporto di univocità tra la sostanza e la persona (così come si vedrà successivamente tra la specie e l'individuo da essa significato); in Dio, per la magnificenza della sua natura, una sola sostanza si declina in tre persone.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 191, 70-73: «Ante omnes etiam creaturas, suo spatio manendi fuit quod vocatur eternitas, quod videlicet nec principium habet nec finem, nec aliquam mediam mutabilitatem».

⁸⁹ *Ibid.*, p. 192, 83-85.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 192, 85-87.

In nullis ergo hoc invenis ut eadem substantia sit, cum persone sint diverse. Nam ubicumque sunt persone plures, plures sunt et substantie, vel ubicumque una est substantia, una tantum invenitur et persona; nisi in illa summa essentia que, cum in rerum creatione mirabilis appareat, in sua mirabilior cogitatur natura⁹¹.

La *cogitatio* del Padre, infatti, si esprime (*dicere*) nella seconda persona, il Figlio. A essa sono riservati diversi nomina: *sapientia*, *consilium* e *fortitudo*, con cui Dio crea, dispone e governa il creato. La *cogitatio* di Dio produce dunque, nella straordinarietà della sua sostanza, l'atto creativo mediante cui ogni cosa viene all'esistenza e, in quanto *mens* e *verbum*, contiene le *formae* di tutte le cose che furono, sono e saranno.

Hec ergo summi patris *cogitatio* Filius eius dicitur. Hic autem Filius dicitur patris *sapientia*, *consilium*, *fortitudo*; et per eum Deus Pater omnia creat, disponit et regit fortiter et suaviter. Dicitur etiam *splendor* et *imago* Patris, quia per eum Deus cognitus est mundo. Hic iterum dicitur *mens* sive *verbum* in quo Deus Pater formas omnium rerum, quae fuerunt et que sunt et que erunt, eternaliter et simpliciter comprehendit et ad eius similitudinem temporaliter et multipliciter format quicquid iterum mirabile est et nostris cogitationibus diversum. Nos enim, secundum varias rerum quas cogitamus formas, varias habemus *conceptiones* et transitorias. Ipsa vero divina *conceptio* una et eterna omnes omnium temporum similiter et ineffabiliter comprehendit⁹².

Se dunque, nella *mens*, Dio contiene (*comprehendere*) le forme delle cose *simpliciter* ed *eternaliter*, diversamente, quando sono gli uomini a considerarle (*cogitare*), esse appaiono disposte secondo un ordine temporale e sottoposto alla molteplicità. Mentre gli uomini infatti hanno una conoscenza differenziata e transitoria delle cose, sottoposta alle categorie spazio-temporali, mediante cui la si sviluppa la conoscenza (*conceptiones*); la *conceptio*, nella conoscenza divina, intesa anche come ciò che è concepito e quindi la creazione in senso metafisico, una ed eterna, è ciò che comprende tutte le cose *similiter* e *ineffabiliter*. Nell'inevitabile scarto ontologico che sussiste tra la sostanza del creatore e quella delle sue creature risiede la causa di quella molteplicità che si manifesta in tutte le cose create nella natura

⁹¹ *Ibid.*, p. 192, 108-112.

⁹² *Ibid.*, p. 193, 127-139 (*corsivo mio*).

composita di materia e forma e che, rispetto alla gerarchizzazione logica del reale, ha una ricaduta non solo ontologica ma anche e soprattutto gnoseologica.

3.3 Sostanza dell'uomo e peccato originale

Attraverso il racconto del peccato originale, Guglielmo propone una lettura in chiave dogmatica dello iato che sussiste tra la *conceptio simplex* ed *eterna* di Dio e le *conceptiones variae* e *transitoriae* degli uomini. Si passa così dalla sostanza divina alla sostanza dell'uomo; sulla prima è presente una sola corposa sentenza (la 236 nella sistematizzazione dell'editore moderno), una delle più dense specularmente e sicuramente il frammento maggiormente preso in considerazione dagli interpreti moderni. Diverse sono invece le sentenze dedicate all'uomo, considerato sotto diversi aspetti; particolare importanza hanno le riflessioni sulla conoscenza e sulle facoltà dell'anima sempre all'interno della cornice che ne caratterizza l'ontologia. La dimensione metafisica del peccato adamitico che si ripercuote sulla natura dell'uomo post-lapsario assume, dunque, nella riflessione di Guglielmo, un ruolo centrale per l'interpretazione di una teoria della conoscenza all'interno delle riflessioni realiste del secolo XII. Il problema circa lo statuto ontologico del reale e dei suoi *exempla*, mutuato dai cristiani attraverso lo studio, spesso manualistico, dell'insegnamento di Porfirio e delle arti liberali, divenne un *topos* dell'indagine filosofica applicato a questioni teologiche come il problema psicologico, la disputa eucaristica e la questione del peccato originale. La riflessione sugli universali è dunque, nel laboratorio della teologia altomedioevale, un ricettacolo dei diversi approcci gnoseologici a tali questioni e in tal senso il segmento carolingio può, senza dubbio, essere considerato come uno dei momenti più alti di tale metodologia, destinato a esplodere, nel secolo delle scuole, nella teorizzazione di linee di pensiero più determinate e riconoscibili⁹³. Lo statuto delle creature e in modo particolare dell'uomo non può prescindere allora da una riflessione più generale sull'organizzazione del reale e, nell'ottica di una sua configurazione gerarchica, sulla posizione che esso assume come specie rispetto a Dio, suo creatore, e le altre specie.

⁹³ Cf. M. CRISTIANI, *Dall'“unanimitas” all'“universitas”*. *Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del IX secolo*, Roma 1978; A. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3); ID., *Omnis anima una anima est per substantiam, una disputa sugli universali in età carolingia*, in «Schola Salernitana. Annali», 12 (2007), pp. 59-79.

Le creature non sono niente altro che la predicazione di una determinata sostanza posta secondo una forma individuale che è la *res*; la sostanza, a sua volta, è la *res* di tutte le categorie considerate nel loro essere; sono invece ‘nature’ tutte le cose che sono tali secondo il loro essere, eccetto quelle che discordano dalla loro prima costituzione. La natura, infatti, rispetto alla sostanza, si declina secondo le sue *habitudines* e nel caso dell’essere umano, quando la volontà è discordante dal creatore, non vi sarà più la sua natura bensì una *perversitas* di essa: il peccato.

Secundum divinos, creature dicuntur tantum res proprie posite in predicamento substantie. Substantie vero dicuntur res omnium predicamentorum in esse suo considerate. Similiter nature dicuntur omnes res, praeter illas que discordant a prima constitutione; et in hoc differunt nature a substantiis, quia cum substantie dicantur res tantum in esse suo considerate, nature dicuntur in esse suo et secundum habitudines. Cum vero voluntas hominis natura sit discordans a creatore, non remanet natura, sed dicitur perversitas nature et talis voluntas dicitur peccatum⁹⁴.

Guglielmo dunque parla delle creature in termini di *substantiae* e fornisce una definizione di cosa siano le sostanze, cosa le creature e cosa le nature, attribuendo tali definizioni ai ‘divini’ (*secundum divinos*). Tale riferimento, privo di fonti più specifiche che aiutino a interpretarlo in maniera più chiara, compare in un’opera teologica di Onorio Augustodunense. In un paragrafo dedicato alla domanda ‘*quid sit malum*’ i cui argomenti sono fortemente collegati alle sentenze di Guglielmo, Onorio fornisce, infatti, le medesime definizioni di sostanza, natura e creatura e successivamente riferendosi ai ‘divini’ introduce il concetto di *factura* per parlare del peccato⁹⁵. I due testi, quello delle *Sententiae* di Guglielmo e quello dell’*Elucidarium* di Onorio, sono

⁹⁴ GUGLIELMO, *ibid.*, 241, p. 200.

⁹⁵ Cf. ONORIO AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium*, PL 172, 1134D-1135B: «Nota haec tria. Creatura reposita est in praedicamento substantiae. Substantia est res omnium rerum, praedicamentorum in esse suo considerata. Natura dicitur omnis res in esse suo, praeter ea quae discordant a prima constitutione secundum suas habitationes. Voluntas autem seu natura quae discordat a Creatore, non remanet natura sed perversitas naturae, et haec talis dicitur peccatum. Factura species est in honore, id est homo in animali, qui relicto naturali bono perversa utitur voluntate. Haec omnia secundum divinos tria sunt, creatura, natura et factura. Creatura, ut elementa; natura, ut ex eis nascentia; factura, quae homo, vel angelus facit vel patitur. Qui malum faciunt, patiuntur poenas peccati. Haec Deus non facit, sed fieri permittit». In altre occorrenze l’espressione *secundum divinos* è seguita dai termini *liber* o *canon*; cf. ANASTASIO BIBLIOTECARIO, *Interpretatio synodi VII generalis*, PL 129, [195-512], 214C: «Conservabo autem secundum divinos canones tam sanctorum apostolorum, quam probabilium Patrum nostrorum, memetipsum ab omni dati acceptione seu turpi lucro».

evidentemente dipendenti l'uno dall'altro e rivelano la presenza della considerevole circolazione di testi, idee e influenze all'epoca di questi maestri. Onorio, il cui racconto biografico è per massima parte sconosciuto, sembra aver subito, come la maggior parte dei suoi contemporanei, l'influenza della filosofia anselmiana e che abbia trascorso un periodo della sua vita al Bec e che proprio i monaci di Canterbury gli abbiano commissionato la composizione dell'*Elucidarium* (la cui datazione è stata ipotizzata tra il 1101 e il 1108)⁹⁶.

Attraverso un'espressione simile, in un'altra sentenza, in cui il riferimento è questa volta ai 'santi' («quod vero dicunt sancti»), Guglielmo nega che il peccato sia qualcosa, giungendo alla medesima conclusione (della volontà discordante) cui perviene Onorio nel testo sopra richiamato. Il peccato, infatti, essendo piuttosto una *conceptio animi*⁹⁷, non è né una sostanza, né una creatura o una natura, ma il non concordare con la disposizione che Dio ha dato alle cose e dunque è frutto della volontà degli uomini che discorda da quella del creatore («quia vero in hoc discordat voluntas hominis a voluntate Dei, dicitur voluntas discordans a creatore esse peccatum»):

Quod vero dicunt sancti peccatum nihil esse, sic intelligendum est: peccatum non esse, id est non concordare cum rebus Dei, scilicet non esse nec creaturam, nec substantiam, nec naturam⁹⁸.

La visione antropologica che emerge dal pensiero di Guglielmo è fortemente orientata alla realizzazione della *perfectio*, che investe tutta la creazione nelle sue diverse specie. Il fine dell'uomo allora, in quanto creatura, sarà recuperare la sua natura, così come era stata creata in *mente Dei*, prima che la corruzione del peccato originale ne modificasse le *habitudines* rendendola non conforme alla sua *substantia* o *essentia*. Dio, infatti, volendo che altri partecipassero della sua bontà e felicità, dispose l'esistenza delle creature razionali creando gli angeli e gli uomini. Essi furono dotati del libero arbitrio per *discernere* il bene dal male e ottenere così, *propria potestate*, i meriti dell'agire per il bene.

⁹⁶ D. GOTTSCHALL, *Das Elucidarium des Honorius Augustodunensis*, Tubinga 1992.

⁹⁷ Cf. GUGLIELMO, *ibid.*, 278, p. 222, 1-7: «Dicunt quidam peccatum nullam prorsus esse essentiam. Alii autem dicunt peccatum aliquid esse; nec dico esse large secundum Boethium qui dicit esse, non tantum ea que vere existunt, sed etiam ea que animus fingit et concipit esse, etiamsi non sint, ut chimera; se potius dicunt peccatum non tantum concipi, sed vere esse, ut albedo vere existit, iudicantes multum absurdum esse hominem damnari pro eo quod non est». Cf. BOEZIO, *In Categorias*, PL 64, 229BC.

⁹⁸ GUGLIELMO, *ibid.*, p. 222, 25-27.

Deus igitur, cum esset bonus et felix, voluit aliquos sue bonitatis ac felicitatis esse participes, constitutisque rationales creaturas, angelos scilicet et homines, ex quibus civitatem suam componeret. Utrisque etiam liberum arbitrium dedit, ut quid bonum ac malum esset discernerent, et utrum vellent agere, nulla impediante necessitate, liceret. Hoc autem idcirco fecit ut aliqua viderentur habere merita si ea, quo sui creatore placerent, agerent. Nam si vel bona agerent, vel mala, non propria potestate, sed sola necessitate, nihil vel hinc premii, vel inde tormenti deberent iuste incurrere⁹⁹.

Se dunque, come si è detto, per Guglielmo la natura umana è la *substantia* dotata delle *habitudines* (le condizioni in cui essa sussiste), con l'intervento di una volontà discordante dal creatore l'uomo diviene, nella condizione post-lapsaria, una sostanza che ha perso la sua natura essenziale. Secondo il progetto divino, infatti, l'uomo, posto nel paradiso ad abitare insieme agli angeli la città di Dio (*civitas sua*), non era sottoposto ad alcuna sofferenza e godeva dell'immortalità e di tutti i doni elargiti dal suo creatore per la loro felicità. Risiedeva dunque in una condizione metafisica simile a quella degli angeli e comunque superiore a quella di tutte le altre creature, partecipando del suo creatore nella misura in cui gli era concesso:

Creavit Deus hominem natura quidem mortali et passibili, sed que tamen, si obediret, semper haberet unde mortem et passionem evadere posset. Cum enim in paradiso deliciarum positus esset, in eodem loco arbores plantavit quarum fructu homo famem suam preveniret. Plantavit et lignum vite quo senium et mortem vitaret; sic ergo vivendo, sine aliqua carnis molestia, sine libidinis ardore, filios et filias procrearet donec, predestinatorum numero completo, ad veram immortalitatem transferretur, ubi nullo ligni usu indigeret¹⁰⁰.

L'uomo, dunque, la cui natura fu creata passibile e mortale, avrebbe potuto evitare la morte e la consunzione se, obbedendo a Dio, avesse vissuto senza sottoporsi alle molestie della carne, procreando, libero dall'ardore della libidine, la prole predestinata.

Accanto all'albero della vita, mediante il quale l'uomo e la donna erano sollevati dalla sofferenza e dalla morte, Dio piantò il *lignum scientiae boni et mali* e proibì alle sue creature di cibarsi dei frutti dell'albero nei quali era contenuta, nel seme della disobbedienza, la mortificazione della natura. Se l'uomo avesse mangiato dell'albero avrebbe disobbedito a Dio e

⁹⁹ *Ibid.*, 240, p. 198, 1-9.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 246, p. 202, 1-8.

così facendo avrebbe mortificato la sua originaria natura orientata al bene e a Dio, subendo, di conseguenza, la punizione dell'esilio e il divieto di cibarsi dei frutti dell'altro *lignum*, quello della vita, che lo rendeva immortale e libero da ogni sofferenza e necessità.

Sed in eodem loco plantaverat Deus lignum scientie boni et mali a quo precepit ut abstineret ne moreretur, non quod lignum illud in se mortificandi contineret naturam, sed si contra prohibitionem de illo comederet, factus inobediens merito locum illum ammitteret et ligni vite usum quo mortem vitaret non haberet¹⁰¹.

Era dunque necessario che la volontà dell'uomo, creata da Dio affinché si orientasse al bene, fosse completamente libera; se infatti le azioni degli uomini fossero necessitate dal volere di Dio non avrebbero nessuna utilità i premi e le pene da Lui impartiti. Diventa allora fondamentale una riflessione sulla prescienza divina; orientato al bene, l'uomo è, a un tempo, artefice del proprio destino e sottoposto alla necessità della grazia di Dio. Mentre il male, infatti, che pure sempre si registra come esistente a partire dalla disobbedienza di Adamo, viene compiuto direttamente dagli uomini; il bene non potrebbe essere raggiunto dalla sola volontà umana senza l'intervento di Dio. Tuttavia, sebbene la grazia divina sia alla portata di ogni uomo, solo chi la cerca, la trova e la realizza:

Hoc tamen privilegium dicitur retinuisse Deus ut illi cum malum quidem ex se, bonum vero non nisi a Deo, facere possent, et cum hoc non nisi a Deo, omnibus etiam divina gratia suam equaliter opem ferebat, ut quicumque ea uti vellet, misericors in eo et iustus inveniretur; si quis vero eam respueret, iustitia Dei in eo inveniretur¹⁰².

Un'ampia parte delle riflessioni contenute nelle sentenze è dedicata ai temi del libero arbitrio e della grazia; Guglielmo applica nelle argomentazioni di queste tematiche un procedimento di tipo logico deduttivo utilizzando in misura maggiore, rispetto a quanto avviene nelle altre sentenze, metodologie letterarie e speculative innovative. A differenza dalle sentenze attribuite ad Anselmo di Laon, che preferiva al filone filosofico-razionale un approccio teologico-esegetico, quelle attribuite a Guglielmo non si limitano a ricalcare lo stile letterario della pratica

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 202, 9-13.

¹⁰² *Ibid.*, 240, pp. 198, 11 - 191, 15.

della *lectio*, ma in più luoghi della produzione del maestro di Champeaux le argomentazioni procedono attraverso la formulazione di *quaestiones* e si risolvono spesso in deduzioni sillogistiche¹⁰³. Nel valutare la questione della provvidenza divina, Guglielmo sostiene che, rispetto alla natura contingente delle azioni umane, Dio prevede che possa accadere qualcosa e il suo contrario. Non si dà dunque alcuna contraddizione nella previsione divina al di fuori dell'essere in atto di ciò che è stato previsto; nel *providere* divino si determina, infatti, sia la possibilità che un uomo si seduto sia che non lo sia, senza che ciò implichi alcuna contraddizione o errore. È solo nello svolgersi dell'azione che Dio non potrà mai prevedere che una cosa, come l'esser seduto dell'uomo, e il suo contrario avvengano nel medesimo tempo.

Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria. Sed si Deus provideret me sedere et in eodem tempore non sedere, hoc esset contrarium. Immo providet Deus me sessurum et quod ex libertate arbitrii possem non sedere¹⁰⁴.

La previsione di Dio dunque si applica solo a ciò che possiede il carattere della determinazione (*determinata esse*), che è tale per necessità in quanto non potrebbe essere diverso da come è. Dio stesso determina l'essere delle cose creandole in un certo modo; solo l'essenza dunque è determinata, le azioni (*eventus*) invece, indeterminate e contingenti, sono affidate al libero arbitrio dell'uomo che ha la facoltà di ricalcare la volontà del suo creatore o scegliere di allontanarsene.

Cum ergo dicimus 'Deus providet omnia futura, ergo necessario eveniunt'; unde forsitan diceret aliquis stultus: 'Quid ergo valet consilium, cum non possent non evenire?' sic ergo intellegendum est: 'Deus providet omnia futura que quantum ad provvidentiam necessaria sunt, hoc est determinata. Quantum

¹⁰³ Un esempio valido del procedimento seguito da Guglielmo è contenuto in una delle sentenze dedicate al tema della provvidenza divina cf. *ibid.*, 237, p. 195, 10-16: «Has argumentationes sic determinamus. Si possibile est res aliter evenire, tunc potest non esse quod Deus providit. Bene sequitur. Iterum, si potest non esse quod Deus providit, tunc potest evenire contrarium divine providentie. Bene sequitur. Sed si potest evenire contrarium divine providentie, tunc providentia Dei potest esse falsa. Non sequitur, quia verum est antecedens et falsum est consequens».

¹⁰⁴ *Ibid.*, 238, p. 197, 18-24.

vero ad eventus hominum, non sunt necessaria; possent enim aliter evenire quantum ad eventus hominum¹⁰⁵.

Nel primo uomo allora il peccato non fu né voluto, né previsto da Dio bensì permesso, reso cioè possibile dalla libertà accordata alle sue creature. La disobbedienza nei confronti del divieto di nutrirsi all'albero proibito condusse Adamo a esperire nella sua stessa natura i frutti del bene e del male. Prima di mangiare dell'albero, che per questo è detto 'della conoscenza' del bene e del male, egli non aveva alcuna coscienza di cosa fosse il male, né poteva comprendere consapevolmente il bene senza avere avuto alcuna esperienza del suo contrario¹⁰⁶. L'inganno con cui il diavolo sedusse la donna, che diede da mangiare dell'albero ad Adamo, si fonda dunque sulla possibilità di divenire come Dio: *scientes* del bene e del male.

Unde diabolus in equivocatione huius vocis que sciens est, mulierem deceptit, cum diceret: eritis scientes bonum et malum, promittens simul mendaciter: eriti sicut dii. Credidit namque mulier quod aliquam digna acquisitura esset scientiam, sed potius illud incurrit quod expositum est, boni et mali experimentum¹⁰⁷.

Guglielmo colloca la caduta dell'uomo e la corruzione della sua natura che, in comune con quella degli angeli, era determinata dall'attitudine a discernere il bene dal male («homo vel angelus factus est aptus ad discernendum bonum et malum») in un orizzonte di tipo conoscitivo: l'uomo, divenuto esperto del male (cioè capace di averne esperienza) attraverso la disobbedienza, non è più *naturaliter* rivolto verso il bene, ma necessita della *preventio gratiae* di Dio affinché sia ripristinato quel 'naturale' *appetium boni* per mezzo del quale ognuno, *communiter*, desidera il bene¹⁰⁸ («naturaliter volunt bonum»).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 197, 4-10.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 246, p. 202, 16-21: «Et quia per tactum illius ligni vetiti hoc mereretur, idcirco illud lignum scientie boni et mali vocabatur, per quod videlicet quid esset bonum vel malum experiretur; nam cum prius bonum haberet malumque esset passus, quid et quantum ipsum bonum esset intelligeret, accipiendo contrarium et quid amisisset, tandem comperiret».

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 202, 22 - 203, 26.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 240, p. 199, 32-38: «Hanc itaque homo, sive angelus, nature sue intelligens aptitudinem, ut aliquod habeat meritum, illi naturali voluntati consentire debet et adherere ut sicut in eo est naturalis boni voluntas, ita implere ardentem cupiat. Sed cum illud per se implere non possit, adest adiutrix gratia que operatur et illam voluntatem ad effectum perducit. Si quis vero non adhereat, deest gratia quia non habet quid in eo adiuvari debeat».

Quod ut patentius cognoscatur, videndum est que sit illa gratie preventio et que eiusdem operatio, ut quid boni a Deo angelica vel humana habeat natura, et quid ex se et quid tantum ex se, a Deo quoque habeat videamus. Preventio igitur gratie fuit illa preparatio nature, qua quidam homo vel angelus factus est aptus ad discernendum bonum et malum, et habendum illum naturalem boni appetitum quo omnes communiter tam boni quam mali naturaliter volunt bonum. Talis igitur est preventio et divine gratie communis¹⁰⁹.

L'atto di disobbedienza del primo uomo verso Dio diede origine al peccato detto originale in quanto a partire da Adamo si trasmette a tutto il genere umano accomunando ogni singolo uomo nella *perversitas* della natura di cui Dio aveva provveduto le sue creature predilette. Adamo sottomise, infatti, al diavolo la sua *potestas*, acconsentendo per mezzo della donna alla tentazione di Satana¹¹⁰ sovvertendo così l'attitudine a seguire, nella scelta del bene, la *rectitudo* della *substantia* di cui lo aveva dotato il suo creatore. Il tema del peccato originale e della sua trasmissione a ogni essere umano per mezzo della concupiscenza è ampiamente sviscerato da Guglielmo in numerose sentenze.

Il peccato originale, tale perché ogni essere umano lo contrae al momento della propria origine, entra nella storia dell'umanità e allo stesso tempo ne devia il corso dando inizio a una nuova storia. L'effetto del peccato nella dimensione antropologica non ha il carattere della contingenza in quanto modifica l'essenza stessa dell'uomo universale, pervertendone la natura. Il peccato originale, allora, sulla base di queste considerazioni, può essere definito, utilizzando un'espressione anacronistica, una sorta di trascendentale naturale del genere umano¹¹¹.

Ex hoc iam nemo nascitur sine peccato, quia omnis in concupiscentia et ardore libidinis est generatus. Ex hoc est originale peccatum de quo, ut possumus,

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 199, 23-31.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, 253, p. 206, 1-4: «Homo cum peccasset illius se potestati subiecit cuius obedientiam implevit. Cumque et vir et mulier diabolo sint subiecti, in seipso tamen homo quamdam sentit servitutem quam merito patitur, quia obediunt magis uxori quam Deo».

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 251, p. 205, 1-10: «Queritur quid sit originale peccatum, et cur magis ab Adam quam ab aliis parentibus contrahimus originalis peccata. Peccatum originale est reatus quem contraxit Adam transgrediendo mandatum Dei, dum comedit vetitum pomum. Cuius transgressionis culpa, illata est ipsis primis parentibus pena peccati, non in oculo aut in aliquo alio membro nisi in eo a quo deberet humanum genus propagari, scilicet in virili membro et in vulve concupiscentia et in quodam motu illicito. Pro qua concupiscentia et motu illicito primi parentes erubescens illa membra sola festinaverunt tagere, cum in ceteris membris nihil haberent pudoris».

tractemus. Originale peccatum dicitur quod in origine sua conceptionis unusquisque contrahit¹¹².

Il generato, infatti, acquisisce la colpa nello stesso momento in cui entra in possesso dell'anima e sebbene non sia possibile considerare causa del peccato la stessa anima, in quanto creata da Dio e per questo buona,¹¹³ essa è ciò che vivifica la materia informando il corpo che, in quanto generato attraverso la concupiscenza e la *libido* della carne, è portatore della corruzione dalla natura umana. Ma, poiché ogni individuo possiede un'anima, si dice che ogni uomo è peccatore in Adamo che, peccando la prima volta, diede il via alla generazione mediante la concupiscenza e dunque a una trasmissione della colpa mediante la colpa stessa¹¹⁴. La purificazione delle anime dei genitori e la sacralità della loro unione, infatti, non impedisce, agli occhi di Guglielmo, la trasmissione del peccato dai generanti al generato, così come pur distruggendo il peccato, mediante il battesimo, resta una *fomes peccati* («etsi anima sit mundata per baptismum, tamen corpus remanet mortuum»)¹¹⁵ incardinata tanto all'anima quanto al corpo, effetto del peccato e causa di tutti gli altri peccati. Lo sviluppo di tali tematiche risente fortemente dell'influenza delle opere agostiniane, da cui Guglielmo trae alcune dottrine e ne esemplifica, in parte, la complessità attraverso una rinnovata terminologia¹¹⁶.

Destructo peccato remanet fomes peccati, id est infirmitas quedam que ex ipso peccato nata est et fundatur tam in anima quam in corpore. Anima enim post peccatum pronior est ad peccandum. Similiter corpus facilius resistit spiritui.

¹¹² *Ibid.*, 246, p. 203, 41-45.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 203, 56-61: «Queritur tamen cum anime nove et ex nihilo, non ex traduce, creentur et a Deo bone fiant et bone infundantur, quomodo non iniustus credatur Deus, puniens eas. Ad quod dicendum quod cum se semper facturum previdisset ut novas singulis corporibus animas infunderet, propter peccatum Ade propositum suum mutare nec debuit nec voluit».

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 247, p. 204, 1-10: «Dicitur puer, quam cito habeat animam, habere originale peccatum, non quia aliquid peccasset, sed quia illud spirituale peccatum per quod primus pater, id est Adam, peccavit, imputatur ei. Ideo vero imputatur quia ex pena illius peccati generatus est. Peccatum autem illud est prevaricatio; pena, concupiscentia. Reputatur itaque illi puero illa prevaricatio, id est dicitur peccasse in Adam prevaricante; alia vero peccata ipsius Adae non imputantur sive esset homicidium vel aliquid tale, quia ex pena homicidii vel ex pena furti, si fecit, non est generatus. Originale autem peccatum tantum ad Adem referendum est, non ad alios patres».

¹¹⁵ *Ibid.*, 249, p. 204, 1-2.

¹¹⁶ Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, X, 11, 19 - 13, 22, PL 34, [245-486], 415-418, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp. 321-322; ID., *De civitate Dei*, XII, 12, PL 41, [13-803], 359, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47 [Il. I-X] e 48 [Il. XI-XXII]), II, pp. 366, 1-15.

Illa autem infirmitas non est peccatum, sed est effectus peccati et causa aliorum peccatorum¹¹⁷.

Guglielmo introduce il concetto di *fomes peccati*, intesa come la tendenza a peccare insita nell'uomo, conseguenza diretta del peccato originale e causa di tutti gli altri peccati. Tale espressione torna in diversi punti della produzione del maestro, rispecchiando la tendenza che porterà tale concetto a diffondersi nelle opere degli autori a lui successivi¹¹⁸. L'identificazione della concupiscenza all'effetto del peccato originale risale ad Agostino che affermava, contro i pelagiani, che il peccato si propaga nel genere umano trasmettendo non solo le pene ma anche le colpe¹¹⁹.

Analizzando la natura del peccato Guglielmo rileva la differenza tra una considerazione di essa rispetto al corpo e all'anima: se la materia è ciò attraverso cui si trasmette il peccato, è solo con l'intervento dell'anima che il corpo è vivificato, così mentre l'anima è purificata (*mundata*) mediante il battesimo, il corpo resta debole (*mortuum*) ed esposto al peccato e la natura dell'uomo permane nella sua corruzione. Il seme del peccato infatti si trasmette e sussiste

¹¹⁷ GUGLIELMO, *ibid.*, 257, p. 208, 1-5.

¹¹⁸ Sul concetto di *fomes peccati* negli autori successivi a Guglielmo cf. ALANO DI LILLA, *Distinctiones dictionum theologialium*, PL 210, [685-1011], 699C: «Dicitur concupiscentia vel fomes peccati, unde in Apostolo: Datus est mihi stimulus, angelus Satanae, qui me colaphizet»; ID., *Contra haereticos*, I, 4, PL 210, [305-430], 310BC: «Peccatum autem dicitur habitare in carne hominis, id est fomes peccati, seu concupiscentia, quae in carne habitat non ratione substantiae, sed ratione circumstantiae. Ex quo enim Adam peccavit, facta est caro prona ad concupiscendum, id est homo ex infirmitate carnis. Quamvis ergo concupiscentia maneat in carne occasionaliter, non tamen caro est mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo. Sicut homo, quamvis infirmus sit, tamen a Deo existentiam habet»; PIETRO DI POITIERS, *Libri sententiarum*, II, 9, PL 211, [789-1280], 971A: «Item, Adae post peccatum inflictus est fomes peccati quem non ante habebat. Ergo magis tenebatur diligere Deum ante peccatum quam post»; UGO DI SAN VITTORE, *De Arca Noe morali*, IV, 7, PL 176, [617-680], 673D: «Quasi diceret, non potest fieri, ut in vestro mortali corpore peccatum, id est fomes peccati, incentivum vitiorum, stimulus concupiscentiae non sit, sed adiuvante gratia Dei fieri potest, ut non regnet, ut non praesit»; ID., *Quaestiones et decisiones in epistolas Pauli*, PL 175, [431-634], 460D: «Quaeritur de peccato originali quid sit, de quo doctores sub obscure disserunt. Alii enim dicunt, quod peccatum originale est reatus aeternae poenae, id est debitum et obnoxietas, qua addicti sumus poenae: sed secundum hoc originale peccatum non est culpa, sed poena. Sed quod sit culpa, auctoritates testantur, quod concedere oportet. Alii autem dicunt quod originale peccatum sit fomes peccati: concupiscentia, vel concupiscibilitas: lex membrorum, lex carnis, languor naturae, tyrannus qui habitat in membris nostris: vitium innatum, quod parvulum facit habilem concupiscere: adultum concupiscentem: his, et aliis nominibus peccatum originale nuncupatur».

¹¹⁹ Cf. AGOSTINO, *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*, IV, 35, PL 45, [1049-1608], 1356, ed. M. Zelzer, Leipzig 1974, 2004² (CSEL, 85/1-2), p. 328, 45-59.

per mezzo del corpo, *mortuum*, che viene generato nonostante la purificazione e l'integrità dell'unione dei genitori:

Ex quo mortuo corpore quia fit generatio, non ex iustitia patris et matris, puer contrahit originale peccatum, ut si munda manus seminaret malum semen¹²⁰.

Lo stesso Adamo aveva commesso peccato ancor prima di mangiare dell'albero, nell'intenzione di dar seguito all'offerta della donna piuttosto che rispettare quanto predisposto da Dio; anteriore all'agire, il peccato risiede nella volontà dell'uomo di acconsentire (*consentire*) all'azione del peccare ed è per questo motivo che la concupiscenza ne è l'effetto. Guglielmo allora definisce l'effetto del peccato originale concupiscenza carnale, distinguendola da una ulteriore possibile concupiscenza al bene. La concupiscenza carnale consiste, infatti, nella tendenza a desiderare ciò che è discordante dalla volontà del creatore; essa corrisponde alla *fomes peccati* che, presente dalla nascita nell'uomo la cui natura è ormai corrotta, spiana la via ad ogni altro peccato¹²¹. Se dunque la colpa di Adamo fu nella prevaricazione del precetto di Dio, la concupiscenza è non solo l'effetto, ma anche la pena che da esso deriva («peccatum autem illud est prevaricatio; pena, concupiscentia»)¹²².

Adam peccavit antequam comederet de ligno scientie boni et mali, quia ex quo consensit uxori peccavit. Unde illico concupivit. Cum autem dicatur concupiscentia esse effectus peccati, intelligendum est de concupiscentia carnali, tam in genitalibus quam in comestionibus et bibitionibus¹²³.

Se Adamo fosse rimasto nell'obbedienza, si sarebbe unito alla donna libero dalla concupiscenza e da essi non sarebbe nata una prole dannata bensì si sarebbe realizzato il progetto di Dio per le sue creature, finalità che Guglielmo individua, senza fornire spiegazioni più precise sulla fonte a

¹²⁰ GUGLIELMO, *ibid.*, 249, p. 204, 3-5.

¹²¹ Cf. *ibid.*, 254, p. 207, 1-7: «Cum dicatur concupiscentia effectus peccati, non dicitur de concupiscentia boni, et etiam sine peccato homo amasset Deum; sed dicitur de concupiscentia carnali, id est delectatione sine qua, si non peccasset, generasset. Sciens enim se a Deo ideo creatum ut per eum numerus perditorum restauraretur, sine aliqua carnali delectatione coiret cum uxore ut si aliquis digitum suum in ore poneret vel in aliquo aliquid sine aliqua delectatione».

¹²² *Ibid.*, 247, p. 204, 4-5.

¹²³ *Ibid.*, 248, p. 204, 1-5.

cui fa riferimento, nella restaurazione (*restituere*) dell'*ordo angelicus*¹²⁴. Nella tradizione dionisiana l'umanità doveva costituire, rispetto ai nove cori della gerarchia angelica, il decimo ordine, ma con la perversione della natura umana conseguente al peccato l'*ordo* di tale struttura è venuta meno. Da una materia corrotta – sottolinea Guglielmo con forza riferendosi alle parole di Giobbe «quis potest facere mundus de immundo conceptum semine? (*Jb* 14, 4) » — non può nascere nulla di integro e incorrotto¹²⁵.

Unde collata est huius iudicii sententia ut quicumque generatur per concupiscentiam, que est pena primi reatus, contrahat etiam in se ipsius reatus maculam et maledictum pro quo debeatur eterne damnationi, nisi cui subveniat redemptio Chiristi per baptismum, vel post baptismum per penitentiam¹²⁶.

Il peccato che il generato assume al momento della sua origine è solo il peccato di Adamo e non tutti i peccati dei genitori¹²⁷; solo dal primo genitore (*protoplastus*)¹²⁸ infatti, come dimostra in modo più analitico Oddone nel *De peccato originali*¹²⁹, determina una colpa che interviene sull'essenza stessa del primo uomo e dunque con lui di tutta l'umanità.

Queritur etiam cur filius quisque non contrahit peccatum omnium parentum suorum sicut contrahit a primo parente. Ad quod respondetur quod peccata ceterorum parentum non sunt causa concupiscentie que nullum aliud peccatum transfundit in suum effectum nisi illud cuius peccati est pena¹³⁰.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 204, 6-11: «Cum autem Adam in obedientia permanens sine concupiscentia esset, tamen coiret cum uxore quia sciebat se ideo factus esse ut ex illis restitueretur angelicus ordo; sicut autem per lignum vite senium et mortalitatem amittere debebat, sic aliis fructibus contra famem sustentandus erat, manens enim in obedientia pateretur, nisi per fructus sustentaretur».

¹²⁵ Cf. *ibid.*, 250, p. 205, 1: «Ex materia corrupta nihil integrum et incorruptum nasci potest».

¹²⁶ *Ibid.*, 251, p. 205, 10-15.

¹²⁷ Cf. *ibid.*, 255, p. 207, 4-7: «Per sacramentum nuptiarum et propter intentionem gignendi, est ipsa concupiscentia parentibus veniale peccatum que cum sit efficiens causa in filio procreato, per se traducit perditionis effectum».

¹²⁸ Cf. *ibid.*, 267, 12-13: «Hinc, post transgressionem protoplasti, a Domino dictum est: 'Videte ne sumat de ligno vite et vivat in eternum' (*Gn* 3, 22).

¹²⁹ Cf. *infra*, capitolo II, nota 140.

¹³⁰ *Ibid.*, 256, p. 207, 1-5.

3.4 *L' homo interior e le sue potentiae*

La condizione in cui versa il genere umano, allora, dopo la caduta del primo uomo nella corruzione della sua natura (*corrupta natura*) è simile a un esilio in cui, persa la felicità della condizione originaria, l'uomo è costretto a una infermità che lo rende incapace di agire secondo i fini per cui era stato creato, lo espone a una insanabile *fomes peccati*.

Amissa igitur tanta felicitate positisque in exsilio, ita eorum per se est corrupta natura ut iam infirmior ad resistendum, peccato priori multa peccata superadderet. Innatus est ille fomes peccati id est carnalis illa infirmitas qua omnis homo pronior est ad peccandum¹³¹.

Tuttavia la dimensione del peccato non è ascrivibile solo ed esclusivamente a un segmento della riflessione filosofica di ordine morale; il peccato dell'uomo è piuttosto il risultato e la manifestazione ineludibile dell'oscuramento gnoseologico a cui egli appare essere sottoposto dopo, e a causa, di tale accadimento¹³². La natura umana, che nella dimensione del *communiter* – condizione di condivisione dell'essenza specifica (cioè secondo la specie) del genere umano nell'uomo universale pensato nella mente di Dio – era orientata al bene, appare ora deprezzata nel sovvertimento delle istanze che regolano e governano l'agire umano. L'anima dell'uomo, come si è visto altrove¹³³, essendo ciò che informa il corpo e lo vivifica, determina l'esistenza in atto dell'individuo (*creatura*) secondo le proprie *habitudines* e consta di due *potentiae*: la *sensualitas* e la *ratio*¹³⁴. Entrambe svolgono una funzione utile e indispensabile alla sussistenza dell'individuo: la prima vivifica e anima il corpo e, invischiata negli appetiti provenienti dall'esterno, è la parte più esposta e predisposta al peccato e si divide nei cinque sensi; la

¹³¹ *Ibid.*, 264, p. 203, 37-40.

¹³² Cf. *ibid.*, 258, p. 208, 16-21: «Miser enim homo qui antea fuit immunis ab omni peccato, seductus a diabolo per gulam, per inobedientiam, per ambitionem, per hoc triplicem modum, triplex incurrit dampnum. Perdidit enim immunitatem a peccato, factus peccator et per peccatum perdidit impassibilitatem et immortalitatem, factus passibilis et mortalis».

¹³³ Cf. *supra*, p. 57.

¹³⁴ Anche in un'altra sentenza Guglielmo definisce la *ratio* come *potentia animae* e come una sua forma inseparabile; la *ratio* e l'anima sono dette essere una sola anima e ineriscono tra loro *simul e inseparabiliter* ma non sono *idem* nella substantia; cf. GUGLIELMO, *ibid.*, 236, p. 192, 103-108: «Sed iterum ratio, licet potentia sit anime, non tamen eiusdem cum anima substantie sed eius inseparabilis forma. Nam quod in ipse dicit: ratio et anima una est anima, convenienter est intelligendum, ut potius illa dicamus simul et inseparabiliter inherere et non idem etiam in substantia esse».

seconda rivolta alla dimensione noetica – vale a dire alla modalità intuitiva della conoscenza nella partizione gnoseologica boeziana¹³⁵ –, è preposta all'apprendimento delle cose celesti ed è attraverso essa che gli uomini distinguono il bene dal male.

Sunt enim in anima due potentie, sensualitas et ratio, sensualitas quidem qua corpus vivificatur et regitur, que hec exteriora appetit, per quam est via prona ad peccandum, que etiam in quinque sensus corporeos dividitur. Hec autem sic iuncta cum corpore exterior homo nominatur. Ratio vero est per quam celestia contemplari, bonum et malum discernere, bonum velle et similia possit homo¹³⁶.

Queste due *potentiae* sono poste nell'anima in una relazione gerarchica per cui, secondo natura, cioè secondo quella modalità d'essere delle creature in cui le *habitudines* convergono con la volontà del creatore e dunque in una condizione precedente alla loro corruzione (*ante peccatum*), la *ratio* governa e guida la *sensualitas* sottomettendola al suo dominio; *post peccatum* invece, nella comunanza di tutti gli individui generati mediante la concupiscenza, la *ratio* è sottomessa al dominio dei sensi che rendono l'uomo incapace di realizzare (*perficere*) quel bene che sapeva distinguere, e a cui anelava prima della caduta, e dunque di sussistere nella *perfectio* della propria natura¹³⁷.

¹³⁵ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 4, 27-37, PL 63, [579-868], 849A, in ID., *De consolatio Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2000, [pp. 3-163], pp. 149, 80 - 150, 111. Sulla ripartizione della gnoseologia nell'alto Medioevo, cf. G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La divisione della Filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Assisi, 14-15 novembre 1997, a c. di Id., Cava dei Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.

¹³⁶ GUGLIELMO, *ibid.*, 253, p 206, 5-11.

¹³⁷ Come si è più volte ricordato, l'uomo era stato creato da Dio immune dal peccato, ma libero di peccare e la ragione è lo strumento attraverso cui egli può esercitare, prima del peccato, in modo pieno, e nella condizione attuale, solo in seguito a un percorso e in una forma comunque provvisoria e mai definitiva, il discernimento tra il bene e il male rispetto al quale orientare le proprie azioni; cf. *ibid.*, 258, p. 257, 1-12: «Constat Deum fecisse primum hominem impassibilem, immortalem, ab omni peccato immunem, ita tamen ut haberet peccandi libertatem. Impassibilem et immortalem credimus esse factum, quia ad imaginem et similitudinem suam creavit illum Deus, ut sicut ipse Deus erat impassibilis ita et ille, et sicut erat immortalis, ita ille primus homo esset immortalis ex dignitate et natura rationis quam contulerat sibi. Unde dicitur: 'signatum est super nos lumen vultus tui Domine (Ps 4, 7)'. Immunem a peccato, habentem tamen peccandi libertatem fecit illum <ut>, utraque via sibi proposita, via scilicet boni ac mali, per rationem sibi a Deo datam inter utramque discerneret et altera, scilicet bona, utens remuneraretur, ad alteram vero declinans iuste puniretur».

Ante peccatum igitur sensualitas, id est exterior homo, ita subiecta erat rationi ut bona uxor bono viro, eamque ita dominatrix ratio regebat, ut bonum quod discernere et volebat, sine molestia et impedimento sensualitatis, iuvante quidem gratia, perficeret. Post peccatum vero, hanc penam passus est homo ut ratio sensualitati subiceretur, eiusque molestias graviter ferens, non possit nisi maiore gratia, bonum quod videbat aut volebat perficere¹³⁸.

Il compito dell'uomo, allora, sarà quello di tendere a un recupero della sua natura così come era stata creata *in mente Dei*, prima della sua corruzione. Formato a immagine e somiglianza del suo creatore l'uomo è solo depotenziato (*depressum est*) nelle sue capacità; la *ratio* («secundum quam ad imaginem Dei facti sumus»), oscurata dal peccato ma sempre agente, lo rende ancora capace di giudicare e compiere delle scelte¹³⁹. Mediante la *ratio*, dunque, con l'aiuto degli strumenti massi da Dio stesso a disposizione, come le Scritture e con esse le *auctoritates*¹⁴⁰, e con l'intervento della grazia¹⁴¹, gli individui iniziano il loro cammino verso la restaurazione della loro natura, che sarà completamente realizzata, alla fine dei tempi, nella resurrezione in Cristo. Tale percorso, pur avendo il suo cominciamento nella vita terrena si realizza solo nella vita eterna e, nella riflessione del maestro di Champeaux, si configura come un'ascesa di carattere conoscitivo che egli esplica mediante la valorizzazione di un impianto gnoseologico di stampo platonizzante. All'interno di una visione del reale come gerarchicamente organizzato nella divisione tra una dimensione sensibile e una intellegibile, Guglielmo recupera e colloca anche l'idea che l'uomo sia diviso in *homo interior* e *homo exterior*. Tuttavia l'eterogeneità propria del *corpus sentientiarum* induce a una sovrapposizione terminologica che necessita di una riorganizzazione dei termini e delle sistematizzazioni di volta in volta scelte dal maestro per indicare determinati concetti. Se infatti in una sentenza l'*homo exterior* corrisponde alla *sensualitas*, invischiata negli appetiti del mondo sensibile, in un'altra è possibile leggere che il

¹³⁸ *Ibid.*, 253, p. 206, 12-18.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, 245, p. 201, 1-3: «Peccavit autem angelus, peccavit et homo. In utrisque depressum est liberum arbitrium, sed in angelis ita depressum est ut omnino a divina gratia destituti, nihil vel velint boni vel possint».

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, 261, p. 211, 1-7: «Lex naturalis fuit que videlicet ex proprio arbitrio unicuique nata vel nota est. Omnis enim homo ex ratione cognoscere poterat quid agendum esset aut quid vitandum. Sed eadem ratio ita est obscurata post peccatum, ut nec quid peccatum esset homines satis discernere, et ipsas creaturas quasi Deum adorarent. Ut ergo ratio excecata aliquo modo reformaretur, apposita est Scriptura per quam Deum esse intelligerent et quid peccatum esset apertissime docerentur».

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 245, p. 201, 3-8: «Homo vero sic est a libero arbitrio destitutus ut nec tam bene discernat post peccatum ut prius, nec ita libere velit bonum vel possit. Molestiis namque carnis subiectus plus indiget gratia quam prius».

solo *homo interior* consta di due nature, l'anima e lo spirito, cioè la *sensualitas* e la *ratio*, che sono dette anche forze, una inferiore l'altra superiore, dell'anima.

È possibile dunque ipotizzare una ripresa della tripartizione paolina dell'uomo in corpo anima e spirito quando Guglielmo parla di *homo interior* ed *exterior* e di *sensualitas*¹⁴². Al corpo corrisponderebbe l'uomo esteriore, mentre all'anima e allo spirito quello interiore; nell'*homo exterior* la *sensualitas* è di tipo corporeo e corrisponde all'attività dei sensi esterni che si limitano a riflettere passivamente gli effetti della sensazione sul corpo, in quello *interior* essa corrisponde alla funzione vegetativa, nutritiva e sensitiva dell'anima, attraverso la cui *vis* l'anima è in relazione con il corpo. Così inteso l'uomo risulterebbe tripartito in: *sensualitas exterior*, *sensualitas interior* e *ratio*, ovvero in corpo anima e spirito.

Homo interior constat ex duabus naturis, anima scilicet et spiritu, hoc est ex sensualitate et ratione. Sensualitatem quidem solemus appellare inferiorem vim anime, secundum quod ipsa anima vivificat et sensificat corpus. Rationem quidem diximus superiorem vim animae, secundum quam ad immagine Dei facti sumus¹⁴³.

Le due forze, o nature, animano l'uomo eseguendo diverse funzioni e sono per questo a loro volta suddivise in tre gradi gerarchicamente disposti, dal più alto della *ratio* al più basso della *sensualitas*. Nella descrizione di tali funzioni, Guglielmo, enuclea non solo l'azione eseguita da ciascuna delle parti in cui esse (*sensualitas* e *ratio*) si suddividono, ma a ognuna di essa viene fatto corrispondere l'oggetto peculiare a cui la funzione preposta si rivolge. Il più alto grado, allora, consiste nella *contemplatio*, attraverso un sottile intuito, della 'essenza divina' (*Dei essentiam*), il secondo si rivolge, mediante l'*intentio*, alle 'cose celesti e spirituali' (*celestia et spritualia*), che sembrano corrispondere alle idee; il terzo e ultimo grado dello *spiritus* (o *ratio*) consiste nello scendere a livello dell'animalità e attraverso l'*instruere* e il *docere*, ordinare *rationabiliter* le 'cose terrene' (*terrena*).

In spiritu tres gradus et in anima totidem narrantur. Primus et summus gradus rationis est solius Dei essentiam subtili intuitu contemplari. Medius est ipsa celestia et spritualia intendere. Ultimus gradus est ipsam animalitati

¹⁴² Cf. *1 Th 5*, 23.

¹⁴³ GUGLIELMO, *ibid.*, 244, p. 201, 1-5.

condiscendere, ipsamque instruere et docere, ipsa terrena rationabiliter et honeste disponere¹⁴⁴.

L'ultimo grado della *ratio* coincide con il primo della *sensualitas* senza però ridurre a cinque il numero dei gradi: il grado che la *sensualitas* ha in comune con la *vis superior*, infatti, pur avendo a oggetto le cose terrene si relaziona a esse con una modalità differente rispetto a quella della *ratio*. Se, infatti, alla *ratio* spetta il compito di insegnare (*instruere et docere*) per ordinarle, alla *sensualitas* conviene seguire la *ratio*, obbedendo, per governarle. Il grado intermedio della *sensualitas* in parte tende all'ordine delle 'cose temporali', in parte è coinvolto nei piaceri carnali; in entrambe le potenze esso (*medius gradus*) è caratterizzato dalla capacità di tendere verso qualcosa (*intendere*), ma mentre la *ratio* si rivolge direttamente ai concetti delle cose, la *sensualitas*, passando attraverso la corruzione della materia, raggiunge solo la fugacità degli oggetti temporali (*temporalia*). L'ultimo grado (*infimus*) non coinvolge attivamente l'anima inducendola solo a un passivo travolgimento delle 'passioni terrene'.

Et hic infimus rationis superior est gradus sensualitatis. Convenit autem sensualitati, secundum hunc gradum, rationi ad hec temporalia gubernanda obedire. Medius gradus est sensualitatis partim recte dispositioni temporalium intendere, partim delectationibus carnalibus implicari. Infimus gradus sensualitatis est omnino terrenis voluptatibus involui¹⁴⁵.

3.5 Una teoria gnoseologica

L'anima dunque, specialmente nella sua *vis superior*, è la sede della conoscenza, ma poiché si è detto più volte che per Guglielmo essa non può mai sussistere nella creatura separata dal corpo, poiché nell'essere in atto delle cose la materia non si dà senza la sua forma così come la forma non può prescindere dalla materia¹⁴⁶, è necessario indagare come essa conosca, in primo luogo, in relazione ai cinque sensi che ne regolamentano il percepire estrinseco (*sentire*). Nella

¹⁴⁴ *Ibid.*, 244, p. 201, 7-12.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 201, 13-18.

¹⁴⁶ Cf., *supra*, p. 43.

conoscenza del sensibile gli organi per mezzo dei quali avviene la percezione non entrano (*transire*) nell'oggetto percepito, ma funzionando come uno strumento consentono all'anima di cogliere, a seconda del senso messo in atto, una proprietà dell'oggetto percepito. Così avviene per l'occhio che osserva il sole, e per ciò che viene ascoltato attraverso le orecchie o gustato e odorato per mezzo del palato e dell'olfatto.

Queritur quomodo anima sentiat per quinque sensus. Duobus sensibus sentit anima per instrumentum, ibi ubi non transit instrumentum, ut per oculum videt solem. Sed illuc non transit oculus ubi sol videtur. Remanet enim in capite: a quo si recederet post hec minime videret. Per aurem foris audit, longe at prope, sursum vel visum, cum auris in capite suum retineat locum. Pen narem olfactum, per palatum gustum. Per membra tactum non sentit, nisi ibi adsint ipse corporis partes per quas sentit¹⁴⁷.

Le capacità gnoseologiche dell'uomo non si limitano a una percezione sensoriale degli oggetti che costituiscono il mondo esterno; l'anima, sede della conoscenza, infatti, pur essendo legata al corpo è capace di una conoscenza *per se* che oltrepassi gli strumenti corporei: dopo aver percepito gli oggetti attraverso i cinque organi di senso, essa deve tornare in se stessa (*redire in se*) per produrre la *cogitatio* relativa agli oggetti percepiti. Guglielmo spiega il processo conoscitivo, in pochi semplici passaggi, attraverso un'esemplificazione:

Queritur an anima, dum est in corpore, preter corporis instrumentum per se sentiat. Respondetur: postquam anima per predictos sensus aliquid sensit, veluti per oculum vidit parietem, redit in se et cogitat per se ex quibus partibus constet paries quem vidit¹⁴⁸.

Nel domandarsi, dunque, in che modo l'anima conosca *per se*, Guglielmo distingue tre modalità di conoscenza che corrispondono a tre tipi di giudizi conoscitivi: 1) il *sensus*, che si rivolge agli individui corporei e si determina quando l'anima degli individui ritiene in se stessa ciò che ha conosciuto mediante i sensi; 2) la *ratio*, che considera gli individui percepiti attraverso il senso in modo universale; 3) l'*intellectus*, che si rivolge a Dio e alle essenze invisibili. Il modello platonizzante, riproposto nella triade gnoseologica *sensus*, *ratio* e *intellectus*, applicato nella

¹⁴⁷ GUGLIELMO, *ibid.*, 242, p. 200, 1-8.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 243, pp. 200, 1 - 201, 5.

sentenza di Guglielmo alla struttura dell'anima, determina la presenza di tre facoltà prodotte dall'incontro l'anima che conosce e oggetti di conoscenza diversi tra loro¹⁴⁹. Se infatti si tratta di oggetti considerati nella loro individualità, viene prodotto un giudizio sensibile, se invece sono universali, l'approccio conoscitivo è di tipo logico-concettuale; infine, oggetti come le essenze invisibili o l'essenza stessa di Dio non possono essere colti se non mediante un unico e puro atto noetico.

Item tractat per se anima de eo quod tangit, olfacit, gustat, audit; quod iudicium anime, dum fit in individui set circa individua corpora, sensus appellatur. Cum ipsa individua universaliter considerat, ut quid sit homo universalis, animal genus, universale corpus, universalis substantia, illud iudicium ratio appellatur. Cum vero de Deo et de invisibilibus essentiis tractat, illud iudicium, intellectus appellatur. Quibus tribus iudiciis per se anima utitur¹⁵⁰.

Il *modus* del conoscere risiede dunque nella relazione che si stabilisce tra l'anima e ciò che essa conosce, relativamente tanto alla sostanza quanto all'aspetto che di un determinato oggetto si può cogliere. Prendendo in analisi il caso di un essere umano si dirà: in primo luogo che esso è conosciuto nella sua individualità quando ci si limita a coglierne l'aspetto corporeo e accidentale; in secondo luogo che è un uomo universale appartenente al genere animale e che, in quanto tale, è dotato di un corpo, anch'esso universale, quando la *ratio*, astraendone la sostanza,

¹⁴⁹ Cf. G. D'ONOFRIO, «*Cuius esse et non posse esse*»: la quarta species della natura eriugeniana tra logica metafisica e gnoseologia, in *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, [pp. 367-412], p. 367: «Questa tripartizione di origine platonica, largamente diffusa, a partire da Proclo, presso i commentatori della *Repubblica*, ma recepita anche da diversi autori latini, tra i quali Agostino e in particolare Boezio, che la utilizza come chiave di volta della propria sintesi di Platonismo e Aristotelismo comporta nei pensatori, pagani e cristiani, operanti tra epoca tardo-antica e Alto medioevo una variante gravida di conseguenze dottrinali rispetto alla prospettiva gnoseologica peripatetica, dominante viceversa in altre epoche della storia del pensiero occidentale (...). Fondandosi sull'insegnamento di Massimo il confessore, l'Eriugena fa corrispondere la triade *intellectus*, *ratio* e *sensus* dei latini a quella greca *νοῦς*, *λόγος* e *διάνοια*. Un'ampia sezione del secondo libro del *Periphyseon* è dedicata ad una trattazione diretta dell'argomento (568D-570AC e 572C-574A)»; cf. anche ID., *Storia del pensiero medievale* cit. (introduzione, alla nota 2), p. 63: «Nel primo degli *Opuscula*, intitolato *De Trinitate*, per indicare la natura di questo metodo specifico del sapere teologico naturale Boezio ricorre alla dottrina neoplatonica della tripartizione gerarchica delle facoltà della conoscenza umana, sensibilità (*sensus*), ragione discorsiva (*ratio*) e intelletto noetico e intuitivo (*intellectus*)». Per una storia medievale della triade gnoseologica cf. anche ID., *Vera Philosophia* cit. (introduzione, alla nota 21), pp. 106-113.

¹⁵⁰ GUGLIELMO, *ibid.*, 243, p. 201, 5-12.

lo coglierà secondo la sua universalità (o non-differenza); in terzo luogo, infine, poiché come tutte le creature esiste in quanto pensato da Dio e in Dio, di esso si potrà avere una intuizione semplice e perfetta attraverso l'*intellectus*, che non si rivolge alla molteplicità del dato ma alla sua essenza. Il grado intermedio della *ratio*, attraverso cui l'anima, da un lato, introietta gli oggetti corporei del modo esterno, dall'altro, trascende la molteplicità verso l'intuizione del divino, è il perimetro entro cui l'uomo *eruditus* costruisce, mediante gli strumenti filosofici, le condizioni per un recupero definitivo della sua *natura*, decaduta in seguito al peccato originale. Guglielmo applica, così, in tutta la sua paradigmaticità l'idea di una conoscenza come percorso ascensivo e, sulla base del modello anselmiano, proietta gli sforzi della sua riflessione verso una organizzazione delle verità teologiche all'interno di un sistema di pensiero che, pur presupponendo le verità della fede, non dipende esclusivamente dall'adesione ad essa. Anche nelle sentenze teologiche, infatti, in cui i temi sviscerati sono per massima parte di carattere dogmatico, il maestro propende per l'utilizzo di argomentazioni dialettiche, in grado di condurre i suoi lettori, o più verosimilmente i suoi allievi, agli stessi esiti presupposti dalla dottrina. Il modo in cui l'anima conosce secondo la facoltà della *ratio*, cioè quella logico-deduttivo, corrisponde, nella cultura filosofica del secolo XI, al procedimento proprio dell'*ars dialectica*, identificata, in un senso più in generale, con la logica *tout court*. Guglielmo, infatti, riferendosi agli studi boeziani sulla logica, la considera, nella sua unitarietà, in relazione all'oggetto di cui essa si occupa, la *vox*. Le discipline che pertengono alla sfera della scienza logica (che è al contempo essa stessa, insieme all'etica e alla fisica, una parte della filosofia)¹⁵¹, suddivise secondo la struttura delle arti liberali in grammatica, dialettica e retorica, hanno tutte a che fare con le *voces*, ma secondo finalità differenti¹⁵²: al grammatico spetta il compito di essere perito

¹⁵¹ Cf. PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, ed. cit. (alla nota 49), p. 68: «Dividitur enim philosophia in tres partes: physicam, ethicam, logicam».

¹⁵² La differenza delle tre discipline del trivio a partire dalle loro finalità è presente nelle *Introductiones dialecticae*, opera attribuita a Guglielmo da Iwakuma, che insieme a un commento all'*Isagoge* rappresenta, prescindendo dai dubbi ancora insoluti circa la loro paternità, il cuore del pensiero logico del maestro; cf. Y. IWAKUMA, *The «Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum»* cit. (alla nota 48), pp. 73-74: «Aliquod dicendum ut competenter veniamus, trinum finem logicae breviter colligamus. Cuius tota intentio est agere de vocibus, sed hoc diversis finibus. Habet enim logica alium finem in grammatica, alium in rhetorica, alium in dialectica. In grammatica habet hunc finem ut reddat lectorem peritum loquendo grammaticae, ita scilicet ut casum cum casu, numerum cum numero, et alia quae pertinent ad ipsam artem sciat competenter adaptare. In rhetorica autem habet hunc, ut qui peritus fuerit rhetor sciat loqui persuasorie, ita scilicet quod attentos sibi possit reddere audientes. In dialectica hunc finem dicitur habere ut qui dialecticus fuerit, veritatem a falsitate sciat discernere et ut audita aliqua re sciat eam probare categorice vel hypothetice, quae discretio veritatem et falsitatem vocibus syllogismorum ratione firmissimam manifestant».

nelle parti che compongono un discorso; al retore di rendere persuasivo tale discorso e al dialettico di distinguere il vero dal falso (*veritatem a falsitate discernere*), sottoponendo le cose ascoltate a una *probatio*. Il ‘discorso’ dialettico si specifica al suo interno in due azioni del ragionamento indicate comunemente con i nomi di *scientia inveniendi* e *scientia iudicandi*, deputate al reperimento (*inventio*) dei *loci* mentali per la produzione di *argumenta* su cui operare la formulazione di giudizi (*iudicia*) circa la correttezza formale di tale procedimento al fine di verificare la verità delle sue rappresentazioni e distinguere le deduzioni affermative da quelle negative¹⁵³. La dialettica, allora, diventa lo strumento privilegiato attraverso cui ristabilire, nella condizione di accecamento propria all’uomo, il primato della ragione sulla sensibilità. La capacità di distinguere il vero dal falso rinvia, anagogicamente, alla condizione del peccato adamitico rispetto al quale Guglielmo ha ricostruito l’antropologia (nella ridefinizione della *natura* umana) post-lapsaria: l’incapacità, ma al contempo la necessità, di orientarsi nella conoscenza del bene e del male.

¹⁵³ Cf. PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, p. 68: «Dialectica enim duae partes sunt: una scilicet scientia inveniendi, altera scientia iudicandi. Scientia inveniendi est illa quae docet locos in argumentis invenire. Scientia iudicandi est illa quae docet facere iudicium quae pars quaestionis sit tenenda, quae vero reicienda». Tale dottrina esposta da Cicerone nei *Topica*, è ampiamente ripresa da Boezio il quale, fondandosi sull’autorità ciceroniana proponeva una divisione della *ratio disserendi* in una disciplina della deduzione dialogica, detta anche *dialektikè* o *ars iudicandi*, e un’arte della determinazione del significato dei termini, detta *topikè* o *ars inveniendi*; successivamente tale divisione sarà ripresa da Giovanni di Salisbury che, venuto in possesso dell’intero *corpus* dell’*Organon* aristotelico, interverrà sulla terminologia. Riferendosi alla distinzione, operata da Aristotele, tra tre tipi di sillogismo (apodittico, dialettico e sofistico), individua una divisione della logica in scienza dimostrativa, probabile e sofistica, rintracciando in tutte e tre una doppia funzionalità identificabile con la divisione ciceroniano-boeziana di dialettica e topica. Cf. MARCO TULLIO CICERONE, *Topica*, 2, 6, in ID., *Opera rethorica*, ed. G. Friedrich, Leipzig 1889 (*Scripta*, IV/1), pp. 426, 20-27; BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, I, 2, [PL 64, 9-158], 75BC, in ID., *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio prima et secunda*, ed. S. Brandt, Wien-Leipzig 1906 (CSEL, 48), p. 138-140; ID., *In Topica Ciceronis commentaria*, PL 64, [1039-1172], 1044C-1047D; GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, II, 4, 61, PL 199, [823-954], 860D-861B, edd. J. B. Hall - K. S. B. Keas-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM, 98), p. 69, 5-19. Sul tema cf. G. D’ONOFRIO, *Da Boezio ad Aristotele: dialettica e probabilismo in Giovanni di Salisbury*, in *L’età boeziana» della teologia* cit. (alla nota 71), pp. 363-378; ID., *Fons scientiae. La dialettica nell’Occidente tardo-antico*, Napoli 1984, pp. 94-96.

3.6 Verso una teoria degli universali

All'interno del quadro di una ben precisa concezione gnoseologica, Guglielmo, attribuisce alla *ratio* la capacità di conoscere le *res* individuali in modo universale. Tale riflessione offre la possibilità di considerare l'uomo nella sua universalità come genere umano che, come primo uomo in Adamo e nuovo Adamo in Cristo, acquisisce una posizione centrale nelle riflessioni teologiche dell'epoca rinviando, per questo, a una più attenta valutazione degli aspetti logici implicati dal concetto di universalità. L'analisi di tipo logico-concettuale sullo statuto dei generi e delle specie (nota come questione degli universali) diventa allora fondativa per ogni discorso di tipo teologico che abbia a oggetto l'uomo nella sua natura. L'indagine sugli universali, che hanno il loro essere attuale (*actualiter*) negli individui, avviene, infatti, rimossi gli accidenti – per mezzo dei quali si determina il sussistere degli individui nella loro specificità –, mediante una *discretio rationis*, attraverso cui si intuisce, in una forma pura («rem illam simplicem et puram considerare»), la natura universale delle cose¹⁵⁴. Recuperando la soluzione già avanzata da Boezio nei suoi commenti all'*Isagoge*¹⁵⁵, Guglielmo sembra risolvere la questione circa lo statuto ontologico degli universali¹⁵⁶ riconducendoli a un duplice modo di essere: come sussistenti nei singoli, quando ad essi si applica una conoscenza di tipo sensibile e come *res* universali quando, attraverso un processo astrattivo, sono colti a prescindere dai singoli individui che di essi assumono l'essenza¹⁵⁷.

¹⁵⁴ PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, p. 79: «Genera et species actualiter habent suum esse individuata, tamen eandem rem quae individuata est, remotis accidentibus illis per quae habent existere in ipsa coniunctione, ratione possum distinguere et rem illam simplicem et puram considerare, quae ita considerata est eadem cum illa qua in illo est individuo. Et sic universalem eam intelligo».

¹⁵⁵ Cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, I, 11, 85BD, pp. 166, 6 - 167, 7: «Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus, intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietates valeat comprehendi. (...) Cogitantur vero universalis, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis: cum in universalibus, fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora, neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava: quae res cum diversis definitionibus terminentur, diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem enim cava linea eademque curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his in quibus habet esse suum».

¹⁵⁶ Cf. *supra*, introduzione, nota 1.

¹⁵⁷ PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, p. 81: «Ipsa enim genera et species, ut dictum est, subsistunt quidem alio modo ut singularia, intelliguntur vero alio modo ut universalis».

Anche in Guglielmo, come negli altri autori presi in considerazione in questo lavoro¹⁵⁸, continua a vivere come tratto peculiare della riflessione filosofica del secolo XII il tentativo, ereditato dalla proposta ermeneutica di Boezio, di conciliare il pensiero delle due maggiori autorità della filosofia classica, i *principes* del pensiero Platone e Aristotele. La coesistenza di due modi di essere degli universali nella soluzione proposta da Guglielmo, induce a giudicare la conoscibilità di generi e specie come dipendente e determinata dall'interpretazione e dall'adesione ai sistemi filosofici di questi due autori. Se per Platone, infatti, i generi e le specie, oltre a essere colti (*intelligi*) sul piano intellegibile come universali, sussistono anche separatamente dagli individui e a prescindere dal loro modo di essere e di esistere, per Aristotele, invece, essi sussistono solo nelle cose sensibili sebbene siano conoscibili, mediante un processo astrattivo, come incorporei e universali. Boezio, confessando di aver trattato più dettagliatamente la teoria di Aristotele – non perché la approvasse completamente, ma perché costretto dalla paternità del testo di cui era oggetto il suo commento, le *Categorie*¹⁵⁹ –, rivela una coscienza del problema e della sua trattazione condizionata dall'individuazione dell'ambito specifico di competenza in cui essa deve essere affrontata. La precisazione che nel commento boeziano rappresenta un suggerimento lasciato da Boezio ai suoi lettori per chiarire le finalità del suo ragionamento, in Guglielmo assume una funzione pedagogica legata alla necessità di precisare l'ambito, prima gnoseologico e poi disciplinare, in cui si muove la riflessione, assumendo, dunque Platone e Aristotele quali categorie acquisite di pensiero. E se era consuetudine per gli autori medievali, e in modo particolare a partire da Boezio fino al momento del rientro dei testi aristotelici in Occidente, leggere i sistemi di Aristotele e Platone in continuità tra loro, come tappe di un *iter* speculativo che dalla fisica e dalla logica arriva alla metafisica come teologia naturale (secondo la celeberrima forma «Aristoteles logicus, Plato theologus» con cui Cassiodoro sintetizza, in una lettera, il progetto culturale portato avanti dallo studio di Boezio dei testi della filosofia classica¹⁶⁰), è possibile dire che l'ambito in cui si affronta la valutazione circa

¹⁵⁸ Cf., *supra*, introduzione, p. 16.

¹⁵⁹ Cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, I, 11, 86A, p. 167, 12-20: «Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque propter corpora subsistere putat, Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat; quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi, altioris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad Praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est».

¹⁶⁰ Cf. CASSIODORO [FLAVIO MAGNO AURELIO CASSIODORO SENATORE], *Variae*, I, 45, PL 69, [530B-541B], 539C, ed. A. J. Fridh, Turnhout 1973 (CCSL, 96), p. 45, 19; cf. G. GIRGENTI, *L'interpretazione porfiriana di Platone*, in *Id.*, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano 1996, pp. 113-125.

lo statuto di generi e specie è quello logico nella misura in cui è preliminare a una riflessione metafisica. Tale scarto doveva essere chiaro anche a Guglielmo e ai suoi allievi che riferendosi alla dottrina platonica ne rivelano la vicinanza speculativa¹⁶¹.

L'adesione all'idea per cui da una differenza di prospettive gnoseologiche, dipendenti dal tipo di facoltà dell'anima messa di volta in volta in atto per conoscere le *res*, scaturisca un diverso modo di valutare e cogliere la natura delle *res*, consente di occuparsi della questione degli universali come della manifestazione (storiograficamente significativa) di una più ampia considerazione metafisica del reale¹⁶². Dal racconto proposto da Abelardo nell'*Historia calamitatum*, si estrapolano due diverse posizioni ascrivibili a Guglielmo, costretto a mutare atteggiamento in seguito alle critiche mossegli dal suo discepolo. Nella prima posizione, definita da Abelardo «antiqua de universalibus sententia»¹⁶³, in forza di un realismo 'esagerato', così come è stato nominato dalla letteratura sull'argomento, Guglielmo riconduce la realtà delle essenze a un unico termine, comune a tutti gli individui, in virtù del quale essi sono uniti e identici e si differenziano solo per gli attributi accidentali che rendono ciascun individuo singolare e diverso rispetto agli altri¹⁶⁴. Nella seconda posizione, espressione di un realismo moderato, definita della 'non-differenza', la realtà dell'universale risiede nell'insieme degli individui, considerati come indifferenti in quanto alla sostanza e distinti, invece, per l'aspetto formale delle loro rispettive singolarità¹⁶⁵. Ciò che viene a modificarsi, dunque, nella visione del maestro è il modo di intendere i rapporti di identità differenza che sussistono tra gli individui. L'*identitas*, che deve essere intesa non come una identità personale del singolo individuo, ma come unità specifica (nella *specie*) basata sulla somiglianza di *natura*, è considerata da Guglielmo secondo il criterio della non-differenza. Se dunque da un punto di vista ontologico l'universalità del genere umano è essenzialmente (*essentialiter*) reale in Adamo, primo uomo e idea esemplare della specie umana nella mente di Dio, da un punto di vista logico tale

¹⁶¹ PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, p. 81: «Haec autem, ut dicit Boethius, sententia est Aristotelis. Plato vero genera et species non tantummodo intelligi universalialia, verum etiam praeter individua subsistere putavit. Quorum, ut dicit ipse Boethius in commento, sententias diiudicare noluit, idcirco vero sententiam Aristotelis studiosus exsecutus est, non quod eam, ut ipse dicit, magis approbaret, sed quo Porphyrius super quem commentatus est ad Praedicamenta Aristotelis conscriptus est».

¹⁶² Cf. D'ONOFRIO, *L'età boeziana» della teologia* cit. (alla nota 71), p. 300.

¹⁶³ ABELARDO, *Historia calamitatum*, 118D, ed. cit. (cap. I, alla nota 13), p. 65, 82-83.

¹⁶⁴ Cf. *ibid.*, 119A, p. 65, 85-89: «Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudo accidentium varietas».

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, 119B, p. 65, 89-90: «Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed indifferenter diceret».

universalità può essere meglio declinata come in-differenza e cioè secondo la capacità gnoseologica della *ratio* di cogliere la strutturale comunanza degli individui appartenenti a una medesima specie. Il passaggio di Guglielmo a una concezione realista degli universali meno radicale, descritto da Abelardo, sembrerebbe essere nient'altro che una chiarificazione in termini logici di quanto aveva già precedentemente sostenuto. Il maestro spiega nelle *Sententiae*, applicando ai termini *unum* e *idem* i criteri dell'identità e della differenza, che due uomini, secondo l'identità saranno due individui diversi, secondo la differenza la loro essenza (o sostanza) sarà indifferente e dunque comune in quanto essi sono appartenenti alla stessa natura:

Et ut omne ambiguitatis genus excludamus, vides has duas voces «unum» scilicet et «idem» duobus accipi modis, secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentie¹⁶⁶.

La specificazione di questi termini diventa, quindi, particolarmente importante per una lettura della questione degli universali che riveli lo scarto tra le due posizioni assunte dal maestro. Tale cambio di prospettiva, infatti, sembra rispondere all'esigenza di conciliare la propria adesione al realismo delle essenze con la coerenza del piano logico linguistico, che sfuggiva alla formulazione della prima posizione. Infatti, secondo l'indifferenza, scrive il maestro, Pietro e Paolo sono detti essere *idem* (la stessa cosa) in ciò che li rende 'uomini', come l'essere 'razionale' e 'mortale' (cioè essi sono *unum* nell'universalità della loro natura). Non si tratta tuttavia della 'stessa' umanità in entrambi, ma di una somiglianza in cui è preservata l'identità numerica che fa di essi due individui distinti. Pietro e Paolo, infatti, sono individui secondo l'*identitas*, di una medesima natura, indifferenziata rispetto alle sue caratteristiche, e diversa in virtù della singolarità di ciascuna sostanza che di esse (le caratteristiche) si predica:

Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines, quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis et ille; et sicut iste est mortalis et ille. Sed si veritate confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines¹⁶⁷.

Secondo l'identità, invece, Pietro e Simone e Paolo e Saulo (che sul piano linguistico sono due *nomina* della medesima persona) poiché possiedono ciascuno una singola sostanza sono tra loro

¹⁶⁶ GUGLIELMO, *ibid.*, 236, p. 192, 112-115.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 192, 116-120.

unum. Se dunque sul piano espressivo si può credere che vi siano due persone corrispondenti a una sola sostanza (come nell'esempio riportato in cui una sola sostanza si predica di due nomi diversi: Pietro e Simone o Paolo e Saulo) da un punto di vista ontologico, secondo l'identità, dei nomi Pietro e Simone si deve dire che essi sono *unum* e che la loro *substantia* è *una e eadem* come la loro persona.

Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus ne, quod fidei contrarium est, hac acceptione tres Deos vel tres substantias cogamur confiteri. Secundum identitatem vero, prorsus unum et idem dicimus Petrum et Simonem, Paulum et Saulum, Iacob et Israel qui cum singuli singulas habeant substantias, singuli non plus quam singulas habent personas¹⁶⁸.

La dimostrazione dell'unità di persona e sostanza negli individui si sviluppa in contrapposizione a quanto invece si afferma, in maniera esattamente inversa all'ordine umano e oltrepassando le regole ontologiche e logiche che sussistono all'interno del rapporto tra identità e differenza, sul rapporto intra-trinitario, in cui tre diverse persone sono espressione di una sola e identica sostanza¹⁶⁹. Tuttavia, pur ribaltandone i criteri, il piano logico-argomentativo resta l'unico strumento per fornire, al dato di fede che resta in se stesso inspiegabile, una formulazione linguisticamente e inferenzialmente coerente¹⁷⁰. Guglielmo fa ricorso alla grammatica per esprimere la differenza tra la persona del Padre e quella del Figlio considerate in relazione a se stesse e reciprocamente.

Nihil tamen pluraliter dicitur nisi persona; dicuntur enim tres persone, non tres Dii vel substantie. Dicitur etiam: Filius est e substantia Patris, non ex persona;

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 192, 120 - 193, 126.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 192, 88-100 e p. 193, 125-127: «Dici tamen et credi oportet Deum unum tres habere personas, quarum una Pater dicitur, propterea quod ex se credatur aliam generare personam que Filius nominatur. De qua generatione per similitudinem id dicamus quod possumus; et quod similitudo describere non poterit fides sola defendat. Scimus hominem quemlibet aliquam cogitationem in animo suo concipere, per quam aliquid quod facturus est disponat. Illa tamen cogitatio ab ipso homine ex toto differt: est enim accidens et anime sue actio transitoria, nec de substantia hominis, nec homini semper adherens. Sic, vel potius non sic, Deus pater cogitationem habet unam per quam omnia creavit, disponit, regit. Illa tamen talis cogitatio accidens non est Patri, sed eiusdem prorsus cum eo substantie, coeterna Patri, eiusdem dignitatis, potentie et maiestatis, Deus idem»; «et nos quidem Patrem et Filium hoc modo dicimus idem prorsus in substantia; sed differt quod due sunt persone».

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 194, 206-207: «Quid ergo vocamus tres illas personas, aut quomodo diverse sint inter se, nondum nobis est manifestum».

ad quam etiam dicendum distincte, his utimur vocibus alius et aliud, ille et illud; dicimus enim: alius Pater est quam Filius, non aliud, vel illud est Pater quod Filius, non ille, per neutrum quidem substantiam, per masculinum personas significantes¹⁷¹.

Così *alius* (e non *aliud*) è detto essere il Padre rispetto al figlio, considerato nella singolare accezione della sua persona, mentre è detto essere *illud* (e non *ille*) in quanto figlio, nell'unitarietà sostanziale che tra loro sussiste. La *vox*, allora, mette in scena quel diverso modo di considerare le cose che, nella sovrapposizione di un piano logico-linguistico con uno onto-teologico, restituisce una stratificazione gnoseologica capace di cogliere le *res*, e dunque farle esistere, secondo diversi punti di vista e livelli del reale.

Parlando degli uomini, invece, Guglielmo introduce e si sofferma sul concetto di *indifferentia* (da cui si sviluppa la cosiddetta 'teoria dell'indifferenza')¹⁷², individuando in esso la condizione in cui le *res* sussistono come *eadem* nell'appartenenza a un unico genere, a partire cioè dal sostrato comune delle loro sostanze, pur restando individuali nella loro identità personale. La considerazione degli individui secondo il criterio dell'indifferenza consente, quindi, di riunire ciò che, sussistendo *individualiter*, li rende 'non' diversi l'uno dall'altro come, nell'esempio, l'essere mortale e razionale di Pietro e Paolo. Anche nel commentare le parole dell'*Isagoge* («*plures homines sunt unus homo*»¹⁷³) Guglielmo distingue tra unità numerica e unità sostanziale, per cui l'espressione *unus homo* non sarebbe riferita all'individuo, ma a quell'uomo animale, razionale, mortale che in tutti è *idem*¹⁷⁴. Volendo fare ricorso alla grammatica, come nel caso del rapporto tra le persone del Padre e del Figlio proposto da Guglielmo, si potrebbe indicare la parola uomo con i rispettivi articoli determinativo *il* e indeterminativo *un* per distinguere tra senso particolare e universale del nome; tuttavia dicendo 'l'uomo' sembrerebbe che ci si stia riferendo all'uomo universale, mentre, piuttosto, con l'espressione un uomo che si stia facendo riferimento a un singolo individuo. Così, in chiave

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 194, 188-194.

¹⁷² Cf. B. MAIOLI, *Gli universali: Storia antologica del problema* cit. (introduzione, alla nota 1), pp. 266-282.

¹⁷³ BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, III, 9, 111C, ed. cit. (alla nota 153), p. 228, 10.

¹⁷⁴ Cf. PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, ed. cit. (alla nota 49), p. 130: «PLURES HOMINES sunt UNUS homo, non unus individualis, sed homo, id est animal rationale mortale, quod in omnibus unum est. (...) Homo enim species unus est, quia omnia sua individua uniuntur in eo; et est communis, quia pluribus attribuitur».

realista, l'articolo determinativo, che ha la funzione di determinare un nome come questo e questo soltanto, indica (secondo la regola dell'identità specifica, cioè relativa alla specie) 'la' *res* (esemplare e dunque più reale dei suoi esemplata) di cui il nome uomo è segno. Al contrario l'articolo indeterminativo indica 'un' uomo che (secondo la regola dell'indifferenza) è sempre uno solo e individuale nel suo essere in atto.

3.7 Il genere umano da Adamo a Cristo

L'analisi di questi temi portata avanti da Guglielmo, impegnato come si è detto nell'insegnamento delle arti del trivio, con una metodologia logico-deduttiva gli consente di orientarsi nelle questioni teologiche riferendosi a una struttura sistematizzata del reale e soprattutto dell'uomo. Tra queste, particolarmente rilevante è l'analisi dottrinale della questione del peccato originale e della resurrezione, quali momenti significativi dell'allontanamento da Dio di ogni uomo nel primo uomo e del ritorno a Dio di tutto il genere umano per mezzo Verbo incarnato. Sia Adamo che Cristo realizzano, in sé stessi e nella funzione storicizzata che essi assumono nel racconto biblico, la coappartenenza di ogni individuo a un unico genere umano che, macchiato dal peccato di Adamo per mezzo di una naturale trasmissione della colpa, è salvato dall'incarnazione di Cristo per mezzo della resurrezione. Come si è detto, infatti, ogni uomo subisce attraverso la propria generazione, a causa della concupiscenza della carne, la ricaduta del peccato commesso dal progenitore Adamo, macchiato dal suo *reatus* alla dannazione che, senza la venuta redentrice di Cristo, sarebbe eterna.

Unde collata est huius iudicii sententia ut quicumque generatur per concupiscentiam, que est pena primi reatus, contrahat etiam in se ipsius reatus maculam et maledictum pro quo debeatur eterne damnationi, nisi cui subveniat redemptio Christi per baptismum, vel post baptismum per penitentiam¹⁷⁵.

L'incarnazione, momento eterno di grazia calato nella storia, fornisce agli uomini la possibilità di sollevarsi attraverso il battesimo e la penitenza da quella *fomes peccati* che sempre

¹⁷⁵ GUGLIELMO, *ibid.*, 251, p. 205, 10-15.

accompagna la natura umana durante la vita terrena¹⁷⁶. La benevolenza di Dio ‘provvede’ alla restaurazione della natura umana attraverso il sacrificio del Figlio che apre le porte della vita eterna la cui dolcezza tanto più si accresce (*dulcescere aplius*) quanto più è resa amara la vita terrena (*amarescere*)¹⁷⁷. Tuttavia, né il battesimo né la venuta di Cristo intervengono sulla ineludibile condizione degli uomini durante la loro esistenza, ma sono indispensabili affinché il genere umano possa compiere, alla fine dei tempi, un *reditus* a Dio. Abolito il peccato resta la possibilità del peccato (così come ad Adamo era stato lasciato l’arbitrio di scegliere e dunque di seguire o meno la volontà del suo creatore) e gli effetti che da esso conseguono; solo alla fine della storia, non gli individui nella loro singolarità, ma il genere umano nella sua interezza realizzerà, *in communi resurrectione*, il completo recupero di quelle caratteristiche che rendono la natura dell’uomo *perfecta*¹⁷⁸, realizzata cioè nella corrispondenza con il suo creatore.

Consilio igitur divine misericordie factum est ut, abolito prorsus peccato, pena peccati adhuc nobis relinquatur, donec in communi resurrectione, in ultimo scilicet adventu, hoc corruptibile corpus a vita absorbeatur, ut tunc tandem plenarie reparati et in melius etiam reformati, impassibile est immortales cum impassibili et immortalis Deo regnemus et fallcis hostis insidias ulterius non timeamus¹⁷⁹.

Il battesimo dei genitori, infatti, attraverso cui è stato rimesso loro il peccato originale, non evita che la dannazione che da esso deriva si trasmetta dai generanti al generato, in quanto la causa efficiente della generazione risiede, non nella santificazione del loro battesimo, ma nella concupiscenza della carne. Da ciò la necessità di una generazione straordinaria di Cristo, nato, nella totale assenza di concupiscenza, da una madre vergine (libera dalla libidine e dalla macchia del peccato)¹⁸⁰. Il Figlio di Dio, assunse dunque il corpo («nostre carnis humilitatem suscepit»)

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, 258, p. 209, 40-42: «Mors itaque vita est reparatio generi humani; que reparatio celebratur cotidie in baptismi sacramento. Vetus enim homo exuitur et novus induitur qui secundum Deum creatus est».

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, 267, p. 215, 5 - 216, 12: «Nihil utilius providit Deus nobis pius et misericors dominus; in coelo siquidem nobis regnum et vitam meliorem quam in hoc mundo et iucundiorem preparavit. Sed ad eam quis animum intenderet, sciens se in hoc mundo perpetuo non sine passione aliqua victurum, cum etiam est timor mortis et caro nostra tot plena est miseriis, mundus quoque pene suis contritionibus deletus vix nos mittat ad Dominum? Voluit igitur hanc vitam amarescere nobis ut dulcescere amplius illa potuisset».

¹⁷⁸ Cf., *supra*, p. 52.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 259, p. 209, 17 - 210, 22.

¹⁸⁰ Cf., *ibid.*, 268, p. 216, 1-12: «Quod si queritur, cum sit baptizatus pater et mater et per baptismum sint abluti ab ipsa culpa, cur non proficit filio ab ipsis generato ipsa baptismatis sanctificatio, respondetur quod pater et

luogo di trasmissione del peccato, accogliendo gli effetti della mortalità e passibilità condivisi da ogni uomo nella dannazione, pur restando, nella sua natura, privo di peccato¹⁸¹.

Sed ineffabilis Dei misericordia nolens suam amittere creaturam mirabili consilio usus disposuit ut illam quam amiserat creaturam revocaret et pristinae dignitati restitueret, ita tamen ut hosti suo qui merito eam possidebat violentiam nec iniustitiam inferret. Quod liquet ipsum potuisse facere. Verbum igitur Deus Dei filius, Patri obediens, nostre carnis humilitatem suscepit ut, licet a peccato immunis, mortalis fieret et passibilis, qui esuriret, sitiret, fatigaretur et dormiret, et tamen per miracula se Deum comprobaret¹⁸².

La natura che Cristo assunse incarnandosi è la *perfecta hominis natura*, cioè l'unione di un'anima e di un corpo nato senza libidine e dunque privo del peccato; essa è pienamente congruente alla forma sussistente *in mente Dei* e dunque a quella sostanza umana che sussisteva nella figura di Adamo prima del peccato e che ogni uomo è chiamato a realizzare (*perficere*) nella comune resurrezione. Incarnatosi, Cristo conserva la natura divina del Padre, realizzando in una sola persona due nature: quella umana e quella divina.

Suscepit Deus perfectam hominis naturam, id est humanam animam et corpus sine peccato, id est natus sine libidine. Cum ergo anima et corpus convenienter iuncta faciant hominem, deitas cum homine iuncta facit Christum Iesum. Due igitur nature unam Christi personam constituunt, ita ut nec humanitas in

mater, non in santificazione sui baptismatis ut ipsa santificatio sit causa efficiens, generant filium, sed in concupiscentia carnis. Unde fit ut cuius generationis causa mala est, ipsum quoque generatum ex ipsa efficienti causa, malum est. Quare nec Christus respueret procreari secundum carnem a patre, nisi omnis humana procreatio fieret in peccato concupiscentie. Unde Verbum Patris ex virgine tantum humanitatem assumpsit sine concupiscentia tam patris quam matris. Sanctus enim Spiritus illum fomitem peccati extinxit in Maria virgine».

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, 260, pp. 210, 18 - 211, 26: «Carnem, ut diximus, ad Adam habemus, sed corruptam et fragilem et si aliquo sensificetur instrumento, ad peccandum promptam. Anima igitur superveniente et carnem ipsam vegetante, caro vires quodammodo sumit et anima utendo quasi instrumento naturam suam sequitur et fit concupiscibilis, ratione tamen ipsius anime repugnante et reluctantante. Unde Apostolus: 'Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis mee et trahentem me in legem peccati' (*Rm* 7, 23). Lex etiam illa dicitur sensualitas, nata ex coniunctione corporis et anime».

¹⁸² *Ibid.*, 258, p. 209, 29-39.

divinitatem, nec divinitas sit mutata in humanitatem; sed utraque natura in sua existens proprietate, unitatem facit unius in Christo persone¹⁸³.

Tuttavia, la natura divina è nel Figlio incarnato diversamente da come è presente nel resto delle cose create; se infatti *Deus dicitur esse in rebus* uno e integro, è necessario determinare secondo quale modalità l'unione nel Figlio si determina. Guglielmo individua tre possibilità: secondo la sostanza (*substantialiter*), secondo la grazia (*per gratiam*) e secondo la persona (*personaliter*)¹⁸⁴. In tutte le cose Dio esiste sostanzialmente e solo negli uomini santi, nelle cui opere si riconosce la sua presenza, sussiste per grazia. Solo nel caso di Cristo (*dominicus homo*) Dio è presente *personaliter*, così come nell'uomo l'anima è legata al corpo da nessi invisibili¹⁸⁵.

Sed sciendum est diversos esse modos quibus Deus dicitur esse in rebus. In omnibus namque rebus substantialiter existit; in quibusdam autem per gratiam, ut in sanctis hominibus in quibus effectum sue gratie novimus; in hoc vero dominico homine per unionem persone. Cum enim in aliis rebus sit vel substantialiter, vel per gratiam, nunquam cum illis personaliter unitur. Sicut autem anima, quibusdam invisibilibus nexibus corpori coniuncta, cum corpore unum reddit hominem, sic divinitas, quibusdam suis et soli sibi notis vinculis cum humanitate copulate, unam Christi efficit personam¹⁸⁶.

L'unione di *humanitas* e *deitas* in Cristo lo rende da un lato peccatore in potenza (*potens peccari*) mentre dall'altro lo solleva dal peccare (*impotentia*):

Queritur utrum illa natura humana quam Christus assumpsit, fuisset potens peccare nec ne. Responsio. Fuit utique secundum naturam, sed per presentiam

¹⁸³ *Ibid.*, 262, p. 213, 1-7.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, 236, p. 191, 62-68: «Nam quia indignum esset ipsum in aliquibus creaturis esse et in aliquibus non esse, vel aliquando in his, aliquando in illis, vel eius potentia sicut calor ignis extenderetur ubi eius substantia exstendi non posset, credendum est eum in omnibus prorsus esse creaturis, immo in eo et ab eo contineri creaturas et semper et substantialiter totum in unaquaque rerum particula indivisum, etiam in inferno».

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, 266, p. 215, 9-13: «Est autem illa divina natura, in illa humana naturaliter et spiritualiter unita id est coniuncta quam in aliis rebus in quibus tamen est, sicut verum est totam animam meam in cappa mea contineri et in corpore meo, sed diverso modo: cappam enim non vivificat, carnem vero vivificat».

¹⁸⁶ *Ibid.*, 262, p. 213, 10-14.

divinitatis confirmata erat ne peccaret. Itaque potentia per naturam erat; impotentia vero per divinitatem¹⁸⁷.

Anche al momento della morte, che Cristo ha volontariamente assunto su di sé, la *deitas* resta unita tanto al corpo quanto all'anima; infatti, mentre il corpo del Dio uomo giaceva nel sepolcro, l'anima, staccandosi da esso, scese negli inferi e per tale unione essenziale (incomprensibile nella sua pienezza) il primo rimase integro senza decomporsi, la seconda non rimase intrappolata negli inferi.

Credendum est divinam naturam humane nature in ipsa conceptione unitam, quacumque hora anima coniuncta sit, in morte etiam quando anima a corpore separata fuit, illis separatis, sic fuit divinitas coniuncta et unita ut et illis coniunctis. Per hoc enim quod divinitas corpori unita fuit, non putrefactum nec aliquantulum lesum est in sepulchro. Similiter quia divinitas anime, etiam in inferno, unita erat, anima illa ab inferno detineri non potuit. Modum autem illius unionis cum illa divina natura ubique, si sit essentialiter, non possumus videre plene, credere tamen debemus¹⁸⁸.

Era necessario, allora, che Dio si avvicinasse all'uomo assumendo volontariamente la sua condizione (mortale e passibile) conservando la *deitas* nella sua natura per mezzo della quale la morte e il peccato sono sconfitte e l'uomo è ricondotto sulla via della redenzione¹⁸⁹. Tuttavia ognuno è chiamato a percorrere in prima persona la strada di ritorno a Dio spianata dalla venuta di Cristo: la *ratio*, infatti, predisposta nell'uomo secondo natura a dominare la *sensualitas*¹⁹⁰, è illuminata dalla venuta di Cristo che, richiamandola da una condizione di nescienza, la orienta all'amore verso Dio che, amando, salva.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 263, pp. 213-214.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 266, p. 215, 1-9.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 264, p. 214, 6-12: «Passibilis quidem et mortalis Christi caro fuit, non necessitate, sed voluntate. Poterat enim vis adiuncte divinitatis id carni sue conferre ut non pateretur, ut non moreretur. Sed ut iterum hominem se ostenderet, defectus suscepit humanos, incrementa temporalia, fame, sitim, fatigationem, somnum, dolores, tristitas, lacrimas, scilicet penam peccati, semper tamen expers peccati; et quia per mortem suam suos redimere venerat, voluntariam suscepit mortem».

¹⁹⁰ Cf. *supra*, nota 175.

Multas igitur utilitates Christi adventus contulit: illuminata est ratio que prius excecata Deum vel nesciebat vel minus intelligebat. Cognitus etiam maiorem contulit gratiam, cum amaremus eum qui sic nos amavit, et ipse iterum amaret nos quia amavimus eum prius nos amantem. Unde restituti in melius, aliquanto facilius resistimus peccato¹⁹¹.

Attraverso percorsi individuali, allora, gli uomini, dotati della *preventio gratiae* di Dio («ergo preventio gratie a Deo communiter omnibus, consensus autem vel adhesio ex natura ipsius angeli vel homines»¹⁹²) e liberati dalla colpa del peccato originale dalla morte e resurrezione di Cristo, sono chiamati a realizzare, con la scelta del bene, la loro natura nell'attesa di una completa restaurazione affidata al momento della *communis resurrectio*. Il momento del peccato originale e quello della resurrezione si configurano quindi, nel sistema teologico ricostruito nelle *Sententiae*, come momenti significativi dell'allontanamento da Dio di ogni uomo nel primo uomo e del ritorno a Dio di tutto il genere umano per mezzo del Verbo incarnato. Sia Adamo che Cristo realizzano, in sé stessi e nella funzione che essi assumono nel racconto biblico, la coappartenenza di ogni individuo ad un unico genere umano che, macchiato dal peccato di Adamo per mezzo di una naturale trasmissione della colpa, è salvato dall'incarnazione di Cristo per mezzo della resurrezione. Se, dunque, nella dimensione del *communiter*, Guglielmo esprime la possibilità di 'credere' a una reale comunanza, *in ultimo adventu*, di tutti gli uomini nel corpo risorto del Cristo, in quella dell'*indifferentia* si determina la 'pensabilità' logica dell'uomo universale considerato nel suo essere in atto. Sembra dunque possibile conoscere l'uomo, unico soggetto della riflessione circa la questione degli universali in Guglielmo, secondo una triplice modalità: individualmente nel suo essere in atto; *communiter* nel suo essere per natura; e *indifferenter* ossia secondo quelle *habitudines*, iscritte nella sua *substantia*, tali da configurarlo come 'non' diverso da tutti gli altri.

La suddivisione delle facoltà dell'anima, la differenza dei modi di essere degli universali e il triplice modo di considerare l'uomo trovano, come già illustrato, una parallela corrispondenza: il senso coglie generi e specie *in re*, uniti alle *res* e dunque considerati *individualiter*; la *ratio* coglie gli universali *post rem* e dunque *universaliter*; mentre l'intelletto è rivolto alla stabile esistenza delle cose *ante rem* nel Verbo divino. I tre modi di intendere generi e specie, allora, alla luce della triade gnoseologica *sensus, ratio e intellectus*, ritrovano una perfetta corrispondenza con il triplice modo di considerare l'uomo: come individuo, secondo il

¹⁹¹ GUGLIELMO, *ibid.*, 253, pp. 206-207.

¹⁹² *Ibid.*, 240, p. 199, 39-40.

criterio della *differentia* (per cui ciascun individuo si diversifica da un altro per gli attributi che ineriscono alla sua sostanza), in relazione alla sfera del sensibile; come universale, secondo il criterio dell'*indifferentia*, in relazione alla sfera logico-razionale; come appartenente a una *communitas* – anteriore a ciascun individuo nell'immagine di Adamo e posteriore ad ogni riunificazione nella figura del Cristo risorto – nella dimensione noetica propria dell'ambito teologico. Nel movimento di ascesa logica dalle *res* agli universali che sembra ripercorrere al contrario la gerarchia ontologica che dai principi immutabili, presenti nel Verbo, discende in grandi sempre maggiori di imperfezione, si svolge dunque il percorso dell'uomo finalizzato al recupero della perduta *deiformitas*.

CAPITOLO SECONDO

ODDONE DI TOURNAI *DE PECCATO ORIGINALI*

I. Fundatus grammatica, rhetorica ornatus, armatus dialectica: profili biografici

Figura spesso ritenuta marginale dalla storiografia, anche Oddone di Tournai è, come Guglielmo di Champeaux, un maestro affermato del secolo XI; nato intorno al 1060, appartiene allo stesso *milieu* culturale di Guglielmo, più giovane di una decina di anni. I loro percorsi biografici, in molti tratti simili, conducono a esiti dottrinali spesso paralleli che, prendendo le mosse da una formazione logico-teologica ‘classica’ (fondata cioè sullo studio dei testi fondamentali della logica aristotelico-boeziana e ispirata al modello speculativo neoplatonico-agostiniano)¹, si intersecano con le grandi conquiste del più sistematico pensiero di Anselmo d’Aosta, riferimento imprescindibile, ma non sempre esplicitamente dichiarato, delle opere di Oddone.

1.1 La scuola di Tournai e l’insegnamento della dialettica in re

I punti di vicinanza tra l’attività speculativa di Guglielmo e di Oddone emergono già dalla lucida descrizione del metodo dialettico adottato dal secondo quale emerge dal racconto del suo biografo Ermanno di Tournai. *Discipulus* e *monachus* del monastero di San Martino, Ermanno compone un *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis* in cui racconta la storia del sito di Tournai, la cui *restauratio* avvenne nel 1092 proprio a opera del maestro Oddone. Il testo, redatto da Ermanno tra il 1142 e il 1146, trent’anni dopo la morte di Oddone, ne traccia il profilo biografico e speculativo attraverso il racconto di episodi dai tratti agiografici, narrati da una prospettiva non sempre imparziale. Ermanno, infatti, dopo aver introdotto in poche battute il personaggio di Oddone, nato a Orléans durante il regno di Filippo da Gerardo e Cecilia di Orléans, sottolinea immediatamente le doti culturali di Oddone che,

¹ Cf. *supra*, introduzione, p. 16.

nell'orizzonte degli studi liberali, emergeva come il primo di Francia in quanto a preparazione e, dunque, per questo degno di mutare l'*habitus* da quello di *discipulus* a quello di *magister*. Impegnato nell'insegnamento degli studi *scholastici* prima presso Toul e poi, convocato dai canonici della cattedrale di Notre-Dame, presso la scuola di Santa Maria a Tournai, Oddone avrebbe goduto di una fama tale da riunire sotto il suo discepolato studenti provenienti non solo dalle regioni circostanti, ma anche dalle regioni più lontane dell'Italia, della Sassonia e della Burgundia. Ermanno parla della città di Tournai come di una nuova Atene, pervasa da una universalmente condivisa *curiositas* di eco ellenica; questo lo sfondo sul quale sembra svolgersi il magistero di Oddone che, secondo il racconto di Ermanno, era solito tenere le sue lezioni sia alla maniera dei peripatetici, deambulando per la città, sia fermandosi, secondo le abitudini degli stoici, di volta in volta per risolvere le questioni affrontate². *Fundatus* nello studio della grammatica, *ornatus* in quello della retorica e *armatus* in quello della dialettica³, Oddone fu particolarmente esperto di quest'ultima disciplina, così come testimoniano tre opere oggi perdute, menzionate da Ermanno: due testi dedicati alla conoscenza dei *sophismata* – intitolate rispettivamente *Sophistes* e *Liber complexionum* – e uno, particolarmente rilevante per l'interpretazione della posizione realista poi assunta dal maestro, dedicato ai rapporti di identità tra *res* ed *ens*, il *De re et ente*⁴. Oddone, allineato nell'insegnamento della dialettica al metodo proprio di Boezio e degli *antiqui*⁵, prediligeva, infatti, l'insegnamento della *dialectica in re*.

² ERMANNINO DI TOURNAI, *Liber de restauratione Monasterii sancti Martini Tornacensis*, ed. G. Waitz, Hannover 1883 (MGH, *Scriptores*, 14), pp. 274-318.

³ Accanto alla descrizione del *Liber de restauratione* di Ermanno, un altro documento fornisce materiale per ricostruire la vita e la cifra personale di Oddone: una breve biografia del maestro scritta da un monaco accolto a Tournai nel 1095 e divenuto in seguito priore di Anchin, dove morì Oddone; cf. AMANDO DI CASTELLO, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1963² (MGH, *Scriptores*, 15/2), [pp. 942-945], p. 943, 43: «Erat quippe *fundatus* grammatica, rhetorica *ornatus*, *armatus* dialectica» (*corsivo mio*).

⁴ Cf. *ibid.*, 5-10: «Sed cum omnium septem liberalium artium esset peritus, precipue tamen in dialectica eminebat, et pro ipsa maxime clericorum frequentia eum expetebat. Scripsit etiam de ea duos libellos, quorum priorem ad cognoscenda devitandaque *sophismata* valde utilem intitulavit *Sophistem*, alterum vero appellavit *librum Complexionum*, tertium quoque de re et ente composuit; in quo solvit, si unum idemque sit res et ens».

⁵ Cf. G. D'ONOFRIO, *Tra antiqui e moderni* cit. (cap. I, alla nota 71), pp. 821-886; cf. anche ID., *Anselmo e i teologi «moderni»*, in *Cur Deus homo*, Atti del Congresso Anselmiano internazionale, Roma, 21-23 maggio 1998, a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann (Studia Anselmiana, 128), Roma 1999, pp. 87-146.

Sciendum tamen de eodem magistro, quod eandem dialecticam non iuxta quosdam modernos in voce, sed more Boetii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat⁶.

La scelta di Oddone di conformarsi a tale metodo dell'insegnamento della dialettica non è solo sembra configurarsi, più che come una mera scelta pedagogica, come un vero e proprio orientamento epistemico e metodologico e viene ben descritta, nel racconto del cronista, da un apologo che ne vuole evidenziare l'importanza. Incalzati dalle *lectiones* del vicino *magister* Raimberto, operante a Lille, che prediligeva il metodo dell'insegnamento della dialettica *in voce*, gli allievi di Oddone si trovarono nella scomoda posizione di coloro che, se pure mossi dal desiderio e dalla *curiositas* di conoscere ogni cosa, dovevano scegliere quale tra i due insegnamenti fosse più efficace. Uno tra loro, che Ermanno dice essere un tale Gualberto (poi vescovo di Champeaux), esasperato dall'incapacità di decidere quale dei due maestri seguire si rivolse a un veggente sordomuto esponendogli, con il solo ausilio di 'segni', l'oggetto della contesa. Tale scelta del cronista – sottolineare l'uso, da parte di Gualberto, di una tipologia di comunicazione che non potesse avvenire *in voce* – potrebbe essere intesa come parte di una precisa strategia retorico-argomentativa finalizzata alla difesa della metodologia di Oddone. Compresa, infatti, miracolosamente la domanda, il veggente si accinse a rispondere servendosi a sua volta di gesti e, indicando dapprima la scuola di Oddone, prese a formare con le mani una sorta di aratro posizionando sul palmo di una mano l'altra mano in posizione verticale. Il simbolo dell'aratro rinvia, nell'interpretazione di Ermanno, alla *rectitudo* dell'insegnamento di una *dialectica in re*; a essa si oppone la vacuità (*ventosa loquacitas*) di quella insegnata *in voce* che infatti l'indovino, puntando il dito dritto alla città di Lille, esprime soffiando in una mano⁷.

⁶ ERMANNO, *Liber de restauratione*, ed. cit. (cap. I, alla nota 2), p. 275, 13-14.

⁷ Cf. *ibid.*, 15-31: «Unde et magister Rainbertus, qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in voce legebat, sed et alii quam plures magistri ei non parum invidebant et detrahebant suasque lectiones ipsius meliores esse dicebant; quam ob rem nonnulli ex clericis conturbati, cui magis crederent, hesitabant, quoniam et magistrum Odardum ab antiquorum doctrina non discrepare videbant, et tamen ali qui ex eis more Atheniensium aut discere aut audire aliquid novi semper humana curiositate studentes, alios potius laudabant, maxime quia eorum lectiones ad exercitium disputandi vel eloquentie, immo loquacitatis et facundie plus valere dicebant. Unus itaque ex eiusdem ecclesie canonicis nomine Gualbertus, qui postmodum monachus noster, deinde in episcopatu Catalaunensi abbas extitit, tanta sententiarum errantiumque clericorum vareitate permotus, quendam phitonicum surdum et mutum, sed in eadem urbe divinandi famosissimum, secreto adiit, et cui magistrorum magis esset credendum, digitorum signis et nutibus inquirere cepit. Protinus ille, mirabile dictu! questionem illius intellexit, dexteramque manum per sinistre palmam instar aratri terram scindentis pertrahens digitumque versus magistri Odonis scolam protendens, significabat, doctrinam eius esse rectissimam; rursus vero digitum contra

Le espressioni scelte dal cronista (*exsufflare* e *ventosa loquacitas*) per parlare del metodo in voga tra i ‘moderni’ maestri di dialettica non può non rievocare le parole utilizzate da Anselmo per colpire la posizione assunta anche da Roscellino nell’analisi il mistero trinitario:

Denique domnus Anselmus Cantuariensis archiepiscopus in libro quem fecit de Verbi incarnatione non dialecticos huiusmodi clericos, sed dialectice appellat hereticos: ‘Qui nonnisi flatum’, inquit, ‘universales putant esse substantias»; dicens, eos de sapientium numero merito esse exsufflandos⁸.

Il singolare episodio riportato dal cronista rivela l’adesione, da parte del maestro di Tournai, a un preciso indirizzo speculativo (genericamente definibile come ‘realismo delle essenze’), che trova il suo frutto più maturo nel *De peccato originali*, composto a seguito delle vicende che videro l’abbandono del secolo da parte del maestro in favore di una più riservata vita monastica e che ne caratterizzarono, anche agli occhi dei contemporanei, il percorso biografico. Se infatti l’attività magistrale svolta da Oddone, nell’arco di un quinquennio a Tournai, lo rese uno dei maestri più rinomati tra i suoi contemporanei, lo spessore che in ambito religioso rivestì la sua figura (*religionis dignitas*) non ebbe una minor eco nel panorama teologico-speculativo del suo tempo, costellato da discussioni che vedevano spesso contrapposti tra loro gli approcci speculativi, convenzionalmente indicati, degli *antiqui* e dei *moderni*.

Cum ergo magister Odardus pro scientia sua ubique laudaretur, tanta nichilominus in eo religionis pollebat dignitas⁹.

1.2 L’abbandono del saeculum e la fondazione del monastero di S. Martino a Tours

Dal racconto di Ermanno si apprende il ruolo centrale che ebbe la lettura del terzo libro del *De libero arbitrio* di Agostino e del quarto del *De consolatione philosophiae* di Boezio nella

Insulense oppidum ad protendens manumque ori admota exsufflans, innuebat, magistri Raimberti lectionem nonnisi ventosam esse loquacitatem».

⁸ *Ibid.*, p. 275, 35-38.

⁹ *Ibid.*, p. 275, 39-41.

vita di Oddone e nella sua riflessione¹⁰. Fu in seguito all'incontro con tali testi che egli, richiamato anche dal desiderio di uno stile di vita eremitico¹¹, decise di lasciare la scuola e l'insegnamento per fondare, supportato da pochi fedeli discepoli, una comunità religiosa presso la già citata cappella di San Martino; dapprima, nel 1092, come canonici regolari di S. Agostino¹² e, qualche anno più tardi, nel 1095, mossi dall'esigenza di trattenere i loro giovani adepti dalla tentazione di ricadere nel *saeculum*, indossando l'abito monacale nell'adempienza della regola benedettina¹³. Faceva leva proprio su questa problematica – generata dalla

¹⁰ Cf. AMANDO DI CASTELLO, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, p. 944, 1-9: «Postquam vero libri beati Augustini *De libero arbitrio et Vera religione* in manus eius venerunt, statim mutatus in virum alium, coepit odire quae ante a dilexerat et diligere quae prius oderat. Ihesu bone, quanta hominis mutatio! Fit in pauperes Christi rerum distractio, cibi et potus abstinentia, carnis maceratio, et omne studium, quod in secularibus disciplinis prius a insumperat, in veram convertens philosophiam, de discipulis suis a socios fecit, exemplo sui et doctrina multos convertit, et postmodum, relicto foris clerico, monachus effectus, monasterium quod dicitur ad Sanctum Martirium Tornaci exstruxit. Ab omnibus qui per eum vel cum eo mundum reliquerant in abbatem eligitur, consecratur». L'episodio della rottura con l'insegnamento 'scolastico' in seguito all'incontro con i due testi è riportato anche da Ermanno; cf. ERMANNO, *Liber de restauratione*, p. 276, 27-38: «Cum ecce legendo ad tercium librum pervenitur, in quo prefatus doctor servo pro criminibus suis de priori dignitate pulso et mundande cloace deputato comparat peccatrices animas, que celestem quidem gloriam pro sceleribus suis perdunt, hunc vero mundum cloace fetide similem quodammodo decorant, quamdiu in eo vivunt. Hanc ergo sententiam cum magister Odardus audientibus discipulis legisseti tactus nimio dolore cordis intrinsecus et ex imo pectoris trahens alta suspiria: 'Heu', inquit, 'quam fortiter ista nos premit sententia! Hec re vera tam proprie mihi videtur nobis congruere, acsi a propter nos solummodo fuerit scripta. Hunc siquidem fetidum mundum quantulacumque scientia nostra perornamus, celesti vero gloria post mortem digni non erimus, quoniam nullum Deo servitium facimus nec scientiam nostram in eius famulatu expendimus, sed in seculi vanitate pro mundana lande male ipsa abutimur'. Hiis dictis, surrexit, totusque lacrimis perfusus, ecclesiam intravit».

¹¹ Cf. J. BECQUET, *L'érémisme clérical et laïque dans l'Ouest de la France*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della settimana internazionale di studio del centro di Studi Medievali, Milano 1965 (Miscellanea del centro di Studi Medievale, 4), pp. 182-211.

¹² Cf. ERMANNO, *Liber de restauratione*, p. 277, 2-4: «Clericis vero magistri canonicorum magis quam monachorum ordinem placet assumere, quia et in ecclesiasticis officiis et in cotidiano victu seu vestitu canonici tolerabiliorem ritum ducerent quam monachi».

¹³ Cf. I. M. RESNICK, *Odo of Tournai and Peter Damiani. Poverty and Crisis in the eleventh century*, in «Revue Bénédictine», 98 (1988), [pp. 114-140], p. 116: «Although the paradox of eremitic communities in the eleventh and twelfth centuries renders the definition of a hermit imprecise and vague, it is also true that a 'cenobite' cannot be defined simply as a monk living in community, for the hermit also would often satisfy this definition. This very fundamental confusion of categories makes it all the more difficult to understand the notion of a 'crisis of cenobitism'. This simply cannot refer, for the reasons already indicated, to a general tension between hermits living a solitary life and monks living in community. Not can it refer to a simple conflict between eremitic ideals and Benedictine principles. Indeed, many eremitic foundations of the eleventh century will undergo an evolution and

confusione tra i costumi della scuola cattedrale e il cenobitismo eremitico – il consiglio proveniente dall'abate di Anchin, consultato da Oddone in merito alle vicende legate al figlio di Sigieri, cantore (*precentor*) di Notre-Dame, il quale, scontento dell'adesione del giovane alla comunità di San Martino, tentò più volte di dissuaderlo, anche con la violenza, dalla sua decisione:

Vere, bone magister, idem vobis non solum de isto iuvene, sed etiam de aliis fratribus vestris sepius continget, nisi monachi efficiamini. Iuxta urbem enim habitatis, et facile fratres vestri iuniores a secularibus clericis sociis suis decepti ad seculum reducentur, quia unus idemque vester et ipsorum est habitus; si autem monachi essetis, postea nullum de vestris temptarent reducere, quoniam, cum monachorum niger sit habitus, clericorum vero candidus, tanto horrore clerici habent habitum monachorum, ut quem semel viderint monachum numquam deinceps dignentur habere socium¹⁴.

Il mutamento, per la comunità di Oddone, andava ben oltre il semplice colore dell'abito, da *candidus a niger*; nella formula di un cenobitismo eremitico i monaci che vi aderirono assunsero una forma di vita religiosa molto più rigorosa di quella prevista dalla regola benedettina¹⁵. L'esigenza, avvertita dal maestro e dai suoi compagni, di indossare un nuovo *habitus* religioso, come emerge dal racconto di Ermanno, si allinea infatti perfettamente con il crescente bisogno di una spinta riformatrice nella Chiesa che, in quegli anni, coinvolse un elevato numero di maestri impegnati nella riflessione teologica¹⁶. Oddone creò attorno alla sua comunità di Tournai, nata

development and ultimately accept, at least for a time, Benedictine customs». Sulla spiritualità e vita pratica dei canonici regolari cf. J. LECLERCQ, *La spiritualité des chanoines réguliers*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, 2 voll., Milano 1959, I, pp. 7-135.

¹⁴ ERMANNO, *Liber de restauratione*, p. 290, 12-19. La vicinanza del complesso monastico della comunità di Oddone alla città (*iuxta urbem*), che Aimerico pone come causa principale di tentazione, fornisce un ulteriore elemento di similitudine con l'esperienza di Guglielmo di Champeaux e della sua comunità religiosa di San Vittore, la cui prossimità alla città (*urbs*) di Parigi indusse i suoi nemici a mettere in discussione l'autenticità stessa della sua conversione; cf. C. MEWS, *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, in *Arts du langage et théologie* cit. (cap. I, alla nota 2), pp. 83-104.

¹⁵ Cf. I. M. RESNICK, *Odo of Tournai and Peter Damiani* cit., p. 126.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 114: «These new communities may have been comprised of hermits, reformed monks, or canons regular, but all seem to have responded to the growing prosperity of Benedictine houses with a demand for a more rigorous interpretation of the ideal of apostolic poverty, presaging a concern of Cistercians in the twelfth century and Franciscans and Dominicans in the thirteenth».

nel 1092 con un esiguo numero di seguaci, un inusuale e florido centro di aggregazione, comprendente un vasto numero di membri tra cui donne e famiglie. Oddone si dedicò alla sua comunità in qualità di abate fino al 1105, anno in cui fu investito dal vescovo di Reims della carica di vescovo di Cambrai che, come indica icasticamente Ermanno (arrivato a Tournai nel 1095), lo sottrasse alla sua comunità: «ecce subito cecidit corona capitis nostri, et deficit gaudium cordis nostri»¹⁷. Da quel momento, impegnato nelle spinose dispute tra papato e impero relative ai cinque arcidiaconati sottoposti alla sua giurisdizione vescovile¹⁸, spesso lacerati dagli avvenimenti legati alla lotta delle investiture, Oddone, evidentemente schierato su una posizione riformatrice, tentò di gestire il suo ruolo da Tournai; quando però, come lui stesso racconta nel *De blasphemia in Spiritum Sanctum*, rifiutò di accettare dalle mani dell'imperatore i simboli dell'autorità episcopale, fu costretto a ritirarsi in esilio. Rifugiatosi in un monastero ad Anchin, vi rimase fino al 1113, anno della sua morte¹⁹.

1.3 Philosophicae considerationes nella questione del peccato originale

L'insegnamento della dialettica, l'allontanamento dall'attività magistrale, la scelta del silenzio, la dimensione comunitaria della vita religiosa adattata all'ideale eremitico e il concreto impegno, in veste di vescovo, nella riforma di una Chiesa sempre più dilaniata dagli scontri tra papato e impero, accomunano la figura di Oddone ai percorsi esistenziali degli altri autori vissuti tra il secolo XI e XII, come nel caso specifico del maestro di Champeaux.

¹⁷ ERMANNO, *Liber de restauratione*, p. 313, 32.

¹⁸ I cinque arcidiaconati ricompresi sotto l'esercizio di Oddone vescovo erano: Cambrai, Hainaut, Valenciennes, Barbant e Anversa; cf. E. BERTEAUX, *Étude historique de Cambrai, 500-1798*, 2 voll., Cambrai 1908, I, pp. 119-120.

¹⁹ ODDONE DI TOURNAI, *De blasphemia in Spiritum Sanctum*, PL 160, [1111-1116], 1111D: «Erat enim mihi tunc Acquicinctus dulce refugium exilii mei, quia potestate regia pellebar a sede Cameracensi, quod virgam et anulum, quae consecratus ab Ecclesia acceperam, dono imperatoris iterum accipere non acquiescebam». Queste parole di Oddone non bastano tuttavia a chiarire l'andamento dei fatti; anche le cronache a disposizione restituiscono racconti differenti lasciando poco chiare le motivazioni che indussero Oddone ad allontanarsi da Cambrai. Cf. anche *Gesta pontificum Cameracensium. Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*, ed. C. de Smedt (Société de l'Histoire de France), Parigi 1880, p. 112; *Gesta episcoporum Cameracensium*, ed. L. C. Bethmann, Hannover 1846 (1968²) (MGH, *Scriptores*, 7), pp. 510-525.

Già a partire dal breve racconto di Ermanno sul confronto tra la scuola di Tournai e quella di Lille è possibile delineare i tratti più generali dell'ambiente e del dibattito in cui si colloca la riflessione di Oddone e si delineano i punti cardine del suo pensiero. Oddone sembra essere infatti pienamente in linea con quel modello speculativo che, da Agostino ad Anselmo, aveva conciliato una metafisica delle essenze di stampo realista e, dunque, di ispirazione neoplatonica con una epistemologia di matrice aristotelica, fondata cioè sulla convinzione che gli strumenti forniti dalle *artes* (e, su tutti, in modo precipuo quelli della dialettica) potessero essere proficuamente utilizzati nell'indagine dei problemi teologici. Se però è certa, anche alla luce del racconto di Ermanno, la relazione di Oddone con Agostino e Boezio, Anselmo, nato un trentennio prima di Oddone ma morto solo pochi anni prima di lui, rappresenta una fonte problematica delle opere del maestro di Tournai. Anselmo e Oddone, le cui esperienze intellettuali condividono, senza dubbio, il medesimo sostrato culturale²⁰, incontrano nelle loro produzioni anche i medesimi argomenti. Le tematiche trattate da Oddone nel *De peccato* e nella *Disputatio* trovano infatti molto spesso soluzioni affini a quelle proposte da Anselmo, in modo particolare nel *De conceptu virginali* e nel *Cur Deus homo*; tuttavia non è possibile stabilire in maniera univoca un rapporto di reciprocità o di dipendenza tra queste opere, anche a causa della scarsità di informazioni sulla vita e sulla produzione di Oddone.

La vaghezza delle notizie relative alla produzione del maestro di Tournai, le cui vicende possono essere ricostruite solo attraverso le testimonianze dei suoi biografi Ermanno e Amando²¹ che scrivono a distanza di un cinquantennio dalla morte di Oddone e che erano comunque legati alla sua figura e alle sue gesta, ha infatti impedito agli studiosi di fissare una data precisa di produzione del *De peccato*, la cui stesura è dunque collocabile in un arco di tempo piuttosto ampio, che va dal 1095 al 1105. L'unico elemento su cui fondare un'ipotesi di datazione del testo è una informazione che lo stesso Oddone fornisce ai suoi lettori nel *Prologo*, quando dichiara di essersi dedicato a tale *negotium* in seguito all'esplicita richiesta dei suoi fratelli monaci che, intimandogli attraverso un ammonimento scritturale, di non lasciare inutilizzato il suo talento, lo invitavano a occuparsi di una questione tanto spesso dibattuta quanto poco esaminata come il peccato originale:

²⁰ Cf. G. EVANS, *Anselm and New Generation*, Oxford 1980, pp. 141 e 144: «He and Anselm worked in much the same climate of thought as theologians, and it is clear that Odo has access to a range of sources and a knowledge of what was topical which was vary like of Anselm. (...) It seems likely that, whether or not Odo had access to all the treatises of Anselm he would have needed, the ideas he and Anselm have in common were relatively commonplace topics for discussion in contemporary shool. (...) But in any case, Odo does not quote or cite Anselm directly».

²¹ Cf. *supra*, note 2 e 3.

De quaestione famosa peccati originalis, quae apud orthodoxos saepius ventilatur, locuturus, invoco te, sancte Spiritus, ut adsis mihi, mentem linguamque custodiens in omnibus, ne quid fiat in hoc negotio sine beneplacito tuo. Sed precor fratres ne me praesumptionis arguant, quod rem saepissime concussam, et semper indiscussam, moliar discutere, et antiquum chaos nova luce perfundere. Coegerunt enim me quidam fratres ut hoc facerem. Excusanti de occupatione exteriorum ingerebant, ut maledictionem absconditi talenti caverem. Hebes ingenium proponenti respondebant illud de psalmo: ‘Dilata os tuum et implebo illud’ (Ps 80, 11)²².

Oddone parlando della dimensione di *inoccupatio* necessaria alla riflessione, lascia intuire l’atmosfera, che regnava a Tours, di un tempo sospeso nella meditazione e nella preghiera; la notazione di un maestro libero da attività esterne («excusanti de occupatione exteriorum ingerebant») potrebbe tuttavia far riferimento a diversi momenti della sua vita; il primo allontanamento dalla scuola cattedrale nel 1095 in favore della successiva costituzione della comunità di Tournai oppure, in secondo luogo, l’esilio presso il monastero di Anchin, nel 1010, con il conseguente sollevamento dagli impegni vescovili. Se però, come sottolinea Resnick è possibile mettere in relazione il *De peccato originali* con la *Disputatio* (scritta nel 1105 o 1106) in virtù di una continuità non solo metodologica ma anche logica e concettuale²³, il campo si restringe agli anni che vanno dal 1095 al 1105²⁴. Confrontando dunque il periodo della stesura del *De peccato originali* e la data di composizione del *De conceptu virginali* di Anselmo, compresa tra il 1099 e il 1110²⁵, è evidente la sovrapposizione cronologica di queste due opere che impedisce una chiara determinazione degli eventuali rapporti di dipendenza dell’una dall’altra. Oddone e Anselmo ritornano, riprendendo gli argomenti della più antica disputa tra Agostino e i pelagiani²⁶, a occuparsi del peccato originale e del problema della sua trasmissione,

²² ODDONE, *De peccato originali*, 1071AB.

²³ Cf. I. M. RESNICK, *Anselm of Canterbury and Odo of Turnai on the Miraculous birth of God-Man*, in «Mediaeval Studies» 58 (1996), [pp. 67 - 86], p. 69: «As a result, based on the date of composition alone one cannot demonstrate that in *De peccato originali* Odo is dependent upon Anselm’s two treatises, although both authors share the view that original sin is the result of the loss of that original iustice Adam possessed».

²⁴ Cf. ID., *On original sin and A Disputation with the Jew, Leo, concerning the advent of Christ, the son of God*, Philadelphia 1994, p. 26; cf. anche J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas. III. Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12 - 15 Jahrhundert)*, Basilea - Monaco 1971, pp. 28-34.

²⁵ Cf. J. HOPKINS, *Anselm of Canterbury*, 4 voll., Toronto e New York 1974-1976, III, p. 259, n. 1.

²⁶ Cf. RESNICK, *Odo of Tournai on original sin* cit., pp. 19-21; AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperfectum*, PL 45, [1049-1610], ed. E. Kalinka - M. Zelzer, Wien 1974 (CSEL, 85/1).

ritracciando nel dibattito loro contemporaneo posizioni immutate rispetto al passato²⁷, ma arricchite degli strumenti logico-argomentativi propri di una razionalità sempre più partecipativa delle questioni teologiche. Il precetto agostiniano dell'*intelligo ut credam* e del *credo ut intelligam*²⁸ aveva trovato infatti la sua più matura applicazione nel metodo anselmiano della indagine che procede *sola ratione*²⁹, in cui anche la riflessione sui più densi misteri della teologia si sviluppa nei termini di una *fides quaerens intellectum*³⁰. I medesimi strumenti dialettici che –

²⁷ Sul dibattito tra traducianisti e creazionisti cf. *infra*, § 4.1.

²⁸ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 28, 51, PL 42, [815-1099], 1098, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, p. 534, 14: «Desideravi intellectu videre quod credidi».

²⁹ Il sintagma *sola ratione*, presupposto metodologico della filosofia anselmiana, è indicativo di un modo di procedere argomentativamente nell'analisi di questioni teologiche, mettendo da parte l'*auctoritas* delle Scritture e affidandosi alle capacità dialettiche della ragione nella ricerca di una plausibile comprensione del dato di fede. Un esempio significativo di tale procedimento è rintracciabile nella premessa del *Cur Deus homo*, in cui Anselmo si propone di spiegare in termini filosofico-razionali il mistero dell'incarnazione di Cristo. Cf. ANSELMO, *Cur Deus homo, praef.*, PL 158, [360-430], 361A, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), II, [pp. 37-135], pp. 42-43. È dunque indubbio che Oddone si allinei alla proposta filosofica anselmiana; tale adesione si dimostra attraverso l'andamento stesso delle argomentazioni del *De peccato originali*, senza la necessità di esasperare l'interpretazione dei suoi contenuti, come intende invece fare una, forse ingenua, interpretazione della presenza del sintagma 'sola ratione' nel testo oddoniano. Come si vedrà più avanti, Oddone si riferisce all'unicità della *ratio*, in un passaggio significativo del testo e particolarmente delicato per l'elaborazione della posizione realista del maestro, per indicare la differenza tra la specie e l'individuo (ODDONE, *De peccato*, 1079D: «nec enim sensus, sed sola ratione discernitur individuum a specie»). Tuttavia l'espressione sembra essere in questa circostanza solo una suggestiva coincidenza con il lessico anselmiano, senza assumere la pregnanza ermeneutica che qualcuno ha cercato di attribuirle; cf. M. L. ARDUINI, '*Sola ratione discernitur individuum a specie*': Oddone di Cambrai, *De peccato originali* 2, 4, in «Aevum», 72 (1988), [pp. 335-360], p. 358: «Vedremo ora come Oddone, dopo aver così intensamente coinvolto il Lettore, gli dia il *consilium* decisivo: quello di ricorrere per poter discernere la reale essenza del problema, all'uso della *sola ratio*; e, ancora una volta Oddone rivela di essere vero discepolo di sant'Anselmo». Sulla metodologia anselmiana cf. D'ONOFRIO, *Anselmo e i teologi «moderni»* cit. (alla nota 5), p. 87-146; R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta: una mistica senza Cristo?*, in «Filosofia e teologia», 20/2 (2006), pp. 366-384; ID., *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Roma 2002, pp. 213-246.

³⁰ Anche in questo caso il riferimento alla *fides quaerens intellectum*, titolo originario del *Proslogion* di Anselmo, rinvia al tentativo di innalzare la mente alla contemplazione del divino per comprendere ciò che si crede. La formula nel suo senso topico, indica da un punto di vista metodologico la circolarità di fede e ragione da cui si determina anche il rapporto tra teologia e filosofia, centrale per gli sviluppi speculativi del dodicesimo secolo. Cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich 1931 (tr. it. a c. di M. Vergottini, Brescia 2001), pp. 89-109.

come indica il suo biografo Amando in un passaggio già richiamato³¹ – avevano dotato di armi la sua attività magistrale, supportano Oddone nella presentazione della *famosa quaestio*, spesso *ventilata* tra gli ortodossi³², e lo guidano sino alla conclusione dell’opuscolo, laddove il *magister* avverte la necessità di fornire ai lettori le motivazioni delle sue scelte speculative e metodologiche³³. Se da un lato, infatti, in linea con le istanze di coloro che, difendendo la tradizione, avevano meritato l’epiteto di *antiqui*, Oddone già nel porre la questione come ‘ventilata’ si colloca in antitesi rispetto a un atteggiamento che faceva della *loquacitas* l’unico perimetro della riflessione, egli non rinuncia, dall’altro, all’uso della dialettica e della *vis* razionale proprie della filosofia. La verità, espressa dalla teologia, non ha infatti bisogno di essere rafforzata attraverso l’intervento della *ratio philosophica*, bensì spiegata e, in tal modo, compresa e creduta. È dunque alla luce di tale percorso argomentativo che Oddone sente, come detto, l’esigenza di chiarire la sua posizione metodologica rispetto alla presenza di un così massiccio uso di *philosophicae considerationes*.

Philosophicas considerationes quod posuimus, ne precor, arguant fratres quasi catholicam fidem munire voluerim per philosophicam rationem. Non feci ut munirem, sed ut docerem. Quis potest munire veritatem? Non potest veritas fortior fieri, quia non potest muniri. Sed veritas ponderosa est et gravis, nec levibus sensibus est levis, nec eam cito rudis capit, quam vix eruditus invenit. Ideo sunt undequaque rationes quaerendae, ut aperiatur occulta non ut muniatur fortissima; ut detegatur clausa mysteriis, non ut roboretur immutabilis. Ideoque

³¹ Cf. *supra*, nota 3; l’accostamento degli strumenti della dialettica alle armi è ricorrente nelle opere di Abelardo; cf. ABELARDO, *Historia calamitatum*, PL 178, 115A, ed. cit. (cap. I, alla nota 13), pp. 63, 19 - 64, 28: «Ego vero quanto amplius et facilius in studio litterarum profeci, tanto ardentius in eis inhaesi, et in tanto earum amore illectus sum ut militaris gloriae pompam cum haereditate et praerogativa primogenitorum meorum fratribus derelinquens, Martis curiae penitus abdicarem ut Minervae gremio educarer; et quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi et tropheis bellorum conflictus praetuli disputationum». Sull’uso della metaforica bellica cf. *infra*, cap. III, nota 250.

³² Cf. ODDONE, *De peccato*, 1071A: «De quaestione famosa peccati originalis, quae apud orthodoxos saepius ventilatur, locuturus, invoco te, sancte Spiritus, ut adsis mihi, mentem linguamque custodiens in omnibus, ne quid fiat in hoc negotio sine beneplacito tuo».

³³ Cf. ARDUINI, ‘*Sola ratione discernitur individuum a specie*’ cit., p. 335-360.

philosophica quaedam adhibuimus, quia novimus de clero catholicos,
liberalibus eruditos artibus, videre clausa citius per ea quae noverunt³⁴.

Solo una piena conoscenza delle arti liberali (*eruditio*) e soprattutto un loro corretto utilizzo, consente agli uomini di interpretare le leggi iscritte nella natura delle cose affinché, intuendone l'ordine, essi si avvicinino a Dio. Nella posizione assunta dai *moderni*, invece, l'esercizio incontrollato della parola, ridotto per questo a mera *loquacitas*, finiva per svuotare la realtà (*res*) della verità assicurata, fino a quel momento, proprio dalla corrispondenza dell'*ordo rerum* e *verborum* con le idee divine di tutte le cose. Se dunque, in entrambi i casi, la presenza e l'utilizzo di formule e strumenti logico-razionali risultava essere imprescindibile e indiscussa, la divergenza tra le posizioni degli *antiqui* e quelle dei *moderni*, per lungo tempo indicati dall'interpretazione storiografica come 'dialettici' e 'antidialettici', dipendeva piuttosto dalla finalità attribuita alla dialettica, o più precisamente alla *ratio philosophica*, all'interno di un preciso impianto gnoseologico³⁵ che vede nella speculazione filosofica uno strumento utile non a determinare una inconfutabile verità teologica ma a mostrare la fondatezza razionale del dato di fede. Oddone, perfettamente consapevole di tale funzione strumentale dell'indagine filosofica e della disciplina dialettica, si guarda bene dal fornire risposte che abbiano il sapore di soluzioni definitive; piuttosto nell'intarsio di più registri scrittori, a metà strada tra il dialogo e il trattato, preferisce dare ai lettori della sua opera una chiara esposizione dei nodi problematici della *quaestio* trattata, lasciando loro la facoltà di schierarsi per la soluzione più verosimile.

³⁴ *Ibid.*, 1102BD, su questo passaggio del testo di Oddone cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg i. B. 1909 (tr. it. a c. di M. Candela, Firenze 1980), II, p. 161: «È necessario prendere le *rationes* da ogni parte, non per rendere sicura la verità, che è assolutamente sicura, ma per chiarire la verità celata. Egli ha chiamato in aiuto la filosofia perché, come dimostra l'esperienza, i religiosi che conoscono le *artes liberales* si orizzontano nella teologia molto più rapidamente di quelli che le ignorano».

³⁵ Cf. D'ONOFRIO, *Tra antichi e moderni* cit. (cap. I, alla nota 71), pp. 822-823.

2. Il De peccato originali: un'analisi testuale

Il *De peccato originali* e una *Disputatio contra Judeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* sono, insieme alle tre opere dedicate alla dialettica, di cui restano oggi soltanto i titoli menzionati da Ermanno³⁶, le opere di Oddone di carattere teologico, unici *loci* in cui leggere e indagare il suo pensiero, ricostruendone i temi principali, dall'antropologia all'escatologia, nell'analisi delle questioni legate al peccato originale e alla venuta redentrice del Dio-uomo; ancora una volta, infatti questi due momenti della 'metafisica cristiana' rappresentano i poli dello sviluppo storico del genere umano (dell'uomo, cioè, considerato nel suo essere per natura e dunque universale). Nel momento dirimente del peccato, infatti, ha inizio la discesa nell'esistente e in quello risolutivo della resurrezione, la risalita della realtà a Dio e, rimarginata la ferita del peccato, della natura umana al suo statuto originario.

2.1 Questioni di metodo

Il contenuto dottrinale di queste due opere non esclude l'uso da parte di Oddone delle competenze dialettiche che aveva maturato durante il suo *iter* formativo; nelle argomentazioni del testo attraverso cui Oddone affronta il tema del peccato originale, infatti, la logica è applicata al dato di fede³⁷. Per chiarire meglio il valore di tale metodologia è utile considerare le categorie, già menzionate, in cui sono state inquadrare le posizioni degli autori coinvolti nei dibattiti teologici dei secoli XI e XII; per lungo tempo quelli che individuavano nelle *voces* l'unica forma di esistenza degli universali e quelli che, invece, oltrepassando il piano logico-nominale, attribuivano loro un'esistenza reificata, sono stati identificati dagli interpreti rispettivamente come 'dialettici' e 'anti-dialettici'. La terminologia utilizzata, erronea nella sostanza prima ancora che nella forma, mostra l'operazione di appiattimento dell'autentico pensiero degli autori in questione sulle esigenze ermeneutiche della storiografia. La riduzione del dibattito tra i *magistri* a una diatriba sulla più efficace soluzione alla cosiddetta 'questione degli universali' ha infatti soverchiato il sentimento teologico da cui invece avevano avuto origine opere come il *De*

³⁶ Cf. *supra*, nota 4.

³⁷ Cf. BERTOLA, *Oddone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali* cit. (introduzione, alla nota 1), pp. 20-35, in partic. p. 24.

peccato originali. Come elemento qualificante del *curriculum* di studi e, più in generale, della prospettiva epistemologica occidentale sviluppatasi tra i secoli IV e V, la metodologia logica risulta infatti sempre, naturalmente anteriore all'oggetto a cui essa si applica; ciò significa che l'utilizzo di una strumentazione logica (a prescindere dall'esito 'dialettico' piuttosto che 'anti-dialettico', 'nominalista' piuttosto che 'realista') non è la semplice applicazione meccanica di una tecnica a un problema di carattere teologico – come in un esercizio scolastico – ma, al contrario, descrive perfettamente lo sforzo di riportare i pur densissimi problemi teologici nell'ambito di un 'paradigma' cristiano in cui è qualificante di tale pensiero proprio la sua (parziale) pensabilità filosofica. La stessa 'questione degli universali', dunque, trova la sua dimensione più autentica non come problema fondativo di tutta un'epoca ma come espressione dell'inevitabile esigenza di riportare anche i contenuti della fede a un piano linguistico-dianoetico.

Il problema del peccato originale, allora, insieme ai temi, correlati e a esso preliminari, della non sostanzialità del male e della trasmissione dell'anima da un individuo all'altro, spostano la riflessione di Oddone sull'esistenza di *res* universali e sulla loro natura, sulla possibilità cioè di pensare il dato rivelato – relativo ad Adamo e alla sua caduta – trovando o ritrovando (*invenire*) le categorie logiche con cui indagarlo e inserirlo in un sistema razionalmente costituito e metodologicamente sostenibile³⁸.

Il tema del peccato originale catalizza allora una molteplicità di riflessioni filosofiche, dal libero arbitrio alla sostanzialità del male, la cui complessità – lamenta Oddone in un passaggio di del testo – costringe il procedere dell'argomentazione a numerose digressioni, rendendo così la scrittura dell'opera simile a un combattimento con l'idra: tagliata una testa, un'altra si rigenera, così come, nei problemi che derivano dalla questione del peccato originale, la risoluzione di uno non fa altro che porre nuovi interrogativi a cui cercare una risposta³⁹.

³⁸ Eadmero, biografo di Anselmo d'Aosta, fornisce una testimonianza di questo atteggiamento proprio non solo al maestro del Bec, ma a tutta la comunità ecclesiastica. Cf. EADMERO DI CANTERBURY, *Vita Anselmi*, I, 7, in *Historia novorum in Anglia et opuscula duo de vita sancti Anselmi et quibusdam miraculis eius*, ed. M. Rule, London 1884, p. 320: «Divinis scripturis tantam fidem adhibebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet, nihil in eis esse, quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret. Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus iuxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere»; cf. anche I. BIFFI, *Anselmo d'Aosta e dintorni*, Milano 2007.

³⁹ L'uso che ne fa Oddone riprende la riflessione sulla provvidenza presente nelle ultime pagine della *Consolatio*, cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, IV, 6, 3, PL 63, 813AB, ed. cit. (cap. I, nota 135), p. 121, 7-10: «Talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant, nec ullus fuerit modus nisi quis eas vivacissimo mentis igne coerceat». Il senso che acquisisce la metafora nei testi di Boezio e di Oddone sembra riecheggiare le parole dell'*Alumnus* del *Periphyseon* di Giovanni Scoto; cf. GIOVANNI

Multas digressiones facimus, et longas in hoc opere. Ad multas nos cogit propositorum difficultas, quae quaestiones multimodas generat. Quae solvendae sunt claritate, ne quae proposita sunt maneat in obscuritate. Ad longas vero nos impellit subtilitas quaestionum, quae vix ad intelligentiam perducuntur etiam multiplicitate verborum. Et cum quasi hydrae vivae caput unum abscidimus, quandoque renascuntur multa, quae nisi cum magno molimine non auferimus⁴⁰.

Il compito che Oddone si assume nello scrivere un'opera sul peccato originale lo rende erede e testimone di una *quaestio* che, come è già emerso dalla lettura del *Prologo*, è ricorrente tra gli 'ortodossi' e segue la scia della più antica, e già ricordata, disputa agostiniana con i pelagiani⁴¹. Tuttavia, per quanto l'autorità di Agostino sia imperante agli occhi di Oddone, il contributo dato dall'Ipponate alla questione del peccato originale, tutt'altro che risolta, non sembra salvare Oddone da una discesa nelle tenebre. Il maestro di Tournai, infatti, mosso dalla speranza di illuminare l'antico *chaos*⁴² con un luce nuova, si appresta con umiltà all'analisi di questa difficile tematica⁴³.

SCOTO [ERIUGENA], *Periphyseon*, IV, 1, PL 122, [439-1023], 770A, ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), IV, p. 284, 20-28: «Praesentis quaestionis reseratio multiplicem exigit expositionem, et dum reseratur, innumerabilis diversarum quaestionum undique circumstantium multitudo, veluti ex quodam infinito fonte manare non desinit, ut non immerito assimiletur ei Herculeae hydrae figmentum, cuius capita in quantum truncantur, in tantum crescunt, ita ut pro uno amputato centum ebulliant, humanam porro insinuans naturam, quae hydra, id est, fons quidam multiplex est, et infinitae profunditatis: quam praeter solum Herculem, hoc est, virtutem, quis potest perspicere?». Infine, è utile riportare, tra le numerose occorrenze della figura dell'idra negli autori contemporanei di Oddone, quella contenuta nell'*Elucidarium* di Onorio a proposito del paradiso, il cui testo, come si è visto nel capitolo precedente, sembra essere in collegamento con quello di Guglielmo di Champeaux (di cui condivide *verbatim* un passaggio), cf. ONORIO AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium*, PL 172, 1157A: «Iam innumeris hydrae capitibus praecisis, aliis atque aliis renascentibus pro eis, eia, lux Ecclesiae, arripe gladium tuae nobilis linguae, et sylvam quaestionum, in qua erro, succide, ut liceat mihi errabundo per te ad campum scientiae exire; et qualiter circa morientes agatur evolve?».

⁴⁰ ODDONE, *De peccato*, 1098D.

⁴¹ Cf. L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il medioevo*, Bologna 2014, p. 55: «Agostino, colui che la tradizione ecclesiastica riconosce come dottore del peccato originale, fu di questo dogma il massimo sistematizzatore, in perfetta continuità con tutto il pensiero patristico precedente e con la stessa dottrina biblica (Paolo in particolare), o ne fu piuttosto il creatore, che impresse una vera e propria svolta a quella tradizione, anche sulla base di principi a essa estranei?»

⁴² Cf. ODDONE, *ibid.*, 1071A: «Sed precor fratres ne me praesumptionis arguant, quod rem saepissime concussam, et semper indiscussam, moliar discutere, et antiquum chaos nova luce perfundere».

⁴³ Cf. *ibid.*, 1071B: «Et ego mecum etiam replebam, aliquoties occurrisset mihi scribenti, plura quae nesciebam. Evictus itaque fratrum precibus indefessis, et charitate quae, quando fervet, modum saepius excedit,

Chiuso il *Prologo*, le prime battute con cui Oddone apre la trattazione della sua opera – «sciendum igitur quaestionem hanc originalis peccati, de eo descendere, quod Apostolus ait: ‘In quo omnes peccaverunt’ (*Rm* 5, 12), id est in Adam» – accolgono il presupposto ermeneutico secondo cui il dato rivelato è l’imprescindibile punto di partenza di ogni ragionamento che voglia giungere a uno *scire*. Si deve infatti avere scienza (*sciendum est*); affidare cioè a un orizzonte di senso condiviso e condivisibile in una struttura del pensare codificata dallo studio delle discipline liberali, la *quaestio* intorno un problema che esiste solo nel perimetro della Rivelazione e che, in quanto tale, discende a sua volta da un dire denso di autorevolezza, quello dell’apostolo (*quod Apostolus ait*). Le parole di Paolo infatti consegnano alla tradizione cristiana le linee essenziali della dottrina sul peccato originale e, in particolar modo, rivestono un ruolo centrale nella polemica di Agostino con i Pelagiani⁴⁴.

Già nella prima lettera ai Corinzi, Paolo aveva esposto la questione del peccato originale; tuttavia, come avviene anche nel capitolo quinto della lettera ai Romani, la riflessione sulla figura di Adamo si inserisce, nella relazione speculare che l’apostolo istituisce tra il primo uomo e il Cristo, nuovo Adamo, all’interno di una valutazione sulla sovrabbondanza della grazia che gli uomini ricevono a fronte della loro condizione di peccato. Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti ricevono la vita⁴⁵, recita Paolo nella lettera ai Corinzi, annunciando dunque, non tanto le conseguenze del peccato di Adamo sull’umanità, quanto la necessità della

confisus de Dei misericordia, et fraternarum precum auxilio, in foveam tenebrosam descendi, latebras difficilis quaestionis ingressus, sperans de tenebris lumen splendescere».

⁴⁴ Cf. AGOSTINO, *Epistula ad Hilarium*, 3, PL 33, 674-693, in ID., *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1904 (CSEL, 44), ep. 157, p. 450, 18 - 451, 5; ID., *De Genesi ad litteram*, VI, 9, 15 e 26, 37 PL 34, 345 e 354, ed. cit. (cap. I, alla nota 116), pp. 180-182 e 197-198; *ibid.* X, 11, 18, PL 34, 415, p. 307-309; ID., *De civitate Dei*, XIV, 11, 420, ed. cit. (cap. I, alla nota 116), pp. 433; *ibid.* XVI, 27, 506-507, pp. 521-522; ID., *De Trinitate*, IV, 12, 897-898, ed. cit. (alla nota 28), pp. 180-181; ID., *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 50, 55 PL 44, [359-414], 386, ed. C. F. Vrba - I. Zycha (CSEL, 42), Leipzig 1902, pp. [125-206], p. 166, 2; *ibid.* II, 29, 34, 402, p. 193, 5; ID., *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1, PL 44, [414-475], 414; ID., *Contra Iulianum*, I, 3, 5-7, 643, ed. cit. (alla nota 26), p. 154. L’interpretazione pelagiana del passo differisce radicalmente da quella agostiniana; per Agostino e per la tradizione dipendente dalla sua lettura Adamo è il referente dell’*in quo* che, dunque, può essere letto come ‘in Adamo’; cf. COVA, *Peccato originale* cit., pp. 69-72: «Il complemento di luogo, particolarmente se riferito non al primo peccato bensì al primo uomo, suggerisce una solidarietà forte di tutta la discendenza umana con il suo capostipite, primordialmente contenuta in lui e con lui peccatrice. (...) Ma se Agostino si discosta dalla tradizione della teologia orientale nella lettura di *Rm* (5, 12) non fu lui il primo a sostenere che *in quo* equivalga a *in Adam*. Come risulta da un passo del *De Genesi ad litteram*, esistevano verosimilmente gruppi di traducianisti, attivi nell’ambiente africano, che vedevano in *Rm* 5, 12 l’affermazione di un’identità seminale di tutta l’umanità con Adamo e di una traduzione del peccato per via sessuale ai corpi e alle anime di tutti i discendenti».

⁴⁵ Cf. *1 Cor* 15, 22-45.

resurrezione per mezzo di Cristo. I riferimenti paolini ripercorrono da un polo all'altro la storia teologica dell'umanità che da Adamo, 'primo essere vivente', giunge a Cristo, 'spirito datore di vita'. Il peccato di Adamo, allora, come intuisce e sistematizza Anselmo⁴⁶, è la porta attraverso cui far entrare, nel sistema della teologia cristiana, la necessità del dono della grazia.

È dunque proprio per mettere in evidenza tale grazia che Paolo, i cui scritti si caratterizzano per la fortissima impronta cristologica, si sofferma sul peccato, che a causa di un solo uomo è entrato nel mondo portando con sé la morte⁴⁷. Oddone e, prima di lui, gli autori che si sono occupati dell'uomo, dell'anima, della sua provenienza e del suo destino, acquisiscono il messaggio paolino sul peccato originale e sviluppano a partire da esso una dottrina della natura universale dell'uomo. In particolare Giovanni Scoto trova, nell'*auctoritas* paolina della prima Lettera ai Corinzi, una conferma calzante del fatto che Dio sarà «omnia in omnibus»⁴⁸ e, commentando le parole di Gregorio di Nissa sull'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, riprende, attraverso il riferimento al versetto paolino, il concetto di Adamo come uomo universale affermando che tutti gli uomini sono stati fatti *semel et simul* in quel solo uomo (*in illo uno homine*) del quale è scritto «in quo omnes peccaverunt»⁴⁹. È così che lo statuto universale attribuito ad Adamo diventa, svincolato dal contesto scritturale da cui è veicolato, il punto di partenza per una riflessione di carattere ontologico che, nel corso del Medioevo, ha investito i problemi principali e fondativi della metafisica.

Il nodo filosoficamente centrale della questione sta, per Oddone, nella relazione che si determina dall'universale al particolare nella trasmissione del peccato che, conferendo a una singola azione una ricaduta universale, intercetta e corrompe nella sua totalità la specie cui il

⁴⁶ Cf. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, 4, 365CD, ed. cit (alla nota 29), p. 52, 14-24: «BOSO. Haec ipsa liberatio si per aliam quam per dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet. Potuit enim Deus hominem aliquem facere sine peccato, non de massa peccatrice, nec de aliquo homine, sed sicut fecit Adam, per quem hoc ipsum opus fieri potuisse videtur. ANSELMUS. An non intelligis quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset: cum ipse, qui non nisi Dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent»; *ibid.*, II, 10, p. 106, 13-16: «A. Utrum autem homo ille sit moriturus ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur, nunc investigare debemus. Sed si Adam moriturus non erat, si non peccasset: multo magis iste mortem pati non debebit, in quo peccatum esse non poterit, quia Deus erit».

⁴⁷ Cf. *Rm* 5, 12.

⁴⁸ Cf. GIOVANNI SCOTO, *Periphyseon*, V, 37, PL 122, 987C, ed. cit. (alla nota 39), p. 205.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, IV, 12, 799A, p. 163. Per le occorrenze di *Rm* 5, 12, cf. anche *ibid.*, V, 30, 944B e 35, 976C, p. 198 e 203.

primo uomo appartiene. I due momenti logici che intervengono in tale riflessione sono due condizioni in cui il peccato è considerato all'interno della relazione tra Adamo e il genere umano e che Oddone esprime linguisticamente con due diversi locativi: «et quaeritur, quomodo peccavimus *in* Adam, originem peccati trahentes *ab* Adam». La dimensione universale del peccato, in quanto afferente all'Adamo eidetico è espressa dalla preposizione *in*, mentre, la dimensione della divisione dell'individuale nel molteplice, afferente all'uomo di cui Adamo è il primo nella specie, è espressa dalla preposizione *ab*. È forse possibile cogliere, nella relazione tra la condizione espressa dall'*in* e quella espresso dall'*ab*, lo statuto ontologico del peccato.

3. Libro primo

3.1 Sulla non sostanzialità del male: «malum quod Deus non facit»

Prima di entrare nel merito della *quaestio*, Oddone fornisce – nell’ottica di una corretta progressione logico-linguistica del ragionamento – una compiuta definizione di cosa sia il peccato: «videtur dicendum quid sit quod dicitur peccatum. Est autem peccatum, malum quod Deus non facit»⁵⁰. L’attenzione dunque si sposta sull’analisi del concetto più ampio di male, che occupa interamente le pagine del primo libro. Nell’orizzonte già tracciato da Agostino nel *De libero arbitrio*, Oddone distingue il male che Dio non produce (in quanto creatore solo del bene) da quello che da lui proviene come artefice della pena che deriva dal peccato⁵¹. In quanto pena, infatti, il male viene da Dio ma in maniera necessariamente consequenziale: il male in quanto azione, che Oddone identifica con la parola *iniustitia*, non proviene da Dio ma è da lui punito.

Unde scriptum est ‘Faciens pacem et creans malum’ (*Is* 45), et ‘Si est malum in civitate quod Deus non fecit’ (*Am* 3, 6). Poena enim pro peccatis malum est patientibus, quod Deus facit. Retribuit enim Deus mala peccatis. Malum autem quod iniustitia dicitur, omnino Deus non facit, sed punit; ut eius omnino non sit auctor, cuius est punitor⁵².

Non a caso Oddone intercetta nel termine *iniustitia* quella tipologia di male che Dio non compie ma che punisce come deviazione rispetto all’ordine della natura, in piena coerenza con il magistero agostiniano⁵³.

L’idea del male come *iniustitia* in contrapposizione alla *iustitia* – equilibrio e ordine del disegno divino di cui il peccato è una *depravatio*, una *privatio* cioè del suo *bonum* – ha le sue

⁵⁰ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1071C.

⁵¹ Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 1, 1, PL 32, [1219-1310], 1222, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 211-321], 211, 3, 6: «Dicam, si planum feceris de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum».

⁵² ODDONE, *ibid.*, 1071C.

⁵³ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 1223, p. 211, 8-15: «At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum *iustum* fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus».

radici nella tradizione agostiniana. Il parallelismo tra il bene e la giustizia e tra il male e l'ingiustizia si era ampiamente sviluppato già nell'intellettualismo etico del mondo ellenico e, assorbito dal cristianesimo, era diventato, nel racconto del peccato originale, il punto di rottura e, allo stesso tempo, di ricongiungimento con il trascendente⁵⁴. Se infatti a perpetuarsi è l'idea per cui la giustizia è viatico di felicità e l'ingiustizia di infelicità, prende piede su questa idea anche l'insistente bisogno gnoseologico avvertito da Agostino e, con lui, da un'intera generazione di pensatori alto-medievali, secondo cui la felicità dipende direttamente dalla possibilità di contemplare Dio. Tuttavia, consapevole dell'impossibilità di una intuizione compiuta del divino, Agostino ipotizza che conoscere – almeno parzialmente – Dio significhi cogliere le *regulae* che presiedono al funzionamento del creato, derivanti dal progetto provvidenziale divino e progressivamente manifestantesi all'uomo in una intima connessione tra progressione gnoseologica e identità morale; il conseguimento di una sempre più raffinata *eruditio*, vale a dire una approfondita conoscenza delle *artes* liberali, viene infatti indicata da Agostino come la possibilità di dotarsi degli strumenti utili a decodificare la realtà, a rintracciare cioè, al di là dell'apparentemente irrazionale fluire fenomenico, le norme che regolano la macchina dell'universo⁵⁵. È solo alla luce di questa conquistata possibilità scientifica, nell'avere cioè una *scientia* del *verum* (derivante dalla conoscenza delle *artes* che mostrano le *regulae* che governano il creato) e in ciò una *notio* di Dio come creatore dell'ordine provvidenziale dell'universo, che la filosofia può avvicinarsi al concetto di male – considerato come necessità intrinseca proprio a quell'*ordo* in cui all'ingiustizia non può che conseguire 'giustamente' una punizione – e saldarlo al dato teologico del peccato originale da cui, sovvertiti i rapporti tra creatore e creature, consegue non più il bene, ma il male come punizione. Anche Tertulliano aveva associato, nell'*Adversus Marcionem*, i concetti di bene e *iustitia* con quelli di male e *iniustitia*, aggiungendo che se in principio la giustizia di Dio corrispondeva al bene con il sopraggiungere del peccato, Dio, nel ruolo di giudice, per essere giusto non può non punire

⁵⁴ Nonostante la forte presenza di influssi provenienti dal pensiero classico, i pensatori altomedievali, riuniti sotto il magistero agostiniano, hanno elaborato, indipendentemente dalla filosofia ellenistica, una dottrina sull'uomo e sull'anima facendo riferimento alla speculazione biblico-patristica e alle scarse conoscenze anatomiche della medicina galenica e ippocratica. Cf. I. TOLOMIO, *L'anima dell'uomo. I trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Milano 1979, p. 10: «Questo degli altomedievali è dunque un gigantesco sforzo solitario, che assolve, nei limiti concessi alle loro possibilità, a una delle due grandi aspirazioni espresse da Agostino nel celebre luogo dei *Soliloqui*: 'Deum et animam scire cupio'».

⁵⁵ Cf. AGOSTINO, *De ordine*, 5, 14, PL 32, [977-1020], 1001, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 89-137], p. 115, 10-15; *ibid.*, 16, 44, 1015, p. 131, 3-6; *ibid.*, 18, 47, 1017, p. 133, 9-13.

(male che Dio compie) ciò di cui non è lui l'autore (male che Dio non compie)⁵⁶. Se dunque il male nella sua duplice accezione non può in alcun modo essere ascritto alla volontà di Dio, in quanto il male che Dio compie è necessariamente conseguente a quello che non vuole, la sua origine deve essere piuttosto ricercata nell'uomo.

L'oggetto centrale della riflessione non può che essere l'uomo e Oddone comincia con l'analisi delle due parti da cui ogni essere umano è composto: il corpo e l'anima. Non è, tuttavia, lecito ascrivere il male alla parte corporea sebbene è per mezzo delle cose corporee che si commette un'azione malvagia. Con un esempio efficace Oddone scarta rapidamente l'ipotesi che qualcosa di creato possa essere detta *malum*: né la spada, né la mano che agiscono in un omicidio possono essere considerate in se stesse malvagie. Tuttavia neppure il moto che le anima può esserlo; esso infatti ha un'essenza e se ha un'essenza questa è a sua volta creata da Dio: «omnis enim essentia praeter Deum a Deo facta est». Alla luce di questo principio neppure l'*animus* può essere considerato in sé malvagio quando agisce compiendo il male.

Hoc malum in corporalibus non invenitur, nec proprie dicimus, ut corpore peccemus. In homicidio enim quid dicitur malum? Si gladium accusas; Deus ferrum fecit. Si manum arguis, et ipsam Deus fecit. Si manus motum, vel gladii, quis nescit essentiam habere motum? Si essentia est, a Deo facta est. Omnis enim essentia praeter Deum a Deo facta est. Non est igitur malum, motus quem fecit Deus. Sic ergo nec animus ipse hominis est malum, quod Deus non fecit. Si autem nec animus, nec ferrum, nec manus, nec motus ullum est malum; quid ergo in homicidio dicitur malum? Omnino non invenitur in corporalibus. Similiter in adulterio, neutra persona, neuter sexus, nec motus, nec fluxus, nec ipse pruritus, malum est, quod non facit Deus. Ipsa denique corporalia quae fecit Deus non sunt malum quod non fecit Deus⁵⁷.

⁵⁶ Cf. TERTULLIANO [QUINTO SETTIMO FLORENZIO TERTULLIANO], *Adversus Marcionem*, 2, 11, PL 2, [239-524], 298CD, ed. A Kroymann - E. Evans, in ID., *Opera*, 2 voll., (*Opera catholica*), Turnhout 1954 (CCSL, 1), [pp. 77-171], p. 492: «Non reprobas autem Deum iudicem, qui non iudicem Deum probas? Ipsam sine dubio iustitiam accusare debebis, quae iudicem praestat, aut et eam in species malitiae deputare, id est, iniustitiam in titulos bonitatis adscribere. Nunc enim iustitia malum, si iniustitia bonum. Porro, cum cogaris iniustitiam de pessimis pronuntiare, eodem iugo urgeris iustitiam de optimis censere. Nihil enim aemulum mali non bonum, sicut et boni aemulum nihil non malum. Igitur quanto malum iniustitia, tanto bonum iustitia. Nec species solummodo, sed tutela reputanda bonitatis; quia bonitas nisi iustitia regatur. ut iusta sit, non erit bonitas, si iniusta sit. Nihil enim bonum, quod iniustum; bonum autem omne, quod iustum».

⁵⁷ ODDONE, *ibid.*, 1071D-1072A.

L'*animus* posto da Dio negli uomini è un principio vivificatore (*vegetamur in illo*) al quale essi obbediscono secondo una *dispositio creatoris*; quando si commette un peccato allora non si fa altro che obbedire alla ragione (*oboedendo rationi*), definita da Oddone *domina*. La *ratio* infatti in quanto parte più elevata dell'*animus* è il principio di volontà da cui l'agire è mosso⁵⁸; sebbene Oddone non si soffermi a lungo sulla geografia delle potenze dell'anima, si evince dalle sue scelte terminologiche un allineamento allo schema proprio della psicologia platonico-agostiniana. Sbagliano quelli che cercano (*quaerere*) il male nelle cose corporee, asserisce Oddone, perché non lo troveranno se non nello spirito razionale (*spiritus rationale*) e nella sua volontà; tuttavia né la *ratio*, né la volontà, né lo spirito sono essenzialmente un male, ma piuttosto lo è l'*iniustitia voluntatis* e cioè la mancanza di corrispondenza al bene che si esercita attraverso il moto della volontà razionale.

Errat vere qui peccatum quaerit in corpore, nec invenitur alibi quam in spiritu rationali, et eius voluntate; nec tamen ratio, vel voluntas, vel ipse spiritus malum est, quod non fecit Deus; sed iniustitia voluntatis, ipsa est malum quod quaerimus. Ipsam enim omnino non fecit Deus; et ipsa est, quod imputandum

⁵⁸ *Ibid.*, 1072B: «Denique, si quis arguat corporalia mali, quod adulterium agant; sic recte possunt se excusare; dispositione Creatoris subiicimur animo, quandiu vegetamur in illo; illum nobis constituit Dominus, cui serviamus et obediamus in omnibus. Ad nutum igitur illius movemur ad omnia ordinatione divina. Quid ergo peccamus obediendo rationi, sicut praecepit Deus? Agimus adulterium? Praecipit domina ratio, cuius resistere nequivimus imperio; operarii mali non sumus, quia non agimus malum nostrum, sed alterius. Lauda servum obedientem, dominum culpa praecipientem. Quid peccat equus portans hostem? Quid lancea vulnerans hominem?». Sul concetto di *ratio domina*, Cf. BOEZIO, *De institutione musica*, I, 34, PL 63, [1167-1300], 1195BC, ed. G. Marzi, Roma 1990, p. 136, 4-13: «Ratio vero quasi domina imperat, et nisi manus secundum id quod ratio sancit efficiat, frustra fit. Quanto igitur praeclarior est scientia musicae in cognitione rationis, quam in opere efficiendi atque actu tantum, scilicet quantum corpus mente superatur! Quod scilicet rationis expers servitio degit, illa vero imperat, atque ad rectum deducit, quod nisi pareat eius imperio, et expers rationis opus titubabit. Unde fit ut speculatio rationis operandi actu non egeat. Manuum vero opera nulla sint, nisi ratione ducantur». Cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, 30, 42, PL 75-76, [509-1162 e 9-782], 75, 546B, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B), I, p. 47, 11 - 48, 17: «Si igitur a domo mentis ad monumentum ratio discedat, quasi absente domina, cogitationum se clamor, velut garrula ancillarum turba multiplicat. Ut autem ratio ad mentem redierit, mox se confusio tumultuosa compescit; et quasi ancillae se ad iniunctum opus tacite reprimunt, dum cogitationes protinus causis se propriis ad utilitatem subdunt». Cf. RABANO MAURO, *Enarrationes in Epistulas Beati Pauli*, XVIII, 4, PL 112, [1273-1616], 439A: «Ira homini naturalis ad irascendum propter peccata, et voluntas, ut concupiscat bonum: sed ambo haec ratio quasi domina, quae data est homini, temperare debet, ne ultra, quam necessitas exiget, transeat».

Deo non est. Nec requiri debet aliquis auctor omnium malorum, sicut Deus
noscitur auctor omnium bonorum⁵⁹.

Nell'analisi sul male cui Oddone dedica il primo libro della sua opera è possibile rintracciare accanto a una *pars destruens* in cui Oddone svuota il male, cioè l'oggetto stesso della sua indagine, di qualsiasi consistenza ontologica, una *pars costruens* in cui sono posti i termini del sistema logico-metafisico entro cui si svilupperà la trattazione più specifica, nel secondo e terzo libro, del peccato originale. La scelta di indicare la sfera del reale e dell'esistente con i termini *essentia*, *ratio*, *animus*, *spiritus*, attribuendo loro una forte componente metafisica, offre una chiave ermeneutica per considerare, alla luce di un'adesione all'esemplarismo, il sistema filosofico entro cui Oddone muove il suo *quaerere*; a differenza di quello agostiniano, infatti, non si tratta di un *quaerere veritatem*, ma di una indagine su qualcosa che in quanto tale non è: *quaerere malum* («quod Deum non fecit»); in un capovolgimento della scala ontologica, dunque, la sua ricerca non è indirizzata all'essere, ma al non essere, ovvero al male come *nihil*.

Il costante confronto con la fonte agostiniana, sin qui evidenziato, conduce naturalmente Oddone a soffermarsi sulla dottrina dei Manichei, interlocutori dell'Ipponate⁶⁰. L'errore riscontrato da Agostino nella posizione manichea – e che anche Oddone intende confutare – è ritenere che il male sia qualcosa, che sia cioè dotato di un'essenza; tale convinzione indurrebbe necessariamente a porre un principio creatore del male, opposto a Dio⁶¹. Al fine di presentare ai suoi lettori la posizione dei Manichei, Oddone riprende due argomenti da essi adottati a favore della sostanzialità del male: il primo, di tipo logico-porfiriano, dimostra che il male deve avere necessariamente un'essenza, come un genere che ha sotto di sé diverse specie⁶²; il secondo si

⁵⁹ ODDONE, *ibid.*, 1072C.

⁶⁰ Per il rapporto di Agostino con i Manichei cf. J. K. COYLE, *Augustine's De Moribus Ecclesiae Catholicae: A Study of the Work, Its Composition and Its Sources*, Freiburg 1978; N. J. TORCHIA, *'Creatio Ex Nihilo' and the Theology of St. Augustine*, New York 1999; J. VAN OORT - O. WERMELINGER - G. WURST, *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden 2001; J. K. COYLE, *Saint Augustine's Manichean Legacy*, in «Augustinian Studies», 34 (2003), pp. 1-22.

⁶¹ ODDONE, *ibid.*, 1072C: «Talibus rationibus defendunt manichei malum aliquid esse et essentiam habere, et igitur inde coguntur heresim facere et instruere quendam omnium malorum conditorem».

⁶² Cf. *ibid.*, 1072D-1073A: «Hoc Manichaeorum haeresis affirmabat, malum putans essentiam, eo quod ipsum tanquam genus in species multipliciter dividi videant, dicentes: Cum iniustitiae malo superbiam, et fornicationem, aliasque species multas; ut generi plane subditas, earum que subdivisiones ordinabiliter usque ad singularia descendere videamus, et econverso in speciem unam singularia plura, speciesque plures in unum genus realiter adunari, itemque superiora de inferioribus in quid optime praedicari? Quis substantiam neget, quod ad quid respondetur? Quis refellet essentiam, quod universale non negabit».

basa sul presupposto che ogni nome debba essere significativo di qualcosa: «nomen omne significativum est (alicuius) ad placitum»⁶³. La *vox* ‘male’, che il grammatico descrive come una *simplex figura* declinata nei diversi casi e che si dice di uno o più cose secondo il singolare e il plurale è, non solo un suono articolato della voce, ma proprio per queste sue proprietà un nome capace di significare qualcosa. La cosa significata dalla *vox*, allora, assume un ‘significato’ per coloro che la ascoltano e che, per convenzione (*ad placitum*), aderiscono al medesimo contesto linguistico. Essa, infatti, non può non significare qualcosa⁶⁴ e se significa ‘qualcosa’, ciò di cui il nome è segno deve avere un’essenza⁶⁵. La presentazione del secondo argomento in favore della posizione manichea si articola sul rapporto che esiste tra conoscenza e azione e in modo particolare tra la capacità di comprendere il significato di una parola e il *motus mentis* che si attiva al suo ascolto («invenire motum mentis per vocem illam»), in cui risiede la capacità di giudizio, propria del ragionamento, di affermare o negare. Il tema è comune alla riflessione dell’epoca. Allo stesso modo, infatti, il discepolo di Anselmo d’Aosta, nel dialogo sulla caduta del diavolo, sintetizza, alla luce dell’effetto che la parola produce, l’argomento manicheo a favore della sostanzialità del male: perché, domanda, i cuori si angustiano di fronte al significato del nome ‘male’ se questo nome non è significativo di qualcosa? Alle perplessità del suo discepolo Anselmo risponde spostando la riflessione sul concetto di nulla: anche il nulla è un nome, essendo appunto segno di ciò che non è. Il male allora per Anselmo non è un *aliquid* ma un *quasi aliquid* in cui l’essere di ciò che esso, con il proprio nome, significa rientra nella

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Il tema del rapporto tra una *vox articulata* e il suo valore di *signum* travalica l’ambito della semplice grammatica e sfocia in quello linguistico-semiotico; per questa sua valenza esso viene affrontato da Agostino sia come argomento introduttivo nei *Principia dialecticae*, ormai comunemente attribuitigli, che in altri dialoghi; cf. AGOSTINO, *De dialectica vel Principia dialecticae*, 5, PL 32, [1409-1420], 1410, edd. B. D. Jackson - J. Pinborg, Dordrecht - Boston 1975 (Synthese Historical Library, 16), p. 120; ID., *Contra Academicos*, III, 13, 29, PL 32, [903-958], 949, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 3-61], p. 52, 23-24; ID., *De ordine*, II, 12, 35, PL 32, 1011-1012, p. 115.

⁶⁵ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1073AB: «Hanc ergo vocem, id est malum, quam simplicis figurae grammaticus dicit, et per omnes casus inflectit, quae numeros etiam, singularem et pluralem recipit, quis nomen negabit? Ad placitum ergo significat aliquid. Audit hanc vocem Graecus, audit et Latinus. Audienti Graeco strepitus tantum est, nihil per eam intelligit. Sic nec Latinus, ut dicit, mentitur plane, interroget conscientiam, et inveniet motum mentis per vocem illam. Quia vere fert aliquid menti vox haec audita Latini. Cum enim audit, malum facit; aut negat, aut concedit; quod non facit, qui non intelligit. Cum ergo vox illa sit nomen, significat aliquid, si aliquid, et essentiam: nam quod essentiam non habet non est aliquid».

categoria della privazione⁶⁶. Nel *De peccato*, invece, Oddone afferma che il male è ‘nulla’, sovrapponendo così i termini del discorso anselmiano, *malum* e *nihil*; secondo la definizione di male infatti proposta nel testo anselmiano, il male è una privazione di bene, mentre la giustizia è lo stesso bene per cui gli uomini sono buoni. A essere buona e giusta è la volontà che per prima fu data alla natura razionale che era, contestualmente, *conversa* (cioè orientata) a Dio, suo creatore (*dator*); Anselmo specifica che l’essere *conversa* è da intendersi, ancor meglio, come un essere *facta recta ad hoc quod velle debuit*. Se nella perseveranza di tale *originalis rectitudo* risiede la giustizia, il volgersi della volontà verso ciò che non deve esser voluto produce una privazione della giustizia che è il peccato, che per questo non ha alcuna essenza⁶⁷. Il concetto di *rectitudo*, allora, nel più maturo e articolato pensiero anselmiano contiene già in sé la definizione di peccato come deviazione della volontà dalla sua originaria natura e dunque definizione, a questo punto pienamente giustificata, di male come *nihil*.

La relazione del testo oddoniano con il pensiero di Anselmo si evince già dalla prime battute del primo libro («videtur dicendum quid sit quod *dicitur* peccatum»⁶⁸), in cui la stessa formulazione della domanda sul significato della nozione di male appartiene a un registro esplicitamente linguistico nel quale, come sostiene anche il maestro del Bec, non sempre si attua una corrispondenza tra la *forma loquendi* e la *res*. Il male come il nulla, dunque, rientrano in ciò che pur significando qualcosa (*significant aliquid*) lo fanno non secondo l’ordine del reale (e dunque riferendosi a una essenza), ma secondo la forma del parlare (*forma loquendi*)⁶⁹. L’affermazione di tale posizione da parte di Oddone («malum igitur nihil est; quia malum

⁶⁶ Cf. ANSELMO, *De casu diaboli*, 11, PL 158, [325-360], 340C, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit (introduzione, alla nota 7), I, [pp. 233-276], p. 250, 17-20: «Recte quaeris, quia licet supraposita ratione malum et nihil significant aliquid, tamen quod significatur non est malum aut nihil. Sed est alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed non vere aliquid, sed quasi aliquid».

⁶⁷ Cf. *ibid.* 9, 337B, pp. 246, 22 - 247, 3: «Iustitiam credere debemus esse ipsum bonum quo sunt boni, id est iusti et angeli et homines, et quo ipsa voluntas bona sive iusta dicitur; iniustitiam vero ipsum malum esse, quod nihil aliud dicimus quam boni privationem, quod malos et malam voluntatem facit, et ideo eandem iniustitiam non aliud esse asserimus quam privationem iniustitiae. Quamdiu enim voluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conversa, immo non conversa sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine quam dicimus veritatem sive iniustitiam in qua facta est: iusta fuit. Cum vero avertit se ab eo quod debuit et convertit se ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est. Quam cum deseruit magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea nisi privationem eius quae nullam habet essentiam, quam iniustitiam nominamus, suscepit».

⁶⁸ ODDONE, *ibid.*, 1071C; cf., *supra*, nota 50 (*corsivo mio*).

⁶⁹ ANSELMO, *De casu diaboli*, 11, 341AB, p. 250, 21-22 e 251, 5-6: «Multa quippe dicuntur secundum formam, quae non sunt secundum rem (...). Hoc igitur modo ‘malum’ et ‘nihil’ significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi».

privatio boni est, et scit omnis qui bene scit quia privatio non est aliquid») trova una spiegazione nel fatto che, all'interno dei quattro modi di opposizione esposti da Aristotele nelle *Categorie*⁷⁰ – *affirmatio* e *negatio* (che sono dei contrari), *privatio* e *habitus* (che sono dei relativi, *ad aliquid*) – il peccato, che torna dunque a essere il protagonista della riflessione dopo la digressione sul concetto di male, si colloca nel *modus* della privazione⁷¹. La privazione e la negazione, infatti, per il loro essere opposti a 'qualcosa', non hanno una essenza:

Quod autem tantum negat esse non potuit esse, non igitur habet essentiam privatio vel negatio. Et malum ergo non est, si privatio boni tantum est. Est autem boni privatio tantum⁷².

3.2 Il male come iniustitia

La ricaduta sul piano logico-semanticamente delle considerazioni sulla non essenzialità del male, fa sì che il termine più adatto attraverso cui riferirsi al male in quanto peccato originale sia *iniustitia*. Poiché infatti il male e il bene si predicano in molti modi, le cui ambiguità inducono spesso in errore, Oddone dichiara di riferirsi al bene secondo la giustizia e al male secondo l'ingiustizia. In particolare, proprio nell'ottica di una non sussistenza ontologica del male, la particella privativa di cui si compone il nome 'in-iustitia' non fa altro che negare ciò che esiste, vale a dire la giustizia:

Est igitur iniustitia privatio iustitiae, si quidem privatoria particula tantum privat iustitiam, nec aliam reponit essentiam, nam sicut, *non*, negativum adverbium, negat appositum esse, nec ponit aliud esse, sic *in* privatoria particula, privat

⁷⁰ Cf. ARISTOTELE, *Categorie*, 10-11, 11b-14a; BOEZIO, *In Categorias*, PL 64, 264B-283D; *Categoriae decem*, PL 32, [1419-1440], 1437-1438, ed. L. Minio-Paluello, in *Aristoteles Latinus*, I, 5, Bruges – Paris 1961, [pp. 133-175], pp. 169-171.

⁷¹ ODDONE, *ibid.*, 1073C: «Denique quatuor sunt oppositionum modi, contrariorum scilicet, et ad aliquid; affirmationis et negationis, privationis et habitus. Harum dux: contrariorum, et ad aliquid, opponunt aliquid alicui, ut *album et nigrum*, quae, ut contraria opponuntur, utrumque est, et utrumque suam habet essentiam. Similiter dominus et servus, quae sunt ad aliquid, utrumque est, et veram habet essentiam».

⁷² *Ibid.*, 1073D.

appositam essentiam, nec aliam ponit essentiam. Sicut enim non iustus negat appositum iustum nec aliud esse ponit, sic iniustus iustitiam deponit nec aliud ponit⁷³.

Del male dunque è possibile dire solo ciò che non è e, diversamente dalla negazione che investe la cosa negata nella sua totalità trovandosi ovunque la cosa negata non sia, la privazione può predicarsi di essa solo in parte⁷⁴. Il male, allora, in quanto privazione non è un genere, né una specie, né universale, né particolare; ancora una volta, nei confronti della nozione indicata dal nome 'male', Oddone pone in forma negativa i termini della logica porfiriana, dal genere all'individuo particolare. Se infatti essi si applicano solo a ciò che è dotato di un'essenza, di essi non si predica in alcun modo il male che è privazione del bene. Tuttavia, proprio perché il male è tale in quanto privazione di qualcosa dotato di un'essenza, è necessario che i generi e le specie della cosa oggetto di privazione e la *ratio* attraverso cui essi sono compresi, la precedano. Da un punto di vista logico-conoscitivo infatti per poter comprendere la privazione si deve conoscere in maniera preliminare la cosa che essa nega⁷⁵; la mancanza è infatti il luogo di un non-esistere e nulla meglio dell'immagine della caduta avrebbe potuto esprimere l'ingresso del peccato nella storia dell'umanità. Mentre la negazione, dice Oddone, mostra palesemente (per il fatto di negare una cosa nella sua totalità) il luogo del non essere in relazione all'essenza della cosa negata, con la privazione ci si trova invece dinanzi a una *imitatio* dell'essenza, che induce quindi a credere che anche in essa vi sia un'essenza e il fatto che, spesso, tali privazioni siano indicate con dei nomi propri piuttosto che dalla particella negativa (*particula negativa*), anteposta al nome della cosa su cui si esercita la privazione (come nel caso della parola 'male'), incrementa la possibilità di cadere in errore. La privazione infatti si predica di quelle cose che non sono tali come dovrebbero essere, cosicché è 'in-giusto' chi dovrebbe essere giusto e non lo è. Per spiegare

⁷³ *Ibid.*, 1074A (*corsivo mio*).

⁷⁴ Cf. *ibidem*: «Hoc tantum differt a negatione privatio, quia negatio est ubicunque est, privatio vero non est ubicunque privatum non est, sed tantum ubi debet esse privatum, nec est unquam privatio sine privati debito; nec proprie possumus privationem dicere ubi privatum non debet esse. Unde et irrationale proprie de eo non dicitur, cui rationis usus non debetur. Aliquando tamen ponuntur privationes pro negationibus, et quando nomina rerum deficiunt, saepe ponuntur etiam pro ipsis rebus, nos autem hic privationem, ut proprie dicitur, tractamus».

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 1074BC: «Est autem bonorum quod in malis divisio, vel ascensus, vel descensus ordinabilis est, nam quidquid de privationibus dicimus, hoc totum a privatis ducimus, nec quidquam facit privatio, nisi privati praecedat ratio, nam nec privationem facere possumus, nisi rem quae privetur habeamus. Praecedunt igitur species et genera rerum, ut secundum ea iudicemus diversitates privationum; nisi enim iustitiae, pietatis, et patientiae noverimus essentias, nec earum intelligere possumus privationes, iniustitiam, impatientiam, impietatem, ut generum et specierum sit in essentiis veritas, in privationibus vero imitatio, sicut et in negationibus».

meglio il passaggio di stato tra ciò che si dice giusto e ciò che si dice ingiusto, Oddone si riferisce esplicitamente all'interpretazione boeziana delle *Categorie*: «et hoc est quod Boetius dicit contrapositionem in antepredicamentis»⁷⁶; ciò che muta infatti è la *veritas* dei generi e delle specie che non sono più ciò che avrebbero dovuto essere, sebbene assumano una somiglianza (*similitudo*) con le cose di cui sono privazione. La *similitudo* di cui parla Oddone risiede nella relazione che si determina tra il genere e la specie, che nella loro negazione porta a un sovvertimento nell'ordine di predicazione: come l'uomo è una specie del genere animale, così il non-animale è come una specie del genere non-uomo⁷⁷. Quando le *privationes* hanno nomi senza la particella privativa sono, da un punto di vista semantico, come gli *habitus*; in questi casi il *nomen* della privazione non sta per una *essentia* propria, ma è segno dell'essenza di cui è

⁷⁶ Con il termine *antepredicamenta* ci si riferisce alla prima parte delle *Categorie*, ma è possibile che Oddone stia qui facendo riferimento a un passaggio del trattato sui sillogismi categorici; Cf. BOEZIO, *In Categorias* I, 163B-168D; ID., *De syllogismo categorico*, PL 64, [761-829], 804BC: «Illa vero conversio, quae per contrapositionem fit hoc modo fit: quoties in affirmativa subiectum fuerit, idem mutatum et factum praedicatum ad negativam particulam ponitur, ut est omnis homo animal est. Hic homo subiectum est et ad hoc animal praedicatur. Si vero quis per contrapositionem convertat, et faciat animal subiectum hominem praedicatum, et ad hominem particulam negativam ponat, hoc modo faciet: omne non animal non homo est, et erit ista conversio, omnis homo animal est, omne non animal non homo est». È particolarmente significativo l'esempio dell'essere giusto dell'uomo con cui Boezio introduce la spiegazione della *contrapositio*, cf. *ibid.*, 804A: «Sunt etiam aliae quae contradictoriae vocantur, quae sunt huiusmodi, quoties affirmationem universalem tollit negatio particularis, omnis homo iustus est, non omnis homo iustus est, et rursus nullus homo iustus est, et quidam homo iustus est, in his enim universalis determinatio tollitur, sed de his alias. Et quoniam dictum est de his quae eodem ordine participant, dicamus nunc de his quae ordinis commutatione participant». Cf. L. M. DE RIJK, *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, in «Vivarium», 2/1 (1964), pp. 1-49; RESNIK, *On original sin* cit. (alla nota 24), p. 117, nota 23. Anche Abelardo riprenderà la differenza che linguisticamente intercorre tra la privazione e la negazione a proposito del termine *ingenito*, utilizzando non a caso l'esempio della *iniustitia*, Cf. PIETRO ABELARDO, *Theologia christiana*, III, 64, PL 178, [1113-1330], 1230B, in ID., *Opera theologica*, II, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (CCCM, 12/II), [pp. 7-372], p. 221, 827-833: «Est itaque hoc loco aliqua differentia dicere 'ingenitum' et dicere 'non genitum', sicut aliqua est differentia dicere 'iniustum' et dicere 'non iustum'. Quippe quod iniustum est, necesse est esse non iustum sed non e converso. Lapis namque non iustus sicut et non rationalis, nec tamen iniustus dicitur aut irrationalis. Illa quippe infinita sunt sive abnegative nomina, haec privatoria». Cf. L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974, I, pp. 234-248; D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (cap. I, alla nota 153), p. 165

⁷⁷ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1074BD: «In quibus patet quod non sint essentiae, nec genere, vel species, e converso tamen ex ipsis negatis similitudinem generum sumunt et specierum mutationem vel veritatem. Nam, sicut homo sub animali species, ita non animal sub non homine tanquam species. Et hoc est quod Boetius dicit contrapositionem in antepredicamentis. Haec autem generum et specierum non veritas, sed mutatio, sicut est in negationibus, sic et in privationibus» (*corsivo mio*).

privazione, mentre il nome del suo *habitus* indica con un nome diverso la stessa cosa di cui si dà la privazione⁷⁸.

Oddone giunge così a formulare le conclusioni di questa lunga riflessione sul concetto di male:

Ex praemissis ergo colligi potest quia in solo spiritu rationali malum est, nec est res in subiecto, sed privatio rei a subiecto. Et cum in voluntate malum dicis esse, non ibi dicis aliquid esse, sed tantum dicis ibi bonum non esse, ubi debet esse. Et hoc est plane malum, ibi non esse bonum, ubi debet esse, quia iniustitia est iustitiam non esse ubi debet esse, et eum iniustum esse qui non est iustus cum debet esse. Quid enim rectius dici potest quam illum iniustum esse qui datam iustitiam noluit tenere, cum potuit, et datum tanti boni sponte deseruit?

Il luogo in cui il male esiste, non come realtà ma come privazione di *esse*, è l'*ubi debet esse bonum*. Non si dà privazione senza presenza; solo a partire da un dover essere il male può considerarsi come il non essere di ciò che dovrebbe essere. La conoscenza, presupposta in questo passaggio, colloca il male non semplicemente in un soggetto, ma più specificamente nello spirito razionale, in quanto se il bene è direttamente proporzionale alla conoscenza, il male deriva dal venir meno di essa. Se allora la volontà discordante dell'uomo è l'origine, o almeno la sede, del male come privazione, si deve presupporre un dover essere originario impartito allo spirito razionale dell'uomo direttamente da Dio. Il modo in cui l'uomo deve essere, corrisponde al dono (*depositum*) della giustizia, *mirabile bonum*, che l'uomo è chiamato a custodire e preservare perché possa restituirlo al suo *exactor*, Dio⁷⁹. L'ingiusto allora non è colui che non possiede

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 1075A: «Habent autem privationes nomina saepius sine privatoria particula, sicut habitus, ut malum, sicut bonum, tenebrae sicut lux, caecitas ut visus, ut castitas fornicatio. Et quamvis essentiae privatio non opponit essentiam, quia privationi non est essentia, tamen privationis nomen significat essentiam, sed habitus, non suam. Idem ergo significat nomen privationis, et nomen habitus. Sed nomen habitus suum, nomen vero privationis significat alienum nomen, habitus essentiam suam significat ponendo, nomen privationis significat idem removendo, nomen habitus quod intelligas offert, nomen privationis quod intelligis aufert. Est ergo privationis nomen significativum alicuius, sed non suae rei, sed alterius quam significat privari».

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 1075C: «Accepisti iustitiam, bonum depositum, et valde servandum, et tamen reddendum, quia qui commisit exigit depositum. Vis bene reddere? Bene serva. Quanto magis servabis, tanto magis reddes. Et quanto magis reddes tanto magis servabis; mirabile bonum iustitia, quam servando reddis, et reddendo non perdis. Sed magis reddendo, magis servas. Bonum, inquam, totis viribus servandum ut reddas, quia si perdis non habes quod reddas. Depositum tamen debes ei qui commisit. Commisit, ergo debes. Sed fortassis sponte perdidisti, quia sponte

alcuna essenza poiché né è privato, ma colui che non possiede l'essenza che dovrebbe possedere (*debita*), alla quale cioè, era stato destinato, perché avendola ricevuta se ne è volontariamente privato non preservandola⁸⁰.

Iniustus, inquam, non quod habeas ullam essentiam in hac privatione, sed quia non habes debitam essentiam iustitiae, ideo debitam, quod accepisti; non servatam, sed sponte desertam⁸¹.

Il male allora è *nihil* perché privo di una propria essenza, ma è qualcosa nel senso che è ciò che non è come dovrebbe essere. È dunque possibile che dal suo non essere derivi qualcosa, anzi è necessario. Così Oddone, prima di chiudere il primo libro, affronta le ultime due possibili obiezioni alla teoria della non sostanzialità del male. In primo luogo, se il male è nulla, come si può dire che gli uomini, puniti a causa del peccato, siano puniti per nulla?⁸² Nella risposta Oddone si limita a rielaborare le conclusioni cui è giunto nella sua analisi del concetto di male, per cui punire l'*iniustitia* (come detto, priva di un'essenza) equivale a punire la *iustitia deserta*.

Cum ergo pro iniustitia punimur, pro iustitia punimur deserta; sed est aliquid iustitia, punimur ergo pro aliquo. Ut cum iniustitia nihil dicitur, in ea tamen aliquid intelligitur, pro quo punimur quia deseritur, punimur ergo pro iustitia quam deserimus. Itaque et privatio nihil est, et, cum pro ea punimur, pro eo

deseruisti. Exigit tamen depositum qui praestitit. Tu vero non habes, quia sponte deseruisti quod reddere debes. Invenitur ergo qui praestitit iustus exactor; tu vero qui non reddis iniustus debitor».

⁸⁰ La concezione oddoniana di peccato come deviazione dal dover essere originario, si allinea al concetto di *rectitudo* espresso da Anselmo (cf. *supra*, p. 15) sebbene non vi sia alcun riferimento esplicito ai testi del maestro del Bec e il concetto appaia molto meno strutturato all'interno del suo pensiero; cf. *infra*, nota 162.

⁸¹ ODDONE, *ibid.*, 1075D.

⁸² Cf. *ibid.*, 1076A: «Dicet ergo forsitan aliquis: Quid ergo? Si malum nihil est, pro nihilo punimur, cum punimur pro malo. Stultumque videtur argui pro iniustitia, siquidem iniustitia nulla est essentia. Sed si quae de privationibus dicta sunt, bene considerentur, nullus pro hac oppositione movebitur, nam sine habitu, nec dici, nec intelligi potest privatio, nec aliud est privatio quam privati remotio, ut iniustitia, iustitiae»; la stessa obiezione è mossa dal discepolo di Anselmo nel *De conceptu virginali*; cf. ANSELMO, *De conceptu virginali et originali peccato*, 6, PL 158, [431-464], 440AB, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), II, pp. 139-173: «Si peccatum nihil est, cur punit Deus hominem pro peccato, cum pro nihilo puniri nemo debeat? Quibus, quamvis humilis sit quaestio, tamen quia quod quaerunt ignorant, aliquid breviter respondendum est. Licet pariter nihil sit absentia iustitiae, et ubi debet esse iustitia, et ubi non debet esse; punit tamen Deus recte peccatores non pro nihilo, sed propter aliquid, quia (ut in praefato libro dixi) et debitum sibi honorem, quem sponte reddere noluerunt, ab invitis exigit; et ne quid inordinatum sit in regno eius, eos separatim a iustis ordine competenti disponit».

punimur quod aliquid est. Et iustissime punit sponte desertam qui dedit eam semper servandam; punit quidem pro iustitia, non ideo quod habetur sed quod non habetur; non ideo quod adest, sed quod abest. Sed abesse iustitiam, est iniustitia. Igitur iustitiam non esse ubi debet esse, est iniustitia. Sed iustitiam non esse, nec ubi debet esse, nec ubi non debet esse, significat esse. Ergo nec iniustitia significat esse, quia tantum negat iustitiam esse, quamvis non nisi ubi debet esse⁸³.

In secondo luogo, se si accetta che l'ingiustizia è una privazione secondo la relazione del *modus oppositionis*, precedentemente esaminato, si deve riconoscere che appartiene a una più ampia categoria di relazione (*ad aliquid generalissimum*) essendone una specie; poiché infatti tutto ciò di cui si predica qualcosa deve esistere, anche l'ingiustizia dovrebbe essere dotata di un'essenza e dunque avere esistenza. Tuttavia è possibile dire qualcosa anche intorno a ciò che non esiste sebbene, specifica Oddone, ciò avviene non secondo il modo della consuetudine (*consuetudo*) ma secondo quello della necessità (*necessitas*)⁸⁴. È, infatti, legittimo parlare anche delle cose che non esistono e che, non avendo delle *voces* proprie con cui essere designate, si servono delle *voces* di cose esistenti; si determinano così due modalità di utilizzo delle *voces* per riferirsi alle cose: *per sua* e *per aliena*⁸⁵. Nel primo caso si dà una corrispondenza tra la *vox* e la *res*, che si potrebbe indicare come presente e dunque certamente esistente; nel secondo caso invece le *voces* non corrispondono, fuori dalla mente, a un *res* determinata⁸⁶. La *mens* dunque è il luogo in cui non solo si costituiscono i pensieri (*fingimus cogitationes*), ma si formano le figure (*figurae formantur in mente*); tali figure, che non trovano una corrispondenza con le *res* al di fuori dalla

⁸³ ODDONE, *ibid.*, 1076AB.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 1076C: «Sed forte quis dicit: Iniustitiam certe privationem et oppositum, et ad aliquid dicimus esse; privationem vero, et oppositum, vel ad aliquid nullus sanae mentis negabit esse, cum ad aliquid generalissimum, privatio vero species eius dicantur et oppositum. Quomodo ergo dicitur iniustitia non esse, de qua tot dicuntur essentiae? Omne enim existit, de quo dicitur aliquid. Alioquin de eo quod non est aliquid dici potest. Certe non potest per consuetudinem, potest per necessitatem».

⁸⁵ Marziano Capella distingue la predicazione dei *verba sua* o *propria* da quella dei *verba aliena*; tra questi ultimi ne individua tre tipi: *per similitudinem*, *per contrarium* e *per differentiam*. Cf. MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IV, 359-360, ed. J. Willis, Leipzig 1983, p. 123; D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (cap. I, alla nota 153), pp. 171-172.

⁸⁶ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1076C: «Neque enim necesse nobis est loqui de his quae non sunt, quibus quia suae voces non sunt, loquimur de ipsis per voces eorum quae sunt. Et, quia de ipsis loqui non possumus per sua, de ipsis cogimur loqui per aliena».

mente, sono desunte da quelle che corrispondono alle *res* attraverso il riferimento alla loro *forma*⁸⁷.

Come dunque la mente non può pensare cose che non esistono (*mens nequit cogitare quod non est*)⁸⁸ se non desumendole (*sumere*) da quelle che esistono, un *sermo*, poiché deriva da una *cogitatio*, non può vertere («lingua nequit loqui») su cose che non sono, se non a partire dalle *voces* (che nel pensiero sono le figure) di quelle che sono. La stretta correlazione tra la *figura* e la *vox* si determina infatti nella reciproca corrispondenza con la forma di ciò che esiste. Tale corrispondenza garantisce a un tempo la correttezza (formale) dei ragionamenti, dei discorsi e delle rappresentazioni⁸⁹: il pittore – spiega infatti Oddone – non può dipingere se non attraverso le figure di cui sperimenta l'esistenza⁹⁰. Posto il confine tra esteriorità e interiorità, il linguaggio diventa il luogo della possibilità di incontro e coesistenza tra *voces*, *res* e *formae*. Tale capacità dell'uomo di relazionarsi alla realtà secondo un piano logico-linguistico, fisico e metafisico, permette a Oddone di giustificare la pensabilità anche di quelle parole, come ingiustizia, che non hanno una propria *forma* e non hanno una corrispondenza con la dimensione dell'esistente in quanto *res*.

Esauriti gli argomenti di confutazione della posizione manichea, Oddone, preventivando l'uso di argomentazioni ancora più vigorose («ab alio exordio robustius ad sequentia consurgamus»), indirizza la chiusura del primo libro direttamente al lettore, richiamato, con un severo ammonimento, alla sua personale responsabilità quando, liberamente, sceglie per il male:

⁸⁷ Cf. *ibidem*: «Ecce cum multa fingimus cogitatione, figurae quidem formantur in mente, sed res non inveniuntur pro quibus formantur; figuras quidem cogitatio de existentibus sumit, sed ea non existunt pro quibus assumit, nec potest mens cogitare quod non est, nisi formasumat de eo quod est, ut per formas eorum quae sunt, cogitet de his quae non sunt». Oddone sembra utilizzare il termine *figura* per riferirsi alle forme pensate dalla *mens* che non hanno una corrispondenza a *res* esistenti, mentre utilizza il termine *forma* per ciò che nella *mens* viene assunto dalla *res*; il risultato è che le *figurae* sono dette *quae non sunt* e le *formae*, *quae sunt*.

⁸⁸ È possibile che la formulazione di questa asserzione risenta dell'influenza della celebre formula anselmiana del *Proslogion*, in cui Anselmo attribuisce l'esistenza a Dio attraverso l'*unum argumentum*, nella cui intuizione Dio viene colto come il *quo maius cogitari nequit*; cf. ANSELMO, *Proslogion, prol.*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), p. 101.

⁸⁹ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1076D: «Cum ergo dicimus quod cogitamus, sicut mens nequit cogitare quod non est, nisi formetur ad similitudinem eius quod est, sic lingua nequit loqui de his quae non sunt, nisi per eorum verba quae sunt. Nam sermo sequitur cogitationem, ut non aliter digerat lingua sermones quam cogitatio dictat imagines».

⁹⁰ Cf. *ibidem*: «Pictor etiam nequit ea pingere quae non sunt nisi per figuras eorum quae sunt. Et eas formas pingit exterius pro his quae non sunt, quas cogitatio dictat interius ex his quae sunt».

«es igitur auctor ipse tui mali; qui tuae voluntatis arbitrio peccasti, nec ascribas alii, quod tu ipse fecisti, nec alium quaeras auctorem, qui te tui ipse fecisti exsecutorem»⁹¹.

⁹¹ *Ibid.*, 1077A.

4. Libro secondo

4.1 L'origine dell'anima tra ortodossia e traducianesimo

Pur occupando tutta la prima parte del testo, l'oggetto dell'opera di Oddone non è il peccato ascrivibile all'arbitrio dell'agire umano, bensì la condizione metafisica e originaria in cui si determina la possibilità d'essere del peccato (*in quo omnes peccaverunt*). L'originarietà del peccato si fonde con le origini stesse della specie umana che, *ab origine sua*, assume il peccato *naturaliter*, cioè come facente parte in maniera essenziale della propria natura. Le argomentazioni del secondo e terzo libro tentano, infatti, di spiegare in che modo il peccato, commesso *personaliter* da Adamo ed Eva, si trasmetta *naturaliter* a tutto il genere umano, che si predica di ogni singolo individuo. La domanda allora che consegue all'asserzione paolina *in quo omnes peccaverunt* è: «quomodo peccavimus in Adam»? Per spiegare il passaggio del peccato, a partire da Adamo, in ogni uomo attraverso ciò che lo caratterizza 'per natura', occorre esaminare il processo di individuazione nei passaggi dal genere ai singoli di cui esso si predica. Se infatti l'uomo è, come già richiamato precedentemente, costituito dall'unione di anima e corpo, si deve stabilire se il peccato, e dunque il mezzo attraverso cui esso si trasmette nella specie, si propaghi mediante l'una o l'altra parte.

Quaeritur ergo quomodo peccavimus in Adam? Verum equidem est quod in Adam fuimus omnes et ab eo sumus, sed secundum carnem⁹².

Oddone identifica da subito le specificità di una posizione da lui definita 'ortodossa' diversa da quella, non in linea con l'insegnamento dei Padri, ma comunque da molti sostenuta (*sunt tamen multi*), del traducianesimo. Per i Padri 'ortodossi', allineati a una posizione creazionista, è impossibile che l'anima si generi da un'altra anima o attraverso una parte separata di essa⁹³. Secondo i sostenitori dell'interpretazione traducianista, invece, l'anima si trasmette negli individui della specie cui appartengono *ex traduce*, ovvero allo stesso modo del corpo⁹⁴. La diversità delle due posizioni su questo punto, dirimente per la questione del peccato originale, è

⁹² *Ibid.*, 1077B.

⁹³ *Ibidem*: «Secundum animam vero, Patrum orthodoxorum aliud dicit auctoritas; non enim vult animam sic ab anima seminari quemadmodum caro seminatur a carne, nec ab anima separari partem, ut inde fiat alterius hominis spiritus, sicut pars a carne separatur, ut fiat alterius hominis corpus».

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 1077C: «Sunt tamen multi qui volunt animam ex traduce fieri sicut corpus, et cum corporis semine vim etiam animae procedere».

espressa fin dalle prime battute del secondo libro e, sebbene nel definire ortodossa una delle due prospettive sembri che Oddone stia già esprimendo una preferenza, la meticolosa ricostruzione delle *rationes* di entrambe le dottrine rivela, piuttosto, l'eclettismo della sua posizione⁹⁵, specchio della stessa aporeticità dell'argomento in questione.

L'opera di Oddone segue nella trattazione dell'argomento e nell'esposizione delle *rationes* delle dottrine che egli prende in esame una struttura deduttiva in cui il lettore è portato ad assumere delle conclusioni e a escluderne altre sulla base di stringenti argomentazioni in cui nessun passaggio è tralasciato. L'indagine sull'origine dell'anima, sedimentatasi nei secoli precedenti sul terreno poco solido della disputa tra Agostino e pelagiani, trova un rinnovato interesse tra i secoli XI e XII, grazie alle nuove letture dei testi di Macrobio, agli studi di medicina e all'ingresso della filosofia araba in Occidente; tuttavia anche Oddone e i suoi contemporanei, esitando nel recedere completamente dalla prospettiva traducianista, lasciano il problema sempre e comunque aperto.

4.2 L'anima nova

La prima prospettiva che Oddone intende esaminare è quella definita, come detto, 'ortodossa' e ascritta all'*auctoritas* dei Padri⁹⁶, che si preoccupano di rispondere alle soluzioni avanzate da Tertulliano sulla trasmissione dell'anima da individuo a individuo *ex traduce*.

Se dunque si esclude la possibilità che l'anima degli individui derivi dai genitori, essa sarà creata da Dio che, come la prima volta infuse (*inspiravit*) l'anima nel primo uomo, così sempre (*semper*) fornisce un'anima nuova (*nova anima*) ai corpi di tutti gli uomini che di volta in volta (*recentes*) vengono all'esistenza. Ciò che resta da stabilire è se tali anime *recentes* o

⁹⁵ *Ibidem*: «Quorum rationes, quia non sunt omnino spernendae, videtur, ut sicut utriusque proposuimus, utrasque etiam exsequamur, et primum orthodoxorum semitam prosequamur».

⁹⁶ Sebbene la posizione creazionista sia stata determinata come dottrina della Chiesa dopo circa tre secoli dalla stesura del *De peccato originali* nel V concilio Lateranense (1512 - 1517) dal papa Leone X, Oddone la definisce ortodossa sulla base di una attestata tradizione di autori che, da Girolamo a Rabano Mauro, ritengono la posizione anti-traducianista corretta. Allo stesso modo anche Ruperto di Deutz, contemporaneo di Oddone, evidenzia la correttezza di questa posizione; cf. RUPERTO DI DEUTZ, *Commentaria in Genesim*, II, 21, PL 167, [199-566], 267B: «Quorum animas non ex traduce fluere, omnium orthodoxorum una est sententia, ne (quod ridiculum est) tot consequatur quotidie animas perire, quod pereunt semina».

novae che vivificano i corpi siano create dal nulla (*de nihilo*) o se vengano piuttosto tratte da qualcosa di preesistente (*de aliquibus secretis et occultis exstantibus*). Il primo argomento (*ratio*) portato da Oddone per sondare la validità della prospettiva creazionista, utile anche a chiarire le diverse ipotesi sulla provenienza dell'anima generata, chiama immediatamente in causa l'autorità scritturale, prendendo in esame il versetto del *Genesi* in cui Dio, al termine del suo atto creativo, interruppe ogni forma di azione⁹⁷. Il fatto che, concluso l'atto creativo, Dio abbia smesso di intervenire nella vita del mondo implicherebbe, secondo chi intende confutare tale dottrina, l'impossibilità di sostenere una visione di tipo creazionista: se Dio ha smesso di creare, non potrebbe in alcun modo creare ogni giorno tante anime quanti sono gli uomini che nascono. Dunque quanto si apprende dal racconto del *Genesi* escluderebbe la possibilità di una quotidiana *fatigatio* di Dio per la creazione di nuove anime⁹⁸:

Quibus lectio Geneseos opponitur, in qua Deus ab universo opere quod patrarat quievisse dicitur, quasi non conveniat quieti pro creatis quotidiana fatigatio procreantis, nec vere dicitur quiescere pro rebus quas patrarat, si adhuc pro aliis rebus de nihilo faciendis quotidie laborat⁹⁹.

Oddone risolve il problema vincolando questa interpretazione del versetto scritturale (*lectio*) alla sola condizione delle cose corporee, delle quali si dice che Dio non ne abbia fatte altre dopo la creazione. Esse, infatti, provengono piuttosto dai semi della prima creazione (*seminarii primae conditionis*), né si trova qualcosa tra le cose corporee che non discenda (*descendat*) dalla prima origine (*prima origo*)¹⁰⁰. Dopo aver creato, la prima volta e dal nulla, il mondo delle cose

⁹⁷ Cf. *Gn* 2, 2: «Complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat».

⁹⁸ Un simile argomento, basato sul riposo e distacco di Dio dalla creazione espresso dal secondo libro del *Genesi*, era già stato utilizzato da Alcuino in epoca carolingia, per escludere l'intervento di Dio nell'episodio della confusione delle lingue di Babele; Cf. ALCUINO DI YORK, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, 151, PL 100, [515-570], 534A: «Si Deus requievit ab omnibus operibus suis in die septimo, unde subito tanta apparuit diversitas linguarum? (Resp.) Non in hac divisione linguarum novum quid condere Creatorem aestimatur, sed dicendi modos et formas in diversis loquularum generibus divisit. Unde easdem syllabas et eiusdem potestatis litteras, aliter coniunctas, in diversis gentium linguis inveniemus; saepe etiam eadem nomina vel verba aliud quid significantia in alia lingua, atque aliud in alia».

⁹⁹ ODDONE, *ibid.*, 1077D.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 1078B: «Sed ad hoc respondetur lectionem illam corporalium tantummodo rerum conditionem narrare, quarum nullam dicitur Deus post primam conditionem nihilo fecisse, nam quaecunque corporalia quotidie

corporee, Dio non interviene perché esse che si producono da se stesse in maniera consequenziale («quievit ergo Deus a prima corporalium conditione, qui postea non invenitur ullum corporale de nihilo fecisse»¹⁰¹). Alla luce della distinzione tra *corporalia* e *incorporalia* è, dunque, possibile ribadire la tesi ortodossa dell'origine dell'anima: «dicunt ergo orthodoxi humanam animam ab anima nullo modo descendere, sed in recentibus novas a Deo corporibus fieri quotidie»¹⁰². L'aver stabilito che l'anima, non discendendo come il corpo dai genitori, è creata nuovamente e direttamente da Dio pone ancora, e in modo ancora più radicale, la domanda sulla trasmissione del peccato da Adamo. Se dunque dalla discendenza di Adamo non riceviamo l'anima ma solo il corpo, come è possibile affermare che tutto il genere umano ha ricevuto il peccato da Adamo?

Ecce et hic distincte ostenditur nos et homines habere patres carnis nostrae, et Deum nostrorum patrem spirituum, ut caro sola veniat ab homine, spiritus vero novus a Deo detur in nova carne. Secundum hos est valde difficilis quaestio, nam si solum corpus ab Adam habeo, animam vero non ab Adam, sed a solo Deo, cum peccatum in anima tantum sit, et non in corpore, quomodo dicor in Adam peccasse? Peccavit Adam, et peccatum in anima sola fuit, et non in corpore; animam autem meam in qua peccatum est ab ipso non habeo, quomodo dicor peccasse in ipso? Quando peccavit et corpus meum tunc in ipso erat, recte dicerer in ipso peccasse, si peccatum esset in corpore, nunc autem cum in anima sola peccatum sit, quomodo dicor peccasse, quando peccavit, si in ipso penitus anima mea non fuit¹⁰³.

creantur, de seminariis primae conditionis oriuntur, nec aliquid usquam fit corporale, quod de prima non descendat origine».

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*. Anche in favore dell'affermazione dell'intervento di Dio nella creazione delle cose incorporee Oddone si serve dell'*auctoritas* delle Scritture; cf. *ibid.*, 1078C: «Nam de incorporalibus invenitur scriptum: 'Pater meus usque modo operatur, et ego operor' (Gv 5, 17). Dicunt ergo orthodoxi humanam animam ab anima nullo modo descendere, sed in recentibus novas a Deo corporibus fieri quotidie. Unde scriptum est: 'Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum' (Eccl 12, 7). Animadvertatur quam distincte dicitur de terra pulverem esse, Deum vero spiritum dedisse. Et iterum: 'Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos; num multo magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?' (Eb 12, 9)».

¹⁰³ ODDONE, *ibid.*, 1078CD.

4.3 L'universale Adamo 'in quo omnes peccaverunt'.

Giunto alla radice del problema Oddone sposta l'indagine sul piano logico-argomentativo applicando il metodo pedagogico efficacemente descritto nel racconto del suo biografo Ermanno di Tournai¹⁰⁴. È a questo punto dell'opera che la questione del peccato originale si fonde con il problema degli universali che ha le sue coordinate fondamentali nell'epistemologia di matrice aristotelico-porfiriana i cui cardini sono rappresentati dai rapporti di predicazione che intercorrono tra genere, specie e individuo. Nei rapporti di predicazione che si instaurano tra questi tre elementi la *ratio* ritrova un *modus* a cui sottopone la pensabilità di tutto ciò che la circonda e, se il problema del peccato originale dipende dal modo in cui si determina il passaggio del peccato dalla dimensione personale di Adamo a quella universale dell'uomo in quanto tale (*omnes in Adam*)¹⁰⁵, Oddone non può che sviluppare la sua analisi sull'argomento partendo proprio della triade genere, specie e individuo.

Tra il genere e la specie si determina un rapporto differente rispetto a quello tra specie e individuo; il genere infatti è, dal punto di vista sostanziale (*substantialiter*), inferiore rispetto alla specie («nam species plus habent substantialiter quam genera»)¹⁰⁶ che possiede, rispetto al genere, la differenza specifica in virtù della quale è qualificata e determinata nella sostanza. Tra la specie e l'individuo invece non c'è alcuna differenza sostanziale; Pietro e 'uomo' nella sostanza sono uguali. Ciò che infatti, per Oddone come per altri realisti a lui contemporanei sulla scorta di Boezio¹⁰⁷, distingue l'individuo dalla specie è la presenza di accidenti che non hanno nulla di sostanziale e non modificano la sostanza in sé¹⁰⁸. Gli universali sono dunque costituiti dalle *species* quali sostanze (*substantiae*) comuni a tutti gli individui ad esse sottesi: «quod autem sub una specie plura sunt individua, non facit hoc aliquod substantiale, sed accidentia»¹⁰⁹. Poiché si tratta di comprendere in che modo il genere umano sia contenuto in Adamo al momento del peccato e come sia possibile che il peccato personale di Adamo diventi un peccato di natura nel resto degli uomini, Oddone si concentra sulla relazione che intercorre tra la specie e i suoi individui, rispetto a quella tra il genere e le specie. Se la differenza tra il genere e le sue diverse specie è determinata dalla differenza specifica che, come si è detto, qualifica

¹⁰⁴ Cf., *supra*, nota 6.

¹⁰⁵ Cf. *Rm* 5, 12: «In quo (*id est in Adam*) omnes peccaverunt» (*corsivo mio*).

¹⁰⁶ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1079A.

¹⁰⁷ Cf., *supra*, cap. I, nota 189.

¹⁰⁸ Cf. J. GARCIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the early Middle Ages*, München - Wien 1994 (*Analytica*, 7), pp. 134-141,

¹⁰⁹ ODDONE, *ibid.*, 1079A.

maggiormente le specie rispetto al genere e distingue le sue specie le une dalle altre, non potrà mai esserci una sola specie per un genere, ma sempre più e diverse specie. La specie, invece che non distingue dagli individui di cui è specie per una differenza sostanziale può predicarsi anche di un solo individuo. Mentre il rapporto tra genere e specie è dunque sempre di uno a molti, quello tra specie e individuo può essere, in virtù della loro indifferenza, sostanziale anche di uno a uno.

Se infatti, sparissero tutti gli individui uomini, tranne uno, Pietro, la specie sarebbe composto da un solo individuo, appunto Pietro; l'individuo allora è tale per la *collectio accidentium*, la specie è *communis individuorum*. La distinzione tra la specie e l'individuo da un punto di vista sostanziale risiede nella distinzione accidentale e numerica che investe i singoli individui, per cui altro è dire l'uomo altro è dire questo uomo. Ancora acerbo, il pensiero dei realisti del secolo XII si sofferma sul principio di individuazione che troverà invece grande sviluppo negli autori successivi del secolo XIII¹¹⁰. Anche nel caso della fenice, la cui natura è detta *specialis* in quanto possiede costitutivamente sempre e solo un individuo per volta, la specie è diversa dall'individuo; l'individuo infatti è sempre singolare: *haec phoenix* è diversa dalla fenice come specie, e la specie anche se si predica di un solo individuo per volta è sempre universale perché può essere comune a molti¹¹¹.

Qui individuus est propter collectionem accidentium, sicut homo species, quia potest esse multorum communis individuorum, nam phoenix avis, quamvis individuum non habeat nisi unum, species est, quia communis potest esse multorum, aliud enim est phoenix, aliud haec phoenix. Phoenix est specialis natura, quae potest esse communis: haec phoenix vero natura, quae tantum est individua, nec aliud esse potest quam singularis; phoenix genere, differentiisque terminatur, haec phoenix accidentium proprietate discernitur. Individuum non nisi de uno dici potest. Species etiamsi de uno solo dicitur, universalis est; individuum vero non nisi singulare est¹¹².

¹¹⁰ Cf. BERTOLA, *Odone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali* cit. (introduzione, alla nota 1), p. 28; J GARCIA (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, Albany 1994; C. ERISMANN, *Proprietatum collectio* cit. (alla nota 91), pp. 55-71.

¹¹¹ I. M. RESNICK, *Odo of Tournai, the Phoenix* cit. (introduzione, alla nota 1), pp. 361 e ss.

¹¹² ODDONE, *ibid.*, 1079AB.

Tra specie e individuo allora, come emerge chiaramente dall'efficace esempio della fenice, già utilizzato da Boezio nel suo secondo commento all'*Isagoge*¹¹³, non sussiste una differenza di sostanza – che nel lessico oddoniano corrisponde all'essenza, in quanto è da intendersi nel senso aristotelico di sostanza seconda –, ma una differenza di tipo accidentale, corporale e quantitativa; la fenice infatti è a un tempo singolare (in quanto individuo) e universale (in quanto specie)¹¹⁴. Alla specie si rivolge la *ratio* che la afferra (*capit*) dal genere e dalla differenza specifica, mentre i sensi riconoscono (*agnoscit*) gli individui a partire dalle loro proprietà accidentali. La conoscenza delle cose universali è per Oddone una *ratio rationis interior*, quella degli individui invece è una *cognitio sensualis exterior*¹¹⁵. Sembrerebbe dunque che per Oddone il principio di individuazione sia legato alla reificazione, in un corpo, della sostanza o essenza universale che è comune a tutti gli individui che partecipano di una specie: «individua sentimus corporaliter, universalia percipimus rationaliter». La sostanza allora corrisponderebbe all'anima e il corpo appunto alla materia individuata che, dotata di accidenti, rende ogni individuo un essere singolare. Oddone è infatti portato a dire, secondo questo ragionamento, che, in modo diametralmente opposto alle persone trinitarie, nell'essere umano sussistono due sostanze in una sola persona: quella corporea e quella dell'anima¹¹⁶, *una et eadem* sostanza per ognuna delle persone. L'universale, allora, in quanto natura comune esiste solo nell'immanenza dei singoli di cui è sostanza. Quando Oddone pone il caso della sparizione di tutti gli uomini tranne Pietro, è consapevole di non poter estremizzare ulteriormente l'esemplificazione ponendo l'inesistenza di tutti gli individui della specie uomo, perché per lui senza l'immanenza nemmeno la specie

¹¹³ Cf. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, III, 5, PL 64, 106A, ed. cit. (cap. I, alla nota 18), p. 214, 6 - 215, 4: «Specialissimae vero species licet ipsae individuis praeponantur, tamen praepositi habitudinem non habent, idcirco quoniam illa quae speciei ultimae supponuntur talia sunt, ut quantum substantia unum quiddam sunt non habentia substantialem differentiam sed accidentalem, efficitur ergo, ut numero saltem distare videantur, ut pene dici possint, et pluribus praeesse speciebus, et quodammodo nulli omnino esse praepositae: nam cum species substantiam monstret, unaque sit omnium individuorum sub specie positorum substantia, quodammodo nulli praeposita est, si ad substantiam quis velit aspicere: at si accidentia quis consideret, plures de quibus praedicatur species fiunt, non substantiae diversitate, sed accidentium multitudine; itaque fit ut genus quidem semper plurimas sub se species habeat: de differentibus enim specie praedicatur, differentia vero nisi pluralitati non convenit: at vero species etiam uni aliquando individuo praeesse potest: si enim unus (ut perhibetur) est phoenix, phoenicis species de uno tantum individuo praedicatur».

¹¹⁴ Cf. RESNICK, *Odo of Tournai, the Phoenix* cit. (introduzione, alla nota1), pp. 360-367.

¹¹⁵ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1079C: «Ex genere et differentiis speciem ratio capit, ex proprietatibus accidentium individuum sensus agnoscit. Ad universalia valet ratio rationis interior, ad singularia vero cognitio sensualis exterior».

¹¹⁶ Cf. *infra*, nota 167.

universale potrebbe esistere. L'esempio proposto dal maestro di Cambrai sembrerebbe anticipare la più nota provocazione abelardiana: se anche sparissero improvvisamente dal mondo tutte le rose, il termine 'rosa' continuerebbe ad avere il suo significato¹¹⁷. La differenza rispetto all'ipotesi di Abelardo non risiede tanto nel fatto di riferirsi, secondo un esplicito nominalismo, a *voces* piuttosto che a *res*, ma nel rintracciare come luogo di esistenza dei concetti e delle cose a essi afferenti la mente di chi, attraverso un'inferenza prima gnoseologica e poi linguistica, mette in relazione il nome 'rosa' con il concetto di esistenza. Oddone individua, allora, il margine di esistenza dei concetti nell'individuo che conosce, mettendo in campo, anche in questo caso, una sorta di immanenza nella relazione tra la *res*, il suo concetto o *voces* e il soggetto che la pensa (*idea*). La possibilità dunque che la specie universale si dia al di fuori dell'esistenza immanente negli individui di cui essa è specie, non può trovare riscontro sul piano gnoseologico, se non nel fatto che tutti gli universali sono eternamente pensati in primo luogo da Dio.

Il realismo delle essenze e l'immanentismo regolano quindi, nel pensiero di Oddone, l'indagine sulla relazione tra la sostanza (essenza o natura universale) e ciò in cui essa si particolarizza e che, in quanto tale, è necessariamente individuale e singolare. Al momento della creazione del primo uomo l'anima umana fu fatta per la prima volta in un solo individuo e solo dopo *divisa* in un altro e la sua natura era *omnis* e *tota* in due persone¹¹⁸. Oddone arricchisce così il lessico fin qui utilizzato e, accanto ai termini di sostanza, individuo e singolare, emerge il termine *natura* con le sue qualificazioni: *omnis* e *tota*. Dicendo che la natura è *omnis* e *tota* Oddone vuole sottolineare per un verso l'interezza della sostanza nella natura dell'individuo e, per un altro, la presenza di essa in ciascuna delle parti che compongono la persona. *Omne* e *totum* sono allora due modi per indicare l'integrità della sostanza nel suo essere *communis*; nel primo caso perché i due individui erano tenuti insieme (*colligit*) dalla medesima specie, in un caso secondo perché a entrambi nulla mancava dell'anima umana¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. PIETRO ABELARDO, *Logica «Ingredientibus»*, I, 18, in B. GAYER, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Münster 1919 (BGPTM, 21/1), [pp. 1-109], p. 29, 39-40, 5.

¹¹⁸ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1079BD: «Igitur quando primum factus est homo, humana anima facta prius in uno individuo, et deinde divisa in alio, ipsius humanae animae natura, in duabus personis erat omnis et tota, omnis, inquam, quia nusquam erat extra illas; tota, quia cuique personae nihil deerat humanae animae».

¹¹⁹ Oddone dedica più avanti un paragrafo dell'opera alla distinzione tra l'insieme e l'intero (*totum* e *omne*). Cf. *ibid.* 1083D: «Nam totum pro partibus dicitur; omnis vero pro individuis. Et universalibus convenit omne, compositis vero totum; nam omne colligit individua, totum partes congregat. Species autem non partes congregat, sed individua colligit. Et compositum in solis individuis invenitur, ut dicantur tota; universalia vero omnia simplicis et incompositae sunt naturae, quamvis quandoque complurimi dicantur aliqua similitudine, ut species, ex differentiis et genere, ad similitudinem materiei et formae».

4.4 Individua, singularia e personae

Riferendosi allora al racconto biblico delle origini dell'uomo, Oddone si rivolge direttamente al lettore chiedendogli di distinguere tre anime («audi tria, et discerne»): l'anima umana, l'anima di Adamo e quella di Eva. L'anima di Adamo e allo stesso modo (*similiter*) quella di Eva sono dette *individua, singularia e personae*, delle quali non si predica nulla; l'anima umana (*humana anima*) invece è definita da Oddone *natura specialis*, cioè secondo la specie, non individuale o singolare ma *communis*, e per questo si predica delle due persone di Adamo ed Eva e in esse si divide (*dividitur in ipsis*)¹²⁰. Posta la differenza tra i due tipi di anime, Oddone si serve nuovamente della distinzione tra *ratio* e *sensus*, utilizzata poco prima per indicare la conoscibilità di universali e individui, chiedendo al suo interlocutore di distinguere queste tre anime non soltanto con il *sensus* ma anche attraverso la *ratio*. Se infatti i sensi, utili a cogliere *corporaliter* gli *individua*, garantiscono la comprensione della distinzione tra l'anima di Adamo e quella di Eva, è solo attraverso la *ratio* che è possibile distinguere la *natura specialis* dell'*humana natura* e coglierla nella sua 'indifferenza' sostanziale.

Discerne tria haec, nec solo sensu utaris in discernendo, sed et ratione; nec enim sensu, sed sola ratione discernitur individuum a specie¹²¹.

L'oggetto dell'indagine è ricondotto, ancora una volta, in un orizzonte epistemologico in cui, in un parallelismo tra gnoseologia e metafisica, alle facoltà utilizzate rispondono oggetti peculiari. Se infatti le anime di Adamo ed Eva, unite alla sostanza corporea, sono individuali nel loro essere persone e rientrano nell'alveo degli oggetti della fisica a cui si applica una conoscenza sensibile, la *ratio*, invece, cui spetta il compito di cogliere la sostanza nella sua purezza e

¹²⁰ Cf. *ibid.* 1079D: «Audi tria, et discerne. Erat humana anima, erat anima Adae, erat et anima Evae. Tria sunt diversa, anima Adae individuum, sive dicere velis, singulare, sive personam, quae de nullo dicitur. Similiter anima Evae individuum est sine persona, sive singulare, quod de nullo dicitur. Humana anima natura specialis est, non individua, sed communis quae dicitur de duabus personis et dividitur in ipsis».

¹²¹ *Ibidem*. Come anticipato precedentemente lo studio di Maria Ludovica Arduini ha individuato nell'uso dell'espressione 'sola ratione' una ripresa dell'uso anselmiano di tale sintagma; tuttavia in questo passaggio Oddone non sta facendo riferimento all'uso della ragione filosofica che Anselmo, *remoto Christo*, adotta per validare, a prescindere da esso, ciò che fideisticamente si accetta del dato rivelato; qui Oddone sta piuttosto facendo riferimento a una *ratio abstractiva* che, rispetto all'apprensione corporea dei sensi, attribuisce alla gnoseologia umana la capacità di cogliere le nature semplici e non corporee dei concetti. Cf. M. L. ARDUINI, 'Sola ratione discernitur individuum a specie' cit. (alla nota 29), pp. 335-360.

semplicità, riunisce all'interno della *natura specialis* dell'anima umana tutte le anime singolari. Non a caso il verbo utilizzato da Oddone per descrivere questa operazione è *discernere* che, se da un lato richiama i lettori alla 'comprensione' delle tre anime, dall'altro li induce a 'dividerle', secondo il metodo logico della *divisio*¹²². L'orizzonte epistemico della logica è di pertinenza della *ratio*, capace di cogliere a un tempo la *eadem et una substantia* degli uomini e la singolarità delle loro persone.

Oddone si sofferma su ogni termine utilizzato per definire l'anima del primo uomo («anima Adae *individuum*, sive dicere velis, *singulare*, sive *personam*») dedicando un paragrafo a ciascuna delle tre qualificazioni¹²³. Il primo termine, 'individuo', è tale in virtù delle proprietà accidentali che ineriscono alla sostanza individuale, ultimo elemento della scala porfiriana in quanto non si predica di nulla ma di essa si predicano le cose che le sono superiori:

Est autem *individuum contractum proprietate accidentium*, ut de nullo dicatur¹²⁴.

La specie si predica dei suoi individui e quando si dà il caso di specie che si predicano di un solo individuo – come nell'esempio già richiamato della fenice, cui qui si aggiungono, come esempi dello stesso genere di predicazione, anche il sole e il mondo¹²⁵ – esse si predicano secondo il modo dell'universale e non secondo quello del *totum* che, come si è detto, *colligit individua*. Anche in un *totum* però si determina la presenza di un individuo quando si giunge a quella parte oltre la quale non è possibile dividere ulteriormente, per cui si dice individuo ciò che negli universali risponde all'ultimo grado di specificità (*infimum*) e che nel *totum* è la parte più piccola (*minimum*). Così, nella costituzione di un insieme (*totum*) l'individuo è considerato da Oddone prima del *totum* stesso, in quanto ogni *pars* è un *individuum* e nel processo della *partitio* si risale

¹²² Cf. D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., p. 119.

¹²³ L'opera è, nell'edizione del Migne – unica disponibile in assenza di un'edizione critica del testo – divisa in paragrafi tutti preceduti da un breve titolo.

¹²⁴ ODDONE, *ibid.*, 1080A.

¹²⁵ Cf. *ibidem*: «Nam de individuis superiora dicuntur; individua vero de nullo. Et si species pluribus non inest, sed solum habet *individuum*, ipsa quidem dicitur de individuo; *individuum* vero de nullo, ut de hac ave phoenix, et de hoc mundo mundus, et de hac stella sol. Et hoc modo dicitur *individuum* secundum universale, non secundum *totum*»; 3«Solis etiam species unum solum intelligitur habere subiectum: ita nullam multitudinem species per se continet, cum etiam si unum sit tantum *individuum*, speciei tamen non pereat intellectus, quibusdam enim suis quasi similibus partibus praeest: ut si aeris virgulam divides, secundum id quod aes dicitur, idem et partes esse intelligitur, et *totum*».

dalle parti al tutto conoscendo prima l'*individuum* e poi il *totum*¹²⁶. Nella *divisio* il processo è inverso, in quanto è necessaria una divisione del genere in specie e della specie in altre specie fino all'*individuum*; per questo nella conoscenza del reale, che dall'universale giunge al particolare, l'individuo sarà il punto ultimo di arrivo del processo¹²⁷. Il singolare invece è ciò che si distingue per una determinata proprietà e per questo si addice sia al modo di essere degli universali che a quello degli individui; anche gli universali, infatti, sono distinti tra loro per mezzo della differenza specifica:

Singulare vero dicitur, quod aliqua proprietate discernitur ab omnibus aliis.
Haec autem uniuscuiusque rei discretio ab aliis omnibus, non tantum in
individuis est, sed et in universalibus¹²⁸.

Le proprietà e la natura degli universali, come ha più volte ribadito Oddone, sono colte attraverso la *ratio* che, grazie alla forza del suo acume (*vis suae sagacitatis*), li distingue le specie tra loro e dagli individui. Infatti, sebbene essi siano dei *communia*, posseggono, allo stesso modo degli individui, una certa singolarità propria alla loro essenza (*essentia*)¹²⁹. È per questo motivo che ogni individuo è sicuramente anche singolare ma, al contrario, non ogni singolare è anche un individuo; infatti, solo ciò che non si predica di nulla, in quanto ultimo elemento dell'albero porfiriano ed elemento primario nella composizione corporea del tutto fatto

¹²⁶ Gli autori medievali seguono Cicerone nel riferire le sostanze corporee e sensibili alla *partitio* e quelle intelleggibili e universali alla *divisio*; cf. CICERONE, *Topica*, 5, 26 - 8, 24, ed. cit. (cap. I, alla nota 153), pp. 429, 37 - 432, 27; MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, V, 475-480, ed. cit. (alla nota 85), p. 170; BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentaria*, I e III, PL 64, [1039-1172], 1058D-1060, 1094A-1098A e 1104D-1108B.

¹²⁷ ODDONE, *ibid.*, 1080AB: «Nam et in toto est individuum, quod cum sit pars totius, et in ipso dividatur totum, ipsum tamen pro parvitate sui non potest dividi, ut unitas in numero, punctum in linea vel tempore, littera in oratione, atomus in corpore. Ita et quod in universalibus infimum, et in totis est minimum, dicitur individuum. Hoc quidem quia in minora non dividitur; illud vero quia de inferioribus non praedicatur individuum totus constituit, et non constituitur, individuum universalis dividit et non dividitur. Individuum totius primum est in constitutione totius, individuum universalis ultimum est in divisione universalis. Individuum universalis, ipsum universale, totum et perfectum habet in se, individuum totius de toto nihil habet in se praeter se».

¹²⁸ *Ibid.*, 1080BC.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 1080C: «Habent enim et universalialia suas proprietates, quibus etsi non sensu, ratione tamen discernuntur ab aliis. Ratio namque naturam universalium vi suae sagacitatis et capit, et ab invicem et ab individuis discernit, ut, quamvis sint communia suae tamen essentiae singularitatem quamdam habeant, sicut individua. Est igitur omnis essentia singularis, tam individua quam universalis, utpote habens essentiae suae singularitatem, qua sigillatim inspicitur ab aliis».

di parti, in cui si struttura il reale, può essere correttamente definito ‘individuo’¹³⁰. La concezione degli universali proposta da Oddone, allora, si muove su un doppio livello di comprensione: da un lato l’approccio razionale li rende dei *communia* che, in quanto *naturae speciales*, si predicano di tutti gli individui che condividono la stessa e unica sostanza; dall’altro, poiché si è stabilito che la specie è, da un punto di vista sostanziale, in una posizione più elevata rispetto al genere («species plus habent substantialiter quam genera»)¹³¹ e che tale superiorità è determinata dall’intervento della differenza specifica nella specie, agli universali pertiene, anche e soprattutto, la dimensione della singolarità. La compresenza di questa duplice valenza a un tempo comune e singolare (ma non individuale) è evidente per la ragione che è in grado di cogliere sia la compresenza della specie nei diversi individui a essa appartenenti sia quella ‘specificità’ che la differenzia da ogni altra specie, rendendola singolare. L’intuizione seguita da Oddone di operare una distinzione metodologica tra i concetti di singolare e individuale è, in un certo senso, propedeutica all’intuizione del suo contemporaneo Guglielmo di Champeaux, che individua nell’*indifferentia* (non differenza) la chiave interpretativa dello statuto degli universali, preservando così l’individualità degli oggetti di cui si predicano, la singolarità dell’universale in quanto tale e la condivisione della sua sostanza o essenza¹³², ma si sviluppa in maniera più sistematica solo successivamente nella posizione di Gilberto Porreta¹³³.

Dall’unione dei concetti appena definiti di singolare e individuo Oddone definisce quello di *persona*, finalizzato alla sua indagine. La persona, infatti, è quell’individuo che si differenzia dagli altri per il possesso della facoltà razionale:

Persona vero est individuum rationalis naturae, ut omnium individuorum ea sola dicantur personae quae non carent ratione¹³⁴.

¹³⁰ Cf. *ibidem*: «Et sic individuum omne, singulare; non autem omne singulare individuum, quia non est individuum, nisi quod de nullo dicitur, singulare autem omne».

¹³¹ *Ibid.*, 1079A; Cf. *supra*, nota 106.

¹³² Cf. *supra*, cap. I, nota 202.

¹³³ Cf. L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2); L. VALENTE, *Gilbert of Poitiers*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht - Heidelberg - London - New York 2011, pp. 409-417; EAD., *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), [pp. 191-246], in partic. pp. 197-200.

¹³⁴ ODDONE, *ibid.*, 1080D.

La persona è dunque l'applicazione dell'essere individuale alla specie umana che è tale in virtù della differenza specifica dell'essere razionale; per questo motivo quando si parla di persona non è possibile pensare a qualcosa di universale (che, come si è detto, è singolare ma mai individuale). Ogni persona dunque è anche un individuo ma, viceversa, non ogni individuo è anche una persona. La definizione adottata da Oddone ricalca quella proposta da Boezio nell'opuscolo teologico contro Eutiche e Nestorio («persona est naturae rationalis individua substantia») in cui il concetto di persona però, diversamente da quanto scrive Oddone, è saldamente legato a quello di sostanza. Dal confronto delle due definizioni emerge una differenza le cui motivazioni tuttavia evidenziano uno scarto, non rispetto al pensiero di Boezio ma al lessico da lui utilizzato, sul cui fraintendimento si muove parte della critica alle posizioni realiste dei maestri del dodicesimo secolo. Per Oddone, infatti, il termine 'sostanza' non indica l'idea aristotelica di 'sostanza prima' bensì quella di 'sostanza seconda' ovvero di 'essenza', mentre Boezio nella sua definizione di persona si riferisce alla sostanza come *substantia individua* identificandola con il concetto greco di 'ipostasi'; Boezio antepone alla definizione due presupposti – la persona sussiste solo nelle sostanze («persona in solis substantiis est») e nel suo essere razionale («atque in his rationalibus») – corrispondenti, nell'argomentazione di Oddone, ai concetti di individuale e al singolare¹³⁵. Tra i termini 'singolare', 'individuo' e 'persona' si determina un rapporto univoco di predicazione: la persona si predica necessariamente dell'individuo e l'individuo del singolare, ma mai viceversa. Oddone passa allora ad approfondire il significato dell'elemento specifico che determina un individuo come persona, ovvero la razionalità, e lo fa riferendosi al *loqui*, testimonianza esteriore dell'essere razionale dell'uomo. Se infatti da un punto di vista logico la persona si determina evidentemente nella sua natura individuale e ipostatica, al grammatico essa risulterà invece divisa in tre *personae*: la prima, la seconda e la terza persona, secondo la consuetudine dell'*ars loquendi*. Le prime due persone non sembrano costituire, nel ragionamento di Oddone, alcuna difficoltà: poiché infatti la prima persona è quella che parla (*loquitur*) e la seconda, interlocutrice della prima, è quella a cui si rivolge un discorso (*cui fit sermo*), esse sono sempre coincidenti con *personae* nel senso di individui razionali. Più problematica risulta invece la definizione e la collocazione della terza persona, definita come quella sulla quale un discorso è fatto (*de qua fit sermo*). Se come detto la prima e la seconda persona sono evidentemente razionali in forza del

¹³⁵ Cf. BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, 3, PL 64, [1137-1354], 1343CD, in ID., *De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. cit. (cap. I, alla nota 135), [pp. 206-241], p. 214, 168-173: «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: 'naturae rationabilis individua substantia'. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus».

loro parlare e ascoltare (solo in quanto razionale la prima infatti parla e alla seconda la prima si rivolge), la terza persona deve essere utilizzata sempre da un individuo razionale (che di lei parla) ma può essere usata anche per formulare un discorso (*sermo*) su individui che non sono razionali. Allora, a differenza del *sermo* che può riferirsi anche a individui che non sono persone, la *locutio* è una proprietà specifica dell'essere razionale («habet autem locutionis proprietatem ratio») essendo di pertinenza esclusiva della persona (individuo razionale)¹³⁶.

Con l'approfondimento del rapporto tra *rationabilitas* e *locutio* si conclude l'argomentazione di Oddone sulla triade individuo, singolare e persona. In modo particolare la differenza tra l'*individuum* e il *singularis*, a cui Oddone dedica questa parte del testo, rivela l'impianto fortemente logico dell'opera costituendo, forse, anche la parte più innovativa. La conclusione cui conduce la presenza di tale segmentazione nell'anima universale di Adamo è, allo stesso tempo, il punto di partenza per la discussione sulla dottrina del peccato originale che occupa le pagine seguenti dell'opera.

¹³⁶ Cf. ODDONE, *De peccato*, 1080D-1081B: «Dividit in tria grammaticus hanc personam, in primam scilicet, secundam et tertiam. Et prima quidem quae loquitur, et secunda cui fit sermo, non nisi rationabile individuum est. Et ideo recte persona est. Tertia vero de qua fit sermo, quando rationabilis est, et ipsa recte persona est. Sed in hac tertia persona secundum grammaticum fit quaestio, qui tertiam personam dicit, dicit omne de quo fit sermo. Quomodo enim persona est, quod individuum rationale non est? Sed quomodo pictura propter similitudinem dicitur, et non est homo, et quarum usus est in scenis per similitudinem dicuntur personae, sed non sunt propriae sic individuum quod ratione caret dicitur quidem, sed non est tertia persona; habet autem locutionis proprietatem ratio, ut id tantum habeat locutionem quod habet rationem. Dividitur igitur personalitas rationis secundum diversitatem locutionis, ut prima persona sit quae facit locutionem, secunda cui fit locutio, tertia de qua fit locutio ipsa. Personis igitur hoc modo divisus secundum tres modos locutionis, tertiae personae tertius per quamdam similitudinem convenit universis, nam sicut locutio fit de rationali individuo, ita de omnibus aliis potest fieri sermo. Rectum quidem est familiare rationalibus, sibi et de se invicem facere locutionem, et in suo genere suum continere proprium, quod ad aliud transferre videtur quasi alienum. Sed quia necessarium est rationalibus quandoque suum genus excedere, et de alienis locutionem facere, aliena ipsa personas, et si non sunt, tertias dicimus, eo quod in eis tertiae personae polleat similitudo, in eo quod de ipsis quis alienis fiat locutio. Sunt igitur alia tertiae personae per similitudinem, rationabilia vero per proprietatem, quia locutionis officium ad rationale proprie pertinet individuum». Cf. MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 4, 388 - 389, ed. cit. (alla nota 85), p. 130; AGOSTINO, *De dialectica*, 1, PL 32, 1409, ed. cit. (alla nota 64), p. 5, 6-16.

4.5 Peccato di natura e peccato personale

Da attributo specifico della persona, la *ratio* viene ripresentata da Oddone, in una prospettiva teologizzante, come il primo bene (*bonum*) elargito da Dio all'anima umana e attraverso cui si distingue il creatore dalla creatura. Accanto alla *ratio* l'uomo fu dotato della *voluntas* e dell'*arbitrium voluntatis*, affinché giungesse alla *beatitudo* attraverso una *iustitia* volontaria e non necessaria. Poiché gli fu data la possibilità di generare dal suo corpo i corpi per le altre anime (*vis propagationis corporeae*) attraverso la copulazione del maschio con la femmina, l'anima umana era contenuta in queste due persone¹³⁷. Le tre anime desunte da Oddone nella sua interpretazione del racconto biblico («audi tria, et discerne»¹³⁸) tornano nell'argomentazione del maestro a valle di una profonda analisi dei termini e dei concetti implicati in tale distinzione. Solo a questo punto dell'opera, infatti, dopo averne costruito i presupposti, Oddone può introdurre il tema del peccato in Adamo e risalire, per trovare una soluzione al problema della sua trasmissione (come sia possibile che tutto il genere umano abbia peccato in Adamo), dal particolare all'universale, ovvero dalla persona alla natura:

Ecce peccavit utraque persona suggestionem serpentis, peccavit, inquam, utraque necdum substantiam suam habentibus alibi quam in se, quae nondum erat alibi quam ibi. Si vero persona peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personae substantia peccato vitata, et inficit peccatum substantiam, quae nusquam est extra peccatricem personam¹³⁹.

Dopo essersi lungamente soffermato su temi apparentemente estranei, ma preliminari, al tema del peccato originale, Oddone affronta la questione senza fare alcun riferimento al racconto biblico o ai personaggi in esso coinvolti; non sembra infatti essere interessato a esporre in cosa

¹³⁷ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1081CD: «In principio quando humanam animam Deus creavit, pluribus bonis illam cumulavit. Dedit rationem, qua Creatorem discerneret a creatura; dedit voluntatem et voluntatis arbitrium, ut ex arbitrio, non ex necessitate vellet quod vellet, non enim ad beatitudinem erat cogenda, ad quam non est perveniendum nisi voluntaria iustitia. Ornavit eam iustitia, qua mereretur fieri beata. Et voluntatis arbitrio supposuit eam, ut voluntate iusta esset non necessitate. Dedit et debitum iustitiae, ut debeat iustitiam qui accepit iustitiam, et teneatur debito iustitiae rea, si voluntate deserit quam semper habere debuit. Et quia de homine coelestis erat perficienda civitas, data est animae humanae vis propagationis corporeae, ut de suo corpore generare queat corpus alterius animae, cooperatione maris et feminae. Ecce humana anima, tot honestata bonis, in principio suae conditionis, duabus personis clausa, nec exterius usquam protensa».

¹³⁸ Cf. *supra*, nota 120.

¹³⁹ ODDONE, *ibid.*, 1081D-1082A.

consista il peccato e quali ne siano i moventi, ma pone piuttosto al centro dell'attenzione il chi e il come del peccare: *utraque persona peccavit*. Alla luce dell'analisi dei passaggi precedenti Oddone, ascrive il peccato alla persona, certo, questa volta, della piena consapevolezza da parte dei lettori del significato del termine utilizzato. La persona, individuo dotato della *ratio* (e dunque anche della volontà e del suo arbitrio), non ha, ancora, altrove che in sé la sua sostanza; trattandosi, infatti, del primo uomo e dunque del primo individuo di tale specie solo la sua persona (insieme a quella di Eva) e nessun altro individuo, contiene la sostanza 'uomo'. Tale sostanza è definita da Oddone *communis* ed è *una* e *eadem* in entrambe le persone; tuttavia lo è secondo la specie (*specialis*). La specie, come si è detto precedentemente, è da un punto di vista metafisico l'ente più sostanziale e, poiché la persona in Adamo è l'unico luogo della sostanza, essa rappresenta in se stessa la natura umana. Da qui l'inferenza: se nelle persone di Adamo e di Eva, e non altrove, risiede la *natura specialis*, quando queste peccano *personaliter*, tale peccato investe l'intera (*tota*) natura dell'anima umana, che è una sostanza comune a entrambe le persone e alla loro specie:

Substantia vero una et eadem est utriusque personae communis ipsis et specialis. In peccatricibus ergo personis est infecta peccato natura specialis, quae non est alibi quam in ipsis. In anima Adam ergo et in anima Evae, quae personaliter peccaverunt, infecta est peccato tota natura humanae animae; quae communis substantia est, est specialis utriusque¹⁴⁰.

La peculiarità della sostanza di Adamo ed Eva è, allora, essere interamente (*tota*) ed esclusivamente contenuta nella loro persona in qualità di specie. Se infatti le loro anime fossero parti di un tutto, la corruzione non si estenderebbe all'intera natura, che sarebbe salva in quanto il peccato non andrebbe oltre la sfera della *persona* che lo commette¹⁴¹.

A questo punto è chiaro come il tema dell'esemplarismo – assorbito nella forma problematica della *quaestio de universalibus* – sia strettamente collegato alla discussione sulla natura del peccato originale. È infatti proprio su tale indagine che l'apparente linearità della corrispondenza tra peccato di natura e peccato personale si scontra con obiezioni di ordine logico. All'ovvietà dell'inferenza 'chi potrebbe negare che rispetto all'essere comune della

¹⁴⁰ *Ibid.*, 1082AB.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 1082A: « Extra has enim nondum est eam esse. Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istae, forsitan non peccassent aliae, in quibus esset salva humanae animae natura. Nunc autem ubi poterat anima humana munda esse quae peccatrix erat ubique?»

sostanza il peccato commesso dall'anima inerisce automaticamente alla natura cui essa appartiene?' Oddone risponde, riferendosi allo statuto ontologico delle specie, sollevando le criticità insite nella domanda. È, infatti, evidente che l'immediatezza della deduzione proposta tende a collocare la persona sullo stesso piano metafisico delle specie; tuttavia sarebbe assurdo dire di una specie ciò che, invece, riguarda (*convenit*) la persona¹⁴².

Nel passaggio in cui colloca il peccato di Adamo in una dimensione personale, Oddone inserisce una interessante nota sullo statuto proprio degli universali. Qui fornisce una definizione degli universali («universali semper sunt quod sunt»)¹⁴³, immutabili, anche se e quando si predicano di enti mutevoli come gli individui. Con questa precisazione sulla natura degli universali Oddone vuole chiarire che il peccato (in quanto azione) non è mai ascrivibile alla specie, ma può avvenire solo *personaliter* e che, sebbene la sostanza sia *una, eadem e specialis* nella *persona*, essa mantiene, da un punto di vista metafisico, uno statuto diverso da quella degli individui; se infatti fosse la specie a peccare (ovvero la natura dell'anima umana) si attribuirebbe al suo essere universale un mutamento che invece pertiene agli individui, che si distinguono dalla specie non secondo la sostanza ma secondo il 'modo' degli attributi¹⁴⁴. Infatti, come gli individui differiscono dalle specie così anche le loro proprietà; quelle della specie sono l'essere universale, l'essere comune e l'aver un'essenza incommutabile in sé che si predica di più enti; quelle dell'individuo determinato sono l'essere una persona, l'essere mutevole e il non predicarsi di nulla. Come le prime non convengono all'individuo, così le seconde non convengono alla specie, in quanto sia all'essere universale, sia a quello individuale pertiene un proprio *modus essendi* che, nella comunanza (*communis*) li differenzia¹⁴⁵. Se Oddone si fermasse a considerare

¹⁴² Cf. *ibidem*: «Sed forte dicet aliquis: Si natura communis, humana scilicet anima peccavit in personis, quis potest negare speciem peccasse? Sed absurdum est hoc dicere de ipsa specie, et ipsis universalibus ascribere quod solis convenit personis».

¹⁴³ Cf. *ibid.*, 1082A: «Praeterea universalialia semper sunt quod sunt, et, utcunque varientur individua, consistunt immutabiliter universalialia, et quamvis de ipsis vere dicatur mutabilitas individuorum, non est tamen in ipsis».

¹⁴⁴ Cf. M. TWEEDALE, *Logic: from the late eleventh century to the time of Abelard*, in *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, a c. di. P. Dronke, Cambridge 1988, [pp. 196-226], p. 210; C. ERISMANN, *L'homme commun* cit. (introduzione, alla nota 1), pp. 353-358.

¹⁴⁵ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1082BC: «Sed nec nos dicimus ipsam speciem per se, sed in solis personis peccasse. Et quamvis de universalibus dicantur individuorum accidentia, non tamen sunt in universalibus ipsis, hoc quod sunt, sed loco ab individuis secundo; nam sicut diversae sunt ab individuis species, similiter et eorum proprietates, ut hominis ea proprietas quod species est, quod universale, quod commune, quod essentia incommutabilis in se quod de pluribus dicitur, et caetera quibus universalialia discernuntur ab individuis, non convenit ipsis individuis. Similiter

solo le proprietà appena elencate, che consentono di distinguere ontologicamente l'universale dal particolare e dunque le specie dagli individui, si imbatterebbe in una moltitudine di universali, diversi dai particolari ma identici tra loro; essi, invece, si differenziano anche tra loro, *in primo loco*, grazie a quelle proprietà che, in *secondo loco* distinguono anche gli individui nella loro appartenenza a una specie e non a un'altra. Emergono allora due tipi di proprietà (*duplex est proprietas universalium et individuorum*) attraverso la cui dicotomia è possibile pensare alla relazione sostanziale tra universale e particolare, allo stesso tempo, come identità e differenza¹⁴⁶. Solo così è possibile affermare che quella delle specie e degli individui è *una et eadem substantia*; l'uomo (universale) e Pietro (persona) sono *unum* secondo la sostanza, ma *diversa* in virtù di quelle proprietà che rendono il primo *communis et specialis*, il secondo *individuum et persona*:

Nam cum una et eadem substantia sit in individuis et speciebus, oportet eas proprietates habere quibus diversitas pateat inter se, ut hominis et Petri, cum sit una et eadem substantia, differentias habent quibus differunt ab invicem; quod hic quidem individuum est et persona, ille vero communis est et specialis natura, unum sunt substantia, proprietatibus sunt diversa¹⁴⁷.

Rintracciata tale duplicità Oddone definisce, all'interno di uno stesso individuo, con la coppia verbale 'essere' e 'avere' due modi in cui il singolo si relaziona alla propria specie: la sua parte incommutabile, quella in comune con la specie, si esprime come il *quod est* dell'individuo, mentre la parte che distingue ogni individuo dalla specie e dagli altri individui della stessa specie, vale a dire quella delle *proprietates*, può essere indicata come *quod habet* («per hoc quod

quod Petrus individuum est, persona, quod de nullo dicitur, quod mutabilis est, et caetera quibus individua disiunguntur ab universalibus, ipsis tamen non conveniunt universalibus».

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 1082CD: «Hae vero proprietates universalium, quibus unumquodque separatur ab omnibus, in ipsis quidem universalibus principaliter et primo loco sunt, secundo vero loco inferioribus aptantur usque ad individua. Similiter et hae individuorum quibus unumquodque separatur ab omnibus, principaliter sunt in ipsis, sed secundo superioribus conveniunt, ut corporis proprietas, quod corporea substantia est, omnibus inferioribus convenit, sed primo loco corpori. Similiter proprietates quibus seiungitur ab aliis individuis Petrus, quod frater Andreae, quod apostolorum princeps, in ipso quidem principaliter sunt, ab ipso vero secundo loco accipiunt universalia. Itaque duplex est proprietas universalium; duplex est et individuorum, una proprietas universalium, qua differunt ab universalibus, alia qua ab individuis. Similiter et individuorum proprietas, alia qua ab individuis separantur, alia qua ab universalibus».

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1083A.

habent diversa sunt, per hoc quod sunt unum sunt»¹⁴⁸). Tuttavia la specie non ha nell'individuo ciò per cui da esso differisce, ma solo in se stessa e da se stessa (identità della specie rispetto a se stessa); ciò che invece la rende quella specie e non un'altra, e cioè quella proprietà secondo cui gli universali si differenziano tra loro, la possiede a partire dall'individuo e con esso la condivide; allo stesso modo, l'individuo ha ciò per cui differisce dalla specie solo in se stesso, ma si distingue dagli altri individui insieme alla specie essendo con essa una sola sostanza. La necessità di cogliere la differenza, che gnoseologicamente si dà per prima negli individui, è alla base dell'intuizione del concetto logico di identità che consente di pensare a una sostanza di natura che sia *una, eadem e communis*¹⁴⁹.

'Natura' diviene, nel linguaggio di Oddone, il termine di congiunzione tra la specie e l'individuo le cui sostanze corrispondono da un lato all'anima umana, considerata cioè secondo la specie, dall'altro all'anima della persona, considerata dunque secondo l'individuo. Si tratta a questo punto di spiegare come, con il peccato originale, sia possibile che nell'anima attraverso la colpa della persona si determini una colpa di natura. Oddone, riportando il suo discorso dal segmento logico-argomentativo a quello teologico-esegetico, introduce l'autorità della Scrittura («secundum Scripturae loquamur auctoritatem») in cui le due persone del racconto della prima creazione sono considerate come una (*pro una*) e chiamate con un solo nome: Adamo¹⁵⁰. Il nome Adamo diviene allora, a partire dal racconto biblico, il luogo dell'identità originaria della natura

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, 1083AB: «Unitas substantiae facit unum quae sunt diversa, diversitas proprietatum quae sunt unum facit diversa. Et ita non habet species in individuo id quod differt ab individuo, sed ita per se habet et seorsum ab individuo id quod differt ab individuo, quasi penitus non esset in individuo; id autem quo species ab universalibus differt non habet nisi in individuo, et sic habet in individuo quasi non sit aliud quam ipsum individuum, cum tamen species sit et non individuum. Similiter et individuum suae non attribuit speciei id quo differt a specie. Sed ita per se tenet, et seorsum a specie id quo differt a specie, quasi nihil habeat a specie, cum unam penitus et eandem substantiam habeat cum specie. Id autem quo differt ab individuis individuum non habet nisi cum specie. Et sic habet cum specie, quasi non sit aliud ipsum quam ipsa species».

¹⁵⁰ La stessa posizione è difesa anche da Anselmo nel suo *De conceptu virginalis*; le difficoltà legate alla datazione di quest'opera impediscono tuttavia di determinarne i rapporti di influenza con il testo di Oddone. Anselmo chiedendosi perché il peccato attraverso cui è condannato l'intero genere umano è imputato più ad Adamo che a Eva, risponde che quando Dio creò l'uomo lo fece maschio e la femmina e chiamò con il nome Adamo entrambe i sessi. Cf. ANSELMO, *De conceptu virginali et de peccato originali*, 9, PL 158, 442D-443B, ed. cit. (alla nota 82), pp. 150, 15 - 151, 3: «Ad quod mihi videtur quaerendum in primis, cur saepius et specialius peccatum, quo damnatum est humanum genus, magis imputetur Adae quam Evae: cum illa prior peccaverit, et Adam post et per illam (...). Deus 'Masculum et feminam fecit eos, et benedixit eis' (Gn 1, 17). Et vocavit nomen eorum Adam in die quo creati sunt (...). Eisdem rationibus significabo per nomen Adae eos ambos, nisi cum necesse erit eos discernere».

con la persona, nel cui spazio di coesistenza è possibile porre l'inferenza: se Adamo ha peccato, ha peccato l'anima umana. In Adamo, infatti, in quanto primo e unico, la natura dell'anima umana è contenuta *tota e omnia* nell'anima della sua persona che è *specialis e communis*¹⁵¹. Tuttavia, poiché il peccato non afferisce a quelle proprietà che distinguono una specie da un individuo, bensì a quelle che distinguono le specie tra loro in relazione agli individui di cui si predicano, l'anima umana non può peccare per se stessa e separatamente dalla sostanza individuale. Oddone utilizza pienamente le conclusioni a cui è pervenuto nei paragrafi precedenti per affermare che Adamo pecca in e attraverso l'anima dell'individuo, ma secondo quelle proprietà che lo accomunano alla sostanza dell'anima umana e che gli consentono di individuare, nella specie e nella persona, un essere sostanziale unitario e identitario (*unum et idem esse substantiale*)¹⁵².

L'anima umana, allora, contenuta *tota* in Adamo, non può tramandarsi (o predicarsi) nelle anime individuali, posteriori ad Adamo, senza che queste siano investite dal vizio del peccato; ognuna di esse infatti trae il peccato da un principio naturale e per questo non c'è nessuna anima che possa essere detta umana senza essere anche gravata della colpa¹⁵³. Il peccato

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, 10, 444C, p. 152, 22-24: «Humana natura quae sic erat in Adam tota, ut nihil de illa extra illum esset»; *ibid.*, 458A, p. 159, 7: «Adam hoc est naturae humanae».

¹⁵² Cf. ODDONE, *ibid.*, 1083BC: «Ut igitur secundum Scripturae loquamur auctoritatem, quae primae conditionis duas personas accipit pro una et uno nomine vocat eas, id est Adam, si anima peccavit Aadae, peccavit humana anima. Peccavit ergo natura personae, quae specialis est, et communis esse potest, sed per se non peccavit, et seorsum ab individuo, non enim est peccatum de proprietatibus illis quibus differat ab individuo, sed peccavit in ipso individuo, et per ipsum quod aliam non habet substantiam quam humanam animam, quia peccatum est earum proprietatum, quibus ab individuis differt ipsum individuum. Non habet ergo persona peccatum sine sua specie, cum qua unum et idem habet esse substantiale, et est in primo homine personale peccatum naturae, non naturae».

¹⁵³ Cf. *ibid.*, 1083BD: «Quia peccatum principaliter est in persona quae peccavit ipsa, secundo loco in specie quae peccavit quidem, sed non ipsa, non potuit peccare persona sine substantia, nec nisi in substantia peccatum potuit habere personam. Habet autem persona peccatum; habet ergo et substantia tota. Tota, quia non erat alibi quam ibi; tota, quia nondum in alias personas divisa; tota, siquidem proprie dicimus tota, et non potius omnis». Se ogni individuo che viene all'esistenza non differisce dal proprio generante contraendo nell'atto stesso dell'esser generato il peccato Oddone deve necessariamente affermare, invece, dell'anima di Cristo che è umana ma senza colpa. Essa infatti, poiché non ha origine nella copulazione del maschio con la femmina, ma dall'intervento della *virtus* divina nella Vergine, è priva del peccato; cf. *ibid.*, 1084BC: «Quid ergo dicimus de Christi anima quae humana est et sine culpa? dictum est prius quia propagatio data est humanae animae, ut propagare possit humanum corpus de humano corpore cooperatione maris et feminae. Et oportebat auctoritate divinae iustitiae et necessitate naturae ut, qualis anima et de quali corpore erat factura, anima talis et in tali corpore esset secutura, ut qualis esset origo, et principium radicis, talis sequeretur iusta necessitate processus humani generis, nec esset principio dissimile quod fieret per propagationem maris et feminae. Christus, vero quia nec maritali copula nec amplexu coniugii venit,

rientra allora nell'alveo delle qualità naturali dell'anima umana, cioè di quelle caratteristiche che secondo la specie consentono agli individui di distinguersi dagli altri come persone e che per questo non possono non inerire a ogni composto sostanziale (*concretum*) che appartenga al genere umano¹⁵⁴. Anche nell'interpretazione di Oddone, come in quella già esaminata di Guglielmo, il peccato originale corrisponde al vizio in cui si produce la generazione di nuovi individui. A partire da Adamo l'unione dell'uomo con la donna è sempre accompagnata dal vizio della libido carnale che, negli autori contemporanei, come nel caso di Guglielmo, e in quelli immediatamente successivi, è spesso espresso come *fomes peccati* o *concupiscentia*¹⁵⁵.

In base alle argomentazioni fin qui elaborate, Oddone ha distinto due modi d'essere del peccato: naturale e personale. Il peccato naturale è quello con cui gli uomini nascono e che si trasmette a partire da Adamo, *in quo omnes peccaverunt*, e si basa sul fatto che tutte le anime in quanto umane partecipano di una natura comune (*natura communis*) che in Adamo è onnicomprensivamente contenuta nella sua persona e dunque inficiata dalla colpa a seguito del suo peccato. Solo in questo primo senso le anime degli individui, peccando in lui, sono colpevoli, non secondo la persona (*qui est*), ma secondo la natura (*quod est*)¹⁵⁶. Ciò che pecca *in eo* (Adamo), afferma Oddone portando il registro scrittorio alla prima persona¹⁵⁷, è *l'hoc quod*

sed sola virtute divina in Virgine, et de Virgine factus est sancta, peccato iure caruit, nec debet requiri peccatum, ubi solum est opus divinum. Et recte sine peccato potest esse qui factus est sine humana actione, ut qui per homines non est factus, peccatum non habeat cum hominibus».

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, 1084A: «Et quia humana anima tota est in Adam obnoxia peccati, sine peccato non potest ad alias personas transferri, nec fieri iam potest anima humana sine vitio peccati, et secum ubique trahit vitium quod a principio habet in se concretum. Omnis igitur anima, quae post Adam creatur, a principio naturali trahit quod in se culpetur. Alioquin non erit humana anima, si fuerit sine culpa, nec erit naturae peccatricis, si non fuerit ipsa peccatrix. Aut si se dixerit non peccatricem, necesse est profiteatur se non esse humanam animam. Et nulla sine peccato creatur in hac vita quaecunque convincitur esse humana anima».

¹⁵⁵ Sul concetto di *fomes peccati* come concupiscenza cf. *supra*, capitolo I, p. 61.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, 1085AB: «Dicitur enim duobus modis peccatum, personale et naturale. Et naturale est cum quo nascimur, et quod ab Adam trahimus in quo omnes peccavimus, In ipso enim erat anima mea, specie, non persona, non individua, sed communi natura. Nam omnis humanae animae natura communis erat in Adam obnoxia peccato. Et ideo omnis humana anima culpabilis est secundum suam naturam, etsi non secundum suam personam. Ita peccatum quo peccavimus in Adam, mihi quidem naturale est, in Adam vero personale. In Adam gravius, levius in me; nam peccavi in eo non qui sum, sed quod sum».

¹⁵⁷ Dietro i cambi di registro, spesso adoperati da Oddone nella scrittura del suo testo, si nasconde una scelta stilistica non soltanto di ordine retorico, ma anche dialettico e pedagogico. Se si interpretano alla luce del precedente riferimento l'utilizzo della prima, della seconda e della terza persona verbale (studiate dal *grammaticus*), rispetto al ruolo che esse esercitano nella comprensione del nesso tra *loqui* e *rationabilitas*, è possibile pensare che

sum ovvero la sostanza (*substantia*), identificata con la specie ‘homo’ in contrapposizione all’individuo e alla persona (*Odo*). Nell’indagine dei vari argomenti che intervengono nella trattazione della questione del peccato originale, Oddone ha seguito principalmente due binari paralleli: uno relativo alla sfera universale, l’altro relativo a quella particolare, delineando le differenze e le reciproche identità di queste due dimensioni. L’obiettivo posto sin dal prologo dell’opera è individuare il modo in cui un insieme universale costituito da individui particolari (il genere umano) sia contenuto nella persona (singolare) di un ente che però in quanto primo è tale secondo la specie (Adamo). La necessità allora di trovare, rispetto al peccato originale, un punto di convergenza, tra queste due istanze si risolve nell’adesione a una prospettiva immanentista per cui se è vero che a peccare non è la persona Oddone ma la sostanza, comune a quella di Adamo («peccavi in eo non ego, sed hoc quod sum ego»), è anche vero che la sostanza non è altrove che nella persona («substantia non est nisi in persona»). Il peccato della sostanza è dunque anche della persona che, come si è precedentemente stabilito, non può essere mai tale senza la natura («persona non est sine natura»).

Peccavi in eo non ego, sed hoc quod sum ego. Peccavi homo, sed non Odo. Peccavi substantia, non persona; et quia substantia non est nisi in persona, peccatum substantiae est etiam personae, sed non personale. Peccatum vero personale est quod facio ego qui sum, non hoc quod sum, quo pecco Odo, non homo, quo pecco persona, non natura; sed quia persona non est sine natura, peccatum personae est etiam naturae, sed non naturale¹⁵⁸.

4.6 Critica alla dottrina della trasmissione dell’anima ex traduce

Tuttavia le inferenze attraverso cui Oddone sostiene che il peccato originale non possa essere ascritto alla dimensione personale di ogni singolo individuo del genere umano che lo contrae, sembrerebbero confermare una trasmissione (*ex traduce*) delle anime che ricevono l’essenza sostanziale dall’anima prima. Se, però, l’essenza sostanziale corrisponde alla specie, la

con l’uso della prima persona Oddone voglia esprimere, nell’affrontare la parte conclusiva di un’argomentazione, la capacità della razionalità che, sola, ha condotto a tali conclusioni.

¹⁵⁸ Cf. ODDONE, *ibidem*.

trasmissione di questa da un individuo all'altro si darebbe attraverso un termine medio (il seme) la cui specie differisce dal primo termine della trasmissione (il genitore) e dall'ultimo (la prole). Coloro che professano una trasmissione dell'anima *ex traduce*, allora, ascrivono, in maniera non corretta, alla specie una modalità d'essere che invece è propria solo dell'individuo: «habet individuum ab individuo traducem, sed non secundum eandem speciem»¹⁵⁹. Attraverso questa specificazione Oddone può concludere che: poiché le anime razionali non procedono dal seme, la specie che nell'uomo ne qualifica la sostanza non si trasmette da un individuo all'altro *ex traduce*¹⁶⁰. Di conseguenza, in ciascun individuo l'anima è, da un lato già corrotta dal peccato, dall'altro creata da Dio, unico ente capace di creare tutte le cose.

Alla luce di questo lungo percorso argomentativo che ha portato Oddone a porre in evidenza tutte le difficoltà legate a una derivazione delle anime *ex traduce* e, allo stesso tempo, a sottolineare il rapporto di immanenza della sostanza nella persona affetta *naturaliter* dal peccato, acquista un ruolo centrale la lunga e preliminare analisi del primo libro dell'opera. La principale chiave di lettura del peccato diventa infatti la necessità di scagionare Dio dalla produzione diretta del male. Solo dopo aver definito il male come un non essere e il peccato dell'anima come ingiustizia¹⁶¹, Oddone può dare senso all'apparente contraddizione di un Dio creatore dell'anima

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, 1085C-1086A: «Sed opponi potest: Ostensum est animam cuiuslibet ex traduce venire, cum hoc Orthodoxus negaverit. Nam quaelibet anima creatur in corpore, aliud esse substantialiter non habet quam speciale. Sed esse speciale et anima prima habuit; habet ergo quaelibet anima substantialem essentiam ab anima prima. Venit ergo ex traduce quaelibet anima, quae substantialem essentiam trahit a prima. Sed huic obiectioni respondetur quia non recte traducem accipiunt qui eam de specie dicunt. Et quod est individui, non bene ascribunt speciei. Quamvis enim nequeat esse sine specie, individuum tamen non habet eam a specie. Habet individuum ab individuo traducem, sed non secundum eandem speciem; venit enim ab individuo speciei alicuius, per individuum speciei alterius in individuum eiusdem speciei, cuius erat prius, ut sint extrema individua eiusdem speciei, medium vero alterius. Eiusdem sunt a quo venit et in quod, alterius vero per quod. Medium, est per quod, extrema sunt a quo et in quod, primum a quo, extremum in quod, ut in animali primum parens a quo, medium, semen per quod, ultimum proles in quod traducem venire dicimus. Venit ergo a primo per medium in ultimum. Primum et ultimum eiusdem speciei sub animali, ut hominis. Nam si parens est animal et homo, et proles animal et homo. Medium vero semen per quod, nec animal nec homo, sed alterius speciei. Sic et in plantis primum est a quo semen, medium per quod, id est ipsum semen ultimum in quod fit tradux plantae. Igitur a prima planta venit ultima planta per medium semen plantae, quod non est planta. Non est ergo putandum ab individuo primo sequens habere traducem praeter eandem utriusque speciem, nisi fiat per medium semen».

¹⁶⁰ Cf. *ibidem*: «Transeat saepius species ab aliis individuis ad novum, nullum ibi traducem dicimus, nisi fiat per semen medium. Et, quoniam rationales animae nullo fluunt semine, ab anima prima species semper transit ad novam sine ulla traduce. Et si praecedentis animae substantiam accipit nova, tamen nullam habet traducem, ubi nullum intervenit semen».

¹⁶¹ Cf., *supra*, p. 101.

peccatrice, ma non del male. Se infatti, si considera il sintagma *anima peccatrix* si individuano in esso due elementi distinti, l'anima e il peccato, che ricondotti alla loro condizione originaria consentono di affermare che la prima anima è creata da Dio e che il primo peccato è commesso dall'uomo (si era infatti definito il peccato di Adamo un peccato personale). Tuttavia, poiché ogni nuova anima proviene da Dio e non da Adamo, è necessario approfondire come Dio crei le anime peccatrici in quanto risiede in esse l'effetto del peccato di Adamo e che, per questo, è più corretto definire *iniustae*. L'affermazione *Deus creat animam peccatricem* è, dunque, sostituita dall'affermazione *Deus creat animam iniustam*, e lo fa giustamente. Dio infatti per essere *iustus* non può non creare per l'uomo un'anima *iniusta* e cioè secondo la sua natura. A partire da Adamo infatti si corrompe la natura dell'intero genere umano, imponendo all'anima tale determinazione; se infatti Dio creasse l'anima *iusta* ne deriverebbe un uomo difforme con il corpo separato dal capo, sede della mente e della facoltà razionale¹⁶². Dio allora proprio in virtù della sua massima giustizia crea l'anima umana *iniusta* e cioè in conformità con la sua natura. Tuttavia Dio attribuisce all'uomo quei doni che lo rendono superiore all'animale, l'arbitrio e la *ratio*; Oddone esorta i suoi lettori a pregare e a essere grati per le cose immeritate ricevute dalla *benignitas* («*lauda benignitatem dantis immerita*»), senza biasimare le cose ingiuste e quelle non ricevute in virtù della *rectitudo* («*nec accusa rectitudinem non dantis iniusta*»)¹⁶³. Non su Dio

¹⁶² Cf. ODDONE, *ibid.*, 1086BD: «*Superius digesta probant humanam animam in unoquoque creari peccatricem, nec potest eas creare nisi Deus qui creat omnia. Timendum est igitur ne peccati sit Deus auctor, qui est peccatricis animae creator. Sed e contra dicimus Deum et animam creare peccatricem, et non esse mali auctorem. Vide enim in humano genere quis fecit prius animam, et quis prius culpam, et invenies animam opus Dei, et culpam opus hominis. Opus Dei bonum, opus hominis malum. Cum ergo dicis: Deus creat animam peccatricem, duo dicis, animam et peccatum, et utrumque refer ad auctorem suum, animam scilicet ad Deum, et ad hominem peccatum. Igitur in anima peccatrice, quam Deus creat, da Deo suum opus et lauda, et homini da suum et vitupera. Creat animam peccatricem. Quod audis animam, Dei est; quod peccatricem, hominis. Hoc modo Deus et creat animam peccatricem, et non est auctor peccati. Amplius, sed ut evidentius loquamur, ponamus pro peccato iniustitiam. Deus creat animam iniustam. Benedictus Deus, quia et in hoc iustus est. Quid enim iustius quam animam humanam creare iniustam? Certe talem debuit in me creare, qualis fuit in primo homine, quia talem nascendo quisque debet habere qualem debet propagatio maris et feminae. Creat igitur iniustam iustissime, quia talem creat qualis debet esse. Si iustam crearet, iniustus esset, et contra se; nam, qui instituerat posteritatem humanitatis propagatam suum sequi principium, si nascitur ista posteritas, suum negat institutum, disiungens a capite corpus, ut suo principio non sit finis contiguus, et biforme monstrum sit humanum genus, habens caput discors a corpore, et principium a fine». La collocazione della *ratio* nella testa è un'operazione largamente diffusa tra gli autori medievali, che Oddone mette in pratica nel suo ragionamento senza dilungarsi sulla concezione per cui, con il peccato originale si assiste a un sovvertimento della supremazia della ragione sulla sensibilità, la cui sede preposta è il corpo.*

¹⁶³ Il termine *rectitudo* qui è utilizzato in riferimento a Dio e indica la correttezza della volontà di Dio rispetto alla sua bontà.

allora ricade la responsabilità del peccato ma sull'anima che potrà recuperare ciò che *sponte* ha perso solo in forza di una magna *recompensatio*¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1086D-1088A: «Vide ergo ne dum abhorres iniustas animas creare Deum, adulando stulte, facias iniustum, et cum honorare putas, exhonores iustissimum. Amplius, Deus dedit iustitiam animae, et ideo debet habere, sed anima quam habere debet iustitiam sponte deseruit. Cuius ergo culpa caret, quam habere debet? Sua quae sponte deseruit, non Dei qui non coegit. Tamen habere debet quam non habet. Quod ergo Deus animam facit sine iustitia quam debet habere, non est Dei culpa, sed animae. Sed si eam modo facit sine iustitia, quam sponte deseruit, nonne laudandus est valde qui tot ei bona reliquit? Adhuc remanet ei debitum iustitiae et propagatio, arbitriumque rationis, et ipsa ratio, qua caeteris praeeminet animalibus. Anima stulta, quisce arguere Creatorem, et, quia te non fecit iustam, iniustum dicere. Sufficiat tibi quod habes, quia nec ipsum meruisti. Lauda benignitatem dantis immerita, nec accusa rectitudinem non dantis iniusta. Quod si non placet illi dare creandae totum quod vis, age gratias de concessis, supplica pro aliis; facere vis eum iniustum ut tu sis iustus. Sed immutabilis non potest mutari, nec cogi potest Omnipotens. Creat iniustam, sed hoc nihil est aliud quam sine iustitia creare, et iustitiam non dare creandae; si non vult amplius dare, tolle quod habes gratias agendo, nec pro aliis sis illi molestus nisi supplicando. Sed forte dicis: Debeo habere. Si debes, redde. Non habeo. Habuisti. Perdidisti. Quis abstulit? Nullus. Quomodo ergo perdidisti? Sponte dimisi. Ergo non poteris recuperare nisi magna recompensatione».

5. Libro terzo

L'oggetto del terzo e ultimo libro del *De peccato originali* è, a questo punto, inevitabilmente l'anima; in esso confluiscono i risultati delle argomentazioni dei primi due libri e l'individuazione di una struttura psicologica diventa il punto dirimente della questione su cui basare il confronto tra le posizioni della dottrina ortodossa e di quella traducianista. Oddone apre il terzo libro con un sintetico riepilogo dei punti ormai acquisiti: 1. l'*iniustitia* non ha un'essenza e 2. non si trova nel corpo ma solo nell'anima; 3. l'anima non deriva negli individui *ex traduce* ma è creata da Dio (mentre è ancora da stabilire se tale creazione avvenga *de nihilo* o *de existentibus aliquibus*)¹⁶⁵; 4. con il peccato di Adamo pecca l'anima umana *omnis e tota*; 5. tutte le anime posteriori ad Adamo (tranne quella di Cristo) non possono essere senza peccato in virtù della giustizia divina¹⁶⁶.

5.1 Homo ex anima et corpore constat

Sebbene l'anima sia stata individuata come la sede del peccato, essa per costituire un individuo deve entrare in composizione con il corpo («homo vero ex anima constat et corpore»)

¹⁶⁵ Le anime di cui sta parlando Oddone sono le anime che ineriscono in ciascun nuovo individuo al corpo; sono dunque individuali ma alla stesso tempo appartenenti alla specie dell'anima umana. Da un lato allora esse sono create *de nihilo*, dall'altro afferiscono alla loro specie (universale). La soluzione del creazionismo apre, dunque, a questa duplice possibilità interpretativa. Cf. RESNIK, *On original sin* cit. (alla nota 24), p. 124, n. 101, in cui il curatore all'edizione inglese del testo scrive: «Consistent with his Christian Platonism, for Odo the forms or natures of all things are eternally existent in the mind or Wisdom of God, although united in one simple nature»; cf. ODDONE, *Expositio in canonem missae*, PL 160, [1053-1070], 1059D-1060A: «Aliter filius dicitur scriptum, quia habet in se formam omnium rerum. Sic enim omnia creata sunt, ut divini verbi formae digesserunt; nec aliter in essentiam prodierunt, quam in verbo summo formae dictaverunt. Non sunt ibi aliud formae, aliud ipsum verbum, ubi nihil est aliud et aliud, sed omnia sunt idipsum: ut quamvis formarum diversitas intelligibiliter ibi subluceat, non sunt tamen omnia nisi unum et idipsum verbum; et quamvis ibi est vera et perfecta unitas, ibi tamen, secundum creatas res quaedam apparet diversitas».

¹⁶⁶ Cf. ID., *De peccato*, 1087B: «Superius digesta continent iniustitiam essentiam non habere, nec esse in corpore, sed in anima tantum, ubi iustitia debet esse, animas vero non fieri de traduce, sed a solo Deo, vel de exstantibus aliquibus, vel de nihilo, et in peccato Adam humanam animam peccasse, omnem et totam, nec post eum praeter Christi animam ullam sine peccato fieri, hoc exigente divina naturalique iustitia. Quia ergo hominis peccatum in corpore non invenitur, sed in anima, idcirco locuti sumus huc usque de anima».

formando un intero (*totum*) nel quale l'affezione di una parte investe tutto il composto, rendendo peccatore l'interezza della persona, perché ciò che è relativo a una parte investe anche il tutto. Pur non essendo dunque relativa propriamente al corpo l'accusa di peccare (*nec tamen ad corpus pertinet peccare*), il *peccator*, inteso come *totum* di anima e corpo, non può che peccare con entrambi¹⁶⁷. Un individuo, infatti, è detto 'persona' (*dicitur ergo individuus homo persona*) per l'unione di due *substantiae*, perché si produce quando l'anima assume un corpo¹⁶⁸. L'uso di termini quali *substantia* e *persona* suggerisce a Oddone la necessità di chiarire la differenza che intercorre tra la natura composta dell'uomo come persona e quella invece della Trinità: se del Dio trinitario si dice che è una sostanza e tre persone, al contrario l'uomo ha in una sola persona due sostanze, l'anima e corpo; in quanto persona, l'uomo è al contempo un *totum*, perché formato da parti (come le membra), ma è anche un *singulare* indivisibile, vale a dire non predicabile di altri individui¹⁶⁹.

La relazione che consente di dire, attraverso gli individui, qualcosa sugli universali, si estende anche al rapporto che intercorre tra le parti e il tutto facendo sì che, attraverso la sola anima, l'uomo individuo sia detto peccatore¹⁷⁰. Adamo, ribadisce Oddone, ha peccato nella sua

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, 1087CD: «Homo vero, pro quo totum hunc sermonem insumpsimus, ex anima constat et corpore, nec integer est ex altero, sive utroque, quamvis secundum alterutrum dicatur homo quandoque, ut quidam sapiens, a generalissimo descendens ad ultimam speciem corpori supponit hominem, dicens hominem esse corpus animatum, sensibile, rationale, hic ponens rationem pro locutione; quia sicut ratione mens intus, ita sermone corpus utitur exterius. Et quia saepe dum de toto, quod inest parti, et quod dicitur de parte, negari saepe non potest toti, ut idem ipse aliquis et niger dicatur corpus, et animam iustus, sic omnis homo cum ex anima constet et corpore, per animam tamen peccator dicitur esse. Totum est ex multis partibus? Quod unus est, dicitur de toto, non tamen de omnibus, dicitur peccator qui constet ex corpore, nec tamen ad corpus pertinet peccare».

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, 1087D: «Sic persona dicitur Petrus, cum persona non pertineat ad corpus, est tamen corpus iunctum animae, ut habeat cum anima quod non habet per se. Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima, anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona, duplex sit substantia».

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, 1088AB: «Hoc maxime distat a Creatore creatura, quod plures personas Creator habet in una substantia, quod penitus inveniri nequit in creatura. Creatura vero invenitur unam habere personam in pluribus substantiis, quod esse non potest in maiestate Creatoris. Est igitur individuus homo, multiplicis substantiae, et unius personae, persona una, multiplex substantia. Humana persona constat ex pluribus, et non dicitur de pluribus; est divisibilis, ut totum per membra; est indivisibilis, ut singulare per subiecta; quia partes habet est totum; quia subiectum non habet, est individuum».

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, 1088BC: «Et sicut aliquid de universali dicitur pro individuo, sic aliquid dicitur pro parte de toto, ut propter animam solam dicatur peccator homo individuus, qui animam simul habet et corpus. Dicitur peccator per solam animam qui simul habet corpus et animam. Ad corpus peccatum non pertinet, et tamen peccator est qui corpus habet, non igitur anima sola peccasse dicitur in Adam, sed et ipse per animam, scilicet totus ex pluribus partibus per unam».

persona attraverso la sua anima; ma, essendo Adamo l'*ipse homo*, con lui ha peccato l'umanità in quanto tale, che era *tota in ipso*:

Dicitur ergo et Adam peccasse, quia peccavit anima, quam habuit ipse. Et si peccavit Adam, peccavit homo; quia si peccavit ipse homo, peccavit humana natura, quae est homo. Sed humana natura tota tunc erat in ipso, nec usquam erat alibi specialis homo. Cum ergo peccavit persona, scilicet ipse homo, peccavit tota natura, scilicet communis homo. Et in peccato personae, culpabilis factus est homo communis naturae. Et qualem Adam fecit humanam naturam in se, talem posteris eam tradidit post se. Et qualis facta est humana natura per insipientiam peccatoris, talis necesse est transfundatur in posteros per iustitiam Creatoris, ut sit in toto quod superius dictum est de parte, et quod dicebatur de anima inveniatur in toto homine¹⁷¹.

L'identità tra Adamo, in quanto *ipse homo*, e l'umanità (*homo communis*) implica dunque che il peccato di una persona divenga un peccato della natura e si trasmetta con essa attraverso la generazione, manifestando i suoi effetti tanto nel corpo quanto nell'anima: la *poena* che Dio ha infatti comminato ad Adamo *pro culpa*, si trasmette (*in posteros*) *cum culpa*. L'ignoranza, il timore e la tristezza colpiscono l'anima; le malattie, la fatica, il peso del lavoro e le avversità esterne provano il corpo fino alla morte¹⁷². Tali sofferenze rientrano nella categoria di male di cui Dio è causa senza che però tali effetti gli siano direttamente imputabili perché conseguono da un agire malvagio che non proviene da Lui, bensì dalla volontà umana¹⁷³. Oddone descrive la

¹⁷¹ *Ibid.*, 1088CD.

¹⁷² Cf. *ibid.*, 1089D-1090A: «Et quia contra voluntatem homo punitur, in eo punitur quod diligit, ut de eius incommodo doleat quod amat. Punitur ergo in se, et in suis, quia se diligit et sua. Punitur in se, scilicet anima et corpore. In anima enim et corpore statim accepit valetudines homo, unde puniretur pro peccato, quas prius non habuerat, quia nondum meruerat; in anima, namque confunditur ignorantia, timore tabescit, aegritudine tristatur, difficultate sua et corporis torquetur, infinitis sollicitudinibus distenditur; in corpore vero gravitatis tarditate, morborum doloribus, operum fatigationibus, laborum defectu, inediae vel ingurgitationis inaequalitate, rigore frigoris contrahente, aestivum sudore dissolvente, et aliis inaequalitatibus innumeris, et ad ultimum morte cruciatur indesinenter homo miser, punitur in suis mortibus propinquorum, variis incommodis amicorum, et multiplicibus damnis suarum rerum».

¹⁷³ ODDONE, *De peccato*, 1090AB: «Haec sunt mala quae fecit Deus ut patiatur homo pro malo quod non fecit Deus, et fecit homo. Et his malis quae fecit Deus, iuste punitur humanum genus pro malis quae non fecit Deus, et fecit humanum genus. Et contrahit humanum genus malum quod fecit Deus, ut semper habeat miser homo

pena come un elemento necessario, ma sempre e solo in seguito al volontario agire dell'uomo contro Dio che, a sua volta, elargisce la punizione rendendo miserabile la condizione in cui, a partire da Adamo, versa il genere umano¹⁷⁴. Adamo, in quanto *ipse homo*, ha dunque corrotto la natura umana, rendendola colpevole; poiché a ogni *culpa* segue necessariamente una *poena*, l'umanità riceve dal suo progenitore una colpa naturale e una pena imposta dalla giustizia divina. Ciò che infatti l'umanità eredita da Adamo non è la natura, prima del peccato, ma quella già corrotta («*humanam enim naturam accipere debemus, hoc quod erat in primo homine posterius, non quod erat in ipso prius*»); l'umanità non poteva dunque che propagarsi a partire dalla condizione impostale da Adamo («*non potest humanitas propagari nisi quod erat. Ideo non sumus nisi quod erat*»): divenuta *misera* con il suo peccato, essa si è trasmessa tale agli altri uomini¹⁷⁵.

5.2 La teoria creazionista dell'anima: un confronto ancora aperto

Dopo aver stabilito, attraverso queste argomentazioni, che la natura caduta in Adamo permane nelle anime degli individui perché corrotta nell'*ipse homo* e, dunque, nell'umanità in quanto tale (*homo communis*), Oddone, non può rimandare ulteriormente l'indagine sul modo in

poenam suam coniunctam peccato, et agat temporalem vitam cum poena, qui temporalem vitam agit cum culpa, ut quem culpa tenet, hunc semper poena fatiget».

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, 1090BC: «Haec est humani generis conditio miserabilis, haec inevitabilis necessitas, ut semper habeamus culpam, semper habeamus et poenam. In hac vita nec solvere collum possumus a iugo culpae, nec evitare penitus necessitatem poenae. Haec culpa, et haec poena culpae fuit in primo homine, a Deo quidem poena, ab homine vero culpa. Culpa hominis opus contra Deum, poena opus Dei contra hominem. Et sicut ab Adam culpa transiit in homines omnes, ita et poena culpae; non enim sine poena potuit in hominibus esse culpa. Necesse est ergo in nobis esse vindictam Dei pro culpa nostra, sicut in primum hominem Dei vindicta venit pro culpa sua, ut qui contrahunt culpam, contrahant et poenam. Humanam enim naturam accipere debemus, hoc quod erat in primo homine posterius, non quod erat in ipso prius. Exigit enim a vobis humana natura quod fuit in primo parente posterius, non quod fuerat in ipso prius; quia quod prius fuerat in ipso, perdidit; quod vero posterius, mansit. Quod bene fuerat prius perdidit; quod male fuit posterius, mansit. Non potest humanitas propagari nisi quod erat. Ideo non sumus nisi quod erat. Ideoque miseri sumus, quia misera erat».

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*: «Quod bene fuerat prius perdidit; quod male fuit posterius, mansit. Non potest humanitas propagari nisi quod erat. Ideo non sumus nisi quod erat. Ideoque miseri sumus, quia misera erat».

cui le anime sono create nuovamente da Dio. Introduce a tal fine una serie di interrogativi sulla dottrina creazionista di cui ha, fin qui, posto le premesse:

Quaeri potest quomodo humanae animae creantur a Deo quotidie; nam, si substantia novae personae est eadem cum sua specie, quomodo dicitur nova, cuius est antiqua substantia? Qualiter creatur modo, cuius substantia fuit a principio? Manet enim specialis natura, cuius naturae creatur anima nova. Quomodo ergo nova fit hodie, cuius natura manebat in specie, modo fit, et erat? Quid est hoc?¹⁷⁶.

Tali domande conducono il lettore, giunto ormai alla parte conclusiva dell'opera, al cuore della questione e aprono finalmente la strada al confronto tra le due soluzioni inizialmente messe in campo da Oddone, quella ortodossa e quella traducianista. Nella prima, in parte già affrontata, Oddone afferma che l'anima *nova* è di natura umana. La natura di ogni individuo umano consegue alla *natura humana*; le anime degli individui sono create da Dio con una natura già esistente nell'*anima humana*, la cui sostanza come si è detto è universale. Alla luce di ciò ogni anima è, allo stesso tempo, nuova e non nuova; nuova nella persona (*in persona*) secondo proprietà personali, e non nuova nella specie (*in specie*) secondo quella comune¹⁷⁷. Se dunque Dio crea certamente un'anima *personaliter* da quella natura che in Adamo era *universaliter*, resta problematico stabilire se tale creazione sia *de exstantibus* o *de nihilo*. Egli infatti crea come *nova* soltanto un'*individua anima* che, unita a un corpo, darà vita a una *persona*, vale a dire a un essere individuale; l'*anima humana* infatti non è creata perché ha carattere universale («humana anima non creatur quia prius erat»). Ancora una volta l'argomentazione di Oddone si riferisce alle lunghe premesse logiche del secondo libro, mettendo in pratica la distinzione tra persona, individuo e universale precedentemente teorizzata: quando si dice che Dio crea l'anima si intende l'anima della persona e non l'anima umana in senso universale; la prima infatti è individuale e può dirsi creata in quanto non esisteva prima della sua creazione, mentre la

¹⁷⁶ *Ibid.*, 1090D.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, 1090D-1091A: «Patet, iuxta fidem catholicam, quia creatur anima nova in humano corpore. Fit autem anima quae creatur aut humanae naturae, aut alterius quam humanae, aut nullius. Sed nullius naturae fieri personam, et inter naturas creari, quod nullam habeat naturam est impossibile. Si vero creatur in humano corpore alterius naturae anima quam humanae, etiam hoc absurdum est dicere. Restat ergo ut cum creatur nova fiat humanae naturae. Et ita colligitur, quia fit nova eius naturae quae non est nova; facit ergo Deus animam novam, quae naturam non habet novam. Est ergo eadem natura nova, et non nova. In persona nova est, in specie nova non est. Nova est proprietate personali, non nova proprietate communi».

seconda, l'anima umana, esiste già nelle altre persone¹⁷⁸. Tuttavia l'anima individuale e l'anima umana sono sostanzialmente la stessa cosa (*idipsum substantialiter*); l'anima determinata (*haec*) e quella universale (*humana*), vale a dire quella *creata* e quella *manens ab initio*, quella *individua* e quella *specialis*, quella *singularis* e quella *communis* sono una e una sola sostanza (*una eademque substantia*):

Tamen individua anima est humana anima, et idipsum substantialiter est individua anima quod humana, et una eademque substantia est haec et humana, id est creata modo, et manens ab initio, individua videlicet et specialis, singularis et communis, ideo una et eadem substantia est utriusque, quia, cum individua anima creatur, fit humanae naturae, et modo facta de nihilo, assumit in se factam ab initio¹⁷⁹.

I concetti di persona e natura, individuo e specie, singolare e comune, afferendo alla stessa sostanza (*substantia*) riuniscono in essa, allo stesso tempo ma secondo categorie logiche diverse l'identità e la differenza; il peccato si trasmette dunque in una dimensione metafisica in cui il mondo individuale coesiste con quello universale in virtù della coincidenza sostanziale della specie e degli individui: «assumit, inquam, individua communem, ut habeat eandem cum ea substantiam»¹⁸⁰. In quest'ottica è intuitivamente evidente a Oddone la possibilità di applicare alla creazione delle anime la differenza tra *quod est* e *quod habet*, già definita tra l'essere universale e l'essere individuale: l'anima è creata come *nova* solo in ciò che ha, ovvero nelle sue proprietà particolari, e non del *quod est*, che coincide con l'*antiqua substantia*¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Ibidem*: «Creatur a Deo de exstantibus, vel de nihilo anima nova personaliter eius naturae quae fuit ab Adam universaliter. Cum dicis: Humanae animae persona creatur, humanam animam non dicis creari, sed personam. Persona autem humanae animae est anima individua. Creatur igitur non humana anima, sed individua anima. Individua anima creatur, quia prius non erat, humana anima non creatur, quia prius erat, et in aliis personis erat».

¹⁷⁹ *Ibid.*, 1091B.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, 1091BC: «Assumit, inquam, individua communem, ut habeat eandem cum ea substantiam. Et cum proprietatibus suis differant per substantiam penitus sunt idem. Itaque humanae animae creantur nova individua; quae idipsum substantialiter fiunt quod est humana anima. Creatur humanae animae novum individuum, quod cum ipsa necessario sit eiusdem naturae, quia impossibile est humanae animae individuum in humano corpore creari alterius naturae quam humanae».

¹⁸¹ Cf. *ibidem*: «Amplius, potest etiam dici novas animas creari, non quod sunt, sed quod habent, id est proprietate, non substantia, ut non nova substantia, sed nova fiat proprietate, ut procreatione proprietatis novae creatio dicatur antiquae substantiae, et antiqua substantia ideo nova dicatur, quia nova proprietate formatur. Et

L'intervento di Dio consisterebbe, in ultima istanza, nel produrre una *nova persona* conferendo una *nova proprietas* all'anima già esistente come sostrato specifico (*species subsistit*), creando così nel sopravvenire di una nuova proprietà a ciò che è comune una nuova persona in atto («advenit proprietas communi naturae et, per proprietatem, fit individuum quod erat commune»): se è dunque la sola *proprietas* a essere effettivamente creata, anche la *substantia*, pur rimanendo immutabile nonostante ogni individuo ne partecipi, può esser detta in un certo qual modo 'creata' in ogni nuova anima¹⁸². Questa sembrerebbe allora l'interpretazione data della dottrina ortodossa alla trasmissione dell'anima e con essa del peccato originale, tuttavia Oddone si dichiara perplesso nell'aderire a questa soluzione (*prior ratio*) che attribuisce a Dio la sola potenza di creare le proprietà e non la sostanza, limitando inoltre la sua onnipotenza alla creazione soltanto della *proprietas* accidentale¹⁸³. Con un passaggio retorico efficace il maestro rinvia direttamente al lettore la facoltà (*licentia*) di decidere in merito a questo punto, dichiarando così chiusa l'esposizione della soluzione ortodossa secondo cui gli uomini traggono la colpa originariamente da Adamo sebbene le anime non si trasmettano *ex traduce*¹⁸⁴.

Anche in quest'ultima trattazione di quella che lui stesso aveva identificato come posizione ortodossa e dunque allineata alla fede cattolica, Oddone sembra non schierarsi a favore della soluzione argomentata, ma lascia il problema in una dimensione aporetica. Nell'edizione inglese del testo, il curatore Irvén M. Resnick si riferisce polemicamente a un articolo del 1958 in cui Tullio Gregory aveva subordinato la posizione di Oddone a questa conclusione in forza dell'adesione a un paradigmatico platonismo medievale¹⁸⁵. La tendenza storiografica a rivalutare

quamvis persona non sit sine substantia, personam tamen non facit substantia, sed substantiae proprietas, ideoque propter proprietatem novam nova dicitur anima».

¹⁸² Cf. *ibid.*, 1091CD: «Dat Deus existenti animae proprietatem novam, et facit novam personam, species subsistit, datur a Deo proprietas, et fit nova persona. Advenit proprietas communi naturae, et, per proprietatem, fit individuum quod erat commune. Itaque sola proprietas fit, non natura, sola proprietas, non substantia, et tamen substantia creari dicitur per proprietatem, ut nova sit anima, cuius est nova proprietas».

¹⁸³ Cf. *ibid.*, 1091D: «Hanc rationem priori non praeferimus, quia vix audimus dicere in creatione animarum Deum non creare substantiam, sed proprietatem solam, ne derogare videamur omnipotentiae summae, si sola accidentia dicuntur in personis et non substantias creare».

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*: «Damus tamen lectori licentiam quod magis vult tenere. His rationibus ostenditur secundum orthodoxos omnes homines originaliter culpam trahere et in Adam omnes peccasse, quamvis animae non fiant de traduce».

¹⁸⁵ Cf. T. GREGORY, *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958, pp. 47-50; RESNICK, *Odo of Tournai on original sin* cit. (alla nota 24), p. 125 n. 119 e pp. 30-31: «Despite the advantage traducianism offered, Odo identifies creationism not merely as equally likely (which Augustine was often inclined to do) but as the orthodox view, although he does not cite a single orthodox defender of this position. He remarks, 'the orthodox say

il pensiero degli autori medievali, in particolare dei secoli XI e XII, alla luce di un'ontologia platonica aveva comportato l'inclusione di molti, tra quelli impegnati nella riflessione su tematiche teologiche legate alla metafisica del reale, nella cerchia dei realisti esagerati¹⁸⁶. Spesso, con l'identificazione di realismo e platonismo, i diversi studi storiografici non hanno tenuto in considerazione l'intervento di un approccio epistemologico, introdotto dal pensiero boeziano, che riconduca tutti i suoi segmenti a un unico universo trascendente e coincidente, in chiave cristiana, al Verbo-Figlio¹⁸⁷.

5.3 La teoria traducianista: perché l'anima non discende da Adamo

Resta da esaminare la posizione di quelli che difendono l'idea di una trasmissione dell'anima direttamente dal progenitore Adamo; anche in questo caso, Oddone premette all'esposizione di tale tematica nozioni che la rendano comprensibile, fornendo precise definizioni ai termini utilizzati nella discussione. Si tratta di concetti già incontrati in precedenza la cui esposizione serve, dichiara Oddone, a spiegare (*ad ostendendum*) e a comprendere (*ad intelligendum*). Come infatti si è parlato dell'individuale e dell'universale, al fine di trovare nella loro relazione una risposta alla presenza del peccato nelle anime create, così la relazione tra il tutto e le parti, in modo equivalente, introduce a una precomprensione della relazione tra l'anima del generante e quella del generato. Il punto di partenza è allora la necessità di chiarire quanto di ambiguo in un concetto possa generare confusione nella sua interpretazione, come nel caso di *totum*¹⁸⁸. Oddone elenca tre tipologie di *totum*: l'*integrum*, il *formale* e il *virtuale*, e si impegna a

that the human soul in no wise descends from a soul, but that new ones are made daily by God for new bodies'. His willingness to identify creationism as the orthodox view makes it certain that Odo will not oppose this position, unless one wishes to attribute to Odo an uncharacteristic and dangerous irony (...) Thus, both alternatives – creationism and traducianism – appear in Odo's discussion. It reflects traducianism because God creates our souls after an existing nature; it reflects creationism because these later souls are not created from Adam's individual soul».

¹⁸⁶ Cf. *supra*, cap. I, p. 76.

¹⁸⁷ Cf. D'ONOFRIO, *Platonismo medievale* cit. (cap. I, alla nota 56), pp. 227-259.

¹⁸⁸ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1092A: «Nunc ad eos est veniendum qui dicunt animas quoque de Adam venisse, et sic omnes in Adam peccasse. Sed hic praedicendum est de parte et toto, sicut superius de universali et individuo; nam sicut de universali et individuo dicere superius valuit ad ostendendum, similiter hic de partibus et toto loqui proderit ad intelligendum. Et dicitur totum pluribus modis».

fornire una precisa definizione di tali tipologie. Il *totum integrum* è un intero costituito dall'insieme di *partes*, in cui la composizione sta alla forma come le parti alla materia. L'uomo, in tal senso, è *integrum* come natura per la composizione di anima e corpo, e *integrum* corporalmente come unione delle sue parti. Il *totum* della specie, però, sebbene si predichi di qualcosa di universale, è sempre di carattere individuale poiché negli universali, già precedentemente definiti semplici, incompositi, ed esistenti per sé, non può trovarsi alcuna forma di composizione. È solo nella consapevolezza di una riflessione dichiaratamente filosofica che gli universali possono essere pensati nei termini di una composizione in cui, secondo l'analogia del rapporto tra materia e forma, la specie risulta dalla convergenza di genere e differenza specifica¹⁸⁹.

Se nel *totum* materiale è la quantità a determinare la natura del composto, mantenendo comunque una semplicità nelle composizioni relative agli universali, nel *totum* formale è piuttosto la qualità a indicare il modo in cui la forma inerisce a una massa materiale determinandola in un certo modo. Anche il *totum* formale pertiene solo agli individui e solo

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 1092AD: «Uno modo integrum, quod naturaliter constat compositione partium, utens compositione tanquam forma, partibus vero tanquam materia. Partibus enim adveniens compositio perficit totum. Nam sine compositione nihil partes efficiunt. Ut in homine partes sunt anima et corpus, in humano autem corpore partes sunt omnia membra eius, quae perficiunt, illae quidem hominem, hae vero corpus humanum, si compositionem habuerint competentem. Et sicut compositione construitur, ita dissolutione partium destruitur totum. Contingit autem frequenter alterius generis esse totum, et alterius partem, ut hominis humanum corpus, et corpori, et humana anima animae, homo vero totum neutri supponatur, sed ei quod constat ex utroque. Et in hoc toto, nec ipsum de partibus dicitur, nec partes de ipso. Et tale totum speciei semper est individuum. In universalibus enim non invenitur tale totum. Universalia enim hoc quod sunt per se, incompositae sunt et simplicis naturae; et si tota dicitur, in individuis suis dicuntur per se, etiam quantitatis et genera et species, quae nihil aliud sonare videntur quam ex partibus talia tota, in individuis quidem partes habent, et tota sunt, ipsa vero per se nec partes habent nec sunt tota; sed naturae simplicis et absoluta, ut numerorum genera et species, quorum totam ratiocinationem partium consideratio continet, ipsa quidem per se nec tota sunt nec partes habent; in individuis vero tota sunt ubique partium compositione. Universalibus tamen dat philosophica consideratio constitutionem non quidem proprie, sed ad similitudinem materiei et formae, nam speciem constare dicunt ex genere et substantia, velut ex materia et forma. Sed in hac universalium constitutione non perit simplicitas naturae, velut partes non faciunt totius quantitatem, sed qualitas adveniens simpliciter informat materiem. Non est enim figura, multorum in unum compositio, sed materiae subiectae simplex informatio, nec qualitas facit ullam quantitatem subiectae materiei informationem, sicut numerus materialium partium, compositione. Nam materialium partium numerus ponit quantitatem. Figura vero subiectae materiei ponit qualitatem, siquidem figura est qualitas. Qualitas autem non pertinet ad totum materialium partium, sed quantitas propter earum numerum. Itaque quia materialium partium numerum non admittunt, non pertinet ad ea quantitatis totum, ut in sua constitutione dicantur composita; sed naturae simplicis sunt et incompositae, semper hoc ipsum manentia quod sunt et immutabilia per se».

analogicamente può essere riferito alle specie¹⁹⁰. Gli individui, infatti, sono composti da un *totum* materiale e da uno formale e dunque, da una materia costituita da più membra e da una forma che inerisce alla materia; l'uomo, dunque, in quanto individuo, è fatto di corpo (secondo la quantità) e anima (secondo la qualità) e come la massa corporea si costituisce di più parti, anche l'anima ha operanti in sé delle potenze o facoltà (*virtutes*) che nella loro composizione costituiscono il *totum virtuale (quod ex viribus constat)*. L'anima possiede infatti tre *vires*: la razionale, la sensibile e la vegetativa; alla prima, spetta un duplice livello di funzionalità, quello interiore in cui la *ratio* si rivolge alla conoscenza delle cose invisibili e alla divisione della realtà e quello esteriore in cui è resa manifesta attraverso il *loqui*; alla seconda afferiscono le funzioni esercitate dai cinque sensi e gli organi ad essi competenti; mentre la terza, infine, vivifica il corpo¹⁹¹.

Sebbene da un punto di vista terminologico Oddone sembri assonante con la terminologia psicologica aristotelica, egli non intende mai parlare di anime diverse, ma fa riferimento, piuttosto, a diverse funzioni che intervengono nell'anima unitaria, in piena continuità con una tradizione di stampo platonizzante. Il discorso sulle *vires* dell'anima rientra allora in quello sulla relazione tra il tutto e le sue parti e nel caso specifico dell'anima di un tutto che è sempre interamente contenuto in essa e che, in quanto tale, non potrà mai consistere di una singola *vis*.

¹⁹⁰ Cf. *ibidem*: «Alio modo dicitur totum formale, quod ex forma constat et materia, aliter enim constat Petri corpus ex humana figura et materia corporeae massae, aliter ex pluribus membris suis et compositione, inest figura massae, et constat totum formale. Quantitate non constat hoc totum, quia non quaeritur hic multitudo materialium partium, sed sola massa et figurans forma nec debet quantum dici, sed magis quale, quia est formale, nam forma est et qualitas. Et sciendum quia non invenitur hoc totum, nisi in individuis specierum. Species enim non habent hanc constitutionem, sed similem».

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, 1093BD: «Est etiam totum quod potest dici virtuale, quod ex viribus constat, et maxime invenitur in individuis animae: habet enim anima quaeque vires, et efficacias quasdam quibus constat et efficit multa pro suo posse, ita ut sua corpora vigeant in multis secundum vires animae. Unde humana anima vim habet rationalem, qua utitur interius ad invisibilem cognitionem et rerum omnium discretionem, et operatur exterius in suo corpore multos actus, et locutionem maxime. Habet et unum nomine sensibile, qua corpus afficit sensibus quinque, ut sentire queat sensibilia quaeque, et dividit corporis partibus species sensuum, secundum qualitates diversas sensibilibus, visus oculorum, figuras et colores, auditus aurium sonos capit et voces, odorem nares odoratu, palatum saporibus iudicat gustu, tactus discernit per totum indifferenter corpus, asperum et lene, durum et molle, rarum et spissum, frigus et calorem et figuras. Hi sensus licet ab anima sint in corpore, tamen nec anima, nec vis animae, sed affectiones ab anima corporibus illatae, habet etiam vim vegetabilem, qua suum corpus vegetat; et ipsius corporis status momenta etiam nesciendo dispensat. Quid de plantarum animabus dicamus? Vires earum certe medicina penitus non ignorat, quae efficacias earum in suis plantis secundum diversas species explorat; habent vires interius animae, et exterius afficiuntur plantae. Animae viget efficacia, et hoc reperitur in planta, experimur in planta, quae vires latent in anima.

Secondo l'opinione di coloro che Oddone denomina *seminatores animarum*, l'anima dell'uomo, nel complesso delle parti di cui si compone, si trasmette, come il corpo dal corpo, *de traduce* attraverso la *vis seminaria* contenuta in essa¹⁹². Il seme, depositato dall'uomo nel grembo femminile, non produrrebbe un accrescimento se non fosse animato da una *vis* che lo differenzia da qualsiasi altro fluido organico proveniente dal generante. Il seme corporeo deve allora essere necessariamente unito a un rispettivo seme dell'anima che consenta alla materia informe di svilupparsi e accrescersi. Il seme dell'anima corrisponde a quella *vis vegetationis* che vivifica il seme corporeo secondo la forma umana (*in humanam formam*) sviluppandosi nell'anima razionale. Come il corpo si trasmette attraverso una sua parte, e cioè il liquido seminale che non è tutto il corpo, così anche l'anima umana nella funzione esercitata dalla *vis vegetabilis* si trasmette mediante quella che può essere definita, sulla base di quanto detto sul *totum* virtuale, una sua particolare proprietà o *virtus (particula)*. Secondo i sostenitori di questa dottrina la reciprocità di corpo e anima nella procreazione e dunque nella loro trasmissione troverebbe una prova nel piacere, che dal corpo si produce contestualmente anche nell'anima. Così se il seme proveniente dal corpo dell'uomo è mosso dal piacere corporeo e a tale piacere corrisponde un piacere dell'anima, secondo un rapporto di causalità, anche da quest'ultimo si produrrà un seme proprio dell'anima. Dal *pruritus* (piacere corporeo) e dalla *delectatio* (piacere spirituale) provengono, *simul*, il seme del corpo e quello dell'anima; accrescendosi essi si sviluppano nella forma umana e nell'anima razionale, elementi essenziali per la costituzione della *persona*, nella quale permangono fino alla morte dell'individuo che sussiste fintanto che l'anima e il corpo sono uniti tra loro¹⁹³:

¹⁹² Cf. *ibidem*: «Dicunt seminatores animarum, quorum rationem post orthodoxos insumpsimus dicere quod omnis anima venit de traduce, id est anima per semen de anima, sicut eius corpus per semen propagatur de corpore, vel arbor de arbore, et sic esse vim seminariam in anima, quemadmodum in corpore».

¹⁹³ Cf. 1094BD: «In animalibus enim nisi vim vegetabilem trahat semen parentis, non proficit ad creationem sequentis prolis, nam semen fusum in femina, quomodo pullulat, nisi vim animae vegetabilem trahat? Quomodo concrecit in viscera praegnantis seminatam, nisi utcunque fuerit animatum? Infundantur urina de parente, vel sputum, vel aliud quidquam, non proficit in partum, vel in prolem ullam, nec unquam natum est animal tali infusione, quia talis infusio caret animatione. Nullam vim animae talis infusio trahit, ideo non prospicit in partum, nec inde pullulat aliquid. Infundatur feminae semen, infundatur et aliud. Quid est quod hoc semper est inutile, illud vero proficit in prolem saepe; hoc nihil valet, unquam, illud prolem promittit futuram, nisi quod hoc nihil animationis habet, illud vero vim vegetabilem retinet: Trahit ergo secum semen corporis, semen animae, scilicet vim vegetationis, quae corporeum semen vegetet in humanam formam, ipsa cum eo succrescens in rationalem animam, ut sicut particula, quae non est humanum corpus, ab humano corpore fluit in sementem, sic particula, quae non est humana anima, ab humana anima decurrat ut semen. Et sicut pruritus corporis non solet sine delectatione animae fieri, sic pruritus a corpore non excutit seminarium liquorem, nisi simul animae delectatio

Causae coniunctae simul iungunt suos effectus, in unum individuum eius, quod constat ex anima et corpore¹⁹⁴.

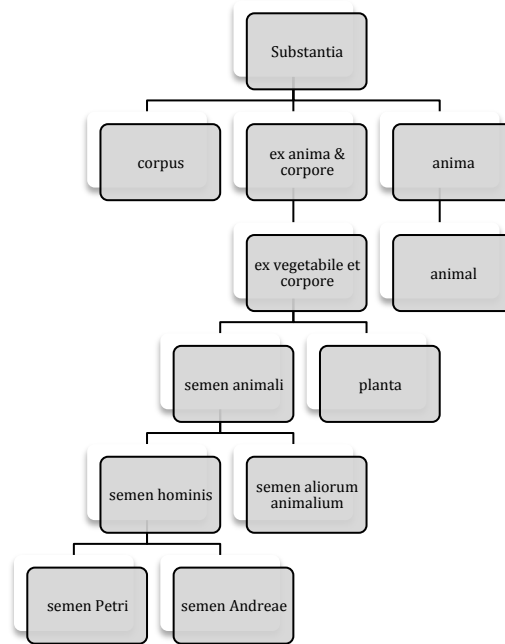
Tuttavia un individuo giunge alla condizione di appartenenza alla propria specie passando attraverso una fase ‘embrionale’ in cui appartiene a una specie diversa. È necessario allora spiegare come l’individuo sia determinato dalla particolare unione del corpo e dell’anima. Oddone individua infatti un genere che non è sottoposto né al corpo né all’anima ma a ciò che si compone di entrambi e lo indica con il termine ‘subalterno’ («est genus subalternum substantiae, quod corpori non supponitur, nec animae, sed ei quod constat ex utroque»¹⁹⁵). L’appartenenza di tale termine al linguaggio della logica ne rivela, da un lato, la dipendenza da quell’universo semantico e dall’altro ne manifesta l’utilità. Secondo le regole della dialettica, infatti, un enunciato è subalterno quando si riferisce alla proposizione particolare derivante da una proposizione universale; lo stesso vale per il rapporto di subalternazione che sussiste tra il genere e le specie espresso da Porfirio: «dicitur autem species, et ea quae est sub assignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis, cum sit genus animal»¹⁹⁶. La sostanza rappresenta allora il genere sommo da cui si giunge al seme dell’individuo umano secondo un processo di subalternazione gerarchica. Alla sostanza sono sottoposti l’anima, il corpo e l’unione di anima e corpo. La prima forma di questa unione è la relazione tra la *vis vegetativa* dell’anima e un corpo; a essa è sottoposta da un lato la pianta (come esito dello sviluppo della sola *vis vegetativa*), dall’altro il seme dell’animale; allo stesso modo, proseguendo, dal seme animale discendono sia le singole specie degli animali, sia il seme dell’uomo da cui, alla massima estremità di tale discendenza, si producono i semi dei singoli

producat ab anima seminariam vim, id est vegetabilitatem ut sit humanae animae semen, vis vegetabilis, sicut seminarius liquor, semen est corporis. Et sicut simul procedunt causae, scilicet delectatio et pruritus, sic simul sequuntur effectus, id est vis vegetabilis, et liquor seminarius, simul etiam cum crescendo proficiunt hoc usque ad humanam formam, illud usque ad rationalem animam, inde simul manent in una persona usque ad mortem».

¹⁹⁴ *Ibid.*, 1094D.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 1095A.

¹⁹⁶ BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio secunda*, III, 8, PL 64, 111A, ed. cit. (cap. I, alla nota 153), p. 226, 7-17: «Species vero multo plures esse quam genera, nam cum decem suprema sint rerum genera, cumque uni generi non una sed multae species supponantur, proximaeque species supremis generibus subalterna sint genera usque dum ad ultimas species descendant, ut nimirum unius generis multas species necesse est esse utrobique diffusas. Specialissimas vero multo plures esse quam subalterna, quoniam per multitudinem generum subalternorum ad specialissimas descenditur species quas multo plures esse quam genera subalterna; hoc maxime ostenditur, quod inferiores sunt, et semper subalterna genera in plura subiecta dividuntur».



individui¹⁹⁷. Nei diversi manoscritti dell'opera in questo punto il testo è corredato da un'illustrazione diagrammatica in cui si riassume il processo, appena espresso, di discendenza dalla sostanza agli individui¹⁹⁸.

Oddone sottolinea, come si evince più intuitivamente dalla rappresentazione del diagramma, che dalla stessa materia si realizza la *mutatio specierum et individuorum*. La natura umana infatti può dirsi materialmente costante rispetto a quella seminale ma, nel tempo, sottoposta al cambiamento dei suoi predicati (*predicabiliter*) che ne mutano la sostanza. Con il variare della figura cambia anche la natura della specie e con essa l'individuo, che acquisisce una nuova forma rivolgendosi non all'inferiore materia *subiecta* ma alla superiore specie *formata*¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1095BD: «Hoc autem aliud habet subalternum sub se, id est, constans ex anima vegetabili et corpore, habens animal e regione; quod autem constat ex anima vegetabili et corpore, et ipsum habet suppositum, aliud subalternum, id est animalis semen, quod non est animal, sed tantum animalis semen habens e diverso plantam, ut eius quod ex corpore constat et vegetabili anima, aliud sit semen animalis, aliud planta, sub semine animalis, specialissima species est semen hominis, et inde individuum semen uniuscuiusque hominis. Semen autem hominis sub semine animalis, non est homo, nec animal, sed in individuum paulatim proficit hominis. Decurrit ergo semen animalis, quod non est animal, et paulatim promovetur in aliud individuum animalis. Et ita propagatur ab animali animal, per semen animalis quod non est animal, ut semen animalis perdens specialem naturam seminis, quam habebat promotione quadam accipiat alterius speciei substantiam, quam postea possideat».

¹⁹⁸ (D) fol. 108^r, (B), e (M) col. 1095.

¹⁹⁹ ODDONE, *ibid.*, 1096A: «In quo est notandum quod circa eandem materiem fiat mutatio specierum et individuorum, et in eadem massa, nunc et species fiat, nunc illa, ut in massa seminis modo sit seminalis natura, post, humana, et cum massa sit eadem materialiter, pro tempore mutat substantiam praedicabiliter, ut eadem manente materiei massa, sicut circa eam aliquando quando mutatur figura, similiter mutatur et specialis natura, et etiam

La *figura* allora intervenendo direttamente sulla materia (o massa) la rende un *totum formale* che appartiene alla sfera corporea (*corporaliter*); anche le parti materiali, dunque, al mutare della forma²⁰⁰ appaiono alterate. La *differentia* invece ha a che fare con la sostanza che diventa, nella dimensione incorporea (*incorporaliter*), la specie sostanziale e quando nella materia visibile muta la differenza di una sostanza comune, con essa si trasforma anche la natura della specie senza che tale mutamento sia visibile in alcun modo, cosicché si possa dire che il cambiamento visibile nella materia è anche causa del cambiamento nella sostanza. La materia diventa il punto in cui la sostanza comune si congiunge con la forma individuale. Mediante l'intervento della *figura* i corpi assumono una determinata conformazione che li rende differenti gli uni dagli altri. A questo punto la *figura* plasma dalle stesse differenze anche la materia, cosicché la stessa materia sia formata da parti materiali; mentre la differenza informa il genere affinché la specie si predichi degli individui nella materia stessa²⁰¹. Oddone introduce una sottile differenza terminologica tra la materia in senso astratto (*materia*) e materiale in senso fisico (*materies*) e, rivolgendosi direttamente al lettore, gli dice che in quanto uomo, da un lato possiede le parti materiali (*partes materiei*), dall'altro la sostanza e che la materia (*materia*) si trova in una posizione mediana possedendo sia parti che sostanza²⁰². Il composto materiale (*materies*), allora, da un lato assume (*suscipit*) la predicazione dalla sostanza, dall'altro si costituisce di una molteplicità di parti; per un verso, dunque, è un individuo della sostanza speciale (*substantiae specialis individuum*), per un altro, invece è, per il sol fatto di possedere delle parti, un intero (*totum*). La materia, allora, è sempre posteriore sia alla specie, quando si considera come un

individuum, quia individuum sequitur speciem, et non materiem; non enim respicit ad subiectam materiem inferius, sed ad formatam speciem superius».

²⁰⁰ In questi passaggi Oddone utilizza i termini *forma* e *figura* come sinonimi; altrove invece li distingue utilizzandoli con maggior precisione.

²⁰¹ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1096AB: «Massam *figura* componit et fit totum formale corporaliter, substantiam *differentia* format, et fit species substantialis incorporaliter mutata forma, alteratur *materies* in individuis rebus visibiliter, mutata, *differentia* substantiae communis in *materie* visibili, mutatur specialis natura in eadem visibili *materie* invisibiliter, ita ut corporalis mutatio *figurae* in massa causa dici possit incorporalis mutationis *differentiae* in substantia, quia sicut corpora mutant *figuras*, ut alia fiant formalia tota de materiis, ita genera corporum *differentias* mutant in corporum materiis, ut aliae species fiant, ibi de ipsis differentiis et materiem *figura* format, ut de materialibus partibus constet ipsa *materies*; genus *differentia* format, ut in ipsis materiis dicatur de individuis species».

²⁰² Cf. *ibidem*: «Hinc habes *materiei* partes, inde substantiam, et ipsam materiem in meditullio positam; quia habet materia partes, habet et substantiam».

individuo, sia alle sue parti quando nella loro composizione si determina come un *totum*²⁰³. Si giunge a definire l'uomo come un *totum integrum* che si trova in una posizione mediana tra i predicati da cui riceve la sostanza dall'alto e le parti materiali di cui si compone dal basso²⁰⁴. Dal punto di vista gnoseologico questo processo è descritto come un movimento duplice; la *descensio* della predicazione da un sommo principio attraverso le differenze delle specie che gradualmente portano l'individuo all'essere in sé, l'*ascensio* attraverso la composizione delle parti. In tal modo lo stesso essere (*idem ipsum*) assume la predicazione dai *praedicamenta* e la composizione dalle parti ed è allo stesso tempo *totum*, poiché proviene da qualcosa, e *individuum*, poiché è qualcosa²⁰⁵.

Solo così, considerando il *totum* come *integrum*, ovvero come un termine medio tra principi estremi, è possibile tenere insieme la composizione, che non si addice all'individuo, e la predicazione, che non si addice a un *totum*; entrambi, attraverso i processi di *ascensio* e *descensio*, conducono al medesimo termine medio in cui, l'essere individuale è il limite (*finis*) della predicazione e, l'integrità del tutto il limite della composizione²⁰⁶. L'individualità è in questo processo il risultato della quantità in accordo con la predicazione e l'intero dell'unità con

²⁰³ Cf. *ibid.*, 1096BC: «Substantia de materia praedicatur, materia de partibus componitur; materies hinc suscipit substantiae praedicationem, hinc habet partium compositionem, hunc est substantiae specialis, individuum, hinc vero partibus suis est totum, quia refertur ad speciem ut individuum; respicit ad partes ut totum et relatum utrinque posterius est utroque; nam et posterius est specie ut individuum, et posterius suis partibus, ut totum».

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, 1096CD: «Omne ergo totum integrum partibus et praedicamentis se praebet medium. Partes continet ab inferiori; praedicamenta suscipit a superiori. A superioribus accipit substantiam suam, ab inferioribus habet integritatem suam. A praedicamentis habet summum principium quod sit, a partibus habet ultimum principium unde sit».

²⁰⁵ Cf. *ibidem*: «A praedicamentis post summum principium sui accipit differentias specierum, descendendo gradatim in se, a partibus, citra principium ultimum sui, accipit compositiones partium ascendendo gradatim in se. Idem ipsum a praedicamentis suscipit in se praedicationem, et a partibus accipit in se compositionem, idem ipsum et totum est et individuum; individuum est, quia aliquid est; totum est, quia de aliquo est».

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, 1097A: «Individuum est, quia de eo dicuntur superiora; totum est, quia ipsum componunt inferiora. Individuum est, quod de subiecto non dicitur; totum est, quod ex pluribus componitur. Non pertinet ad individuum compositio, nec ad totum praedicatio, quia nec totum dicitur ut suscipiat praedicationem, nec individuum ut accipiat compositionem. Omne igitur alicuius figurae capax integrum totum habet duo principia, huic infimum, illi summum. Summo est infimum, quia est eius individuum; infimo est summum, quia eius est totum. Summo est infimum, quia non dicitur de subiecto; infimo est summum, quia constituitur ad ultimum de illo. Infimum est, quia sic descendit a praedicamentis ut de nullo dicatur; summum est, quia sic ascendit a partibus, ut ulterius non progrediatur».

la composizione²⁰⁷. I principi definiti infimi e sommi, estremi di un percorso di trasformazioni che dall'alto al basso e viceversa si incontrano nel termine medio quale medesimo confine di entrambi i processi, contengono al loro interno l'*universitas* di tutte le cose che, senza escluderne nessuna, sono ricomprese l'una nell'altra così da essere la stessa cosa (*idem*) *secundum diversas habitudines*²⁰⁸. In essi allora non si dà l'individuo in quanto tale ma non sono neppure totalmente estranei a esso, come non si può dire che il punto sia la linea, neppure è altro dalla linea o che la *littera* non sia la *vox* compiuta ma una quasi (*paene*) *vox* e l'atomo non sia il corpo; così i principi estremi sono una forma imperfetta di ciò che da essi deve realizzarsi²⁰⁹.

Se dunque da un lato la materia resta una costante nel processo di perfezionamento delle cose corporee attraverso gradi di specificazione e perfezione sempre maggiori, la figura può essere considerata la causa stessa di tutte le cose corporee. La materia non potrebbe esistere senza una figura né di essa potrebbe predicarsi alcuna specie; la figura allora è causa sia dell'esistenza esteriore delle cose corporee, sia della loro pensabilità ed è ciò che rende la materia del corpo un individuo; venuta meno la figura, infatti, perisce anche la specie di cui era predicata. Quando, con la morte, perisce la figura di un individuo umano (la persona), in quel corpo viene a mancare la specie stessa lasciando che lo stesso corpo assuma un'altra specie conforme alla figura che accoglie, quella della cenere o del verme. Di quella stessa massa, allora, di cui si predicava l'uomo secondo la figura precedente, si predicherà il verme o la cenere secondo la nuova figura. La figura, conclude Oddone, è la causa dei corpi e dei corpi in quanto

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, 1097B: «Utriusque principii medium se finem exhibet, ut utriusque officium in se conterminet. Nam finis praedicationis fit a summo principio, et finis compositionis ab imo. Et fines extremorum in ipso simul conveniunt, ut inveniatur finem hic et ille recursus ibidem. Ut aliquis centenarius habet extrema, hinc unitatem, et inde quantitatem, individuum a quantitate secundum praedicationem infimum, totum ab unitate, secundum suam compositionem summum».

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, 1097BC: «Et extrema quidem, a superiori sunt individuis principia praedicanda, ab inferiori vero totis sunt principia componenda. Principio praedicamentorum finis est individuum, principio partium finis est totum. Principia prima; suarum rerum universitatem concludunt utrinque sua extremitate, et quia nullam rem extra relinquunt, propagationes rerum adversus se invicem, introrsum revolvunt in idem, ut idem secundum diversas habitudines, utriusque processus sit medius».

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, 1097BC: «Nec infima supponuntur summis praedicatione, imo sese respiciunt e regione, et tanquam opposita, neque de infimis praedicantur, nec ab eis componuntur summa, nam punctum lineae, quamvis nondum sit linea, non est tamen penitus non linea, sed est pene linea. Est igitur linea quodammodo, quamvis non sit linea omnimodo. Similiter et littera non est vox plene, sed pene; non est vox omnimodo, sed aliquomodo; non est vox perfecta, sed imperfecta. Est ergo et quantitas quodammodo, similiter et atomus corporis, pene corpus, et punctum temporis, pene tempus, et unitas, pene numerus, sint ergo atomus quidem aliquomodo substantia».

interi, senza la quale gli individui non potrebbero esistere, né potrebbero avere una specie, poiché nessuna cosa può sussistere senza figura.

Fino a questo punto Oddone ha utilizzato i termini *forma* e *figura* in modo equivalente, tuttavia essi pur rivestendo un ruolo assimilabile, sono rivolti a due categorie di enti differenti. La figura, infatti, è ciò da cui si determinano le specie in relazione alla materia e si rivolge esclusivamente alle cose corporee essendo il corrispettivo ‘materiale’ della forma che si rivolge, invece, alle cose incorporee:

Similiter incorporalia cuncta sine suis formis esse non possunt, ut omnes species, et individua, differentias et proprietates accipiunt formas, quibus existunt²¹⁰.

Le forme sono portatrici di essere, infatti i primi generi assumono attraverso di loro l'*essentia* e le *res* a loro relative l'*esse*; Oddone definisce l'essenza ‘comune’ e ‘universale’ a tutte le cose, mentre attribuisce alle forme la capacità di rendere le cose a cui esse ineriscono un *aliquid esse*. L'essenza, dunque, è la forma del primo genere e, poiché tutte le cose discendono da esso, appartiene anche a tutte le cose e non può che essere definita ‘comune’. Il realismo delle essenze che emerge da questa posizione è pienamente giustificato dalla necessità di individuare un *continuum* nella catena in cui l'*universitas* di tutte le cose si costituisce tra i suoi estremi attraverso passaggi intermedi di predicazione. Poiché tutte le *res* hanno forme proprie dalle quali sono orientate a un certo modo di essere, il primo genere ha l'essenza da cui è *simpliciter* formato a essere. Ogni cosa quindi è ciò che è in virtù della forma, conseguentemente all'essenza, che invece è causa di tutte le cose in quanto essere²¹¹. Le forme allora sono, secondo la natura sostanziale, secondarie alla materia, ma dal punto di vista dell'essere non potrebbe

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Cf. *ibid.*, 1098BC: «Prima vero rerum genera essentiam accipiunt pro forma, nam quemadmodum formae suis rebus dant esse, ita genera summa nisi per essentiam non possunt esse. Et caeterae formae omnes suae sunt suarum rerum, essentia vero communis et universalis est omnium rerum. Aliae formae suas res faciunt aliquid esse, essentia vero facit omnes res simpliciter esse. Et cum res omnes habeant proprias formas quibus formantur ad aliquid esse, prima genera rerum habent essentiam qua formantur ad esse. Caeterae formae suas res faciunt quid sunt. Et cum aliud sit aliquid esse, aliud esse, aliae formae pertinent ad aliquid esse, et non ad esse. Et quamvis ad aliquid esse, sequatur esse; non est tamen caeterarum formarum ut faciant esse; faciunt tamen, sed consequentia, non natura; est autem essentia primum in primis generibus, ut prima genera principaliter sint, ut per essentiam primo loco formentur ad esse, inde habent inferiora per formas aliquid esse, ut corpus habet substantiam esse per corpoream formam. Sunt igitur formae causae rerum omnium, nam caeterae formae omnes causa sunt suis rebus, ut aliquid sint; essentia vero, causa est omnibus ut sint».

esistere la materia senza che vi fosse prima la forma. Se allora esiste la possibilità, non solo epistemologica ma ontologica (*vero si respicias ad esse*), che le forme abbiano una priorità rispetto la materia, non può non conseguire da ciò l'esistenza delle forme universali secondo la posizione espressa dagli esponenti del realismo altomedievale.

Alla luce di questa interpretazione l'esigenza di leggere nell'*universitas* delle *res* un ordine che dal fisico rimandi direttamente al metafisico si pone, all'interno del dibattito storiografico sugli universali, non solo come il movente di tale posizione ma anche come il manifesto più esaustivo del suo sviluppo²¹². Tuttavia, la artificiosa catena di passaggi onto-logici per la costituzione dell'individuo se da un lato deriva dalla spiegazione della posizione della generazione dell'anima *ex traduce*, dall'altro offre a Oddone anche i termini della confutazione di tale tesi su un piano dottrinario. Chi aderisce alla prospettiva traducianista ritiene che il seme animale appartenga a quelle cose che si compongono di anima e corpo e conseguentemente afferma che, come il corpo proviene dal corpo attraverso il seme, così anche l'anima derivi dall'anima attraverso il potere nutritivo. Si aprono due strade rispetto alla ricaduta di tali affermazioni sulla questione della trasmissione dell'anima: una di chi, negando questa posizione, obietta che la *vis vegetativa* del seme sia già l'anima e quindi esclude tale posizione, e un'altra di chi legge tale *vis* come la parte di un tutto, acconsentendo al fatto che pur essendo una parte può già essere detta anima.

Da un corpo privo di anima, sottolinea con forza Oddone, non potrebbe in alcun modo prodursi un nuovo individuo e dunque un nuovo essere animato e, sebbene la *vis* non possa essere già l'anima in sé, è attraverso di essa, nel seme, che dall'anima si propaga l'anima. Sia che tale forza voglia esser detta anima o meno è evidente che essa, procedendo dall'anima dei genitori, si sviluppa in quella della prole²¹³. Il seme, allora, è viatico del corpo e dell'anima e dunque del peccato a partire da Adamo; se infatti l'anima della prole deriva *ex traduce* è chiaro

²¹² Cf. *ibid.*, 1098D: «Et materiae natura substantiali priores sunt formis, formae vero si respicias ad esse, materiis priores sunt, quod eas esse faciunt».

²¹³ Cf. *ibid.*, 1099AB: « Sed forte dicet aliquis quia vis in semine vegetabilis, nulla est anima, veniens ab anima parentis, et proficiens in animam prolis. Sed contra hoc superius dicta vigilant, qui animam sicut de toto, sic dici de singulis partibus affirmant. Sed, si forte non acquiescit importunus huic argumento: Esto, certe non potest qui mentem habeat dicere vim vegetabilem non esse animae. Et si non est, ut dicit, anima, vis tamen est animae. Nisi enim sit corpus animae, sementem non potest proferre. Tolle animam, non facit semen; facit semen, habet igitur animam. Habet ergo semen ab anima vim vegetabilem. Aut habet ab anima, aut a corpore. Si a corpore, tolle animam et funde semen, et dabimus palmam tibi victoriae, si videamus sequentem prolem. Si autem non potest fieri, confitere veritatem, et animae concede vim vegetabilem. Et licet ipsa vis non sit anima, per eam tamen ab anima propagatur anima, et fit semen animae propagantis animam. Sive ergo vis illa dicitur anima, sive non, patet quia prodit ab anima parentis, et promovetur in animam prolis».

come da ciò consegua che tutto dell'umana natura (anima e corpo) era nel progenitore Adamo quando peccò. Con questa premessa la punizione del peccato personale di Adamo e la pena conseguente alla colpa da lui ereditata sono giustamente (*iuste*) presenti nella storia dell'umanità pervasa, dalla miseria di questa condizione²¹⁴.

Nell'esito dell'esposizione della posizione di quelli che sono a favore della generazione dell'anima della prole da quella dei genitori Oddone ritrova il punto da cui l'intera *quaestio* ha avuto origine giustificandone la premessa, *in quo omnes peccaverunt*. Viene, infine, fornita una risposta anche rispetto alle autorità scritturali chiamate in causa per contrastare i traducianisti, che attribuiscono a Dio l'appellativo di padre delle anime. Se infatti la principale obiezione rinvenuta nel riferimento a Paolo e alle parole delle Ecclesiaste²¹⁵, consiste nel limitare l'azione creatrice di Dio, è possibile rispondere che mentre il corpo è prodotto da Dio dalla terra, l'anima, la prima, l'«uomo» la riceve certamente da Dio che, di conseguenza è, senza dubbio, padre dell'anima²¹⁶.

Nonostante il tentativo esegetico di rintracciare in entrambe le posizioni una congruenza e una plausibilità rispetto all'autorità della scrittura, per gli ortodossi la posizione traducianista si iscrive in una prospettiva erroneamente carnale, trattando l'anima alla stregua del corpo. Oddone, teatralmente, fa dire alla voce che difende la posizione creazionista che la prova fornita dal *propagator animae*, e cioè che l'anima proviene da una parte separata dell'anima che si trasmette attraverso il seme nella *vis vegetabilis*, sa di carnalità (*carnaliter sapere*) e che tale

²¹⁴ Cf. *ibid.*, 1099CD: «Si ergo invenitur in semine et quod ab anima venit et quod a corpore, patet quia prolis anima venit ex traduce, et omnes animae nostrae fuerunt in anima Adae. Et quando peccavit Adam, nihil ab eo exierat humanae naturae, sed adhuc totum erat in eo quidquid erat homo. Quando ergo peccavit, nos omnes peccavimus, quia in eo omnes eramus. Eramus corpore, eramus et anima. Igitur in eo sumus omnes infecti peccato, et quia in eo pro culpa, iuste successit etiam vindicta; in nobis etiam nascitur poena cum culpa. Et iuste nascimur miseri, qui prodimus a misero, ut qualis est origo talis et propago succedat. Et ita nascimur cum peccato, quod nobis est originale; quia homini primo fuit personale, nascimur cum peccato quod non fecimus ipsi, sed fecit ipse, et transfudit in nos miseriam quam meruit ipse. Et hoc est originale peccatum, quo tabescit humanum genus, et quo liberavit nos Christus».

²¹⁵ Cf. *Eccli* 12, 7; *Eb* 12, 9.

²¹⁶ Cf. ODDONE, *ibid.*, 1099D-1100A: «Auctoritate Scripturae confirmant orthodoxi animam ab anima non propagari. Dicit enim Salomon: 'Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum'. Et Apostolus: 'Patres quidem carnis habuimus eruditores et reverebamur eos; num multo magis' obtemperabimus. Patri *spirituum, et vivemus?* Contra hoc dicunt propagatores animarum quia Deus homini corpus de terra fecit, animam vero de nihilo dedit. Quamvis ergo parentes generent et animam, et corpus in prole, animae tamen dicitur Deus Pater proprie, quod eam accepit homo, non aliunde, sed a solo Deo, ut cum aliunde corpus acceperit, merito Deus dicatur eius Pater, quae non aliunde venit. Quia ergo secundum Scripturam recte dicitur Deus Pater animae, restat ut homo dicatur pater carnis, cum tamen generet utrumque».

errore è dovuto a una cattiva conoscenza della natura dell'anima²¹⁷. È a questo punto, prescindendo dall'adesione a una delle due posizioni, che Oddone fornisce, come già ha fatto in altri punti dell'opera, una definizione dell'anima:

Anima enim humana natura simplex est et incomposita. Nec componitur ex pluribus, quamvis constet ex pluribus. Una est, et plures habet efficacias, quia sol unus, et plures habet radios. Simplex est et enutrit ex se plura ad corpus, plura quidem exterius, sed unde veniunt, simplex est intus, partes sunt animae, sed non habet compositionem, quia nec ipsum totum recipit quantitatem²¹⁸.

L'anima è dunque *simplex* e *incomposita* e sebbene abbia una valenza molteplice non si tratta di una composizione di parti, ma di una pluralità di *efficaciae*. Oddone introduce la diffusa analogia solare per spiegare la differenza tra molteplicità e unità plurale: come il sole anche l'anima è una e semplice, ma possiede dei raggi attraverso cui si riverberano le azioni delle sue *virtutes*. Anche nella definizione dell'anima ritorna il binomio *interior-exterior*, entro il quale Oddone ricomprende l'intera epistemologia del reale; l'anima è interiormente, *ex se*, *simplex*, ma esteriormente per quanto concerne la sua azione verso il corpo (*ad corpus*), è principio di nutrimento per le molteplici parti. In essa, infatti, non può darsi composizione per il fatto che non ammette quantità.

Il motivo della divergenza tra le due posizioni, allora, è individuato da Oddone in un errore di tipo gnoseologico e nella confusione tra l'ambito corporeo e quello spirituale; l'anima infatti è una sostanza spirituale e non possono trovarsi in essa la quantità e la molteplicità che invece sono proprie dei corpi. Gli ortodossi possono imputare al *propagator animae* l'errore di trattare l'anima come se fosse un corpo; cercando la molteplicità nell'*unitas individua* e pensando le parti dell'anima come quantità, la trattano come un corpo e non come una materia semplice incorporea²¹⁹. Per scardinare questo errore Oddone ricorre proprio alla divisione delle

²¹⁷ Cf. *ibid.*, 1100AB: «Probat animae propagator animam ab anima venire ex eo quod vis vegetabilis trahitur in semine dicens animae partem esse vim ipsam, et a toto separari ad prolem faciendam. Orthodoxus autem dicit hunc carnaliter sapere, nec bene naturam animae cognoscere».

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Cf. *ibid.*, 1100BC: «Hic errat animae propagator, quia, cum partes audit cogitat quantitatem, et quod est corporis quaerit in eo quod non est corpus, et quemadmodum in corpore, sic in anima partem putat abscondi posse, et individuum unitatem, quae localis non est in diversa loca dirumpi, et per diversas partes eam diversis locis teneri, et habere partes, sicut corpus diversa loca tenentes, sapit carnaliter, quia spiritalia iudicat corporaliter, quia corporis quantitatem quaerit in substantiam spiritualem».

facoltà dell'anima, distinguendo dal *sensus* e dall'*imaginatio* la *ratio* come l'unica tra tutte atta a cogliere la natura sostanziale, semplice e unitaria dell'anima. Per attivare questo tipo di conoscenza razionale il maestro suggerisce di sgombrare la mente dai concetti di quantità e composizione, che immediatamente sopraggiungono quando sia ascolta la parola '*partes*' riferita all'anima, ripulendola da proiezioni (*phantasiae*) corporee e di mettere in secondo piano sia il senso sia l'immaginazione, affinché con la ragione (*ratio*) se ne colga la disposizione (*ratio*): «ut ratione cogites rationem». È possibile interpretare quest'ultima frase di Oddone attribuendo alla parola *ratio* un diverso significato nel primo e nel secondo utilizzo, immaginando che Oddone abbia voluto, sfruttando il gioco di parole prodotto dai diversi significati del termine *ratio*, assimilare la natura dell'anima nella sua totalità (ovvero la sua disposizione ultima) alla parte più alta dell'anima, appunto la *ratio* che, non solo è dal punto di vista gnoseologico l'unica capace di conoscerla in sé, astraendola dal corpo, ma anche ontologicamente l'unica che porti quella umana, nel suo 'perfezionamento', ad essere tale²²⁰. La natura dell'anima umana, infatti, si determina proprio in base alla qualità (o differenza) della razionalità e per questo Oddone passa a parlare di parti dell'anima razionale, che non sono relative alla *materies* ma alla *potentia* e alla *efficientia*, né sono membra di un composto ma, come raggi, procedono da essa. L'anima allora è un *totum* che, non essendo calato nella dimensione della corporeità, non possiede lunghezza e profondità, ma conserva l'individualità della sua unità²²¹.

Tuttavia anche la propagazione del seme relativa alla generazione del corpo proviene dall'anima; essa si presenta come un'affezione del corpo (*affectio corporis*) e non come una potenza dell'anima (*efficientia animae*). Mentre infatti la potenza si trova nell'anima, il corpo si dispone a riceverne l'effetto. Secondo questa distinzione Oddone rinviene nell'uomo tre elementi: l'*anima*, la *vis animae* e la *vis corporis*. L'anima è una sostanza e anche la sua *vis* può essere considerata anima e sostanza; la *vis* del corpo invece è solo una condizione (*affectio*) del

²²⁰ Cf. *ibid.*, 1100BD: «Audit partes, et occurrit mentis quantitas, et compositio, quae solet corporis, exiens ad corpus a se et cogitans secundum corpus de se, et sic oblita sui erat in se, quaerens se extra se, putans se quantitate distendi, et per spatia locorum dilatari, cum non habeat numerum, sed incomposita sit, ut unitas in numero multo simplicior lineae puncto, vel corporis atomio, qui cum sit de corpore non est iam corpus, sed ob sui simplicitatem incorporeus. Cum ergo partes audis, animae omnem quantitatem vel compositionem aufer a mente, et emundans eam a phantasiis corporum, sensus et imaginationem postpone erigens te ad rationem, ut ratione cogites rationem».

²²¹ Cf. *ibidem*: «Partes enim rationalis animae, non corpora sunt, sed potentiae, non materiei sed efficientiae, non eam ut membra componunt, sed ab ea velut radii prodeunt. Totum est ipsa, nec longitudine producitur, totum est, nec tumet profunditate. Constat ex pluribus nec perdit simplicitatem, quia non admittit compositionem. Constat ex pluribus et unitatis suae servat individualitatem, quia pluralitas ipsa non facit quantitatem».

corpo, cioè una qualità che il corpo assume su di sé in forza della presenza dell'anima e della *vis* che essa esercita sul soggetto²²². Il collegamento tra l'anima e il corpo e l'influenza esercitata dalla prima sul secondo sono non solo di carattere sostanziale, e cioè in relazione al rapporto inferenziale di forma e materia, ma anche qualitativo; il corpo rivela, infatti, con l'apparenza fenomenica, l'insorgere di qualità dell'anima, come la paura e l'imbarazzo, attraverso la modificazione di un aspetto corporeo, come il pallore o il rossore²²³. L'anima allora mediante le potenze e le qualità che le sono proprie determina il modo di essere del corpo e lo modifica nei suoi effetti transitori, tuttavia la molteplicità degli effetti dell'anima sul corpo non intervengono sul suo carattere unitario, essa resta *tota* in sé. I suoi effetti nel corpo sono molteplici, plurimi e numerosi sebbene essa non abbia numero, estensione e alcuna pluralità in se stessa²²⁴. Oddone descrive e qualifica l'anima come una unità dagli effetti molteplici: «plura sine pluralitate», «numerosa sine numero», «multa sine multitudine» e la accosta alla *summa* sapientia, portando, attraverso l'analogia, l'argomentazione ai vertici della riflessione gnoseologica: «sic summa sapientia habet omnes formas». Nella prospettiva teologica, infatti, il più alto grado della conoscenza e il più alto grado dell'essere coincidono nella seconda persona della Trinità che, in quanto Verbo, contiene le forme di tutte le cose e, in quanto Figlio, è una sola cosa con il Padre nella relazione trinitaria e non ammette in sé molteplicità ma soltanto la sostanza ideale e universale del suo pensiero, realizzato nella creazione. La somma Sapienza, dunque, contiene le forme di tutte le cose e attraverso la sua azione (*in arte summa*) le diverse forme si mostrano (*lucent*) nelle molteplici *res* di cui sono l'opera. Tale arte somma indica il modo in cui, interiormente, sono create le cose esteriori, che tutte procedono secondo un'essenza (*essentia*)

²²² Cf. *ibid.*, 1100D-1101A: «Verum equidem est, quia venit ab animalis propagatione in semine, sed illa vis affectio corporis est, non efficientia animae. Efficientia est in anima et corpus afficitur de eius praesentia, dico tria, discerne et considera. Anima, animae vis, et vis corporis. Anima, est substantia, vis autem animae, et anima dicitur, et substantia, sed vis corporis, nec est substantia, nec vis animae, nec anima, sed corporis affectio, id est qualitas illata corpori ab animae praesentia. Potest tamen haec qualitas dici vis animae aliquo modo non quia pars est animae, sed quia per vim animae infertur subiecto».

²²³ Cf. *ibidem*: «Nec solum, suis efficientiis afficit anima corpus sed etiam suis qualitibus, sicut saepe videmus, timore vel reverentia animae pallere vultum, vel suffundi rubore, et multae fiunt passionis corporum ex efficientiis vel qualitibus animarum, sic anima potentiis et qualitibus suis regit et commutat corpus».

²²⁴ Cf. *ibid.*, 1101B: «Ipsa tota manens in se, et corpus ab anima multis afficitur qualitibus quae non sunt animae. Sic anima potentias suas exserit, per corpus totum, cum ipsa non sit totum. Imo per omnia corporis spatia se totam infundit, et nullum habet spatium. Partes habet corpus ipsa corpus implet, et non partibus suis, sed tota et plena perfecta singulas implet partes corporis. Implet, inquam, plura sine pluralitate, numerosa sine numero, multa sine multitudine».

disposta appunto dalle forme eterne (*formae aeternae*)²²⁵. Tutte le forme che nello spettro della creazione appaiono molteplici sono, come i raggi che provengono da una sola luce, una cosa sola nell'uniformità della *somma ars*.

Simplex in se, multiplex apparet in creatura, sed et res creatae formas suas accipiunt a summa arte, quia ab aeternis formis inferuntur rebus suae²²⁶.

Tutte le cose temporali, allora, procedono da quelle eterne, e le inferiori dalle superiori e le prime sono una sola cosa con il creatore avendo per questo una natura differente rispetto alle seconde, che sono creature e da esso sono create. Tuttavia non si tratta di una processione che dalla somma sostanza si riversa nelle creature attraverso parti distinti (*particulatim*), né Dio concede parti della sua sostanza in modo da uniformare le forme delle creature a sé, ma esso pervade interamente l'intera creazione che si sviluppa dalle sue potenze (*efficientiae*). La somma Sapienza allora, allo stesso modo dell'anima, è in tutto senza avere parti, è in ogni spazio senza avere estensione, è sempre in ogni tempo senza avere durata ed è presente in modo completo e perfetto in tutte le singole parti della creatura.

L'inciso sulla *summa sapientia*, allora, può essere considerato un vero e proprio manifesto dell'esemplarismo teologico altomedievale, cui Oddone affida la parte finale della sua opera sul peccato originale. Collocarsi in una simile prospettiva, infatti, significava non solo comprendere alle fondamenta il senso e la portata di un problema di carattere dogmatico come il peccato originale, ma allo stesso tempo assumersi il compito di comprenderlo filosoficamente. Attraverso il riferimento alla somma Sapienza, Oddone introduce molto più di una semplice analogia, ma, e non a caso tale riferimento giunge a conclusione di una lunga e articolata analisi tanto metafisica quanto epistemologica, raccoglie il senso ultimo di un sistema ontologico, fondato, sulla onnicomprensività del reale che solo nel Verbo ha la garanzia di essere, nell'esistenza delle *res*, specchio dell'*ordo* colto dai concetti e insegnato dalla filosofia. Alla religione dunque spetta il compito di tenere insieme (*religo*) il vero nella plurivocità delle sue manifestazioni e per questo Oddone, solo a conclusione dell'opera (al fine di non renderla una

²²⁵ Cf. *ibid.*, 1101BC: «Sic summa sapientia habet omnes formas omnium rerum. Lucent in arte summa formae plures, quia sunt in opere res plures, quia secundum diversas formas artis summae, factae sunt diversae res in opere. Ars enim summa videbat apud se intus quomodo crearentur omnia exterius et sic in essentiam omnia prodierunt, ut aeternae formae monstraverunt. Ecce dicimus artis summae plures formas, cum non sint omnes in una. Quidquid est ibi, non est nisi unum, et id ipsum, o Lux una, radii plures. Sunt unum radii in luce una, apparent plures in multiplici creatutura. Formae plures sunt unius artis, et ipsa ars est uniformis».

²²⁶ Cf. *ibid.*, 1101C.

excusatio non petita) spiega perché così tanti argomenti filosofici sono stati utilizzati in un'opera come questa²²⁷.

In conclusione, Oddone sembra esporre la sua posizione sulla trasmissione dell'anima. Creata da Dio simile a sé, l'anima regola il corpo e lo pervade con molteplici potenze e qualità che, tuttavia, non sono né l'anima stessa, né la sostanza; tra queste il corpo acquisisce la *vis propagationis* e come si è detto tale *vis*, alla stregua di tutte le altre, non può essere considerata l'anima ma soltanto un *effectus animae*. Con il seme nessuna parte dell'anima si separa procedendo con esso, ma il seme trae la forza vegetativa che il corpo possiede dall'anima trattenuta *tota* in esso. Con il seme dunque si trasmette solo una affezione dell'anima in quanto nulla può crearsi attraverso una semplice natura. In conclusione: l'anima non può ricreare un'anima da sola; ma, esposte entrambe le posizioni, Oddone si rivolge un'ultima volta ai suoi lettori augurandosi che, appresi tutti i ragionamenti delle due dottrine, la scelta appaia facile e dettata dall'evidenza della verità.

²²⁷ ODDONE, *ibid.*, 1102BC.

ROSCELLINO DI COMPIÈGNE:
TESTI E TESTIMONIANZE

1. *Roscellino*, magister insipientissimus e infrunitus

La continuità tra il pensiero di Guglielmo di Champeaux e quello di Oddone di Tournai nell'adesione a un paradigma teologico-speculativo fondato sullo studio dei testi logici di Boezio e sull'autorità agostiniana, non sembra coinvolgere allo stesso modo un autore come Roscellino di Compiègne, noto, piuttosto, per l'opposizione al realismo dei primi due e per essere stato sostenitore di una dottrina trinitaria contraria, almeno in apparenza, alla tradizione teologica anselmiana. Il pensiero di Roscellino, sulla base dell'analisi di testi funzionali a una sua ricostruzione, è tuttavia anch'esso intriso della terminologia aristotelico-boeziana e risponde, talvolta polemicamente, alle medesime istanze di platonismo cristiano veicolate da Agostino. Non diversamente da quanto accade nelle opere dei primi due autori, infatti, le *quaestiones* su cui vertono le argomentazioni di Roscellino sono di carattere strettamente teologico, ma vanno considerate a partire dal tessuto socio-culturale e dalla prassi pedagogica che hanno contraddistinto gli anni a cavallo tra undicesimo e dodicesimo secolo e gli scritti di coloro che ne hanno vissuto le dinamiche. Protagonista del movimento di riforma della Chiesa e interlocutore di Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo, anche Roscellino può essere considerato una figura dall'identità storiografica fortemente frammentata, i cui tratti sono oggi il risultato più delle critiche espresse dei suoi nemici, che del suo autentico pensiero¹. Annoverato tra i più significativi esponenti del nominalismo, Roscellino è solitamente legato, nella storia del pensiero medievale, alla logica o, ancor meglio, alla questione degli universali². Il pensiero teologico e

¹ Cf. G. D'ONOFRIO, Voce *Roscellino di Compiègne*, in *Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Milano 2006, X, pp. 9844-9847.

² Cf. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, II, 17, PL 199, 874BC, ed. cit. (cap. I, alla nota 153), p. 80, 1-6: «Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium, et maioris inquisitionis, contra mentem auctoris explicare nituntur. Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Rocelino suo fere omnino iam evanuerit) alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes».

l'insegnamento dialettico di Roscellino, infatti, si sono trasmessi attraverso una lettera, composta alla fine della sua vita (1120), e indirizzata ad Abelardo, che in gioventù aveva preso parte alle sue lezioni presso Tours. Accanto a quest'unica fonte direttamente attribuibile a Roscellino, una serie di altre significative testimonianze, in modo particolare l'*Epistola de incarnatione Verbi* di Anselmo, una *Epistola* indirizzata al vescovo di Parigi e la *Theologia Summi Boni* di Abelardo, possono essere ritenute delle testimonianze delle dottrine da lui insegnate, in modo particolare in relazione alla questione trinitaria, sulla cui interpretazione Roscellino dialoga polemicamente prima con Anselmo e poi con Abelardo. È proprio all'accusa di eresia rivolta alla sua lettura della Trinità – riferita ad Anselmo da un monaco del Bec – che Roscellino deve, paradossalmente, la sua notorietà. Conosciuto dai suoi contemporanei come *magister*, prima che come teologo, ebbe tra i suoi allievi Guglielmo di Champeaux e Abelardo. Pur essendo oggetto delle critiche di quest'ultimo nelle pagine della *Dialectica*³, Roscellino non figura – a differenza proprio di Guglielmo – tra i *magistri* criticati nella *Historia calamitatum*, omissione questa che ha indotto una parte degli interpreti a dubitare della autenticità del testo abelardiano⁴. Tuttavia il silenzio di Abelardo su quello che fu forse il più importante dei suoi maestri potrebbe essere giustificato proprio dalla rilevanza del suo debito verso Roscellino, la cui menzione mal si sarebbe collocata nel racconto che Abelardo voleva lasciare di se stesso come di un eroe autodidatta e solitario, invisibile al mondo perché a tutti superiore⁵. Che Roscellino sia stato – presumibilmente prima del 1090, anno in cui viene emessa a Soisson la condanna per eresia alla sua dottrina trinitaria – il primo *magister* di Abelardo è attestato da alcuni testimoni del secolo dodicesimo⁶ e dalle parole stesse di Abelardo:

³ Cf. *infra*, nota 7.

⁴ La prima parte dell'*Historia calamitatum* racconta le vicende legate agli anni di studio di Abelardo e suggerisce l'idea di una formazione itinerante alla ricerca di un *magister* che sapesse incarnare l'ideale modello del filosofo-teologo che lui stesso avrebbe poi teorizzato, con forti connotazioni autobiografiche, nelle opere della maturità, come il *Sic et Non* e le *Theologiae*; cf. PAGANI, *Introduzione*, in EAD., *Abelardo ed Eloisa. Epistolario* cit. (cap. I, alla nota 12), p. 26: «A fondamento di questo ideale è una concezione della filosofia e della teologia come ricerca razionale continua, combattimento senza tregua contro dubbi ed eresie che perennemente si rinnovano. È una condizione di guerra permanente e necessaria, provvidenzialmente voluta da Dio per attivare negli uomini una fede consapevole e che richiede alla ragione armi sempre nuove».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 110.

⁶ Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta I Fridirici imperatoris*, I, 49, edd. G. Waitz - B. de Simson, Hannover - Leipzig 1912 (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, 47), pp. 68, 33 - 69, 5: «Is, inquam, litterarum studiis aliisque facetiis ab ineunte aetate deditus fuit, sed tam arrogans suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suae humiliatus descenderet. Habuit tamen primo *preceptorem* Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit» (*corsivo mio*); GIOVANNI AVENTINO,

Fuit autem, memini, *magistri nostri* Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet⁷.

Negli anni in cui era attivo Roscellino con l'insegnamento delle arti presso Tours, conobbero una forte diffusione le opere logiche e scientifiche di Boezio, con una particolare ricaduta sull'evoluzione della riflessione teologica. L'influsso degli insegnamenti di Boezio, infatti, mettendo a disposizione in un unico insieme sistematico l'ontologia platonica e l'epistemologia aristotelica, contribuì al radicalizzarsi dell'interpretazione del reale su posizioni opposte e al contempo provenienti dal medesimo sostrato speculativo, quelle oggi indicate con le categorie di 'nominalismo' e 'realismo'⁸. La categorizzazione di queste posizioni nel secolo XII è piuttosto frutto dell'ermeneusi degli studiosi di storia della logica che, tra XIX e XX secolo, hanno tentato di vedere nelle posizioni di Roscellino le anticipazioni di una tendenza nominalista che si determinerà, invece, in maniera più matura a partire dai secoli successivi. L'attenzione ai testi e la ricostruzione filologica del pensiero del maestro, adoperate in studi più recenti restituiscono invece Roscellino a una più giusta contestualizzazione nella cultura del suo tempo e a una lettura della sua posizione basata soprattutto sull'aspetto linguistico del rapporto tra parole, pensieri e cose.

È a partire da questa attenzione al linguaggio e alle sue regole che il tema trinitario si iscrive nella più ampia riflessione sulla dicibilità di Dio e sulle capacità dell'uomo di comprenderne l'essenza. Il terreno sul quale si svolge il contrasto tra la posizione speculativa di Roscellino e quella dei suoi principali interlocutori infatti è quello della corrispondenza tra linguaggio e verità. Attraverso l'analisi del tema affrontato da Roscellino – il dogma trinitario – è possibile oggi comprendere i mutamenti che stavano interessando la riflessione filosofica e teologica nella cultura occidentale del tempo e che, di lì a poco, ne avrebbero cambiato

Annales Boiorum, VI, 3, Basilea 1615, p. 200: «Quas, Ruceline, doces non vult dialectica voces; / Iamque dolens de se, non vult in vocibus esse. / Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus. / Voce retractetur; res sit quod voce docetur. / Plorat Aristoteles, nugas docendo seniles, / Res sibi substractas per voces intitulatas, / Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit, / Qui res abrodit, Ruceline, Boethius odit. / Non argumentis multoque sophismata sentis / Res existentes in vocibus esse manentes». Sul tema cf. C. MEWS, *In Search of a Name and its Significance: a twelfth-century Anecdote about Thierry and Peter Abelard*, in «Traditio», 44 (1988), [pp. 171-200], p. 172: «Sed cum esset inaeestimandae subtilitatis, inauditae memoriae, capacitatis supra humanum modum, auditor aliquando magistri Roscii, coepit eum cum exfestucatione quadam sensuum illius audire, attamen imperavit sibi ut per annum lectionibus ipsius interesset»;

⁷ ABELARDO, *Dialectica*, V, ed. L. M. De Rijk, Assen 1970², pp. 554, 35 - 555,1 (*corsivo mio*).

⁸ Cf. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia* cit. (cap. I, alla nota 71), pp. 283-295.

definitivamente il paradigma⁹. La *scientia* agostiniana sarebbe stata, infatti, presto sostituita da una nuova epistemologia, fondata sulla lettura dei testi aristotelici fino a quel momento celati alla conoscenza del mondo occidentale e caratterizzata da una progressiva disgregazione di quella metafisica dell'ordine che fondava sulla corrispondenza tra *res*, *verba* e idee la possibilità, in seguito a un'ascesa gnoseologica, di acquisire *humanarum et divinarum rerum scientia*¹⁰.

Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis qui postea vitam duxit hermeticam. In dialectica [quoque] hi potentes exstiterunt sophistae: Iohannes qui eandem *artem sophisticam vocalem esse* disseruit, Robertus Parisiacensis, Roscellinus Compendiensis, Arnulfus Laudunensis. Hi Ioannis fuerunt sectatores; qui etiam quamplures habuerunt auditores¹¹.

Roscellino, in contrapposizione con tale visione, considerava la dialettica come uno strumento veridico solo *in voce*. In virtù di tale posizione viene identificato come 'nominalista' (o

⁹ Cf. M. PARODI - M. ROSSINI, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Milano 2000, p. 17: «Per la razionalità platonico-agostiniana era più comprensibile l'idea di un Dio-trinità, in se stesso relazione, in certo modo dinamismo metafisico, che possa essere concepito come internamente articolato in maniera, al tempo stesso, né sostanziale né accidentale. È l'idea stessa di relazione a risultare sacralizzata, divinizzata nella riflessione agostiniana, mentre, nel corso del XII secolo, nel quadro di una razionalità che si avvia a divenire sempre più aristotelica, la dialettica tra sostanza e accidente sembra evidentemente destinata a irrigidirsi e a non ammettere alternative». Sul concetto di paradigma cf. G. D'ONOFRIO, *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress, Rome, 29 October - 1 November 2005, a c. di Id., 2 voll., Turnhout 2012, I, pp. 13-46.

¹⁰ La definizione della filosofia o della *sapientia* come *humanarum et divinarum scientia*, largamente diffusa nella storia della letteratura teologica, esprime icasticamente il rapporto di reciprocità che sussiste tra la sfera teologica del divino e quella razionale della filosofia. Il riferimento all'*humana et divina philosophia*, nel testo di seguito riportato dall'*Historia Francica*, esprime la completezza di una formazione che sia allo stesso tempo teologica e logico-filosofica. Tale consapevolezza giunge a valle del processo innestato dal pensiero agostiniano attraverso il quale si era pienamente realizzata la corrispondenza di *vera philosophia* e *vera religio* e che trova, in Anselmo d'Aosta, il suo massimo compimento nell'applicazione del suo metodo. Per uno sviluppo della definizione di *sapientia* come *humanarum et divinarum scientia* cf. LATTANZIO [LUCIO CELIO FIRMIANO LATTANZIO], *Divinae institutiones*, III, 13, PL 6, [111-822], 385A, in ID., *Opera omnia*, I, ed. S. Brandt, Praha - Wien - Leipzig 1890 (CSEL, 19), p. 214, 9-10.

¹¹ *Historia Francica*, ed. A. Duchesne, Parigi 1641 (*Historia Francorum Scripta*, IV), pp. 89-90.

‘vocalista’), così come si apprende dalla testimonianza della *Historia Francica* che lo annovera tra i seguaci (*sectatores*) di un tale maestro Giovanni, per il quale la *sophistica* (segmento della *philosophia* che potrebbe essere ricondotto alla *logica* nella sua interezza, talvolta espressa anche con il termine *dialectica*) era da considerarsi una *ars vocalis*. Nella reciproca compenetrazione di speculazione filosofica e teologia, gli orientamenti assunti da Roscellino in merito alla questione trinitaria sembrano scaturire dalla sua posizione epistemologica, sollecitata, allo stesso tempo, proprio dall’esigenza di rispondere a determinati problemi di carattere teologico. All’interno di questa reciprocità la posizione assunta da Roscellino si contrappone agli esiti dottrinali della tradizione platonico-agostiniana, che nel secolo XI aveva trovato la sua massima sistematizzazione nelle opere di Anselmo d’Aosta; questi, non potendo dunque restare indifferente alle posizioni assunte da Roscellino, intese difendere contro lui e contro la tendenza critica dei ‘moderni’, la tradizione platonico-agostiniana, sostenendo il realismo delle essenze entro cui la ragione umana ha la capacità di intuire la verità del divino.

Anselmo apprende dell’insegnamento di Roscellino dalla lettera di un monaco del Bec di nome Giovanni che lo informava della predicazione di un maestro che diffondeva un’interpretazione della Trinità e della incarnazione devianti dalla corretta interpretazione della Chiesa. Il vescovo di Canterbury diverrà, negli anni successivi, il più noto interlocutore e avversario di Roscellino¹².

Suo domine et patri Anselmo frater Iohannes suus servus, quod domino servus, quod patri filius. Scimus certe, venerande pater, et vere scimus perspicacitatem vestram etiam in illis scripturarum nodis solvendo proficere in quibus plerique alii deficiunt. Quod igitur fides et simplex prudentia et prudens simplicitas vestra de tribus deitatis personis sentiat ad communem utilitatem catholicorum diligentiam vestram mihi et quibusdam aliis scribere non pigeat¹³.

All’enucleazione del problema, il monaco antepone un lungo preambolo, che occupa circa la metà del testo dell’intera lettera, composto dalla *salutatio* e da una premessa in cui evidenzia quelle caratteristiche della spiritualità di Anselmo che gli conferirebbero l’autorità per interpretare e chiarire la posizione sostenuta da Roscellino e, secondo il non dichiarato intento del mittente, di formularne una condanna. In primo luogo la magnificazione della *perspicacitas*

¹² Cf. *Epistola Johannis ad Anselmum*, in ANSELMO D’AOSTA, *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), III, ep. 128, pp. 270-271.

¹³ *Ibid.*, p. 270, 1-7.

di Anselmo nello sciogliere (*solvere*) i nodi delle Scritture, quale elemento di preminenza e differenza rispetto a molti altri maestri («in quibus plerique alii deficiunt»), colloca il problema trinitario entro la dimensione ermeneutica dell'esegesi scritturale; in secondo luogo i riferimenti alla *fides* e a una *simplex prudentia* e, di converso, a una *prudens simplicitas* tracciano le direttive lungo le quali si muoverà l'intera disputa, non solo tra Roscellino e Anselmo, ma, più in generale, tra i *moderni* e gli *antiqui*, di cui essi incarnano le istanze¹⁴. Se infatti l'intento epistemologico della filosofia anselmiana è comprendere i contenuti della fede attraverso le sole capacità razionali (*sola ratione*) ma sempre partendo da una piena assunzione della *fides*, costruendo così un metodo speculativo che, applicato correttamente, conduca dal credere al comprendere, l'autore dell'*Epistola* ha colto pienamente e correttamente valorizzato gli elementi del sistema filosofico del maestro del Bec a cui la dottrina di Roscellino si contrapponeva.

Così dunque Giovanni introduce la posizione di Roscellino:

Hanc enim inde quaestionem Roscelinus de Compendio movet. Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tre animae,

¹⁴ Sulla proposta storiografica delle posizioni di teologi *moderni* e *antiqui* nel secolo XII cf. *supra*, introduzione, p. 8; D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit. (introduzione, alla nota 2), pp. 201-202: «Può far luce su di essa (*scil.* la modernità di Roscellino) il fatto che altri testimoni dell'epoca hanno ricordato il grande impegno, fin troppo intransigente talvolta, con cui Roscellino ha operato negli anni successivi per la correzione morale del clero, in prosecuzione dell'opera dei più energici esponenti del partito gregoriano e anti-imperiale. La sua militanza tra i moderni lo accosta dunque sotto più aspetti alla posizione asistemica e anti-platonica dei riformisti radicali, come Pier Damiani e Otlone di Sant'Emmeran, impegnati sul fronte del rinnovamento morale come su quello della liberazione della teologia dagli schematismi dialettici dei filosofi. Questo suo allineamento con i teologi moderni della precedente generazione si armonizza d'altronde perfettamente con la sua difesa di una concezione puramente strumentale e vocale della logica, contrapposta alla dottrina tradizionale platonico-agostiniana, ripresa e consolidata dai maestri del classicismo altomedievale, dai carolingi a Gerberto di Aurillac, secondo cui gli insegnamenti delle arti liberali non sono un artificio della mente umana ma il riflesso intellettuale di un ordine necessario imposto da Dio all'intero creato. I moderni riconducono invece la scienza umana a una pura funzione di registrazione ordinata di ciò che non è comprensibile per il tramite dell'esperienza: per questo 'non credono', come ribadisce Anselmo, 'se non a ciò che possono comprendere per mezzo di indagini sensibili'. Non potrebbe essere espressa in modo più evidente la contraddizione, evidenziatasi tra la fine del secolo undicesimo e l'inizio del dodicesimo, tra una 'via' (ossia una impostazione speculativa e metodologica) degli *antiqui*, che fonda la possibilità stessa della collaborazione di ragione e fede sul presupposto del vincolo tra verità logica e verità ontologica, stabilito da Dio creando l'universo, e una 'via' dei *moderni*, inversamente orientata alla difesa dell'integrità della fede dalle prevaricazioni del pan-logismo platonizzante e a un dissolvimento incondizionato delle corrispondenze oggettive tra *nomina* e *res*».

ita tamen ut voluntate et potentia omino sunt idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est¹⁵.

Indicata con la forma di un sillogismo, la sintesi della posizione di Roscellino, secondo la versione descritta dal monaco, non viene considerata né come una dottrina (non sono infatti state rinvenute altre testimonianze che ne rivelino una professione o un insegnamento sistematico), né già come un'eresia, ma è piuttosto presentata come la conclusione cui si giungerebbe se si assumessero determinate premesse. se le tre persone sono una sola *res*, e non tre *res* 'per se' (come vorrebbe una corretta relazione semiotica tra *signa* e *res*, nella quale cioè a ogni *signum* corrisponde una *res*)¹⁶, allora il Padre e lo Spirito Santo si sono incarnati con il Figlio. L'autore dell'*epistola*, sembra coerentemente inserire la formulazione della posizione di Roscellino nell'andamento retorico del testo, facendola seguire alla *salutatio* e alla premessa. La forma dialettica del sillogismo in cui viene descritta la dottrina di Roscellino colloca immediatamente questione nella problematicità della sua cornice epistemologica. L'intento di Roscellino infatti, nell'applicare una così stringente argomentazione dialettica al mistero trinitario, non è dimostrare la validità dei suoi esiti (avvalendosi così di un estremo razionalismo teologico come hanno, per lungo tempo, creduto gli interpreti del suo pensiero), ma al contrario mostre i pericolosi esiti, confusionari e insolvibili, a cui conduce l'ontologizzazione della dialettica nelle questioni di ordine teologico.

L'intervento di Anselmo, infatti, le cui competenze dialettiche sono sempre utilizzate nell'affrontare i nodi più intricati delle scritture per risolverli (*proficere solvendo*) così come nel caso della *quaestio* sottoposta, è volto e chiarire che non è la *dialectica* – che lo stesso Agostino definisce *ars artium* e *disciplina disciplinarum*¹⁷ – ad essere imputabile di errore ma è il suo utilizzo erroneo e vuoto. La scelta presumibilmente strategica, allora, di riformulare con un

¹⁵ *Epistola Johannis ad Anselmum*, pp. 270, 8 - 271, 11.

¹⁶ Cf. A. BISOGNO, *Introduzione. Il quaerere e il loqui*, in ID., *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2015 (Traditiones, 1), pp. 15-93.

¹⁷ Cf. AGOSTINO, *De ordine*, II, 12, 36, 1012, ed. cit. (cap. II, alla nota 55), pp. 127, 24 - 128, 37: «Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem; nam eam definiendo distribuendo colligendo non solum digesserat atque ordinarat verum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere, haec docet discere: in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire, sola scientes facere non solum vult sed etiam potest».

sillogismo la posizione dottrinale di Roscellino anticipa l'intuizione con la quale Anselmo efficacemente lo definirà 'eretico della dialettica'¹⁸.

La frattura che l'atteggiamento speculativo di Roscellino – e più in generale dei *magistri* 'moderni' – produce all'interno del consolidato paradigma della metafisica platonico-agostiniana era evidente già agli occhi del monaco Giovanni che, forse inconsapevolmente, ne richiama, attraverso il riferimento del *De Trinitate* di Agostino, una delle più celebri metaforiche, quella solare.

Sed de tribus angelis et de tribus animabus trinitatis et identitatis similitudini isti illa sancti Augustini trinitatis et unitatis similitudo de sole, qui una et eadem res est, et calorem et splendorem inseparabiliter in se habet omnino resistit. A Deo, de quo agitur, trino et uno integritas vestra incolumis conservetur in proesenti et in futuro¹⁹.

Tale polarità ermeneutica tra una più tradizionale adesione agli schemi del realismo platonico e una nuova esigenza epistemologica si era già manifestata all'inizio del secolo XI nella celebre disputa eucaristica. Lanfranco, maestro e mentore di Anselmo, era stato chiamato a rispondere alle tesi di Berengario di Tours che, ispirato da un genuino realismo dell'essenze, aveva affermato la necessità di un'interpretazione simbolico-spiritualista dell'eucaristia. A difesa della verità del sacramento, Lanfranco, temendo – in modo non del tutto dissimile da quello dei 'moderni' – le implicazioni teologiche dell'impostazione speculativa platonico-carolingia, rimproverava Berengario per avere anteposto la verità della logica a quella della fede invertendo il corretto procedere dalla ragione. Lanfranco dunque sembra essere, per la sua presa di posizione speculativa, più vicino alla posizione di Roscellino che a quella del suo successore al Bec²⁰. Chiamato al confronto con Roscellino, Anselmo, trovandosi di fronte alla alternativa tra

¹⁸ Cf., *infra*, nota 162.

¹⁹ *Epistola Johannis ad Anselmum*, p. 271, 12-18.

²⁰ Per un approfondimento della disputa eucaristica cf. M. CRISTIANI, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, in «Studi Medievali», 9 (1968), pp. 167-233. Sulla critica alle categorie storiografiche di *dialettici* e *anti-dialettici* cf. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit. (introduzione, alla nota 2), pp. 184-185: «È del resto eccessivamente riduttiva anche la riconduzione del dibattito alla sola liceità o meno del ricorso alla disciplina dialettica, perché è evidente che a esservi messa in gioco non è stata soltanto un'utilizzazione più o meno intensiva dei formalismi logico-argomentativi: piuttosto lo scontro sembra essere avvenuto soprattutto sul terreno della maggiore o minore fiducia accordata alla prospettiva teologico-platonica, ampiamente diffusa presso gli intellettuali cristiani fin dall'età carolingia e poi significativamente riemersa tra l'epoca degli Ottoni e l'inizio del secolo XI, che invitava i sapienti a decifrare con l'esercizio dell'intelligenza naturale la coerenza di un presupposto

nominalismo e realismo, per replicare e confutare l'avversario si radicalizza sulle posizioni di un realismo in parte estremo che, tanto nel metodo quanto nel linguaggio, ricolloca la questione trinitaria nel dibattito teologico a lui contemporaneo.

Tuttavia, in un primo momento, Anselmo, pur non disinteressandosi al problema posto da Giovanni, gli invia una risposta piuttosto sbrigativa, rinviando a un secondo momento una disamina più accurata della questione:

Ad litteras, quas mihi dilectio vestra misit, de illo qui dicit in Deo tres personas esse tres res; aut Patrem et Spiritum sanctum cum Filio esse incarnatum; ideo tandiu moratus sum respondere, quia volebam plenius de hac re loqui. Sed quia, multis me occupationibus impredientibus, postquam epistolam vestram suscepi, non mihi licuit, interim inde breviter respondeo; in futuro vero, si Deus dare opportunitatem dignabitur, voluntatem habeo copiosius inde tractare²¹.

Nel ricapitolare però i termini della *quaestio* sottopostagli da Giovanni, Anselmo fissa affermativamente i termini della questione in quella che poi sarà successivamente esplicitata come dottrina triteista.

Quod ergo dicit tres personas tres res, aut vult intelligi secundum tres relationes, id est secundum quod Deus dicitur Pater, et Filius, et a Patre et a Filio procedens Spiritus; aut secundum id quod Deus dicitur. Sed si ipsas tres relationes dicit tres res esse, superflue hoc dicit. Nullus enim negat hoc modo tres personas esse tres res. Sic tamen, ut diligenter intelligatur, quomodo ipsae relationes dicantur res, et cuiusmodi res; et si aliquid faciunt eadem relationes circa substantiam, quemadmodum multa accidentia, an non. Quamvis videatur non intelligere hoc modo tres res, quas dicit: ex eo quia subiungit triam personarum unam esse voluntatem, aut potestatem. Nam tres ipsae personae non habent voluntatem, aut potestatem secundum relationes, sed secundum hoc quod unaquaeque persona Deus est. Quod si dicit tres personas esse tres res,

parallelismo sussistente tra *ordo rerum*, *ordo verborum* e *ordo idearum*: ovvero, come abbiamo già ricordato, tra 1) la realtà oggettiva dell'ordine universale delle cose fissato da Dio con la creazione, 2) le idee divine eternamente pensate nel Verbo divino, che di tale ordine sono gli ineffabili principi, e 3) gli strumenti verbali delle arti umane che si sforzano di ricostruire l'armonia tra le *res* e il pensiero divino in base al rigore delle rispettive metodologie».

²¹ ANSELMO, *Epistola ad Johannem monachum*, PL 158, [1187D-1188C], 1187-1188A, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), III, ep. 130, p. 271, 3-9.

secundum quod unaquaeque persona est Deus; aut tres deos vult constituere; aut non intelligit quod dicit²².

In un secondo momento, dopo circa due anni dallo scambio epistolare con il monaco del Bec, Anselmo riprende la posizione del maestro di Compiègne e formula una prima versione di quella che sarà l'*Epistola de incarnatione Verbi*. In una lettera indirizzata al vescovo di Beauvais²³, nel comunicare la sua assenza a un concilio convocato a Soisson, Anselmo coglie l'occasione per formulare una condanna esplicita delle posizioni sostenute da Roscellino e delle sue implicazioni in materia trinitaria²⁴; sollevando così se stesso e il defunto Lanfranco da qualsiasi implicazione o coinvolgimento nella dottrina divulgata da Roscellino, secondo quanto gli era stato comunicato due anni prima da Giovanni²⁵. Nella sua lettera, infatti, il monaco riporta che Roscellino avrebbe dichiarato non solo la condivisione della sua dottrina da parte del *magister* Lanfranco ma che lo stesso Anselmo l'avrebbe accettata: «dicit enim huic sententiae dominum Lanfrancum Archiepiscopum concessisse, et vos concedere se disputante»²⁶.

²² *Ibid.*, 1188AB, pp. 271, 10 - 272, 22.

²³ Cf. C. MEWS, *St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Aldershot 2002, pp. 106-119.

²⁴ Cf. ANSELMO, *Epistola ad Fulconem episcopum Belvacensem*, PL 158, [1192D-1194D], 1193AC, in *Id.*, *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), III, ep. 136, p. 280, 17-30: «Sic teneo ea quae confitemur in Symbolo, cum dicimus: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Et: Credo in unum Deum Patrem omnipotentem factorem coeli et terrae. Et: Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem, et ea quae sequuntur. Haec tria Christianae confessionis principia, quae hic praeposui, sic inquam, haec et corde credo et ore confiteor ut certus sim quia quicumque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicumque blasphemiam, quam supra posui me audisse a Roscelino dici, pro veritate asseruerit, sive homo, sive angelus, anathema est; et confirmando dicam, quandiu in hac perstiterit pertinacia, anathema sit. Omnino enim Christianus non est. Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est; nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostrae veritatis illi est exhibenda; si mox, ut eius perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum quod proferendo evomuit, aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit».

²⁵ Cf. *ibid.*, 1192D-1193A, pp. 279, 7 - 280, 17: «In qua sententia asserit venerabilis memoriae archiepiscopum Lanfrancum fuisse, et me esse. Quapropter dictum est concilium a venerabili Remensi archiepiscopo Rainaldo colligendum esse in proximo. Quoniam ergo puto Reverentiam vestram ibi praesentem futuram; volo ut instructa sit quid pro me respondere debeat, si ratio exegerit archiepiscopum quidem Lanfrancum vita eius, multis religiosis et sapientibus viris nota, quia de eo nunquam aliquid tale sonuit, ab hoc crimine satis excusat et absentia et mors eius omnem de eo novam accusationem recusat. De me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam».

²⁶ *Epistola Johannis ad Anselmum*, p. 271, 12-13.

Radicalizzando la formula utilizzata dal monaco Giovanni – sua unica fonte – per esprimere la dottrina di Roscellino, Anselmo ne forza, in alcuni passaggi, l'interpretazione, aggiungendo un'inferenza da cui discende direttamente l'accusa di triteismo («tres deos vere posse dici si usus admitteret»). Giovanni aveva riportato un problema (*quaestio*) di carattere teologico derivante da una ben precisa ipotesi formulata da Roscellino: se le tre persone sono una sola *res* e non tre *res per se*, il Padre e lo Spirito Santo devono essersi incarnati con il Figlio. Anselmo, cogliendo la portata anti-realista di tale formulazione, e assumendo l'identificazione delle tre persone con tre *res* non più come un'ipotesi ma come la tesi propria di Roscellino – in Dio tre persone sono tre *res* reciprocamente separate («ab invicem separatas») ²⁷ – ne conclude che questi difende come vera l'esistenza di tre dèi.

Audio (quod tamen absque dubietate credere non possum) quia Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas: aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum, et tres deos vere posse dici si usus admitteret ²⁸.

Tra le fonti a disposizione per ricostruire il pensiero di Roscellino, l'unico scritto autentico in cui egli si difende, a un tempo, dalle offese del suo discepolo Abelardo e dalle più remote accuse mosse dall'ormai defunto maestro del Bec è una epistola indirizzata, diversi anni dopo lo scontro con il vescovo di Canterbury, ad Abelardo. Le fonti attraverso cui ricostruire la vicenda sono per massima parte scritti di tipo epistolare, i cui mandatarî non limitano ai protagonisti del dibattito (Anselmo, Abelardo e Roscellino), ma coinvolgono anche personalità contemporanee del mondo ecclesiastico francese. Le lettere sono intrise di stilemi retorici che non solo ne dettano ritmo e *ornatus*, ma influenzano sensibilmente la percezione dei loro contenuti e l'esito storiografico delle posizioni che si profilano attraverso di esse. Da un lato, infatti, la figura di Roscellino ha assorbito per lungo tempo i contorni del ribelle facinoroso, noto solo per aver creato *dissentiones* nei luoghi frequentati durante il suo variegato percorso ²⁹; dall'altro la sua adesione all'impostazione nominalista è stata associata a una «insana deontologizzazione dell'intera scienza umana, ossia all'impossibilità di attribuire al pensiero la capacità di corrispondere oggettivamente alla realtà, riducendo ogni forma di sapere a una organizzazione puramente

²⁷ Mentre Giovanni a proposito della distinzione tra le persone trinitarie parla di tre *res per se*, Anselmo inserisce una separazione più radicale utilizzando la formula *ab invicem separatas*, che nell'*Epistola de incarnatione Verbi* sarà ulteriormente radicalizzata divenendo *res unaquaque per se separatim*. Cf. *infra*, nota 64.

²⁸ ANSELMO, *Epistola ad Fulconem*, 1192D, p. 279, 3-7.

²⁹ Cf. R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge 1990, p. 165.

pratica, in quanto convenzionale e arbitraria, dei dati provenienti dall'esperienza»³⁰. La conseguenza di tale decostruzione gnoseologica confluiva per Roscellino nell'impossibilità da parte dell'intelligenza di cogliere la realtà significata dalle formule teologiche; Anselmo, che ravvisava in tale negativismo logico lo spezzarsi della corrispondenza tra *ordo rerum* e *ordo verborum* reclamata dalla tradizione teologica altomedievale e sulla quale egli stesso aveva fondato gran parte del suo sistema filosofico, attribuì a Roscellino l'immagine di un «avventato razionalista», *insipientissimus* e *infrunitus* che aveva sottomesso le leggi della dialettica alle verità di fede³¹.

Insipientissimu³² enim et infrunitum est, propter unumquemque non intelligentem quod supra firmam petram solidissime fundatum est, in nutantium questionum revocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est; non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcussa teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est quam

³⁰ D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit. (introduzione, alla nota 2), p. 199.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 202-203: «In questo quadro culturale, una attenta lettura delle testimonianze in nostro possesso consente allora di precisare che Roscellino non è stato, come a molti storici è sembrato necessario dedurre dalle veementi parole di Anselmo, un avventato razionalista, emulo di Berengario, nel senso dei *simplices dialectici* denunciati da Pier Damiani e da Otlone, che pretendevano di imporre le regole delle arti alle verità di fede. Al contrario, appare evidente come egli sia stato un teologo radicale, avverso a ogni contaminazione di ragione e fede, dotato però di una profonda competenza professionale nel campo delle arti liberali in generale e della dialettica in particolare, che erano oggetto del suo insegnamento. Proprio da questa sua seria preparazione scientifica egli traeva infatti la convinzione che le regole delle scienze umane abbiano un valore sempre e soltanto relativo e una funzione puramente strumentale per orientare gli uomini in una realtà fisica dinamica e libera, fatta di indivisibili singolarità ed effetto dell'infinita e inindagabile causalità divina: una *natura rerum*, dunque, non controllabile mediante gli schemi organizzativi e deduttivi dell'intelligenza, ma fonte di continui stimoli per un'osservazione scientifica empirico-deduttiva».

³² Anselmo richiama l'immagine dell'*insipiens* tracciata nel *Proslogion* in relazione alla denuncia della scorrettezza metodologica di Roscellino; cf. G. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in *L'argomento ontologico*, a c. di M. M. Olivetti, Padova 1990 (Biblioteca dell'«Archivio di filosofia», 5 [= «Archivio di filosofia», 58 (1990)], [pp. 95-109], p. 99: «Più che il filosofo precristiano, egli rappresenta allora l'ignorante delle vere finalità della dialettica, colui che ne usa le regole – in sé vere – non per ricostruire il vero ordine dato da Dio alla creazione ma per inventarsi con esse una scienza autonoma che pretende poi di reggersi da sola, e per sola coerenza logica interna. Cosicché le sue conclusioni razionali, in quanto restano necessariamente di natura parziale nel momento stesso in cui pretendono invece di porsi come assolute ed autosufficienti, risultano sempre inevitabilmente scorrette, condannabili dalla stessa logica che li produce».

irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere; aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur³³.

Mentre, infatti, Anselmo ricerca, nella distinzione proposta da Cicerone tra una *ars iudicandi* (articolazione corretta del pensiero) e una *ars inveniendi* (logica dell'invenzione del vero)³⁴, solo attraverso quest'ultima la corrispondenza tra la correttezza formale del ragionamento e la realtà in atto; Roscellino conosce e utilizza solo la prima, producendo così ragionamenti formalmente corretti, ma soltanto probabili e dunque inconcludenti³⁵. Da vero dialettico Anselmo assume i *tópoi* ciceroniani come strutture formali del pensiero in cui riconoscere oggettivamente la corrispondenza di *vox* e *res*.

Anselmo si contrappone allora all'empietà di Roscellino come difensore della razionalità del vero tentando di dimostrare *rationabiliter* l'errore di coloro che trascurano e sovvertono *irrationabiliter* il corretto modo di procedere di un intelletto che si lasci guidare dalla fede: «per fidem debet ad intellectum proficere». Il collegamento tra Roscellino e l'*insipiens* del *Proslogion* da un lato, e la metodologia su cui si fonda il celebre *argumentum*, alla cui correttezza formale è richiamato anche Roscellino³⁶, porta all'evidenza il perimetro logico-speculativo entro cui si

³³ ANSELMO, *Epistola ad Fulconem*, 1193CD, pp. 280, 32 - 281, 41.

³⁴ Cf. *supra*, capitolo I, p. 72.

³⁵ Cf. CICERONE, *Topica*, 2, 6, ed cit. (cap I, alla nota 153), p. 426, 20-27.

³⁶ Cf. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale* cit. (introduzione, alla nota 2), p. 218: «Non è difficile percepire un parallelismo tra l'atteggiamento speculativo di Gaunilone e la tendenza anti-platonizzante propria della spiritualità monastica dei teologi *moderni*, che rifiutava, in nome di una concezione empirica e incondizionata della verità, la pretesa di fissare una coincidenza tra i procedimenti dialettici del pensiero e l'essere reale, fra *ordo verborum* e *ordo rerum*. Gaunilone (non diversamente da Roscellino) ritiene che l'intelligenza umana sia in grado di riconoscere la verità solo nelle informazioni fornite dall'esperienza sensibile, che attesta concretamente l'esistenza delle cose conosciute. Nella mente umana ci sono invece soltanto parole e significati, non *res*. A illustrare il fatto che l'aver qualcosa *in intellectu* non ne implichi necessariamente l'esistenza *in re*, Gaunilone introduce l'esempio di una leggendaria 'isola perduta', piena di tutte le perfezioni, che la mente può rappresentarsi con un concetto chiarissimo ed efficace senza che questo la obblighi ad ammetterne l'esistenza. La vera *res* individuale che è Dio non potrà mai essere in quanto tale, per Gaunilone, oggetto di una intellesione umana. Anche il *quo maius* anselmiano, quindi, non è che una connotazione conoscitiva puramente astratta e concettuale (quella del non poter essere pensato in un certo modo, ossia come inferiore ad altro) escogitata dalla mente umana, che si riduce semmai a una prescrizione di non-pensabilità e, in quanto tale, non potrà mai corrispondere a ciò che Dio veramente è: per cui, alla resa dei conti, non soltanto non è *in re*, ma non è veramente neanche *in intellectu*». E cf. ID., *Chi è l'«insipiens»* cit. (alla nota 32), p. 103: «Ad ogni *tópos* corrisponde infatti un *argumentum*, definito da Cicerone 'ratio quae rei

giocava lo scontro tra il realismo della visione anselmiana e il nominalismo di quella del maestro di Compiègne³⁷. Per Anselmo, infatti, l'errore dell'*insipiens* sta nel fermare la sua attenzione esclusivamente alla natura verbale del termine logico *deus* senza trarre la portata intellettuale della *res* significata dalla *vox* «quo maius cogitari nequit»³⁸ e, parallelamente, come emergerà chiaramente dalle parole più mature dell'*Epistola de incarnatione Verbi*, l'errore di Roscellino consiste nel non riconoscere la realtà oggettiva di ciò che l'uomo è in grado di pensare correttamente. Non diversamente da Gaunilone, che in difesa dell'insipiente non riconosce, nella definizione prodotta dall'*argumentum*, l'esistenza extramentale di Dio³⁹, Roscellino attribuisce alla predicazione logica un valore esclusivamente mentale e una funzione, anche in teologia, puramente strumentale. Memore della decostruzione avanzata da Gaunilone nelle sue critiche, Anselmo si contrappone a Roscellino con un'energica difesa di un realismo ben più radicale di quell'esemplarismo agostiniano, presente negli altri suoi testi, in virtù del quale le *res* sono *signa* degli esemplari presenti, *ab initio*, nella mente di Dio, il Verbo. Anselmo vuole infatti difendere la possibilità di conoscere il vero attraverso la *rectitudo* della corrispondenza tra i pensieri umani e le *voces* che li esprimono, a garanzia dell'attendibilità del sapere scientifico e in particolare di quello teologico.

dubiae facit fidem', e la cui formulazione risulta dall'accostamento semplice di concetti chiari nella mente, da cui deriva immediatamente un assenso per via di associazione o di altra operazione speculativamente immediata: per esempio il rapporto tra parti e tutto, quello tra genere e specie, quello tra causa ed effetto (...) e così via». Per la definizione ciceroniana di *argumentum* cf. CICERONE, *Topica*, 2, 8, ed. cit. (cap. I, alla nota 153), p. 426, 35-37.

³⁷ ANSELMO, *Proslogion*, 2, PL 158, [223-242], 227C-228A, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), pp. 101, 3 - 102, 3: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: 'Non est Deus?' (*Ps* 13, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est; etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re».

³⁸ Cf. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»* cit. (alla nota 32), p. 103.

³⁹ Cf. GAUNILONE DI MARMOUTIER, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, PL 158, [241-258C], in ANSELMO, *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), I, pp. 125-129; C. MARTELLO, *Gaunilone critico di Anselmo*, in ID., *La dottrina dei teologi* cit. (introduzione, alla nota 9), pp. 113-118.

2. *Il nominalismo di Roscelino nell'Epistola de incarnatione Verbi*

2.1 *Gli 'eretici della dialettica' e la disputatio in teologia*

Nel 1094, dopo l'abiura delle tesi di Roscellino durante un concilio a Soisson, Anselmo, decise di portare a termine gli scritti precedentemente prodotti contro la posizione di Roscellino per offrirli ai suoi lettori in una forma compiuta e con una più profonda elaborazione dei contenuti. A ciò si aggiunsero il perseverare di Roscellino sulle sue posizioni, abiurate solo per timore, e le richieste pressanti dei fratelli che lo costrinsero a riprendere la questione e a risolvere il problema trinitario in cui era caduto Roscellino, incapace di trovare una soluzione che non implicasse il patripassianismo da un lato e il triteismo dall'altro⁴⁰. Queste le motivazioni avanzate da Anselmo nelle prime battute della *Epistola de incarnatione Verbi*⁴¹, indirizzata al pontefice Urbano II, al quale Anselmo riconosce la *prudencia* e la *sapientia* che ne fanno la migliore *auctoritas* cui sottoporre errori contrari alla fede cattolica, affinché vengano corretti e ricondotti alla *regula veritatis*⁴². Deciso a mostrarsi come umile difensore della fede⁴³,

⁴⁰ ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 1, PL 158, 262A, ed. cit. (introduzione, alla nota 33), pp. 4, 9 - 5, 4: «Quod cum ad me perlatum esset, incepti contra hunc errorem quandam epistolam, quam parte quadam edita perficere contempsit, credens non ea opus esse, quoniam et ille contra quem fiebat, in concilio a venerabili archiepiscopo Remensi Rainaldo collecto errorem suum abiuraverat, et nullus videbatur qui eum errare ignoraret. Partem tamen illam quam feceram, quidam fratres me nesciente transcripserunt atque aliis legendam tradiderunt. Quod idcirco dico, ut si in alicuius manus pars illa venerit, quamquam nihil ibi falsum sit, tamen tamquam imperfecta et non exquisita relinquatur et hic quod ibi incepti diligentius inceptum et perfectum requiratur. Postquam enim in Anglia ad episcopatum nescio qua dei dispositione captus et retentus sum, audivi praefatae novitatis auctorem in sua perseverantem sententia dicere se non ob aliud abiurasse quod dicebat, nisi quia a populo interfici timebat. Hac igitur causa quidam fratres me precibus suis coegerunt, ut solverem quaestionem qua ipse sic erat irretitus, ut nullo modo se expediri ex ea posse crederet, nisi aut incarnatione dei patris et spiritus sancti aut deorum multiplicatione se impediret».

⁴¹ Sulle diverse versioni della lettera di Anselmo, cf. F. S. SCHMITT, *Cinq recensions de l'Epistola de incarnatione Verbi de saint Anselme de Cantorbéry*, in «Revue bénédictine», 51 (1939), pp. 20-36.

⁴² Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 261B, pp. 3, 7 - 4, 4: «Quoniam divina providentia vestram elegit sanctitatem, cui fidem et vitam Christianam custodiendam et ecclesiam suam regendam committeret, ad nullum alium rectius refertur, si quid contra catholicam fidem oritur in ecclesia, ut eius auctoritate corrigatur; nec ulli alii tutius si quid contra errorem respondetur ostenditur, ut eius prudentia examinetur. Quapropter sicut nulli

nascondendosi – come spesso accade nei prologhi – dietro le richieste dei fratelli⁴⁴, Anselmo punta in primo luogo ad attaccare Roscellino sul piano metodologico, focalizzando la sua attenzione sulla difficile ma fondativa relazione tra fede e ragione. Sebbene non occorra confermare ciò che è già saldo in sé, come nel caso della fede cristiana, sulla *quaestio* trinitaria non solo Roscellino ma molti si affaticano in una dialettica di luce e tenebre in cui la ragione sembra contrapporsi alla fede⁴⁵.

Quoniam sentio plures in eadem laborare quaestione, etiam si fides in illis superet rationem quae illis fidei videtur repugnare, non mihi videtur superfluum repugnantiam istam dissolvere⁴⁶.

Condannando, dunque, l’atteggiamento diffuso del *disputare* sui contenuti della fede, Anselmo rimprovera la presunzione di quanti non riuscendo a comprendere qualcosa con l’*intellectus* (*intellectu capere*) ne negano, con insipiente superbia, l’esistenza.

Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere⁴⁷.

La presenza dell’aggettivo *insipiens* riferito alla *superbia* sollecita ancora una volta al confronto con l’*argumentum* del *Proslogion* in cui Anselmo dimostra l’esistenza di Dio da un unico,

dignius possum, ita nulli libentius praesentem epistolam quam vestrae destino sapientiae, quatenus si quid in ea corrigendum est, vestra censura castigetur, et quod regulam veritatis tenet, vestra auctoritate roboretur».

⁴³ Cf. *ibid.*, 262C, p. 5, 7-10: «Quippe si ego contemptibilis homuncio, tot sanctis et sapientibus ubique existentibus, ad confirmandum fidei Christianae firmamentum, quasi mea indigeat defensione, aliquid scribere tentarem: praesumptor utique iudicari et ridendus videri possem».

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 263A, p. 5, 19-21: «Si quid ergo de firmitate fidei nostrae in hac epistola disputavero, non est ad illam confirmandum, sed ad fratrum hoc exigentium petitionibus satisfaciendum».

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 5, 22 - 6,1: «Sed si ille qui praefatam protulit sententiam, deo corrigente ad veritatem rediit, nullatenus putet me in hac epistola contra se loqui, quoniam iam non est quod fuit. Si enim fuit ‘aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino’, non sunt arguendae tenebrae quae iam non sunt, sed lux approbanda quae lucet».

⁴⁶ *Ibid.*, p. 6, 2-4.

⁴⁷ *Ibid.*, 263B, p. 6, 5-10.

semplice e immediato atto intellettuale, utilizzando la strategia inversa di quanti giudicano inesistente ciò che non sono capaci di comprendere. Riprendendo quanto scritto nella lettera a Fulco⁴⁸, Anselmo prescrive il giusto atteggiamento del cristiano:

Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit⁴⁹.

Anselmo dunque non esclude la possibilità di indagare con l'intelletto ciò che si crede con il cuore (*corde credit*) e si professa con la bocca (*ore confitetur*), ma antepone alla ricerca (*quaerere*) di senso sui contenuti di fede la loro indubitabile certezza e, sul versante della morale, l'accoglienza dei suoi precetti. Anselmo al *disputare quomodo non sit* contrappone, invertendo la forma al positivo, un più genuino *quaerere quomodo sit*, attribuendogli dunque una valenza positiva rispetto all'indagine su temi teologici in quanto produttore di conoscenza sui contenuti di fede; mentre, al *disputare* consegue la produzione di *quaestiones* in cui gli uomini inefficacemente si affaticano (*in questione laborant*). La scelta terminologica di Anselmo sembra riecheggiare la valenza agostiniana del *quaerere*⁵⁰, espressione attraverso la quale l'Ipponate, a partire dalle prime opere filosofiche del periodo di Cassiciaco, porta a piena evidenza la condizione in cui versa l'uomo rispetto al *verum scire*; gnoseologicamente limitato, egli, non può conoscere perfettamente la verità, ma può perfettamente cercarla: il *perfecte quaerere veritatem* è dunque per Agostino lo scopo dell'uomo che, aspirando a diventare sapiente, resta pur sempre un uomo («perfectum [*hominem*] enim quaerimus, sed tamen hominem»)⁵¹.

⁴⁸ Cf. ID., *Epistola ad Fulconem*, 1193B, p. 280, 20-25: «Haec tria Christianae confessionis principia, quae hic praeposui, sic inquam, haec et *corde credo et ore confiteor* ut certus sim quia quicumque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicumque blasphemiam, quam supra posui me audisse a Roscelino dici, pro veritate asseruerit, sive homo, sive angelus, anathema est» (*corsivo mio*).

⁴⁹ ID., *Epistola de incarnatione Verbi*, 263C, pp. 6, 10 - 7, 2.

⁵⁰ Cf. BISOGNO, *Il quare e il loqui* cit. (alla nota 16), pp. 20-35.

⁵¹ Cf. AGOSTINO, *Contra Academicos*, 9, PL 32, 910, ed. cit. (cap. II, alla nota 64), p. 8, 71-72. Lo stesso Anselmo aveva infatti rielaborato tale concetto nella formula *Fides quaerens intellectum* adottata come titolo del suo opuscolo poi modificato, su richiesta di Lanfranco, nel *Proslogion*. Per una ricostruzione del dialogo tra Lanfranco e Anselmo sul titolo del *Monologion* e *Proslogion* cf. G. D'ONOFRIO, *Lanfranco teologo e la storia della filosofia*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI, nel IX centenario della morte (1089-1989)*, Atti del Convegno internazionale di studi, Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21/24 settembre 1989, a c. di Id., Roma 1993 (Italia Sacra, Studi e documenti di Storia Ecclesiastica, 51), pp. 717-773.

Attraverso una serie di immagini metaforiche – come le ali spirituali, la scala della fede, le aquile che fissano il sole, la purificazione dei cuori – sapientemente intrecciate alle numerose occorrenze scritturali, con l’eleganza retorica che caratterizza l’andamento dei paragrafi iniziali dell’*Epistola*, Anselmo delinea il percorso epistemologico più idoneo all’indagine teologica⁵²:

Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia⁵³.

L’incompatibilità di tale linea conoscitiva con l’insegnamento proposto dal *clericus* Roscellino spinge, in ultima istanza, Anselmo a schierarsi contro la sua dottrina trinitaria, non prima di aver intimato a chiunque non fosse saldo nella fede di non immergersi nella fitta rete delle questioni divine, per non rischiare di restare intrappolato, attraverso molteplici sofismi, in una *tenax*

⁵² Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 263C-264C, ed. cit. (introduzione, alla nota 33), pp. 7, 5 - 9, 4: «Citius enim potest in se confidens *humana sapientia* impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evolvere. Solent enim quidam cum coeperint quasi cornua confidentis sibi *scientiae* producere, *nescientes* quia si quis se existimat *scire* aliquid, nondum *cognovit* quemadmodum oporteat eum *scire*, antequam habeant per soliditatem fidei *alas spirituales*, praesumendo in altissimas de fide *quaestiones* assurgere. Unde fit ut dum ad illa quae prius *fidei scalam* exigunt, sicut scriptum est: ‘nisi credideritis, non intelligetis’ (*Rm* 12, 3), praepostere per *intellectum* prius conantur ascendere: in multimodos errores per intellectus defectum *cogantur descendere*. Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem. Velut si vespertiliones et noctuae non nisi in nocte caelum videntes de meridianis solis radiis disceptent contra *aquillas* ipsum solem irreverberato visu intuentes. Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de deo: ‘fide mundans corda eorum’ (*At* 15, 9); et prius per praeceptorum domini custodiam Illuminandi sunt oculi, quia ‘praeceptum domini lucidum, illuminans oculos’ (*Rm* 8, 13); et prius per humilem oboedientiam testimoniorum dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam quam dat ‘testimonium domini fidele, sapientiam praestans parvulis’ (*1 Cor* 2, 15); unde dominus: ‘confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis’ (*Mt* 11, 25); prius inquam ea quae carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diiudicando discutiamus. Nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: ‘animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus dei’ (*1 Cor* 2, 14); qui vero ‘spiritu facta carnis mortificat’ spiritualis efficitur, de quo legitur quia ‘spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur’ (*Rm* 8, 13). Verum enim est quia quanto opulentiore nutrimur in sacra scriptura ex iis quae per oboedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea quae per intellectum satiant. Frustra quippe conatur dicere ‘super omnes docentes me intellexi’ (*1 Cor* 2, 15), qui proferre non audet: ‘quia testimonia tua meditatio mea est’ (*Ps* 118, 99). Et mendaciter pronuntiat: ‘super senes intellexi’, cui non est familiare quod sequitur: ‘quia mandata tua quaesivi’ (*Ps* 118, 99)» (*corsivo mio*).

⁵³ Cf. *ibid*, 264C, p. 9, 5-8.

*falsitas*⁵⁴. Roscellino spinto dalla convinzione che la dialettica non possa bastare per comprendere e dunque descrivere l'onnipotenza del divino, la svuota di ogni significato che oltrepassi una funzione puramente formale. Per Roscellino, infatti, e per chi come lui sosteneva un insegnamento della *dialectica in voce*, tale disciplina era funzionale alla classificazione umana di concetti e argomentazioni per fini esclusivamente pratici e non teologici. Anselmo lo definisce, per questo, *dialecticae haereticus*, incapace cioè di riferirsi alle regole della dialettica come a uno strumento del realismo ontologico, e dunque necessario alla speculazione dei contenuti di fede nelle *disputationes* delle *spirituales quaestiones*, dalle quali Roscellino doveva piuttosto essere allontanato (*exsufflandi esse*). Anselmo denuncia la posizione nominalista dei *dialectici moderni*, i quali credendo che sia reale solo ciò che possono comprendere con immagini sensibili, si riferiscono alla dialettica, in senso opposto alla tradizione, come a una disciplina puramente strumentale ed estranea a qualsiasi pretesa di oggettivismo metafisico e dichiarano che le sostanze universali non sono altro che un'emissione di voce (*flatus vocis*), la cui realtà risiede esclusivamente nella materialità del suono delle parole che li esprimono. In tale prospettiva, rileva Anselmo, il colore è una sola cosa con il corpo e la sapienza dell'uomo non si distingue in alcun modo dall'anima.

Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi⁵⁵.

Anselmo ribadisce dunque, nella premessa metodologica alle argomentazione che saranno avanzate nel testo dell' *Epistola*, i presupposti gnoseologici di un corretto giudizio conoscitivo. La *ratio*, il cui ruolo in qualità di facoltà dell'anima è stato più volte esaminato e sottolineato nei testi di Guglielmo e Oddone, deve guidare e giudicare quanto si trova nell'uomo. Tuttavia essa è talvolta così confusa dalle immagini corporee da non essere capace di elevarsi da una conoscenza di tipo sensibile e contemplare le cose cose che sono oggetto esclusivo del pensiero.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 265A, p. 9, 17-19: «Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate».

⁵⁵ Cf. *ibid.* 265AB, pp. 9, 20 - 10, 1.

A un tale approccio conoscitivo consegue necessariamente l'incapacità di comprendere come più uomini siano, secondo la specie, un solo uomo.

In eorum quippe animabus *ratio*, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in *imaginationibus* corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura *contemplari* debet, valeat discernere⁵⁶.

Riprendendo la dicotomia di conoscenza sensibile e intelligibile (declinata, come si è visto precedentemente in diversi modi: *superior e inferior* o anche *interior ed exsterior*), all'interno della quale le facoltà conoscitive si inscrivono come gradi consecutivi di un percorso ascendivo, così come erano stati consegnati alla tradizione medievale dalla *Consolatio* di Boezio, Anselmo denuncia nel modo di procedere di Roscellino, un'inversione di rotta che sul piano logico conduce a uno svuotamento della relazione semiotica, intaccando la corrispondenza tra *signa* e significato mentre, sul versante metafisico, riduce l'esistenza 'reale' delle *res* ai soli individui creati. L'argomentazione di Anselmo si sposta, allora, direttamente al cuore della questione degli universali. Su tale terreno, Anselmo accusa Roscellino di non riconoscere che, secondo la specie, molti uomini sono un solo uomo, che un cavallo è discernibile dal suo colore e infine che l'individuo non è solo una persona, ma che ogni uomo individuale è persona. Proponendo argomentazioni e termini ampiamente ripresi e sviluppati da Guglielmo e Oddone⁵⁷, Anselmo entra finalmente nel merito della questione trinitaria, evidenziando le conseguenze a cui condurrebbe, sul piano teologico-dottrinario, la prospettiva nominalista:

Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo est persona. Quomodo

⁵⁶ *Ibid.*, 265B, p. 10, 1-4 (*corsivo mio*). Sulla definizione della *ratio* come *princeps e iudex* cf. *supra*, introduzione, nota 33.

⁵⁷ Cf. *supra*, cap. I, nota 185 e cap. II, nota 115.

ergo iste intelliget hominem assumptum esse a verbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse^{58?}

Anselmo dunque prende parte al dibattito sugli universali e, guardando ai limiti gnoseologici di Roscellino e della posizione nominalista, introduce un parallelismo, articolato in tre analogie, tra il modo di considerare la specie rispetto agli individui e la Trinità. In primo luogo, relazionata al carattere universale della specie ‘uomo’, la natura divina assume i connotati di una universalità rispetto le singole persone che, nella perfezione della loro singolarità, sono un solo Dio. Nella seconda proposizione il colore sta al cavallo come le relazioni stanno a Dio, che assume il ruolo di sostanza rispetto agli attributi accidentali delle relazioni⁵⁹. Infine la distinzione tra persona e individuo, nei termini di universalità dell’una e di singolarità dell’altra, consente di spiegare l’incarnazione del Figlio secondo la sua individualità e il permanere della natura divina secondo la persona⁶⁰.

2.2 Anselmo e la decostruzione della tesi trinitaria di Roscellino

Conclusa la premessa metodologica, fondativa per l’analisi della *quaestio* e la correzione degli errori che da essa possono scaturire, Anselmo, investe ancora poche battute per sollevarsi dall’accusa di *praesumptio* per il fatto di discutere delle *altissimae de fide quaestiones*, per poi passare a esporre e nel merito la posizione di Roscellino⁶¹. In primo luogo, aprendo l’epistola

⁵⁸ ANSELMO, *ibid.*, 265C, p. 10, 4-17.

⁵⁹ La relazione del colore con il corpo, come della forma con la sua materia è esaminata anche da Guglielmo di Champeaux e attribuita alle sostanze semplici degli angeli e delle anime; cf. GUGLIELMO, *ibid.*, 236, p. 190, 1-10: «Rerum omnium quas creavit Deus alias esse materias, alias esse formas non solum ratio, sed etiam auctoritas confirmat. Sed tamen neque materiam sine forma, neque formam sine materia in rerum actu esse cognoscimus. Quod cum in eis que sensibus subiacent sit manifestum, ut in corpore et colore, non minus credere debemus de his que non videmus, anima scilicet et angelo. Quorum quidem materia, cum quantum ad partes que simplex esse dicatur, formas tamen suscipit congruentes, incorporeitatem videlicet, omnis incorporee substantie substantialem differentiam; et accidentia quedam quibus et anime inter se et angeli inter se comparantur».

⁶⁰ Sulla analisi e approfondimento della distinzione tra persona e individuo in Oddone di Tournai in relazione alla definizione boeziana di *persona*, cf. *supra*, cap. II, nota 135.

⁶¹ Cf. ANSELMO, *ibid.*, 265C, p. 10, 14-16: «Haec dixi ne quis, antequam sit idoneus, altissimas de fide quaestiones praesumat discutere; aut si praesumpserit, nulla difficultas aut impossibilitas intelligendi valeat illum a

con l'esplicazione dei motivi che lo avevano spinto a interessarsi di tale problema, Anselmo, aveva anche già sinteticamente riportato la testimonianza ricevuta dal monaco Giovanni, modificandone ancora una volta, in alcuni dettagli, la parafrasi rispetto alla fonte dell'*epistola* del 1090⁶². In secondo luogo, prima di sferrare il suo attacco, invita il suo lettore a considerare la posizione di Roscellino – il quale si definisce un difensore della fede dei cristiani – e ne propone una seconda e identica formulazione⁶³.

Si, inquit, in deo tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem ergo pater et spiritus sanctus cum filio est incarnatus⁶⁴.

Alla luce della metodologia discussa nella prima parte della lettera Anselmo trae immediatamente le conseguenze speculative di tale posizione; se, infatti, Roscellino pretende di affermare quanto sostiene in difesa della fede, o non è cristiano e per questo proclama attraverso la Trinità l'esistenza di tre dèi, oppure è *insipiens* e dunque non comprende quello che lui stesso afferma.

veritate cui per fidem adhaesit excutere. Iam veniendum est ad id propter quod incepimus». Sul ruolo di Roscellino come *difensor fidei* quanto cf. D'ONOFRIO, voce *Roscellino*, in *Enciclopedia Filosofica* cit. (alla nota 1), p. 9846: «Proprio in quanto maestro di arti liberali, Roscellino si pone in tale contesto come difensore di una concezione pragmatica della dialettica, che ne fa il fondamento formale di una organizzazione tecnica del conoscere, contro ogni pretesa di fissare vincoli, inevitabilmente artificiosi e quindi falsi, tra la verità logica architettata dalla mente creaturale e la verità ontologica liberamente determinata dall'insondabile e onnipotente volontà del creatore. È dunque in questo senso, stando alle sue parole ricordate con ironia da Anselmo, che Roscellino si definisce un *defensor fidei*, teso a liberare la purezza del credere da qualsiasi illecita concessione alle pretese definitorie della razionalità».

⁶² Cf. ANSELMO, *ibid.*, 1, 262A, p. 4, 5-6: «Cum adhuc in Becci monasterio abbas essem, praesumpta est a quodam clerico in Francia talis assertio».

⁶³ Cf. *ibid.*, 3, 266A, p. 10, 19-21: «Dicit, sicut audio, ille qui tres personas dicitur asserere esse velut tres angelos aut tres animas: 'Pagani defendunt legem suam, Iudaei defendunt legem suam. Ergo et nos Christiani debemus defendere fidem nostram'».

⁶⁴ *Ibid.*, 3, 266AB, pp. 10, 22 - 11, 1. Rispetto alle prime due formulazioni della posizione di Roscellino in cui le tre persone sono dette – nella testimonianza del monaco Giovanni – *tres res per se* e – nell'*Epistola* dello stesso Anselmo al vescovo di Beauvais – *tres res ab invicem separatas*, nell'*Epistola de incarnatione verbi* sono indicate, unendo le due espressioni precedenti, con la formula *tres res unaquaeque per se separatim*. Cf. *supra*, nota 15 e nota 28.

Certe aut vult confiteri tres deos, aut non intelligit quod dicit. Sed si tres deos confitetur, Christianus non est. Si autem affirmat quod non intelligit, non illi credendum est⁶⁵.

Per correggere l'errore di Roscellino non ci si deve avvalere dell'*auctoritas Sacrae Scripturae*, inefficace sia nel caso di una consapevole distorsione dei suoi contenuti sia di un insipiente fraintendimento, ma della *ratio*. Anselmo, dunque, dopo averne criticato le istanze, preannuncia che il terreno dello scontro sarà proprio quello della dialettica secondo quanto è in potere di *demonstrare* attraverso la *ratio*⁶⁶:

Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae Scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur. Quid enim apertius dicit scriptura sacra, quam quia deus unus et solus est? Ratione igitur qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est⁶⁷.

Anselmo passa ad analizzare punto per punto la posizione di Roscellino e propone di circoscrivere l'oggetto della discussione e di parlare (*loqui*) esclusivamente delle prime due persone, i cui nomi (*voces propriae*), rispetto a quella dello spirito santo, ne indicano apertamente la reciproca alterità (*ab invicem*) nella relazione padre-figlio⁶⁸. Ciò che deve essere

⁶⁵ *Ibid.*, 266B, p. 11, 2-5. L'editore, per l'espressione «non illi credendum est», da lui seguita, indica come variante in apparato una *lectio* differente: «insipiens est».

⁶⁶ Sul ruolo della *ars demonstrativa* o apodittica come segmento della logica cf. D'ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (cap. I, alla nota 153), pp. 287-289. Su quanto affermato nel testo citato cf. GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber*, 1, 1, PL 122, [347-438], 358, ed. G. Madec, Turnhout 1978 (CCCM, 50), pp. 5, 16 - 6, 27: «Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Quae, dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas graecis placuit nominare διααιρετική, ὀριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis diffiniendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit»; cf. inoltre ARISTOTELE, *Topica*, 1, 1, 100ab.

⁶⁷ ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 3, 266B, ed cit. (introduzione, alla nota 33), p. 11, 4-7.

⁶⁸ Anselmo propone dunque di parlare (*loqui*) del Padre e del Figlio perché le *voces propriae* di queste persone ne indicano apertamente la reciproca alterità (*ab invicem*). Cf. *ibid.*, 8-13: «Ut autem facilius et brevius hoc faciam, loquar tantum de patre et filio, quoniam hae duae personae suis propriis vocibus aliae ab invicem aperte designantur. Nam nomen spiritus sancti non est alienum a patre et filio, quia uterque est et spiritus et sanctus. Quod

indagato e chiarito (*quarere*), allora, è il senso dell'espressione *res* applicata alle persone e alla loro reciproca differenza nella prima affermazione di Roscellino 'se due *personae* non sono due *res*'.

Dicat ergo: 'Si duae personae, pater et filius, non sunt duae res'. Quaeramus primum quid velit hic dicere 'duas res'. Dicat ergo: 'Si duae personae, pater et filius, non sunt duae res'. Quaeramus primum quid velit hic dicere 'duas res'. Nam unamquamque personam credimus esse hoc quod commune est ambobus, et esse hoc quod proprium est sibi⁶⁹.

Anselmo, si sofferma, in primo luogo, sulla distinzione della persona del padre dal figlio; l'essere persona del padre e del figlio, infatti, è tale sia per ciò che è comune a entrambi, sia per ciò che è proprio a ciascuno; secondo tale duplicità, nelle persone in questione 'dio' è il nome attraverso cui si indica un termine di comunanza (*commune est ambobus*), mentre 'padre' e 'figlio' sono le *voces* attraverso cui le due persone sono significate in virtù di ciò che è a esse stesse proprio (*proprium est sibi*)⁷⁰. L'argomentazione sulla pluralità delle persone (*pluralitate personarum*) rispetto l'unità della sostanza (*unitate substantiae*) sembra essere orientata a un'analisi dei 'nomi' della Trinità; Anselmo infatti introduce i termini 'onnipotente' ed 'eterno' che possono essere compresi solo in ciò che è comune: Dio («in hoc solo communi intelliguntur»), e gli attributi di *genitor* e *gignens* e *verbum* e *genitus*, che dai 'nomi' padre e figlio sono significati (*significantur*).

In his igitur duabus personis unum est commune, id est deus, et duo propria, quae sunt pater et filius. Quaecumque enim illis sunt communia – ut omnipotens, aeternus –, in hoc solo communi intelliguntur. Et quae singulis sunt propria – ut patri genitor vel gignens et filio verbum vel genitus –, his duobus nominibus, patris scilicet et filii, significantur⁷¹.

autem in patre et filio de unitate substantiae vel pluralitate personarum *inveniemus*, hoc in tribus absque dubio *cognoscemus*» (*corsivo mio*).

⁶⁹ *Ibid.*, 266BC, p. 11, 14-17.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 266C, p. 11, 17-20: «Persona enim patris et deus est, quod commune est illi iscum filio, et pater est, quod eius proprium est. Similiter persona filii et deus est, quod commune est illi cum patre, et filius est, quod non nisi de hac sola persona dicitur».

⁷¹ Cf. *ibid.*, 266C, p. 11, 20-25.

In una continua sovrapposizione del piano logico con quello ontologico, Anselmo, sembra rivendicare per l'unità sostanziale una superiorità ontologica, derogando alla sfera della significazione nominale la pluralità delle persone. Su questo aspetto Anselmo si colloca a favore di un realismo più accentuato della interpretazione trinitaria proposta da Agostino; anche per Anselmo le persone sono una sola sostanza e tre persone secondo la categoria della relazione. Quando Anselmo si domanda cosa abbia voluto intendere Roscellino dicendo che il padre e il figlio sono due *res*, se infatti intende che essi due *res* in ciò che pertiene alle due persone e cioè rispetto a quei *propria* che sono in ciascuno gli elementi singolari (*singula singulis*)⁷² allora lo dice in maniera superflua in quanto ciò che è a loro comune, la sostanza, resta *una et sola res*. La definizione di *res* come ciò che si dice, in un certo modo, essere qualcosa (*quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid*), consente ad Anselmo di sostenere che poiché 'padre' e 'figlio' sono due accezioni di Dio, che dicono di lui qualcosa (*aliquid*), essi sono due cose⁷³. L'*aliquid esse* del padre e del figlio, in relazione all'unità sostanziale di dio, risiede allora nella relazione che essi significano. Tale relazione – dell'essere padre e dell'essere figlio – in Dio è non *ad alium*, come per un solo uomo che è sia padre sia figlio rispetto ad altri uomini, ma *ad invicem*:

Et omnes sciunt in Deo patrem non esse filium et filium non esse patrem, quamvis in uno homine pater sit filius et filius sit pater, si idem homo est pater et filius. Quod ideo fit, quia in Deo dicuntur opposite, in uno vero homine non ad invicem, sed ad alium filium pater et ad alium patrem filius dicitur⁷⁴.

La ripresa della tesi agostiniana, per cui padre e figlio sono i nomi delle loro *relationes*, consente ad Anselmo di salvare in parte la possibilità di dire rispetto alle due persone trinitarie che esse siano due *res*⁷⁵ e di sollevarsi momentaneamente dall'*empasse* in cui si cadrebbe se si considerassero le persone trinitarie, o solo come nomi, o come sostanzialmente determinate.

⁷² Cf. *ibid.*, 266C-267A, pp. 11, 25 - 12, 5: «Cum igitur dicit has duas personas esse duas res, *quaero* quid dicat ibi esse duas res: an id quod commune est illis, an ea *quae propria sunt singula singulis*. Sed si duas res esse dicit duo propria, id est patrem et filium – ut tamen id quod commune est, non sit plures res, sed una et sola res: superflue hoc dicit, quia nemo Christianus confitetur patrem et filium secundum haec duo propria unam rem esse, sed duas» (*corsivo mio*).

⁷³ Cf. *ibid.*, 267A, p. 12, 5-7: «Solemus enim usu dicere 'rem', quidquid aliquo modo dicimus esse *aliquid*. Qui autem dicit de deo patrem aut filium, *aliquid* dicit de eo» (*corsivo mio*).

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 267A, p. 12, 7-10.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 12-13: «Hoc igitur modo nihil prohibet dicere duas personas, patrem et filium, esse duas res; si tamen intelligatur cuiusmodi sint res».

Tuttavia il riferimento alla sostanza, a cui Anselmo è richiamato dalle sollecitazioni della tesi di Roscellino, lo costringe a lasciare sullo sfondo la prospettiva agostiniana e, portando l'argomentazione a livelli più radicali, a intraprendere una serrata critica delle affermazioni del suo avversario che ne dimostri l'evidente ereticità.

Non enim sic sunt pater et filius duae res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum *substantia*, sed eorum relationes. Quamvis ille per ea quae subiungit aperte ostendat se non intelligere hoc modo duas personas esse duas res. Nam cum dicit: 'si tres personae sunt una tantum res et non tres res', subiungit: 'Per se separatim'⁷⁶.

Il riferimento alla sostanzialità della separazione (*pronuntiare separationem*) tra le persone trinitarie emerge dalla specificazione *per se separatim*, che Roscellino aggiunge alla proposizione *si tres personae sunt tres res*. L'errore imputato da Anselmo a Roscellino sta nell'aver separato le persone secondo la sostanza e non secondo la relazione, ritenendo quest'ultima posizione troppo debole per giustificare la non incarnazione del padre con il figlio. Tuttavia, come si vedrà più avanti, la triplicazione del termine sostanza rispetto a quello del termine persona risente dell'influenza della formulazione trinitaria di area greca: «una essentia, tres substantiae»⁷⁷. Anselmo, parlando della separazione delle due persone, diverse reciprocamente secondo ciò che è a loro proprio («secundum propria alii sunt ab invicem»), importa la lettura agostiniana del dogma trinitario nella proposta di interpretare l'essere trinitario delle persone secondo la relazione di cui esse sono segno. Allo stesso tempo, preoccupato per le conseguenze nominaliste della lettura di Roscellino, tenta di forzarne sul versante opposto le intenzioni. Roscellino, infatti, non intende realmente sostanzializzare le persone della Trinità producendo un triteismo, ma, al contrario, in difesa dell'unità divina, evidenzia la portata nominalistica della loro plurivocità, riducendo così le relazioni di cui parla agostino a nomi di un'unica sostanza⁷⁸. Sullo stesso registro interpreta anche la frase attribuita a Roscellino «sicut

⁷⁶ Cf. *ibid.*, 13-17.

⁷⁷ Cf. *infra*, nota 203.

⁷⁸ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi*, 267BC, ed. cit. (introduzione, alla nota 33), pp. 12, 18 - 13, 11: «Quippe talem videtur pronuntiare separationem, quae prohibeat esse simul in eodem homine patrem et filium. Per hanc namque solam putat se liberare patrem a communionem incarnationis cum filio. Nam per illam separationem qua aliud est esse patrem et aliud esse filium, quoniam aliae sunt *ab invicem* paternitas et filiatio: si credit unum et solum esse deum qui est pater et filius, non videt patrem et filium posse separari, quin sint in eodem homine simul. Aut ergo aliam separationem personarum patris et filii loquitur, quam illam qua secundum propria

sunt tres angeli aut tres animae» in cui la pluralità, secondo Anselmo, è evidentemente riferita, non a ciò che è molteplice secondo i *propria*, ma a ciò che si differenzia secondo la sostanza.

Sed cum ait: ‘sicut sunt tres angeli aut tres animae’, aperte monstrat se non de pluralitate vel separatione illa loqui, quae in illis est personis secundum propria⁷⁹.

Per cui a ciò che si può considerare *una et eadem res*, dal punto di vista numerico, non può essere ascritta nessuna sorta di pluralità e di converso a qualcosa di numericamente molteplice non può essere attribuita una univocità sostanziale. Tuttavia rispetto alla Trinità Anselmo dice di Dio che è numericamente uno e che le persone sono molteplici, in quanto la loro è una pluralità di relazione e non di sostanza, come lo è per gli angeli e le anime⁸⁰. Il fatto che Roscellino si riferisca a una molteplicità sostanziale e non soltanto personale, è confermato, secondo Anselmo, dall’identità, proposta nella posizione di Roscellino, di volontà e potenza. Tali attributi, infatti, accomunano le tre persone non secondo il loro proprio – l’essere padre e l’essere figlio –, ma secondo la loro sostanza: l’essere dio⁸¹. Anselmo dunque affronta l’errore di

alii sunt ab invicem pater et filius, quia per hanc non intelligit incarnationem alienam esse a patre, immo si simul sunt pater et filius, opinatur consequi patrem esse participem incarnationis cum filio; aut si illum dicit, frustra laborat, sicut iam dixi, quia Christiana fides hoc modo intelligit patrem et filium esse duas res» (*corsivo mio*).

⁷⁹ *Ibid.*, 267C, p. 13, 12-14.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 267CD, p. 13, 14-25: «Nempe de nulla una et eadem numero re duo angeli dicuntur aut duae animae, nec unum aliquid numero de duobus angelis dicitur aut de duabus animabus, sicut patrem aut filium dicimus de deo uno numero et unum numero deum de patre et filio. Credimus enim et is dicimus quia deus est pater et deus est filius et conversim pater est deus et filius est deus; et tamen nec credimus nec dicimus plures esse deos, sed ita unum deum esse numero sicut natura, quamvis pater et filius non sint unus, sed duo. Angelum enim et animam secundum substantiam dicimus, non secundum relationem. Nam licet angeli nomen ab officio sumptum sit, quia angelus ‘nuntius’ dicitur, tamen, sicut anima pro specie substantiae accipitur, ita et angelus. Quod ipse intelligere se monstrat, cum pariter dicit: ‘Sicut sunt tres angeli aut tres animae’. Talem itaque significat pluralitatem et separationem, qualem habent plures angeli aut animae, id est qualem plures habent substantiae».

⁸¹ Cf. *ibid.*, 268AB, pp. 13, 27 - 14, 8: «Quod adhuc aperte monstrare videtur, cum subdit: ‘Ita tamen, ut voluntate et potestate omnino sint idem’. Sic enim intelligit voluntatem et potestatem in illis pluribus rebus, quemadmodum in pluribus angelis vel animabus. Quod intelligi non potest, si illae plures res putantur secundum proprietates personarum esse, non secundum hoc quod communiter dicuntur. Nullatenus namque patris et filii secundum ipsas proprietates, id est secundum paternitatem aut filiationem, ulla voluntas aut potentia est, sed secundum deitatis substantiam, quae communis illis est. Quare si dicit tres personas esse tres res secundum ipsa propria, palam est quam superflue hoc dicat; quam etiam inconvenienter cum addit: ‘sicut sunt tres angeli aut tres animae’».

Roscellino sul piano della significazione attraverso l'utilizzo di argomentazioni logiche; tuttavia il supporto preventivo del dato di fede, che caratterizza la metodologia anselmiana in tutta la sua produzione e che qui è sottolineato dalla coppia verbale *credimus - dicimus*⁸², è ancor più necessario nei confronti di un avversario che si pone dichiaratamente fuori la sistematicità di una *fides quaerens intellectum* e che, rivendicando l'esaustività e non argomentabilità del dato di fede, lo sovverte proprio mediante l'uso dell'argomentazione dialettica.

Qui autem ita credit, affirmat eum non esse Christianum, qui aliquid vult asserere contra aliquid horum. Si ergo iste ita credit, negat eum esse Christianum qui contra haec disputat⁸³.

Tuttavia Anselmo non si limita a demolire la posizione assunta da Roscellino, ma tenta di ricostruire le motivazioni che avrebbero spinto l'avversario a sostenere una distinzione di tipo sostanziale tra le persone trinitarie e ipotizza le argomentazioni che egli porterebbe a sua difesa. In questa parte dell'*Epistola* Anselmo sottopone le inferenze della dottrina di Roscellino alla *subtilitas* coercitiva di una rigorosa applicazione del principio di non contraddizione⁸⁴. Se infatti si considera che di una *res* unica e identica (*una et eadem*) non possono essere ritenute vere, allo stesso tempo (*simul*), un'affermazione (*affirmatio*) e la sua negazione (*eius negatio*) e, se il padre e il figlio, secondo quanto sostiene di credere chi si dice cristiano, sono numericamente la stessa cosa («*eadem numero et non alia res est pater quam filius*»), non sembra possibile affermare l'incarnazione del figlio e contestualmente negarla del padre⁸⁵. La cogenza di questa *ratiocinatio* condurrebbe direttamente agli esiti dell'eresia sabelliana, secondo la quale padre, figlio e spirito

⁸² Cf. *supra*, p. 12.

⁸³ ANSELMO, *ibid.*, 268C, p. 14, 15-17.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 14, 17-18: «Utrum autem hanc fidem subvertere ipse nitatur, videamus».

⁸⁵ Cf. *ibid.*, 268D-269B, pp. 14, 23 - 15, 12: «Si una et eadem numero res deus est, et ipsa eadem est pater et est filius: cum filius sit incarnatus, quomodo non et pater est incarnatus? De una quippe et eadem re non est vera simul affirmatio et eius negatio; sed de alia re affirmare aliquid et de alia idem ipsum negare simul nihil prohibet. Non enim idem Petrus apostolus est et non est apostolus. Sed et si alio nomine idem ipse affirmetur apostolus et alio negetur – ut: Petrus est apostolus, et: Simon non est apostolus –, non est utraque vera enuntiatio, sed una harum falsa. Petrum autem esse apostolum et Stephanum non esse apostolum: quoniam alius est Petrus et alius Stephanus, possibile est verum esse. Si ergo eadem numero et non alia res est pater quam filius, non est verum affirmari debere aliquid de filio et negari de patre, aut affirmari de patre et de filio negari. Quidquid igitur est pater, est et filius; et quod dicitur de filio, non debet negari de patre. Est autem filius incarnatus. Est ergo pater quoque incarnatus».

non sono altro che tre modalità di un'unica essenza, che dunque deve necessariamente incarnarsi con il figlio anche nelle altre due persone⁸⁶.

Anselmo tenta di porre un argine alla deriva di questo ragionamento, rivendicando la differenza delle persone sulla base di una impossibile identità di esse: nessuno è padre di se stesso o figlio di se stesso, ma sempre in relazione a un altro⁸⁷. Sembrerebbe, infatti, del tutto insensato parlare di persone trinitarie se il padre non fosse reciprocamente sempre altro dal figlio, in quanto non solo per le prime due, ma rispetto a tutte e tre le persone la conseguenza sarà quella di una tale *confusio* da eliminare ogni sorta di differenza tra ciò che di ciascuna (*de singulis*) si dice *proprie* e di tutte (*de omnibus*) si dice *communiter*⁸⁸. Non è dunque l'incarnazione che pone il problema, che è invece solo conseguente a una tale considerazione sull'unità delle persone⁸⁹. Il venir meno delle relazioni, infatti, dissolve il concetto stesso di Trinità.

⁸⁶Cf. *ibid.*, p. 15, 13-17: «Sed haec ratiocinatio si rata est, vera est haeresis Sabelii. Si enim quidquid dicitur de una persona dicitur et de altera, idcirco quoniam una res sunt duae personae: ergo sicut de filio dicitur filius et verbum et genitus, ita haec dicentur de patre. Et quemadmodum pater est et pater et genitor et ingenitus, sic ista de filio dicenda sunt».

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 269BC, pp. 15, 17 - 16, 2: «At si ita est, non est alius pater quam filius, nec filius est alius a patre. Quare non sunt duae, sed una persona. Ideo namque dicuntur duae personae, quia alii creduntur ab invicem pater et filius, si tamen deus erit pater et filius. Nam pater semper est alicuius pater et filius alicuius filius, nec umquam pater suimetipsius pater est aut filius suimetipsius filius est; sed alius est pater et alius, cuius est pater, et similiter alius est filius et alius, cuius filius est. Quare si in deo non est alius pater et alius, cuius pater est, nec filius alius est et alius, cuius est filius: falso dicitur deus pater aut filius. Si enim non est in deo alius a patre cuius pater sit, non potest esse pater. Et similiter si non est in eo alius a filio cuius filius sit, non valet esse filius. Quapropter non erit unde duae illae personae dicantur in deo, quae ideo dicuntur, quia deus est pater et deus est filius, et semper alius est pater et alius filius».

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 269D-270A, p. 16, 5-13: «Si enim vera est haec eius consequentia, non solum hoc quod de patre et filio dixi, sed in omnibus tibus personis tanta sequetur confusio, ut quidquid de singulis proprie dicitur, de omnibus communiter dicendum sit. Quamobrem non erit unde pater et filius et spiritus sanctus a patre et filio procedens sint alii ab invicem, sicut ostendi in patre et filio. Quare nec ulla erit ibi relatio, quae nullatenus ibi est nisi secundum hoc, secundum quod alii sunt ab invicem. Ergo nec plures erunt personae. Posito namque rem unam esse tres personas: aut illud non consequetur quod dicit, aut omnia illa simul quae dixi consequentur».

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 270AB, p. 16, 13-17: «Similis namque est in omnibus vis consequentiae. Cur ergo pergit ad incarnationem, quasi ipsa sola faciat quaestionem, et non potius dicit: si tres personae sunt una res, non sunt tres personae? Nam non minus ante incarnationem quam post facere quaestionem hanc potest».

Videtis igitur quomodo destruat fides nostra secundum sensum eius qui putat consequi patrem esse cum filio incarnatum, si una et non plures sunt res in deo personae plures?⁹⁰

Dimostrata l'empietà di questo primo possibile ragionamento attribuito a Roscellino, Anselmo passa all'analisi della soluzione opposta: se invece ha voluto intendere che le persone non sono un'unica cosa, ma tre *res* (*per se*) distinte - come dice, tre angeli o tre anime - giunge, o a sostenere l'esistenza di tre dei, o a considerare Dio una natura composta di parti⁹¹. Entrambi i casi sono evidentemente contrari alla fede («*quae quam impia sint iudicent Christiani*»), tuttavia nel secondo non si tratta solo di una mancata adesione a quanto si apprende dalla rivelazione, ma di un errore di carattere gnoseologico. A un *simplex intellectus*, non inficiato dalla molteplicità dei *phantasmata*, dovrebbe risultare evidente la superiorità delle cose semplici rispetto a quelle composte.

Se infatti Dio fosse composto di parti si dovrebbe dire o che non esiste alcuna natura semplice o che le parti semplici di Dio, proprio in virtù del loro essere semplici, siano superiori a Dio; ma anche in questo caso ci si troverebbe di fronte a due affermazioni false e contrarie alla fede⁹².

⁹⁰ *Ibid.*, 270A, p. 16, 3-5.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 270BC, pp. 16, 19 - 17, 14: «Si autem hoc omnino vult asserere, tres scilicet personas secundum quod unaquaeque deus est non esse unam rem, sed tres res unamquamque per se, sicut sunt tres angeli: apertissimum est quia tres deos constituit. Sed forsitan ipse non dicit: 'sicut sunt tres angeli aut tres animae', sed ille qui mihi eius mandavit quaestionem, hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicuius similitudinis. Cur ergo fallitur aut fallit sub nomine rei, cum id ipsum significetur sub nomine dei? Nempe aut deum esse rem illam negabit, in qua tres personas immo quam tres fatemur esse personas; aut si hoc non negat, consequens est ut sicut asserit personas tres non unam sed tres esse res, ita quoque affirmet easdem personas non unum sed tres deos esse. Quae quam impia sint iudicent Christiani. Sed dicit: Non cogit quod dico 'tres res' fateri tres deos, quoniam tres illae res simul sunt unus deus. Et nos dicimus: Ergo singula quaeque res de illis tribus, id est singula quaeque persona, non est deus, sed ex tribus rebus conficitur deus. Pater igitur non est deus, filius non est deus, spiritus sanctus non est deus, quoniam nec de singulis nec de duobus, sed solum de tribus simul nominatis dicendus est deus; quod similiter est impium. Nam si ita est, non est deus simplex natura, sed partibus composita».

⁹² Cf. *ibid.*, 270D-271A, p. 17, 14-18: «Sed si simplicem habet intellectum et non multiplicitate phantasmatum obrutum, intelligit simplicia praestare compositis, quantum ad simplicitatem attinet et compositionem; quoniam omne compositum necesse est aut actu aut intellectu posse disiungi, quod de simplicibus intelligi nequit. Cuius enim partes cogitari non possunt, id in partes dissolvere nullus intellectus potest».

Si ergo deus tribus ex rebus compositus est: aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est alia quae in aliquo praestantior est natura dei; quae utraque quam falsa sint non est obscurum⁹³.

Secondo l'uso introdotto da Agostino⁹⁴, i *phantasmata* sono le proiezioni mentali di ciò che esiste nei corpi ed è riprodotto dall'immaginazione; all'errore di Roscellino, infatti, Anselmo collega quel modo di pensare proprio dei dialettici moderni per cui nulla esiste oltre quanto può essere compreso per mezzo di immagini mentali (*immaginationes*). In virtù di tale atteggiamento Roscellino, non trovando traccia del semplice nell'esperienza, non ritiene esistente ciò che non può essere diviso in parti.

Quod si iste de illis dialecticis modernis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt, nec putat esse aliquid in quo partes nullae sunt⁹⁵.

Ciò che Anselmo imputa alla posizione di Roscellino, allora, non è tanto l'errore dottrinario in cui egli sembra essere caduto, bensì la negazione di una complessità all'interno della conoscenza

⁹³ *Ibid*, 271A, 19-22.

⁹⁴ Cf. AGOSTINO, *De musica*, VI, 11, 33, PL 32, [1079-1194], 1180-1181, ed. M. Jacobsson, Stockholm 2002 (Studia Latina Stockholmiensia, 147), pp. 428-429: «Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασῖαι graece vocantur; nec invenio quid eas latine malim vocare: quas pro cognitis habere atque pro perceptis opinabilis vita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occurrant, et tanquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tanquam imaginum imagines, quae *phantasmata* dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. Quomodo autem orientur haec, et invenire et explicare difficile est. Arbitror tamen, quod si nunquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex eo quod vidi facio, memoria facio: et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma. Quae omnia vis animae potest. Sed vera etiam phantasmata habere pro cognitis, summus error est. Quanquam sit in utroque genere quod nos non absurde scire dicamus, id est, sensisse nos talia, vel imaginari nos talia. Patrem denique me habuisse et avum, non temere possum dicere: ipsos autem esse quos animus meus in phantasia vel in phantasmate tenet, dementissime dixerim. Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam praecipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quae cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intelligentia ea cerni arbitremur.

⁹⁵ ANSELMO, *ibid.*, 271A, pp. 17, 22 - 18, 2.

e dunque di una suddivisione dell'anima in facoltà e, solo in ultima istanza, una dottrina contraria alla fede. L'elemento di comunanza tra la posizione assunta da Gaunilone e quella di Roscellino, si basa sull'impossibilità di attribuire esistenza a ciò di cui non si ha esperienza, facendo del dato empirico il fondamento della coscienza⁹⁶. Non trovando una corrispondenza tra il concetto e la sua esistenza, Gaunilone opponeva all'*argumentum* anselmiano, il fatto di non avere esperienza alcuna di 'ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore'⁹⁷. Come con Gaunilone, anche in questo caso, sebbene l'*argumentum* appaia rovesciato (poiché il semplice può essere pensato come superiore al composto, Dio – se è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore – non può essere in alcun modo composto di parti), Anselmo richiama a una superiorità dell'azione intellettuale rispetto a quella esperienziale. Pur negando l'esistenza di qualcosa di semplice, Roscellino, deve comunque riconoscere la superiorità di un ente non scomponibile in parti e ammettere che tale natura sarebbe maggiore di ciò che, anche solo intellettualmente, può essere diviso e ulteriormente semplificato.

Vel non negabit se intelligere quia, si esset aliquid quod nec actu nec intellectu dissolvi posset, maius esset quam quod vel intellectu est dissolubile. Itaque si omne compositum saltem cogitatione dissolvi potest: cum dicit Deum esse compositum, dicit aliquid Deo maius se posse intelligere⁹⁸.

La conseguenza paradossale cui condurrebbe tale argomentazione è quella di un *intellectus* che supera dio stesso (*transit ultra deum*); in quanto nella rottura della corrispondenza tra l'ordine del pensato e quello dell'esistenza, l'immagine mentale di Dio come composto, divisibile almeno con l'intelletto, è, in ciò che è pensato, maggiore di Dio.

Transit igitur eius intellectus ultra Deum, quod nullus facere potest intellectus⁹⁹.

Lo stesso problema si pone nel considerare l'unità di Dio secondo la volontà e la potenza. Se infatti la divinità pertiene alle tre persone rispetto a ciò che sono separatamente, saranno tre dei anche senza gli attributi sostanziali della volontà e della potenza; se invece sono tutte e tre Dio

⁹⁶ Cf. GAUNILONE, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, ed. cit. (alla nota 39), pp. 125-129.

⁹⁷ Cf. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»?* cit. (alla nota 32), p. 100-101.

⁹⁸ ANSELMO, *ibid.*, 271AB, p. 18, 2-7.

⁹⁹ *Ibid.*, 271B, p. 18, 6-7; cf. *Fra le due rupi* cit. (alla nota 9), pp. 133-134, nota 38.

secondo un'unica volontà e potenza, allora, il loro essere trinità è in sé inutile e se, infine, le tre persone nella loro singolarità concorrono insieme a volontà e potenza a costituire il divino, il risultato sarà quello di una natura incomposta, impossibile per la fede¹⁰⁰. All'esito fallimentare di queste tre soluzioni si aggiunge la considerazione nominalista secondo cui grazie alla volontà e alla potenza 'dio' sarebbe il nome delle tre persone, definite dunque solo accidentalmente tre dei. Anselmo paragona ciò che viene significato attraverso il nome 'dio', comune alle tre persone, e dunque la triplicità sostanziale che conseguirebbe a questa impostazione, a ciò che invece significa, rispetto rispetto a tre uomini diversi che posseggono il potere regio, il nome 're'.¹⁰¹

Se allora il modo in cui Roscellino pone problematicamente la questione trinitaria conduce, in tutte le direzioni, a conseguenze inaccettabili per la fede¹⁰², tali che sarebbe preferibile non disputare in alcun modo su cose così profonde¹⁰³, Anselmo ribalta la situazione, focalizzando l'aspetto problematico sulla stessa *quaestio* posta da Roscellino, piuttosto che sulle sue possibili soluzioni.

¹⁰⁰ ANSELMO, *ibid.*, 271BD, pp. 18, 9 - 19, 6: «Sed videamus quid addat quasi ad repellendam inconvenientiam, quae videtur nasci, si tres illae personae sunt tres res: 'Sic tamen, inquit, ut una trium earum rerum sit voluntas et potestas'. Hic quaerendum est an illae tres res secundum hoc, quod separatim ab invicem intelliguntur, an secundum communem voluntatem et potestatem, an neque secundum illud solum quod separatim habent, neque secundum hoc quod illis commune est, sed secundum utrumque simul sint divinae naturae. Quippe si secundum illud quod sunt separatim habent deitatem, erunt tres dii; et idem intelligi poterunt sine voluntate et potestate. Semper enim propria discrete intelliguntur a communibus et communia a discretis. Sed divina natura sine voluntate aut potestate is nullatenus valet intelligi. Quod si secundum unam et communem voluntatem et potestatem sunt et singulae et binae et tres simul deus: quid ibi faciunt illae tres discordes res, quae nec nisi per aliud in unitatem concordare possunt deitatis, nec ad perfectionem nec ad auxilium aliquod ut deus sit valent? Nam si una sufficit voluntas et potestas ad perfectionem dei: quae sunt illae tres res quibus indiget deus, aut ad quid illis eget? Credimus enim deum nullo indigere. Frustra igitur cogitantur illae tres res in deo. At si nec solae tres illae res, nec sola voluntas et potestas, sed haec omnia simul conficiunt deum: iterum dico quia compositus est, et ea quae non sunt per se deus aut dii, faciunt deum».

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 272A, p. 19, 6-11: «Aut si dicit quia illae tres res ita nomen habent dei per potestatem et voluntatem, sicut homo dicitur rex per regiam potestatem: non est deus nomen substantiae, sed accidentaliter dicuntur illae nescio quae tres res tres dii, sicut tres homines eandem habentes regiam potestatem tres reges dicuntur. Tres enim homines unus rex esse nequeunt. Quod quam nefandum sit, non est opus dicere».

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 19, 12-16: «Codex magnus implendus est, si voluero scribere absurditates et impietates quae sequuntur, si verum est una dei persona incarnata reliquas duas consequi esse incarnatas, quia tres illae personae sunt una res secundum id quod communiter de tribus dicimus; aut si sunt tres res separatae, quemadmodum ille putat contra quem ista dixi, quoniam solus filius est incarnatus».

¹⁰³ Cf. *ibid.*, 272B, p. 19, 17-18: «Palam ergo est quam non debeat esse promptus ad disputandum de rebus profundis, et maxime de illis in quibus non erratur sine periculo».

2.3 Soluzioni della quaestio e rationes necessariae

Dopo aver esposto le posizioni di Roscellino e l'assurdità delle conseguenze cui esse 'necessariamente' condurrebbero, Anselmo, ipotizza la risposta che il suo avversario avanzerebbe in difesa dei suoi ragionamenti¹⁰⁴. L'utilizzo di una terminologia spiccatamente logica per dimostrare l'incongruenza, non solo delle conclusioni, ma delle stesse inferenze sostenute ed espresse da Roscellino (per cui ammettendo l'incarnazione, si deve 'necessariamente' concludere che ci sono tre dei o che tutte le persone si incarnano con lui) è supportata dal riferimento all'*auctoritas* dei padri, il cui ricorso è, in questa fase della produzione di Anselmo, non solo numericamente maggiore ma anche metodologicamente meno subordinato al metodo della *sola ratione*, dominante invece nei suoi *Opuscola*, il *Monologion* e il *Proslogion*¹⁰⁵. Anselmo stesso, infatti, inserendo una riflessione sul proprio metodo, che appare

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, 272BC, p. 20, 1-10: «Sed forsitan dicet iste mihi: Sicut putas ista pariter ex necessitate consequi quae dicis, si consequitur quod puto: ita mihi necessaria mea videtur consequentia. Ergo ostende non consequi quod dico, et fatebor ego tecum nullum inconveniens sequi, si solus filius est incarnatus, aut si tres personae sunt una res. Quod si ab hac ostensione deficis, non solvis sed magis ligas quaestionem, cum tu ipse mecum probas innumera inde nasci inconvenientia. Quae si neganda sunt, ambo debemus pariter concludere tres personas non esse unam rem, si solus filius est incarnatus; aut si sunt una res, omnes pariter esse incarnatas». Anselmo sembra rispettare la struttura della *quaestio* che pochi decenni più tardi si configurerà come il genere letterario più usato dai maestri delle scuole cattedrali. Sul genere letterario della *quaestio* cf. *supra*, capitolo I, nota 107.

¹⁰⁵ Cf. ANSELMO, *ibid.*, 272C, p. 20, 11-16: «Ostendendum ergo est in quo iste fallitur, et quomodo incarnationem solius filii non sequitur tres personas esse tres res separatas; aut si una sunt res tres personae, omnes eas incarnatas esse. Quod utique deus una et sola et individua et simplex sit natura et tres personae, sanctorum patrum et maxime beati Augustini post apostolos et evangelistas inexpugnabilibus rationibus disputatum est». Sul metodo anselmiano delle *rationes necessariae*, cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum* cit. (cap. 2, alla nota 30); E. BERTOLA, *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 50 (1983), pp. 99-144; G. COLOMBO, *Il metodo teologico di Sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta, figura europea*, Atti del Convegno di Studi, Aosta 1-2 Marzo 1988, a c. di I. Biffi - C. Marabelli, Milano 1989, pp. 163-168; M. CRISTIANI, *La fondazione di un'etica cristiana (libertà e predestinazione). Le rationes necessariae dell'incarnazione*, in ID., *Lo sguardo a Occidente* cit. (introduzione, alla nota 10), pp. 107-114; D'ONOFRIO, *Anselmo e i teologi 'moderni'* cit. (cap. II, alla nota 5); L. CATALANI, *Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 7-33; R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta. 'Fides quaerens intellectum'*, in «Rassegna di Teologia», 44 (2003), pp. 591-600; M. ZOPPI, *Le potenzialità dialogiche della ratio in Anselmo d'Aosta*, in *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Coppola - G. Fericola - L. Pappalardo, Roma 2014 (Institutiones, 4), pp. 183-217; MARTELLO, *La dottrina dei teologi* cit. (introduzione, alla nota 9), pp. 65-108. Un ulteriore approfondimento della tematica è presente nel contributo L. CATALANI, *La ragione monastica in Anselmo d'Aosta*,

allo stesso tempo come una giustificazione, coglie l'occasione per ricordare la sua produzione e consigliarne la lettura, allo scopo di sostenere, non solo per mezzo della fede ma anche di ragionamenti evidenti (*evidentes rationes*), che le tre persone sono un solo dio e che essendosi incarnato nella persona del figlio, non è necessario che lo stesso dio si incarni anche con le altre due¹⁰⁶; come invece sostiene Roscellino («sicut ille *disputator* putat»¹⁰⁷), claudicante su entrambi i piedi, nelle argomentazioni con cui difende la sua posizione¹⁰⁸. Nella parte conclusiva dell'*Epistola*, prima di occuparsi di altri temi non direttamente inerenti alla *quaestio* fino a questo punto discussa¹⁰⁹, Anselmo per dimostrare che al problema sollevato da Roscellino non conseguono necessariamente le soluzioni contrarie alla fede precedentemente esposte, fornisce tre efficaci argomenti: 1) l'incarnazione del padre e dello spirito con il figlio non si risolve con la moltiplicazione sostanziale del divino, ma considerando le persone reciprocamente diverse tra

in *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Atti del XVIII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Cava de' Tirreni - Fisciano, 5-8 dicembre 2009, in corso di stampa presso Brepols, Turnhout (Nutrix, 10); mi è stato possibile approfondire con l'autore i contenuti del contributo in corso di stampa nel corso di una conferenza.

¹⁰⁶ Cf. ANSELMO, *ibid.*, 273AC, p. 21, 4-8 e 20-25: «Ne tamen hanc legentibus epistolam laborem iniungam quaerendi alia scripta, ut non solum fide verum etiam evidenti cognoscant ratione tres personas non esse tres deos sed unum solum, nec tamen deo secundum unam personam incarnato ex necessitate secundum alias personas eundem deum incarnari (...). Nunc breviter ostendam adiuvante uno solo deo, primum quia etiam si sint tres dii, nihil illi proderunt ad defendendum patrem et spiritum sanctum ab incarnatione, quod fieri non posse putat sine deorum multitudine; deinde quia non sunt plures dii, sed unus solus. Postea patefaciam, quamvis sit unus deus tres personae, non tamen una qualibet incarnata alias quoque incarnari necesse esse, sed potius esse impossibile».

¹⁰⁷ *Ibid.*, 274C, p. 23, 9 (*corsivo mio*).

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 275C, p. 24, 15-19: «Utroque igitur pede, id est in utraque parte, *claudicat* in incarnatione filii dei, qui una natura est cum patre et alia persona a patre: quicumque existimat eandem incarnationem sic esse secundum naturae unitatem, ut filius non possit incarnari sine patre, nec intelligit sic eam secundum unitatem esse personae, ut pater non possit incarnari cum filio» (*corsivo mio*).

¹⁰⁹ Nei capitoli nove e dieci dell'opera (secondo la suddivisione dell'editore moderno), Anselmo affronta direttamente il tema dell'incarnazione fornendone le *rationes necessariae* che saranno sistematizzate successivamente nel *Cur deus homo*; cf. F. S. SCHMITT, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms 'Cur Deus homo'*, in Acts du Congrès International du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Paris 1959, pp. 349-370; C. VAGAGGINI, *La hantise des 'rationes necessariae' de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de St. Thomas*, in *ibid.*, pp. 103-139; R. ROQUES, *La méthode de saint Anselme dans le Cur Deus homo*, in «Aquinas», 5 (1962), pp. 3-57; A. GHISALBERTI, *Il compito dell'intelligere e la figura dell'intelletto nel Cur Deus homo*, in *Cur Deus homo*, Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma 21-23 maggio 1998, a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999 (Studia Anselmiana, 128), pp. 311-331. Dal capitolo dodici al quattordici, invece, Anselmo tenta di chiarire il concetto di Trinità con l'uso di analogie; sul tema cf. R. PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952 (Studia Anselmiana, 29).

loro (*ab invicem*) e l'incarnazione secondo la persona e non secondo la sostanza, (come sostiene invece Roscellino)¹¹⁰; 2) l'unità divina può essere argomentata in relazione al suo attributo sostanziale di sommo bene¹¹¹; 3) pur essendo dio tre persone, l'incarnazione si verifica solo secondo la persona (pluralità *ab invicem*) e non secondo la sostanza (*una et eadem*)¹¹². Nella coerenza delle argomentazioni proposte in questo passaggio dell'*Epistola*, Anselmo non si appoggia mai al sostegno delle *auctoritates*, ma ne presuppone i contenuti. La risposta al nominalismo dialettico di Roscellino, infatti, è espressa in ultima istanza con il metodo già consolidato delle *rationes necessariae*¹¹³ attraverso cui Anselmo, ancora una volta, si colloca in diretta continuità con il paradigma agostiniano. Egli, infatti, se da un lato affida l'analisi di un così complesso argomento come la Trinità ai contenuti del *De Trinitate* in cui, come attraverso uno specchio e in un enigma¹¹⁴, Agostino ne contempla (*contemplare*) il mistero, dall'altro rinvia il lettori agli argomenti discussi (*disputare*) nel suo *Monologion*.

Beatus Augustinus velut 'per speculum et in aenigmate' in libro de hac ipsa trinitate diligenter contemplatus est, et ego in *Monologio* meo, cuius supra memini, pro mea possibilitate disputavi¹¹⁵.

Tuttavia, è nella parte conclusiva dell'*Epistola*, in cui Anselmo traccia due analogie, nel tentativo di chiarire meglio il concetto trinitario, che si giunge a una anticipazione dell'approccio metaforico-linguistico abelardiano¹¹⁶. Infatti, sebbene Dio, superiore a tutte le cose e non

¹¹⁰ Cf., ANSELMO, *ibid.*, p. 22, 1-20.

¹¹¹ Cf., *ibid.*, pp. 22, 21 - 23, 5.

¹¹² Cf., *ibid.*, pp. 23, 7 - 25, 4.

¹¹³ Cf. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»* cit. (alla nota 32) p. 101: «La dialettica di Anselmo si propone come esplicazione della verità contenuta in un pensiero primordiale ed espressa dalla parola; il suo itinerario risale dall'articolazione particolareggiata del discorso alla puntualità assoluta del termine e della sua definizione, all'origine stessa della *vox* in quanto significativa ed al suo significare rintracciato intuitivamente al di qua dell'espressione sonora».

¹¹⁴ Cf. *1 Cor* 13, 13.

¹¹⁵ Cf. ANSELMO, *ibid.*, 284B, p. 35, 12-14.

¹¹⁶ Cf. ABELARDO, *Theologia «Scholarium»*, II, 91-93, in ID., *Opera theologica*, III, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (CCCM, 13), [pp. 309-549], pp. 452, 1362 - 454, 1400: «Cum itaque homo vocem invenerit ad manifestandos suos intellectus, deum autem minime intelligere sufficiat, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus. Unde in deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia quae de deo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et per similitudinem vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate credendo nunc magis quam intelligendo degustemus. Et

soggetto alla composizione e alle categorie spazio-temporali, non sia paragonabile ad alcuna *res* circoscritta dai luoghi, dai tempi e dalla composizione delle parti¹¹⁷, Anselmo, propone un'immagine agostiniana come analogia¹¹⁸. Dell'immagine del Nilo (acqua) nella triplice accezione di sorgente, ruscello e lago, paragonata a l'unità di natura e Trinità delle persone in Dio, Anselmo sottolinea la funzione predicativa dei tre nomi che si possono predicare, tutti e tre, dell'unità del soggetto (il Nilo e Dio), ma non reciprocamente: il Nilo tutt'intero è sorgente, ruscello e lago; la sorgente, invece, non è ruscello o lago, il lago non è ruscello o sorgente, né il ruscello lago o sorgente¹¹⁹. E se ciò vale per una *res* composta da parti e immersa nella spazio-temporalità, non potrà non valere, in modo perfetto, per una *res* superiore¹²⁰.

quoniam minus plenarias similitudines invenimus ad illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines. (...) Quas tamen possumus, similitudines aggrediemur, maxime ut pseudodialecticorum importunitatem refellamus, quorum disciplinas et nos paululum attingimus atque adeo in studiis eorum profecimus, ut, domino adjuvante, ipsis in hac re per humanas rationes, quas solas desiderant, satisfacere nos posse confidamus. Habet enim humanas etiam rationes conditor ipse rationis, quibus animalium hominum ora obstruere possit, qui nos per sapientem illum admonet dicens: 'Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur' (*Pr* 26, 4). De cuius etiam sapientia in ipso Sapientiae libro inter caeteras ipsius laudes dicitur: 'Scit versutias sermonum et dispositiones argumentorum' (*Sap* 7, 8) . Tunc vero probabiliores illis afferemus similitudines, si de ipsis artibus quas frequentant, eas sumere poterimus, et ad singula quae obiciunt, illas applicuerimus».

¹¹⁷ Cf. ANSELMO, *Epistola de incarnatione Verbi.*, 280BC, ed. cit. (introduzione, alla nota 33), p. 31, 5-9: «Sufferat aliquid quod intellectus eius penetrare non possit esse in deo, nec comparet naturam quae super omnia est, liberam ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore clauduntur aut partibus componuntur; sed credat aliquid in illa esse quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati Christianae nec disputet contra illam».

¹¹⁸ Cf. AGOSTINO, *De fide et symbolo*, VIII, 9, 17, PL 40, [181-196], 190, ed. I. Zycha, Praha - Leipzig 1900 (CSEL, 41), [pp. 1-32], pp. 18-19; TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 8, 5-7, PL 2, [153-196], 163A, in ID., *Opera*, ed. cit. (cap. II, alla nota 56), [pp. 1158-1205], p. 1167, 24 - 1168, 47; ANSELMO, *De processione Spiritus Sancti*, PL 158, [285-326], in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), II, [pp. 175-221], pp. 203-205.

¹¹⁹ Cf. ANSELMO, *ibid.*, 280B-281C, pp. 31, 10 - 32, 9: «Videamus tamen an in rebus creatis, quae et loci et temporis et compositionis partium legi subiacent, inveniri possit aliquatenus hoc quod negat in deo. Ponamus fontem de quo nascatur et fluat rivus, qui postea colligatur in lacum; sitque nomen eius Nilus. Sic itaque discrete dicimus fontem, rivum, lacum, ut fontem non dicamus rivum aut lacum, nec rivum aut fontem aut lacum, nec lacum fontem aut rivum. Fons tamen Nilus vocatur et rivus Nilus et lacus Nilus; et duo simul fons et rivus Nilus, fons et lacus Nilus, rivus et lacus Nilus; et simul tres fons et rivus et lacus Nilus; cum tamen non sit alius et alius Nilus sed unus idemque, sive cum singulus quisque sive cum bini seu cum tres dicuntur Nilus. Tres igitur sunt fons, rivus, lacus, et unus Nilus, unus fluvius, una natura, una aqua; et dici non potest quid tres. Nam neque tres aut Nili aut fluvii aut aquae aut naturae sunt, neque tres aut fontes aut rivi aut lacus. Unum igitur dicitur hic de tribus et tria de uno, nec tamen tria de invicem. Quod si obicit non esse singulum quemque aut fontem aut rivum aut lacum, aut binos perfectum Nilum, sed partes Nili: cogitet totum hunc Nilum, ex quo incepit usque dum desinet, esse in tota quasi aetate sua; quia nec ipse totus est simul aut loco aut tempore, sed per partes, nec perfectus erit donec desinat

Sed quoniam ista terrena valde longe sunt a summa natura, levemus ad illam ipsa opitulante mentem, et in ea contemplemur aliquatenus et breviter quod dicimus. Deus non est aliud quam ipsa simplex aeternitas¹²¹.

Alla presa di posizione di Anselmo, lungamente argomentata nell'*Epistola*, non seguirà alcuna risposta ma l'abiura del maestro di Compiègne dalla sua posizione; la remissività nell'atteggiamento di Roscellino, che secondo quanto testimonia Anselmo continuerà a insegnare la sua dottrina in seguito alla condanna, non è infatti indice di una reale presa di coscienza dell'errore interpretativo a esso imputato, bensì la conferma di quella che doveva essere la sua opinione sulla possibilità di dire qualcosa intorno a Dio e alla Trinità. Per lui, infatti, la formula trinitaria è solo una formula e i nomi attraverso cui è espressa sono solo *voces*, prive di corrispondenza con il reale; possono per questo essere utilizzate indifferentemente in quanto un *sermo* non modifica la sostanza di ciò che si crede per fede. La facilità con cui Roscellino abiura alla sua dottrina è il segno, dunque, di quanto fossero insignificanti per lui i discorsi che possono per questo, essere espressi diversamente o addirittura ritrattati.

La voce di Roscellino, infatti, trova uno spazio solo trenta anni più tardi dalla polemica con Anselmo, in un rinnovato confronto sulla tematica trinitaria, questa volta con il suo allievo di un tempo Abelardo. L'immagine di *insipientissimus* e *infrunitus* che Anselmo aveva attribuito a quel chierico *disputator* eretico della dialettica¹²², sembra trovare una spiegazione nel profilo che invece emerge dalle argomentazioni di un Roscellino, conservatore e difensore dei contenuti delle Scritture contro le pretese epistemologiche e le intuizioni logiche di Abelardo.

esse. Habet enim quandam in hoc cum oratione similitudinem, quae quamdiu quasi ex oris fonte procedit perfecta non est; et cum perfecta est iam non est. Si quis enim sic consideret et diligenter intelligat, cognoscet totum Nilum esse fontem, totum esse rivum, totum esse lacum; nec fontem esse rivum aut lacum, nec rivum esse lacum aut fontem, nec lacum esse fontem aut rivum. Non enim est idem ipse fons qui rivus aut lacus, quamvis id ipsum sit rivus et lacus quod est fons, id est idem Nilus, idem fluvius, eadem aqua, eadem natura. Tria igitur hic dicuntur de uno toto perfecto, et unum perfectum totum de tribus, nec tamen ipsa tria de invicem dicuntur; quamvis hoc valde aliter et perfectius sit in illa natura simplicissima et ab omni loci vel temporis lege liberrima».

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 32, 9-11: «Verumtamen si hoc aliquatenus videtur in re quae partibus composita, localis et temporalis est, non est incredibile in illa summe libera natura esse perfecte».

¹²¹ Cf. *ibid.*, 282B, p. 33, 10-12.

¹²² Cf. *supra*, nota 55.

3. Il ruolo della dialettica nella corrispondenza tra ordo rerum e ordo verborum

3.1 L'Epistola ad Abelardo

Il confronto tra la posizione di Roscellino e quelle di Guglielmo e Oddone è interamente giocato sul ruolo da attribuire alla dialettica come disciplina utile al tentativo dell'uomo di conoscere in modo diretto la corrispondenza fra il mondo delle cose e il mondo delle verità eternamente fissate da Dio nel Verbo. Come si è già anticipato nella parte introduttiva di questo lavoro, per alcuni autori tale corrispondenza è rinvenibile, attraverso il rispetto delle norme della dialettica, in una mediazione di carattere linguistico-concettuale. Tutti, infatti, conoscevano e riconoscevano il valore di questa *ars artium*, e tutti ne facevano uso, come in una battaglia, per difendere e attaccare l'avversario anche quando l'oggetto del contendere era la legittimità stessa di tale utilizzo. Abelardo, in più luoghi metaforici della sua produzione, evidenzia l'ambivalente valore dell'uso della dialettica in filosofia paragonandola a una spada molto affilata che, allo stesso tempo, può essere motivo di distruzione se è il tiranno a utilizzarla, strumento di protezione se invece è il principe a governarne l'uso; è dunque l'intenzione di chi ne possiede scienza a rendere la dialettica dannosa o molto utile¹²³. La metafora della spada è ripresa dallo stesso Roscellino, nelle prime battute della sua *Epistola*, unica testimonianza diretta del suo pensiero, scritta per rimproverare Abelardo, che un tempo aveva goduto dei suoi insegnamenti, delle accuse nei suoi confronti mosse al vescovo di Parigi¹²⁴.

Si Christianae religionis dulcedinem, quam habitu ipso praeferebas, vel tenuiter degustasses, nequaquam tui ordinis tuaeque professionis immemor et beneficiorum, quae tibi tot et tanta a puero usque ad iuvenem sub magistri nomine et actu exhibui, oblitus in verba malitiae meam adversus innocentiam adeo prorupisses, ut fraternam pacem linguae gladio vulnerares iuxta illud:

¹²³ Cf. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 6, ed. cit. (alla nota 116), [pp. 39-201], p. 116: «Tenet itaque hec philosophia acutissimi gladii instar, quo tyrannus ad perniciem, princeps utitur ad defensionem, ac pro intentione utentium, sicut plurimum prodesse, ita et plurimum nocere potest».

¹²⁴ Cf. ID., *Epistola ad episcopum Parisiensem*, PL 178, [356B-358B], in ID., *Letters IX-XIV*, ed. R. Smits, Groningen 1983, ep. 14, pp. 279-280.

‘Lingua eorum gadius acutus’ (Ps 56, 5) et Salvatoris nostri saluberrima actuque facillima praecepta contemneres¹²⁵.

La critica che Roscellino rivolge senza alcuna mediazione e in modo sferzante al suo interlocutore si muove su un doppio registro; uno di carattere etico rispetto al quale Roscellino accusa Abelardo di aver aderito solo formalmente alla vita religiosa, senza averne realmente assaporato la *dulcedo*; l’altro di carattere metodologico: Abelardo, da ingrato discepolo, avrebbe dimenticato gli insegnamenti di Roscellino – che si definisce *magister sub nomine et actu* – utilizzando invece la sottigliezza del linguaggio contro di lui e contro le Scritture nutrendo tanta presunzione da voler porre la sola ragione come interprete di esse. Se infatti l’accusa principale nei confronti di Roscellino è aver criticato l’efficacia delle regole della dialettica applicata al pensiero teologico e di essersi per questo imposto come un ribelle rispetto alle tendenze filosofiche del suo tempo, dalle parole di Roscellino, le uniche, non dedotte dalle testimonianze dei suoi avversari, che oggi possono essere lette, emerge piuttosto la propensione a difendere l’integrità del pensiero teologico dalle ingerenze di una razionalità eccessivamente dialettizzante. Roscellino, è da un lato il bersaglio delle critiche di Anselmo e successivamente di Abelardo; dall’altro è egli stesso inquisitore della metodologia filosofica di questi due autori, differenti tra loro, che incarnano agli occhi di Roscellino due conseguenze dell’esasperato uso della ragione in teologia.

Tralasciando in questa prima parte la critica al metodo teologico speculativo di Anselmo, Roscellino, senza abbandonare il registro di quello che sembrerebbe un mero attacco a livello personale, colpisce Abelardo proprio sul terreno logico-linguistico. Riferendosi a un noto versetto evangelico in cui si determina il modo corretto di procedere negli screzi («cum enim Veritas dicat: si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum; si autem te non audierit, adhibe testes; quod si neque sic te audierit, dic Ecclesiae»¹²⁶) Roscellino accusa Abelardo di non aver saputo osservare il precetto in esso contenuto e di essere passato direttamente (*transvolare*) all’ultimo dei tre passaggi suggeriti dalla *veritas* della Parola evangelica. In questo modo Roscellino sta compiendo una duplice operazione: da un lato costruisce il palcoscenico del suo attacco, riempiendolo appunto di un ‘fatto’, cioè un’azione di Abelardo contro cui muovere la sua accusa; dall’altro sta già criticando, nel metodo, il modo di

¹²⁵ ROSCELLINO DI COMPIÈGNE, *Epistola ad Petrum Abaelardum* (successivamente *Epistola*), PL 178, [357-372], 358C, in J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abälard*, Münster 1910 (BGPM 8/5), [pp. 63-81], p. 63, 1-8.

¹²⁶ Mt 18, 15.

procedere di Abelardo e cioè *transvolare*, noncurante dei passaggi intermedi, direttamente alle conclusioni: «tu duobus primis mandatis subito iracundiae furore calcatis ad tertium inordinate transvolasti»¹²⁷. Abelardo, portato a rivolgersi direttamente, senza tentare alcuna mediazione preliminare, all'autorità ecclesiastica, nella lettera inviata alla chiesa di Tours ricopre di accuse quello che era stato in passato il suo maestro, oltraggiando, agli occhi di Roscellino, non solo la sua persona ma anche il 'nome' della *sanctissima Ecclesia* di Tours, riferendosi ad essa con il termine *fovea*. Roscellino restringe, a questo punto, il più ampio terreno del linguaggio al campo semantico di un unico termine che, interpretato come un'offesa (*contumelia*) mossa direttamente all'autorità ecclesiastica, diviene il perno su cui instaurare la sua serrata critica, a un tempo morale e metodologica.

Ad praeclaram et praecellentem Beati Martini Turonensis ecclesiam detractionis meae plenissimas et de vasis sui immunditia fetidissimas litteras transmisisti, in quibus mea persona multiplices infamiae maculae quasi vario leproae colore depicta in ipsius etiam sanctissimae ecclesiae contumeliam lapso honestatis pede eam foveam vocans decidisti¹²⁸.

Nella sostanza Roscellino contrappone al linguaggio di Abelardo quello dei Testi sacri elencando alcuni luoghi delle Scritture in cui il termine *fovea* compare in una accezione negativa e suggerisce, sempre sulla base di un esplicito riferimento all'*auctoritas* scritturale, il modo migliore per riferirsi all'istituzione ecclesiastica¹²⁹. Roscellino costruisce così, all'interno di una articolata cornice retorica in cui esprime sarcasticamente biasimo e comprensione per la sofferenza che Abelardo ha attraversato nella vita, un attacco diretto al cuore della sua filosofia, il *loqui*. Se infatti, come si è precedentemente desunto dagli scritti di Oddone¹³⁰, il parlare è la

¹²⁷ ROSCELLINO, *Epistola*, 359A, p. 63, 11-12.

¹²⁸ *Ibid.*, 358C, p. 63, 13-17.

¹²⁹ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 359BC, p. 63, 18 - 64, 6: «Fovea quippe in sacro eloquio semper in malo accipitur, ut 'Foderet ante faciem meam foveam' (*Ps* 56, 7) et 'Foderunt foveam animae meae' (*Jr* 18, 20) et 'Si caecus caeco ducatum praebeat, ambo in foveam cadunt' (*Mt* 15, 14) et 'Qui parat proximo suo foveam, prior incidit in eam' (*Sir* 26, 29). Non itaque praefatam sanctissimam ecclesiam, quae me indignum et peccatorem et, ut verum fatear, opprobrium hominum plebisque abiectioem gratuita miseratione recepit, foveae comparare debueras, sed ei potius, cuius imitatrix hoc in facto effecta est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos, qui ob nimiam caritatem, quam erga peccatores habuit, de coelo descendit ad terras, qui nobiscum manens peccatores recepit et cum eis manducavit, qui etiam pro peccatoribus usque ad illa inferni loca, ubi peccatores cruciabantur, ut eos a tormentis solveret, descendit».

¹³⁰ Cf., *supra*, cap. II, nota 136.

manifestazione esteriore della *ratio* in quanto differenza specifica dell'uomo, ciò che Roscellino imputa al suo interlocutore è uno scorretto uso di essa: «turpiter loquendo debaccharis»¹³¹. Da un lato la disgrazia della menomazione subita da Abelardo incontra la commiserazione di Roscellino, dall'altro trova un sottile e stringente legame con il rapporto di causalità che intercorre tra morale degli uomini e giustizia divina che si traduce in un sarcastico e pungente ammonimento:

Sed valde tibi divina metuenda est iustitia, ne, sicut cauda, qua prius, dum poteras, indifferenter pungebas, merito tuae immunditiae tibi ablata est, ita et lingua, qua modo pungis, auferatur¹³².

Roscellino equipara la parte del corpo di Abelardo, della quale fu punitivamente privato, alla lingua, mantenendo costantemente un parallelismo tra il piano morale e quello linguistico, tale da preconizzare la perdita anche di quella coda (*cauda*) con cui, ormai sprovvisto della prima, punge. Il *loqui* di Abelardo, considerato da Roscellino alla stregua della concupiscenza, notoriamente viatico del peccato e dell'originaria caduta del genere umano, è a tal punto moralizzato in questa prima fase della sua accusa da indurlo ad una analogia con il serpente. Se infatti la dissolutezza della vita sessuale condotta da Abelardo prima di intraprendere la vita monastica rendeva la sua attività simile a quella delle api, il veleno della lingua con cui esercita il suo parlare lo rende, secondo le parole ancora una volta tratte dall'*auctoritas* scritturale, simile a un serpente.

Prius enim apium similitudinem de cauda pungendo portabas, nunc vero serpentis imaginem de lingua pungendo portas. De talibus in psalmo dictum est: 'Acuerunt linguas suas sicut serpentis, venenum aspidum sub labiis eorum' (*Ps* 140, 4)¹³³.

¹³¹ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 359C, p. 64, 7-9: «Sed mirum non est, si contra Ecclesiam turpiter loquendo debaccharis, qui sanctae Ecclesiae vitae tuae qualitate tam fortiter adversaris».

¹³² *Ibid.*, p. 64, 12-15.

¹³³ *Ibid.* 359D, p. 64, 15-19. Nel salmo a cui fa riferimento Roscellino il male è presentato più di una volta sotto una dimensione linguistica: i malvagi sono coloro che utilizzando la lingua come serpenti e sono sommersi dalla malizia delle loro labbra («malitia labiorum ipsorum operiat eos»); solo quando il *loqui* è rettamente indirizzato verso Dio nella preghiera la *vox* acquista una valenza positiva rispetto a quella propria del male che

Dopo questa premessa Roscellino, rispondendo in maniera puntuale alle accuse mosse da Abelardo nell'*Epistola* di Tours, sottolinea ancora una volta il piano su cui intende differenziarsi rispetto alla metodologia, da lui giudicata erronea, del suo interlocutore e cioè il piano linguistico. Senza abbandonare lo sferzante registro retorico con cui aveva aperto la sua lettera, Roscellino ridimensiona la compassione per le vicende dolorose della vita di Abelardo, dichiarando di non voler mostrare più dolore di quanto sia giusto e di non voler rispondere alle sue ingiurie insultandolo a sua volta (*obloqui*)¹³⁴. La prima accusa a cui Roscellino risponde è quella che può essere considerata di carattere personale, non vengono infatti riportate specifiche critiche se non il riferirsi a lui e alla chiesa di Tours come *immunditia*¹³⁵. Senza soffermarsi sull'offesa mossa alla chiesa di Tours, Roscellino, giocando con la retorica, tenta di colpire l'avversario con le sue stesse armi e parole, simulando modestia e sottomissione, dichiara l'asserzione di Abelardo corrispondente alla *veritas* e dunque all'*immunditia* espressa dalle sue parole.

De ecclesia doleo, de me autem laetus sum, quia in veritate talem me esse recognosco, qualem me scribendo depingis. Dixisti enim me omni vitae spurcitia notabilem. Quod quoniam ita est, hanc tuam *veritatis assertionem* quasi quibusdam brachiis caritatis amplector et in verbis tuis quasi in speculo me totum aspicio¹³⁶.

Rigirare al mittente il contenuto della sua stessa accusa diventa la miglior risposta che Roscellino potesse dare al suo corrispondente per dimostrare, a un tempo, prendendo in prestito proprio dallo stile abelardiano strumenti linguistici e metodologia, la presunzione della sua posizione e la fallibilità del suo metodo. Roscellino sembra da subito mettere in pratica la doppia valenza dell'arma dialettica, sebbene lo faccia trincerandosi dietro i buoni precetti delle Scritture: «nolo enim me iustificare, quia si gloriam meam quaeram, gloria mea nihil est. Absit enim, ut 'declinet

rende l'uomo *vir linguosus* il cui inesorabile destino è quello del baratro, non a caso espresso nel salmo con il termine latino *fovea* («cadant super eos carbones ignis, in foveas deicias eos, et non exsurgant»).

¹³⁴ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, p. 64, 20-23: «Sed ne de contumelia nobis illata plus aequo dolere et obloquendo nos inde ulcisci velle videamur, ad litteras tuas veniamus, et quae in eis concedenda, quaeve sint refutanda, demonstramus».

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 64, 23-24: «Initium litterarum tuarum de mea immunditia et de ecclesiae Beati Martini contumelia est».

¹³⁶ *Ibid.*, 359D, p. p. 64, 24-29 (*corsivo mio*).

cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis' (Ps 140, 4)»¹³⁷. Emerge, dalla strategia messa in campo da Roscellino, quanto le parole siano avvertite come il luogo naturale del fraintendimento e a un tempo della rivelazione e quanto il linguaggio, nonostante la sua natura intrinsecamente ambigua, abbia assunto un ruolo del tutto centrale non solo nella argomentazione di Roscellino, ma più in generale nel contesto culturale in cui, tra undicesimo e dodicesimo secolo, si svolgeva la discussione filosofico-teologica.

L'obiettivo di Roscellino, chiaramente intuibile dalle sue dichiarazioni ancor prima che dalle strategie da lui utilizzate nei confronti delle accuse di Abelardo, è screditare il riconoscimento di una valenza ontologica al linguaggio che lo aveva reso, agli occhi dei suoi accusatori, colpevole di quella che lui stesso definisce *summa haeresis* e che lo avrebbe fatto apparire, alla luce del racconto abelardiano, come un maestro sconfitto, condannato e costretto a vivere ai margini della Chiesa. Respingendo la realtà dei fatti raccontati da Abelardo e chiamando in causa per testimoniare in suo favore le esperienze di vita comunitaria avute nella chiesa di Soisson e Reims, Roscellino si difende glorificandosi per la sua disposizione a correggere quelle defezioni della parola (*in verbo lapsus*) che inducono a deviare dalla verità e per la sua umiltà di spirito nel prediligere l'imparare (*discere*) all'insegnare (*docere*). Tuttavia, Roscellino non perde l'occasione di contrapporre polemicamente alla virtuosità dei suoi atteggiamenti l'ostinata difesa della 'caduta' della parola (*casus verbi*) e dell'affermazione del falso (*assertio falsi*), riconducendo ancora una volta gli elementi del linguaggio (*verba* e *assertio*) a una dimensione negativa sottolineata da un uso insistente del termine *casus*, probabile eco del titolo anselmiano *De casu diaboli*, nel riferimento a una dimensione endemica del peccato.

Roscellino, senza entrare nel merito dei contenuti, ma basandosi solo sugli aspetti formali e metodologici del pensiero dell'avversario, smonta alla radice la presunta accusa di eresia, sostenendo, attraverso il riferimento esplicito all'*auctoritas* agostiniana, che non può essere definito eretico colui che compie un errore interpretativo ma chi, piuttosto, persevera in esso difendendolo:

¹³⁷ *Ibid.*, 360A, p. 64, 30-33.

Neque enim haereticas est qui, licet erret, errorem tamen non defendit (...). Qui ergo nunquam meum vel alienum errorem defendi, procul dubio constat quia nunquam haereticus fui¹³⁸.

Roscellino infrange quasi immediatamente i buoni propositi di astenersi da ingiurie e giudizi e di non vendicarsi con le parole e, accusandolo di aver, con spirito immondo, quasi vomitato il suo discorso (*vomitus locutionis*) colmo solo di falsità, auspica di potersi un giorno riscattare in un incontro faccia a faccia¹³⁹. Roscellino stigmatizza con l'espressione *vomitus locutionis* la frettolosità e l'irruenza delle opinioni del suo antico discepolo. Tale critica potrebbe suggestivamente rinviare, sul piano logico linguistico, a un modo scorretto di produrre ragionamenti e far pensare a quella prassi che, in un procedimento dialettico, conduce, per la mancanza di mediazione tra un passaggio e l'altro, a una conclusione falsa.

Dichiarata falsa una delle accuse mosse da Abelardo, e cioè che sarebbe stato espulso da tutto il mondo, Roscellino adduce prove del contrario e della benevolenza con cui invece fu accolto a Roma, a Tours, a Loches e a Besançon¹⁴⁰; tutte le conclusioni cui giunge Abelardo nella sua lettera possono, nell'inferenza messa in campo da Roscellino, essere giudicate false:

E huius igitur dicti manifestissima falsitate caetera litterarum tuarum commenta ex aequitate falsa esse iudicanda sunt¹⁴¹.

¹³⁸ *Ibid.*, 360AB, p. 65, 6-11: «Unde beatus Augustinus: 'Non ob aliud sunt haeretici, nisi quia Scripturas sacras non recte intelligentes opiniones suas contra earum veritatem pertinaciter defendunt'. Et ad Vincentium Victorem: 'Absit, ut arbitreris te a fide Catholica deviasse, quia ipse animus correptionis praeparatione et exspectatione Catholicus fuit'».

¹³⁹ *Ibid.*, 360BC, p. 64, 13-22: «Quia vero spiritu immundo quasi cum quodam vomitu locutionis me infamem atque in concilio damnatum eructas, utrumque esse falsissimum praefatarum Ecclesiarum testimonio, apud quas et sub quibus natus et educatus et edoctus sum, comprobabo, cum apud sanctum Dionysium, cuius monachus esse videris, licet diffugias, inde tecum acturus venero. Neque vero timeas, quasi te noster lateat adventus, quia in veritate per tuum abbatem eum tibi nuntiabo, et quantum volueris ibi te exspectabo. Quod si abbati tuo inobediens, quod facere non dubitas, exstiteris, ubicunque terrarum latueris, te quaesitum inveniam».

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 65, 22-30: «Quomodo vero stare potest, quod dixisti toto me mundo expulsus, cum et Roma, quae mundi caput est, me libenter excipiat et audiendum libentius amplectatur et audito libentissime obsequatur? Neque vero Turonensis Ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti, aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum, extra mundum sunt, quae me omnes et venerantur et fovent et, quod dico, discendi studio libenter accipiunt».

¹⁴¹ *Ibid.*, 360D, p. 65, 31-33.

3.2 La critica di Roscellino al Cur Deus homo

Sono, dunque quattro le accuse abelardiane a cui Roscellino tenta di rispondere nella prima parte della lettera, affidando la sua difesa quasi unicamente a espedienti di carattere retorico-linguistico: la prima accusa si limita a registrare un giudizio privo di contenuti specifici ma di carattere morale e personale; la seconda taccia il suo pensiero trinitario di eresia; la terza lo descrive come perseguitato ed emarginato da parte del mondo ecclesiastico e, nell'ultima, lo definisce un persecutore dei 'buoni'. A Roscellino, posta la falsità di tutte queste affermazioni, resta da chiarire la sua posizione rispetto alla quarta delle accuse di Abelardo, e cioè quella di aver infangato i nomi di Roberto d'Arbrissel e Anselmo d'Aosta. Roscellino affida questo punto della sua risposta alle *auctoritates*, prevalentemente a quella agostiniana, per tentare di depotenziare, questa volta, la corrispondenza che si determina tra *bonum* e *verum*, fondando la possibilità che anche testimoni di una vita condotta secondo il bene abbiano potuto sostenere posizioni scorrette e lontane dalla verità. La possibilità dell'errore è per Roscellino ricompresa nella natura dell'uomo e nella sua condizione esistenziale a prescindere dalla capacità di orientare al bene la sua volontà. Non c'è da stupirsi, quindi, per il fatto che 'vediamo in un enigma come per mezzo di uno specchio' se, nonostante la bontà della loro vita, Anselmo e Roberto abbiano detto o fatto cose confutabili (*reprehendenda*)¹⁴². Paragonati al vescovo Cipriano e all'apostolo Pietro, il primo confutato per la sua erronea dottrina a proposito del battesimo degli eretici, il secondo corretto da Paolo per aver spinto alla circoncisione i cristiani battezzandi, Roberto e Anselmo, non potendo in alcun modo essere superiori ai due santi dottori, sono stati anch'essi con azioni e parole contrari alla saggezza («vel dictis vel factis aliquando minus provide egerunt»)¹⁴³. Esaurito il caso di Roberto, colpevole agli occhi di Roscellino di aver favorito l'adulterio dei mariti le cui mogli, lasciate le loro case, trovavano ospitalità presso di lui¹⁴⁴ e corroborata la sua tesi con il sostegno delle parole di Agostino e Gregorio, passa a quello di Anselmo. Roscellino introduce l'arcivescovo del Bec lodando la santità della sua vita e la capacità di innalzare la singolarità della sua dottrina al di sopra della comune misura degli uomini.

¹⁴² Cf. *ibid.* 360D, p. 65, 33-64,: «Licet enim bonus non sim, bonos tamen singulos quo debeo honore semper veneratus sum. Hos autem, quos in exemplum trahis, dominum videlicet Anselmum Cantuariensem et Robertum, bonae vitae bonique testimonii homines, nunquam persecutus sum, licet quaedam eorum dicta et facta reprehendenda videantur. Nec mirum, quia 'videmus nunc per speculum in aenigmate' (1 Cor 12, 12)».

¹⁴³ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 361AD, p. 67, 8.

¹⁴⁴ Cf. C. MEWS, *Robert d'Arbrissel, Roscelin et Abelard*, in «Revue Mabillon», 7ns (2009), pp. 33-54.

Sed de domino Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas honorat et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam¹⁴⁵?

Roscellino, dunque, attribuendo alla dottrina anselmiana come tratti più significativi la *singularitas* e la capacità di oltrepassare la *communis mensura* degli uomini, con tutta la suggestione che tali termini possono evocare alla luce dell'analisi del lessico realista incontrato nei testi di Guglielmo e Oddone, sembra prendersi gioco della portata speculativa del sistema filosofico-teologico espresso da Anselmo, sintesi culminante della tradizione platonico-agostiniana. È, infatti nel solco tracciato da tale tradizione che, nei secoli che intercorrono tra Agostino e Anselmo, la ragione umana ha tentato di intercettare, al di sopra delle apparenze del dato sensibile, l'ordito delle verità eterne stabilite da Dio. Non dunque contro la struttura metafisica di tale proposta scaglia la sua offensiva Roscellino, bensì, allineandosi alla rigidità dei maestri 'moderni' di inizio secolo, contro la pretesa di comprenderne esaustivamente le logiche, andando oltre la funzione strumentale della dialettica.

Ait enim in libro, quem *Cur Deus homo* intitulat, aliter Deum non posse hominem salvare, nisi sicut fecit, id est nisi homo fieret et omnia illa quae passus est pateretur¹⁴⁶.

L'orientamento speculativo che muove Roscellino a prendere una posizione critica contro quelle pretese umane di razionalizzare (attraverso un abuso della logica) il dogma, è anche alla base della sintetica ma sferzante obiezione che egli muove, colpendola alla radice, alla dottrina anselmiana dell'incarnazione. La soluzione del *Cur Deus homo* è, nei rapporti di libertà e necessità dell'azione divina rispetto all'incarnazione, la conseguenza necessaria di un riconoscimento della verità eternamente fissata da Dio delle leggi della dialettica che, nel sistema anselmiano, è struttura del reale e del suo dispiegarsi nella storia. Agli occhi di Roscellino, che non condivide le *rationes necessariae* della struttura metafisica anselmiana, tale conclusione, accanto alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, non può che apparire come uno stringente necessitarismo al quale è indegnamente sottoposta l'onnipotenza divina. Quello che non può in alcun modo rientrare nell'interpretazione che Roscellino ha del reale e del rapporto che sussiste tra la verità e la sua conoscibilità da parte dell'uomo, è l'accostamento della formula *aliter non*

¹⁴⁵ ROSCELLINO, *ibid.*, 362AB, p. 67, 31-34.

¹⁴⁶ *Ibid.* 362C, p. 67, 33 - 68, 2,.

posse a Dio. Per Roscellino infatti, la pretesa di esaustività esercitata dalla *ratio* anselmiana vincola Dio a una necessità che oltrepassa la libertà e la volontà stesse di Dio. Tuttavia è proprio sulla eterna immutabilità del vero (ipostatizzata nell'*ordo idearum*) che l'epistemologia anselmiana può fondare la possibilità di una corrispondenza tra l'*ordo rerum* e l'*ordo verborum*, affidando allo strumento della dialettica la capacità di intercettarne le regole e dunque conoscerle ed esprimerle¹⁴⁷. Così infatti il linguaggio dice il vero quando affermando qualcosa rispetta la *rectitudo* formale di ciò che esprime, che esiste nel modo in cui deve essere perché è pensata e voluta da Dio¹⁴⁸. Senza un'adesione al paradigma platonico-agostiniano, all'interno del quale sono ricomprese anche le dottrine di autori come Oddone e Guglielmo, difensori del realismo delle essenze all'interno dei dibattiti di carattere dogmatico, non è possibile comprendere il sistema teologico elaborato da Anselmo e dividerne gli esiti¹⁴⁹. Alla risposta data da Anselmo al tema centrale dell'incarnazione che vede nella redenzione una coerente conseguenza dei presupposti già eternamente contenuti nella creazione per una piena attuazione del bene (in conformità ad alcuni dei contenuti veicolati dalla filosofia agostiniana), Roscellino contrappone l'*auctoritas* di testi dello stesso Agostino. Gli esiti diversificati cui giungono le riflessioni di Anselmo da un lato e Roscellino dall'altro, fanno dunque riferimento alle medesime fonti e hanno alle spalle un comune contesto curricolare. Riportando un passaggio del *De Trinitate*, e

¹⁴⁷ Quello di Anselmo non è l'unico tentativo, nella teologia del secolo XI, di spiegare con strumenti razionali il mistero dell'Incarnazione; anche Oddone di Tournai, infatti, nella *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine* tenta una dimostrazione della necessità logica di tale mistero; cf. ODDONE DI TOURNAI, *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine*, PL 160, 1103-1112.

¹⁴⁸ Cf. ANSELMO, *De veritate*, 1, PL 158, [467B-490A], 470AB, in ID., *Opera Omnia*, ed. cit. (introduzione, alla nota 7), I, [pp. 169-201], p. 178, 14-27: «MAGISTER. At cum significat quod debet, recte significat. DISCIPULUS. Ita est. M. Cum autem significat recte, recta est significatio? D. Non est dubium. M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio? D. Ita sequitur. M. Item cum significat esse quod est, vera est significatio? D. Vere et recta et vera est, cum significat esse quod est. M. Idem igitur est illi, et rectam, et veram esse, id est, significare esse quod est? D. Vere idem. M. Ergo non est illi aliud veritas, quam rectitudo. D. Aperte nunc video veritatem hanc esse rectitudinem. M. Similiter est, cum enuntiatio significat non esse quod non est». Sul concetto di *rectitudo* cf. J. R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964.

¹⁴⁹ Cf. D'ONOFRIO, *Anselmo d'Aosta*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit. (introduzione, alla nota 16), I, *I principi*, [pp. 481-553], p. 529: «L'intero sistema teologico elaborato da Anselmo nel corso della propria evoluzione di studioso, da maestro al Bec ad arcivescovo a Canterbury, è dunque organicamente sostenuto, in un perfetto bilanciamento tra logica e ontologia, dal doversi subordinare di tutta la realtà creata – nel passato dell'origine dell'essere, nel presente storico dell'azione libera e nel futuro escatologico della remunerazione perpetua – alle *ragioni necessarie* stabilite da tutta l'eternità da una onnipotenza sovrana che non ammette deroghe o alterazioni accidentali all'ordine-legge che è stato voluto-pensato da Dio fuori dal tempo, nell'eternità immutabile del vero».

forzandone evidentemente la lettura, Roscellino sostiene che quello della morte è un modo, tra molti, scelto da Dio per redimere il genere umano¹⁵⁰.

Item: 'Eos qui dicunt: itane defuit Deo modus alius quo liberaret homines a miseria mortalitatis huius, ut unigenitum Filium suum hominem fieri mortemque perpeti vellet? Parum est sic refellere, ut dicamus modum istum bonum esse, quo nos per Mediatorem liberare dignatus est, verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta subiacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse aut esse oportuisse¹⁵¹.

Agostino, infatti, domanda perché Dio, a fronte della sua infinita onnipotenza, abbia scelto proprio la morte come strada per la riconciliazione dell'uomo. A coloro che spiegano l'univocità della scelta attraverso una mancanza di potenza, risponde che occorre piuttosto dimostrare che quello dell'Incarnazione e morte del figlio è il modo più conveniente e che, dunque, non ce ne sarebbe potuto essere uno migliore («convenientiorem modum alium non fuisse»¹⁵²). Anche Agostino, dunque, legge il mistero dell'Incarnazione alla luce di una coerenza veritiera del dogma, da lui giustificato attraverso il criterio della *convenientia*, che anticipa così la conclusione anselmiana, formalmente più sistematica e radicale, per cui se le operazioni di Dio dipendono da un progetto razionale dell'essere e dalla bontà del vero, la convenienza dell'incarnazione e della redenzione diventa una necessità:

Quod non solum conveniens, sed etiam necessarium esse possumus concludere. Si enim convenientius et rationabilius est hoc, quam aliquando nullum fuisse, de quo intentio Dei, qua hominem fecit, perficeretur; nec est aliquid quod huic obviet rationi: necesse est semper aliquem ad praedictam reconciliationem pertinentem fuisse¹⁵³.

¹⁵⁰ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 362B, p. 68, 6-9 : «Audi beatum Augustinum De Trinitate: cur 'non postpositis innumerabilibus modis, quibus ad nos redimendum uti posset omnipotens, mors eius potissimum eligeretur». Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIII, 16, 21, 1030, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 410, 37-39.

¹⁵¹ *Ibid.*, 362BC, p. 68, 9-16.

¹⁵² Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIII, 10, 13, PL 42,1024, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), II, p. 410.

¹⁵³ ANSELMO, *Cur Deus homo*, PL 158, 418CD, ed. cit. (cap. II, alla nota 29), [pp. 37-135], p. 119, 13-18.

3.3 Roscellino 'pseudodialettico' e 'pseudocristiano': le accuse di Abelardo

Il terreno dello scontro con Anselmo è lo stesso sul quale Roscellino sferra il suo attacco alla dottrina abelardiana del mistero trinitario: la possibilità di una corrispondenza tra logica umana e logica divina¹⁵⁴. Per Abelardo, che come Anselmo e Roscellino si pone esplicitamente in continuità con la tradizione agostiniana¹⁵⁵, la logica (che nel lessico dei primi decenni del secolo XII è ancora indistinta dalla dialettica) è una manifestazione della immutabile verità divina, vera scienza teologica, in virtù del cui esercizio i veri filosofi possono essere al contempo veri cristiani¹⁵⁶.

In qua profecto disputatione, cum illos sophistas convicerimus, nos dialecticos exhibebimus, et tanto Christi, qui veritas est, discipuli memores erimus, quanto veritate rationum amplius pollebimus. Quis denique nesciat ipsam artem disputandi, qua indifferenter hos quam illos constet nuncupatos esse? Ipsum

¹⁵⁴ Cf. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia* cit. (introduzione, alla nota 21), p. 195: «La corretta conoscenza delle regole della dialettica comporta infatti per lui, non meno che per Agostino o per Giovanni Scoto, importanti implicazioni metafisiche: egli le riconosce infatti, con gli altri predominanti testimoni della speculazione latina tardo-antica e altomedievale, l'aspirazione e la capacità a cercare la verità che Dio ha stabilito *ab aeterno* per l'universo».

¹⁵⁵ ABELARDO, *Epistolae vel invectiva in quemdam ignarum dialectices*, PL 178, [351D-356D], 353BC, in ID., *Letters*, ed. cit. (alla nota 124), ep. 13, [pp. 271-277], p. 273: «Hanc quippe scientiam tantis praeconiis efferre beatus ausus est Augustinus, ut comparatione caeterarum artium eam solam facere scire fateatur, tanquam ipsa sola sit dicenda scientia. Unde libro secundo de ordine ita meminit: 'Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Haec docet docere, haec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit: scit sola, scientes facere non solum vult, sed etiam potest'. Idem in secundo de doctrina Christiana, cum inter omnes artes praecipue dialecticam et arithmeticae sacrae lectioni necessarias esse profiteatur, illam quidem ad dissolvendas quaestiones, hanc ad allegoariarum mysteria discutienda, quae frequenter in naturis numerorum investigamus, tanto amplius dialecticam extulit, quanto amplius eam necessariam assignavit, ad omnes videlicet quaestionum dubitationes terminandas. Ait autem sic: 'Restant ea, quae non ad corporis sensus, sed ad rationem animi pertinent, ubi disciplina regnat disputationis et numeri'»; Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 31, 48, PL 34, [15-122], 58, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 65, 1-3.

¹⁵⁶ Cf. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia* cit., p. 267: «Collocandosi in un grado intermedio tra la conoscenza naturale e quella beatifica, la teologia cristiana viene dunque intesa dal Maestro Palatino come la forma più elevata di accostamento alla Verità in sé, possibile per l'uomo e per le sue facoltà naturali durante questa vita. Abelardo è dunque ancora il diretto testimone di una cultura pienamente radicata nei fondamenti speculativi del pensiero platonico-cristiano dei Padri della Chiesa e dell'alto Medioevo».

quippe Dei Filium, quem nos Verbum dicimus, Graeci Λόγον appellant, hoc est divinae mentis conceptum, seu Dei sapientiam, vel rationem¹⁵⁷.

È Abelardo stesso a portare all'evidenza, nella sua *Epistola* al vescovo di Parigi, il punto di frizione, rispetto al ruolo di una dialettica che si possa ritenere veridica¹⁵⁸, tra lui e il suo antico maestro, definito *pseudodialecticus* e *pseudochristianus*¹⁵⁹:

Nomine designare quis iste sit supervacaneum duxi, quem singularis infamia infidelitatis et vitae eius singulariter notabilem facit. Hic sicut *pseudodialecticus*, ita et *pseudochristianus*, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedis, partem huius vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur¹⁶⁰.

Abelardo, riferendosi modo in cui Roscellino insegnava la dialettica (*in dialectica sua*), accusa il suo antico maestro di essersi spinto così avanti nell'errore da aver reso mendace anche la sua interpretazione delle Scritture. Nel sostenere, infatti, che le *partes* sono solo delle *voces* e mai delle *res*, Roscellino, leggendo il Vangelo di Luca, quando si dice che Cristo mangiò una parte di pesce arrostito sarebbe costretto a intendere che Egli si è nutrito di una parte di *vox* e non di una parte di *res*¹⁶¹. Da un cattivo uso della dialettica, allora, Abelardo fa derivare direttamente un cattivo modo di essere cristiani e per questo attribuisce a Roscellino prima l'epiteto di

¹⁵⁷ ABELARDO, *ibid.*, 355AB, p. 275; cf. anche ID., *Soliloquium*, ed. C. Burnett, in «Studi Medievali», 25/2 (1984), [pp. 857-894], p. 889: «Etsi hoc quidem modo sermonis usus non habeat – ut videlicet aut Christianos nunc specialiter nominemus philosophos, aut eorum de Christo scientiam aut a Christo traditam doctrinam appellemus logicam – profitemur tamen his quae dicis nominum etymologias maxime consentire»; *ibid.*, p. 887: «Sed et iuxta Apostolum, cum sit Christus ipsa Dei sapientia quam sophiam Graeci nominant, nullos rectius dici philosophos autumo quam qui huius summae ac perfectae sapientiae amatores existunt».

¹⁵⁸ Sul ruolo della dialettica in Abelardo cf. G. D'ONOFRIO, *La mediazione di Abelardo*, in *L'età boeziana della teologia* cit. (cap. I, alla nota 71), pp. 313-322.

¹⁵⁹ Cf. ABELARDO, *Theologia Christiana*, III, 33, ed. cit. (cap. II, alla nota 76), p. 207, 386-389: «Quarum saltem impudentiam falsorum Christianorum gentiles conterant philosophi, qui notitiam Dei non ratiocinando sed magis bene vivendo acquirendam censebant et ad eam moribus potius quam verbis nitendum esse».

¹⁶⁰ ID., *Epistola ad episcopum Parisiensem*, 358B, ed. cit. (alla nota 124), p. 280 (*corsivo mio*).

¹⁶¹ Cf. D'ONOFRIO, *Il nominalismo-vocalismo di Roscellino*, in *L'età boeziana della teologia* cit. (cap. I, alla nota 71), p. 306: «Non c'è necessità di leggere in queste parole un'allusione a non meglio precisate posizioni eretiche in materia eucaristica o a una ripresa di docetismo grammaticale».

‘pseudodialettico’, sulla scia della critica già mossa da Anselmo che lo aveva definito, nell’*Epistola de incarnatione Verbi*, un ‘eretico della dialettica’¹⁶², e poi quello a esso conseguente (*sicut... ita et*) di ‘pseudocristiano’. Il tema mereologico della considerazione delle parti rispetto al tutto, nella terminologia propria della dialettica altomedievale (fondata sul *curriculum* della *logica vetus*, in cui il *De divisione* di Boezio occupava un posto di rilievo), è direttamente collegato a quello porfiriano della suddivisione del reale in generi e specie¹⁶³ e rappresenta in tutti e tre gli autori presi in esame un momento fondamentale e dirimente delle loro riflessioni¹⁶⁴.

Alla luce di una corrispondenza del rapporto che si determina tra il genere e la specie con quello tra il *totum* e le *partes*, veicolata attraverso lo studio del testo boeziano, il nominalismo di Roscellino riconduce, interpretando come *voces* tanto le *species* quanto le *partes*, la considerazione sullo statuto degli universale al solo versante logico-linguistico negando che appartenga anche a quello ontologico. Il risultato di tale operazione è – alla luce della scissione introdotta dalla visione nominalista che riconduce tutto il valore e il significato degli universali al solo aspetto nominale – l’impossibilità da parte della razionalità umana di conoscere

¹⁶² Indubbia è l’influenza dell’*Epistola De incarnatione Verbi* di Anselmo sulla *Theologia «Summi Boni»* di Abelardo e, anche senza riferimenti espliciti ad autori contemporanei, l’impianto complessivo dell’opera, dal punto di vista dottrinario, risulta fortemente dipendente dalla tradizione.

¹⁶³ Cf. BOEZIO, *De divisione*, PL 64, [875-892], 887CD e 888A: «Illud quoque dicendum est, quod genus in divisione totum est in diffinitione pars, et sic est diffinitio quasi partes totum quoddam coniungant, et sic est divisio quasi totum solvatur in partes, et est similis divisio generis totius divisioni, diffinitio totius compositioni. Namque in divisione generis animal totum est hominis. Intra se enim complectitur hominem. In diffinitione vero pars est, specie namque genus cum aliis differentiis iunctum componit, ut cum dico animalium alia sunt rationalia, alia irrationalia, et rursus rationalium alia sunt mortalia, alia immortalia, animal rationalis totum est, et rursus rationale mortale, et haec tria sunt hominis. Si vero in diffinitione dicam, homo est animal rationale mortale, tria haec unum hominem coniungunt. Quocirca pars ipsius hominis, et genus, et differentia reperitur. Sic ergo in divisione genus est totum, species pars. Eodem quoque modo differentiae totum sunt, species in quas illae dividuntur partes sunt. In diffinitione vero et genus et differentiae partes sunt. Diffinita vero species totum; sed haec hactenus. Nunc de ea divisione dicamus, quae est totius in partes. (...) Dicitur quoque totum quod ex quibusdam virtutibus constat, ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi: partes sunt, sed non species. Tot igitur modis cum totum dicatur, facienda est totius divisio, primo quidem si continuum fuerit in eas partes ex quibus ipsum totum constare perspicitur. Aliter enim divisio non fit. Hominis enim corpus ita in partes suas divides, in caput, manus, thoracem et pedes, et si quo alio modo secundum proprias partes fit recta divisio. Quorum autem multiplex est compositio, multiplex etiam est divisio, ut animal separatur quidem in partes eas quae sibi similes habent partes, in carnes, et ossa, rursus in eas quae similes sibi non habent partes, in manus et pedes».; sulla *divisio* in Boezio si veda: D’ONOFRIO, *Fons scientiae* cit. (cap. I, alla nota 153), pp. 192-194.

¹⁶⁴ Cf., *supra*, cap. I, nota 114 e cap. II, nota 196.

ordinatamente la realtà attraverso un approccio conoscitivo di tipo astrattivo degli oggetti individuali. Ancora una volta quindi l'intento di Roscellino, che emerge anche dal racconto abelardiano, è quello «di difendere una visione della realtà avulsa dalle limitazioni concettuali della razionalità logica, con le quali l'uomo presume di raccontare a propria immagine e somiglianza il modo di essere delle cose, in verità dipendente solo dall'impercussibile onnipotenza divina»¹⁶⁵.

È per questo stesso motivo che Roscellino sceglie di affidare a una lunga lista di *auctoritates* l'invettiva contro la posizione di Abelardo sul tema dell'unità divina, con l'obiettivo di dimostrare l'erroneità della scelta di Abelardo di utilizzare il concetto di *singularitas* per parlare della sostanza divina¹⁶⁶. Il tono sferzante e irridente con cui Roscellino introduce la sua critica, puntualizzando, allo stesso tempo, che il piano del suo discorrere in merito sarà quello teologico delle Sacre Scritture nel cui studio Abelardo non si è distinto per impegno e dedizione, cede la parola ad Ambrogio, Agostino e Isidoro¹⁶⁷. L'obiettivo di Roscellino è quello di mostrare l'incongruenza tra la tesi trinitaria di Abelardo, che attribuisce alla sostanza divina il carattere della singolarità (*singularitas*), e quella, invece, sostenuta dalle maggiori *auctoritates* latine.

¹⁶⁵ D'ONOFRIO, *Il nominalismo-vocalismo di Roscellino* cit., p. 307.

¹⁶⁶ Cf. ABELARDO, *Sic et non*, PL 178, [1329-1611], 1345A, edd. B. B. Boyer - R. McKeon, Chicago - London 1976-77, p. 97, 30-35: «His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit. Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et maioris confirmationis, potissimum retinenda». Sul ruolo della *ratio* e delle *auctoritates* in Abelardo si veda M. COPPOLA, *La «ratio» nelle Collationes di Abelardo*, in *Dialogus* cit. (alla nota 105), pp. 245-290.

¹⁶⁷ ROSCELLINO, *ibid.*, 362D, p. 68, 26-29: «Si igitur apud istos, quos impudenter me persequi declamasti, aliquid sacrae Scripturae contrarium reperimus, cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse, cum te in sacrae Scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse?». Abelardo sembra difendersi dall'insulto di Roscellino in un passaggio dell'incipit del suo *Dialogus*, in cui per bocca del Filosofo si dichiara eccellente e famoso per l'acume della sua intelligenza (*ingenium*) e per la conoscenza (*scientia*) delle Scritture; cf. ABELARDO, *Collationes vel Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, PL 178, [1611-1682], 1613BD, in *ID.*, *Collationes*, a c. di J. Marenbon - G. Orlandi, Oxford 2001, p. 47, 3-9: «Quanto igitur ingenii te acumine et quarumlibet scientia Scripturarum fama est praeminere, tanto amplius in hoc iudicio favendo sive defendendo constat valere, et cuiuscunque nostrum rebellionis satisfacere posse. Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memoriae tuae thesaurus abundet, praeter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina prae omnibus magistris, etiam tuis sive ipsis quoque reperatarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse, certum se nobis praebuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit, nec auferre praevaluit, sed gloriosius persequendo effecit».

Huic enim singularitati, quam divinae substantiae tribuisti, sanctorum Patrum Ambrosii, Augustini, Isidori scripta nequaquam consentiunt. Quae collecta ideo subicere curavi, ut non ex mea, sed ex auctoritate divina quod inde tenendum est roboretur¹⁶⁸.

3.4 Singularitas e sostanza divina nella Theologia «Summi Boni»

Tra le opere abelardiane, la prima di carattere teologico è la *Theologia* ‘*Summi boni*’¹⁶⁹. La sua stesura, come racconta lo stesso Abelardo, nella sua *Epistola* autobiografica, guidata dall’*amor fidei* e da una *sincera intentio*, risponde alle pressanti domande degli allievi del monastero di San Dionigi, in cui Abelardo si era rifugiato in seguito alla diffamazione subita nel corpo e nello spirito, ma è, in realtà, il risultato dello scontro personale e filosofico con

¹⁶⁸ ROSCELLINO, *ibid.*, 362D, p. 68, 29-33.

¹⁶⁹ Si prenderà in considerazione per la ricostruzione dell’ideale dibattito tra Roscellino e Abelardo principalmente la prima versione della *Theologia* abelardiana, appunto la «*Summi boni*», composta prima del 1121, anno della morte di Roscellino. Cf. C. MEWS, *Introduction alla Theologia «Summi boni»*, in ABELARDO, *Opera theologica*, ed. cit. (alla nota 116), pp. 39-81; J. E. BROWER - K. GUILFOY (edd.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, p. 9: «This work occurs in three different versions: an early version, *Theologia* ‘*summi boni*’ (= The Theology [that begins with the words] “The Highest Good”), and two later versions, *Theologia Christiana* (= Christian Theology) and *Theologia ‘scholarium’* (=The Theology [that begins with the words] ‘Among the schools’). The first version of the *Theologia*, which was undertaken at the request of certain students who wanted an explanation of the Trinity, was condemned at the Council of Soissons in 1121. Although the embarrassment and public humiliation caused by this event was significant, Abelard continued to develop and defend his original account of the Trinity in two subsequent versions of the *Theologia* (the second of which was nearly three times the size of his original work). Despite his efforts, however, even the final version of his *Theologia* was condemned, at the Council of Sens 1140/1141, and as a result he was subsequently excommunicated (though only temporarily) from the Church»; *ibid.*, p. 15: «The first product of his new interest in sacred doctrine, the *Theologia* ‘*summi boni*’, was the object of proceedings for heresy, instigated by two pupils of Anselm of Laon, which led to Abelard’s being summoned, in March 1121, to the council held at Soissons before the papal legate. The council was, apparently, not convinced that there was anything heretical in the book, but Abelard’s accusers managed in part to win over the legate. The *Theologia* was condemned and Abelard himself was forced to throw it into the flames. He was sentenced to perpetual confinement in a monastery other than his own, but it had apparently been agreed in advance that the sentence of imprisonment would be revoked almost immediately, and after a few days at St. Medard».

Roscellino. Abelardo ricorda nella lettera indirizzata al vescovo di Parigi le reazioni di Roscellino dopo aver visto un *opusculum* sulla fede nella Trinità, scritto dallo stesso Abelardo per contrastare il presunto triteismo del suo avversario¹⁷⁰, e dichiara di voler offrire, pedagogicamente, ai suoi studenti una più valida alternativa alla dottrina di Roscellino¹⁷¹. È, dunque, impossibile avere una corretta ed esaustiva comprensione del pensiero di Roscellino estraendolo dal contesto polemico in cui si costituisce; esso va dunque letto seguendo il naturale andamento di un dibattito filosofico con il suo principale interlocutore e avversario: Abelardo¹⁷².

All'interno dello scritto appena ricordato, posti il tema della disputa e i punti essenziali della fede (*summa fidei*) circa l'unità della sostanza divina e della Trinità delle persone che sono in Dio, Abelardo si impegna nella disamina delle obiezioni a queste posizioni dottrinali e nella ricerca di soluzioni. Consapevole che non è possibile insegnare la verità, inconoscibile per ogni mortale, e che a proposito di una così alta filosofia può esser presentata solo un'ombra di essa («umbram, non veritatem, esse proferemus»), Abelardo, ritiene ancora accessibile alla ragione umana, senza che le Scritture siano contraddette, l'ambito del verosimile. Tale dimensione, in cui la Trinità apparirà come una *similitudo* e non come una *res*¹⁷³, costruisce il cuore della posizione abelardiana e risponde alla duplice obiezione che può derivare da chi sostiene una

¹⁷⁰ABELARDO, *Epistola ad episcopum Parisiensem*, 357A, ed. cit. (alla nota 124), p. 279: «Multas in me contumelias et minas evomuerit viso opusculo quodam nostro De fide sanctae Trinitatis, maxime adversus haeresim praefatam, qua ipse infamis est, conscripto».

¹⁷¹ Cf. MEWS, *Introduction* cit., p. 43: «Roscelin indirectly goaded Abelard in to composing the *Theologia 'Summi Boni'* by his logical arguments and by engaging in an unpleasant dispute with his pupil. Over a decade later, Abelard would pass over the specific circumstance behind its composition because Roscelin no longer presented any serious intellectual challenge. Nonetheless, the *Theologia 'Summi Boni'* and *Epist. 14* combine to suggest that Abelard's original intention in writing the work was to offer his students a more convincing exposition of trinitarian doctrine than anything which Roscelin could offer».

¹⁷² Cf. E. M. BUYTAERT, *Abelard's trinitarian doctrine*, in *Peter Abelard*, *Proceeding of the International Conference*, Louvain (May 10-12, 1971), ed. E. M. Buytaert, Louvain 1974 (*Medievalia Lovaniensia*, Serie I/Studia II).

¹⁷³ ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 26-27, ed. cit. (alla nota 123), p. 123, 232-246: «De quo quidem nos docere ueritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi uicinium nec sacrae scripturae contrarium proponere libet aduersus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes multosque facile assentatores inueniunt, cum fere omnes animales sint homines ac paucissimi spirituales. Sufficit autem nobis quocumque modo summorum inimicorum sacre fidei robur dissipare, presertim cum alio modo non possimus, nisi per humanas rationes satisfecerimus. Quicquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram, non ueritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quandam, non rem. Quid uerum sit, nouerit dominus; quid uerisimile sit ac maxime philosophicis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror».

dottrina trinitaria sulla base dell'unità e da chi, invece, pone in discussione proprio il carattere unitario di tale dogma. Nell'enucleare gli aspetti essenziali della fede intorno all'unità e alla Trinità, Abelardo fornisce una definizione di Dio e in più punti nel corso delle argomentazioni del secondo libro afferma il carattere singolare della sostanza divina, contestato da Roscellino¹⁷⁴.

Hae vero tres personae sibi per omnia coaequales sicut et coaeternae sunt, quia nullam dignitatis differentiam habere possunt quarum eadem penitus substantia est deitatis, unica singularis, omnino simplex, hoc est ab omnino simplex, hoc est ab omni penitus qualitate vel proprietate formae immunis, omnino indivisibilis, ut nullas scilicet partes in quantitate suae essentiae possit habere¹⁷⁵.

Che lo scontro tra le posizioni dei due autori sia di carattere logico-metafisico è evidente non solo nella preoccupazione di Roscellino di ribadire, attraverso le parole di Ambrogio prima *auctoritas* citata, la differenza tra i concetti di unità e singolarità e la necessità di fare le dovute distinzioni tra i due quando ci si riferisce alla Trinità, ma anche dalla struttura del testo abelardiano, che fa precedere i paragrafi dedicati al tema centrale della dottrina trinitaria da una critica (*invectio*) agli 'pseudodialettici'¹⁷⁶, appellativo riservato a Roscellino nell'*Epistola*¹⁷⁷, e da una lode (*laude*) della dialettica¹⁷⁸ tracciando, in questo modo, il perimetro dello scontro e precisandone, in un certo senso le regole.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, 30, p. 124, 266-267; *ibid.*, 31, p. 125, 277-279 e *ibid.*, 32, p. 125, 295-297.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 29, p. 124, 260-266.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, 4, p. 114, 25 - 115, 35: «Supra universos autem inimicos Christi, tam haeticos quam iudeos sive gentiles, subtilius fidem sanctae trinitatis perquirunt et acutius arguendo contendunt professores dialecticae seu importunitas 'sophistarum', quos 'uerborum agmine atque sermonum inundatione beatos' esse Plato irridendo iudicat. Hi argumentorum exercitio confisi, quid murmurent scimus, ubi facultas aperte garriendi non datur, hii, inquam, non utentes arte sed abutentes. Neque enim scientiam dialecticae aut cuiuslibet liberalis artis, sed fallaciam sophisticam condemnamus, praesertim cum sanctorum quoque patrum iudicio haec ars maxime commendetur et caeteris preferatur».

¹⁷⁷ Cf. *supra*, nota 160.

¹⁷⁸ Cf. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 5-26, in partic. 25, pp. 122, 217 - 123, 231: «At quoniam neque sanctorum neque philosophorum auctoritate inportunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis rationibus eis obsistatur qui humanis rationibus inuehantur decrevimus et stultis secundum stultitiam suam respondere et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant conquassare. Nam et diuino fretus auxilio parvulus David immensum et tumidum Goliath proprio ipsius gladio iugulavit; et nos eodem dialecticae gladio, quo illi animati simplicitatem nostram impugnare nituntur, in ipsos converso robur eorum aciesque argumentorum suorum in domino dissipemus, ut iam minus simplicitatem fidelium aggredi presumant, cum de his confutati fuerint de

Il termine *substantia* sembra essere utilizzato anche nel lessico abelardiano come sinonimo di *essentia* («cum una sit penitus individua ac singularis trium personarum *essentia* sive *substantia*») ¹⁷⁹ e comunque nel senso aristotelico di sostanza seconda; la sostanza divina è infatti presentata da Abelardo come unica, indivisibile e singolare, sebbene sia posta la necessità di distinguere tra loro le persone trinitarie. Ciascuna delle tre persone, infatti, per Abelardo è, rispetto alla natura, la stessa sostanza divina, mentre è *aliud* rispetto alla persona (*personaliter*). Per esplicitare meglio tale distinzione Abelardo porta il ragionamento sul piano degli uomini, personalmente distinti gli uni dagli altri e sostanzialmente appartenenti alla medesima natura secondo la loro specie; ma nel porre la differenza tra Platone e Socrate sostiene che l'uno è diverso dall'altro nella propria essenza («ab eo in propria essentia discretus») ¹⁸⁰. In questo caso con il termine *essentia* Abelardo indica l'elemento caratterizzante dell'individuo nel suo essere se stesso e non un altro. A differenza di Roscellino, che non ammetteva la suddivisione di un tutto in parti reificate, Abelardo ha la necessità di mostrare ciò di cui nessun fedele, compreso Roscellino, potrebbe mai dubitare, e cioè che la sostanza divina è estranea tanto alla composizione delle parti quanto all'acquisizione di una proprietà per mezzo della forma ¹⁸¹. In virtù di tale principio e in tal senso, la sostanza divina è per Abelardo assolutamente unica in tutte e tre le persone e, in quanto non ammette al suo interno una suddivisione in parti, può e deve essere definita 'singolare' ¹⁸².

quibus praecipue impossibile eis videtur responderi: de diuersitate scilicet personarum in una et individua penitus ac simpliciter divina substantia et de generatione verbi seu processione spiritus».

¹⁷⁹ *Ibid.*, 31, p. 125, 277-279.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, 32, p. 125, 287- 295: «Nam et Socrates alius est personaliter a Platone, hoc est ita ab eo in propria essentia discretus ut hic non sit ille; nec tamen aliud est ab eo, hoc est substantialiter differens, cum ambo sint penitus eiusdem naturae secundum eiusdem speciei convenientiam, in eo scilicet quod uterque ipsorum homo est; atque ideo nulla substantiali differentia disiuncti sunt ut hic aliud sit quam ille ex diuersae speciei substantia, sed alius, ut dictum est, in persona, ex discretione scilicet proprie substantiae».

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, 33, pp. 125, 302 - 126, 305: «Nulli etiam fidelium dubium esse arbitror divinam substantiam, sicut partium constitutione, ita etiam ab omni proprietatis informatione esse alienam, ut videlicet in ea nihil esse possit quod non sit ipsa». Cf. J. E. BROWER, *Trinity*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit. (cap. I, alla nota 21), 7, p. 225: «Abelard adopts the same basic strategy for resolving the logical problem of the Trinity in all three versions of the *Theologia*. He starts by distinguishing various senses in which the terms 'same' (*idem*) and 'different' (*diuersum*) are used and then argues that the sense in which the divine persons are different is compatible with the sense in which they are the same. The details of these distinctions vary from work to work, but the underlying conception of the Trinity for which they are mobilized is the same: the divine persons, Abelard always says, are the same in virtue of their substance or essence, but differ in virtue of what is proper to each».

¹⁸² Sulla assenza di parti nella sostanza divina cf. GUGLIELMO, *Sententiae*, ed. cit. (introduzione, alla nota 28), 236, pp. 190-195.

His itaque rationibus patet divinam substantiam omnino individuum, omnino informem perseverare, atque ideo eam recte perfectum bonum dici et nulla re alia indigens, sed a seipso habens, non aliunde quod habet accipiens (...). Cum itaque divina substantia singularis prorsus et unica sit, in qua tres personae consistunt, ita ut unaqueque personarum sit eadem penitus substantia quae est et altera, nec ulla sit partium aut formarum diversitas illius simplicis boni¹⁸³.

La terminologia fin qui evidenziata si allinea visibilmente a quella già incontrata nel *De peccato originali* di Oddone e nelle *Sententiae* di Guglielmo; è, infatti, sulle sottigliezze linguistiche¹⁸⁴ che si gioca il confronto e lo scontro con quelli che Abelardo chiama dispregiativamente ‘dialettici’. Le obiezioni di questi ultimi interessano principalmente la sfera linguistica e riguardano in particolar modo i concetti di identico (*idem*) e diverso (*diversum*), tra loro incompatibili per la logica umana, ma indispensabili per comprendere l’interpretazione abelardiana della Trinità¹⁸⁵. Anche in questo caso infatti l’esigenza di Abelardo, chiarire come si possa intendere la diversità delle persone all’interno dell’unità così forte di una sostanza indivisibile e assolutamente pura¹⁸⁶, rientra nella critica mossagli da Roscellino: tentare di

¹⁸³ ABELARDO, *Theologia «Summi boni»*, II, 40-41, ed. cit. (alla nota 123), p. 128, 363-366 e 372-375.

¹⁸⁴ Lo stesso Abelardo sottolinea la distinzione tra identità della sostanza singolare e unità dell’essenza indivisibile, da cui dipende una certa interpretazione dei rapporti intratrinitari; cf. *ibid.*, II, 42, p. 128, 384-390: «Magna autem et subtilissima discretio hic adhibenda est, ut nec *identitas singularis substantiae* et individua unitas essentiae impedimento sit diversitati personarum, nec diversitas personarum impedimento sit singularitati substantiae, sed simul et unus omnino in singularitate substantiae sit deus, et trinus ipse sit in trium personarum discretionem» (*corsivo mio*).

¹⁸⁵ Abelardo, infatti, dopo aver esposto le obiezioni dei dialettici introduce, a conclusione del secondo libro, un paragrafo dedicato all’analisi dei sei modi in cui tali termini possono essere predicati, intitolato *De ‘eodem’ et ‘diverso’*. Il titolo del paragrafo della *Theologia «Summi Boni»* può essere suggestivamente riferito al *De eodem et diverso* di Adelardo di Bath, vero e proprio manifesto del realismo platonico-boeziano del secolo XII. Nel dialogo con il nipote, messo in scena da Adelardo, l’indagine dei due concetti di platonica memoria, l’identico e il diverso, si sviluppa attraverso il racconto delle loro personificazioni, *Philosophia* e *Philocosmia*. Il richiamo alla *Consolatio* boeziana è fortissimo non solo nello stile, ma anche e soprattutto nella proposta dei temi principali. Tuttavia, oltre al tema portante della conoscibilità del reale nella sua corrispondenza con il piano teologico-veritativo, il tema della *dissentio philosophorum* rende l’opera particolarmente vicina alle tematiche e all’orizzonte di pensiero di Abelardo, anticipandone le intuizioni successivamente elaborate nel *Sic et Non*. Cf. C. BURNETT, *Introduction*, in ABELARDO DI BATH, *Conversations with his Nephew. On the Same and Different. Questions on Natural Science and On Birds*, ed. C. Burnett, Cambridge 1998, pp. XI-LII; P. PALMERI, *Introduzione*, in ABELARDO DI BATH, *L’identico e il diverso*, a c. di A. Bisanti, Palermo 2014, pp. I-XX.

¹⁸⁶ Cf. ABELARDO, *Theologia «Summi boni»*, II, 63, ed. cit. (alla nota 123), p. 134, 541-545: «Summa, ut arbitror, omnium quaestionum haec est: quomodo scilicet in tanta unitate individue ac penitus mere substantiae

accordare gli enunciati di fede con le leggi della predicazione e dunque con le regole della ragione.

3.5 La dottrina trinitaria di Roscellino

Al modo abelardiano di intendere la Trinità Roscellino, dunque, contrappone le parole di Ambrogio del *De fide ad Gratianum* rileggendo in esse un supporto alla sua interpretazione dell'unità divina, ben lontana dunque dall'accusa di triteismo che lo aveva coinvolto alcuni anni prima.

Unum cum Patre est, unum aeternitate, unum divinitate. Nec enim Pater ipse est qui Filius, nec confusum quod unum, nec multiplex quod indifferens¹⁸⁷.

Commentando le parole del Vangelo di Giovanni «Ego et Pater unus sumus», Ambrogio individua il rapporto di reciprocità tra le prime due persone trinitarie, il Padre e il Figlio¹⁸⁸, e spiega l'unità della loro relazione dicendo in primo luogo ciò che da essa non è implicato: l'identità di ciò che essi sono per se stessi, la confusione e la molteplicità di ciò che invece sono

diversitatem personarum consideremus, cum nullus differentiae modus a philosophis distinctus videatur hic posse assignari secundum quem diversitas personarum valeat ostendi». In prima battuta, Abelardo definisce, nella *Theologia «Summi Boni»*, la differenza tra le persone in termini di definizione, specificando successivamente, nella *Theologia Christiana*, tale differenza come una differenza di proprietà; cf. ID., *Theologia Christiana*, III, 164, ed. cit. (cap. II, alla nota 76), p. 255, 1976-1988: «Puto me diligenter distinxisse, quantum ad praesens negotium attinet, quot modis 'idem' siue 'diuersum' accipiatur, ut facile postmodum discutiatur in quo consistat diversitas personarum quae in Deo sunt, quarum eadem penitus substantia est; eadem, inquam, essentialiter ac numero, sicut eadem est substantia ensis et gladii vel huius hominis et huius animalis. Sunt autem ab invicem diversae personae, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ad similitudinem eorum quae definitione diversa sunt seu proprietate, eo videlicet quod, quamvis eadem penitus essentia sit Deus Pater quae est Deus Filius seu Deus Spiritus Sanctus, aliud tamen proprium est Dei Patris, in eo scilicet quod Pater est, et aliud Filii et aliud Spiritus Sancti».

¹⁸⁷ ROSCELLINO, *ibid.*, 363A, p. 69, 2-4; Cf. AMBROGIO DI MILANO, *De fide ad Gratianum Augustum*, I, 1, 16-17, PL 16, [527A-698C], 532C-533A, ed. O. Faller (CSEL, 78), Leipzig 1962, p. 14.

¹⁸⁸ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 363A, pp. 68, 33 - 69, 2: «Beatus igitur Ambrosius in libro De fide ad Gratianum imperatorem sic loquitur: 'Ego et Pater unus sumus'. Hoc dicit, ne intelligatur discretio potestatis». Cf. AMBROGIO, *ibid.*, I, 5, 40, 536C, p. 18.

secondo l'indifferenza. Per spiegare in termini positivi l'uni-trinitarietà dell'essenza divina Ambrogio si riferisce anagogicamente alla coappartenenza di tutti gli uomini a un'unica sostanza per quanto riguarda la loro natura. Tra il padre e il figlio, infatti, nei quali non vi è alcuna differenza di sostanza o di volontà, tale unità deve essere ancora più certa ed evidente¹⁸⁹. A questo punto, dopo aver chiarito la natura dell'unità che sussiste tra la persona del Padre e quella del Figlio, Roscellino – in maniera strategicamente difensiva rispetto all'accusa di triteismo da cui tentava di difendersi muovendo contestualmente il suo attacco ad Abelardo – inserisce riferimenti al testo ambrosiano che mirano a colpire direttamente il concetto di *singularitas* che, come si è visto, era caratterizzante per l'interpretazione della sostanza divina proposta da Abelardo.

Item: 'Non est diversa nec singularis aequalitas, quia aequalis nemo ipse sibi solus est'. Item: 'Deus est nomen commune Patri et Filio'. Item: 'Incarnatum Patrem Sabelliana impietate astruere nituntur'. Item: 'Quod unius est substantiae, separari non potest, etsi non sit singularitatis sed unitatis'. 'Singularitas est sive Patri, sive Filio, sive Spiritui sancto derogare'. Item: 'Non unus, sed unum sunt Pater et Filius'. Item: 'Una dignitas, una gloria; in commune derogatur, quidquid in aliquo putaveris derogatum'¹⁹⁰.

La considerazione sulla equivocità linguistica che interviene nel momento in cui la ragione umana si sforza di pensare una sostanza che sia allo stesso tempo una e trina, è affidata alle parole del *De Trinitate* di Agostino. Per l'Ipponate – la cui angosciosa ricerca del *verum* si è molto spesso soffermata sullo studio delle *voces* e dei *verba* e sull'analisi dei problemi legati alla corrispondenza tra l'ordine linguistico e quello teologico – la causa della difficile soluzione di tale problema non è da ricercare nel mistero trinitario in sé quale oggetto di conoscenza, ma piuttosto nell'inefficacia degli strumenti a disposizione dell'*ingenium* umano quando si confronta con esso:

¹⁸⁹ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, p. 69, 4-9: «'Et enim si omnium credentium erat cor unum et anima una, si omnis qui adhaeret Deo unus spiritus est, si vir et uxor in una carne sunt, si omnes homines, quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sunt, multo magis Pater et Filius divinitate unum sunt, ubi nec substantiae nec voluntatis est ulla differentia'»; Cf. AMBROGIO, *ibid.*, I, 1, 18, 533A, p. 15.

¹⁹⁰ ROSCELLINO, *ibid.*, 363B, p. 69, 9-17; AMBROGIO, *ibid.*, II, 8, 69, 574B p. 82; III, 2, 12, 592A, p. 121; III, 3, 46, 658D, p. 154; ID., *De Spiritu Sancto*, I, 2, 30, PL 16, [703-814], 712A, ed. O. Faller, Wien 1964 (CSEL, 79), [pp. 5- 222], p. 30.

Item: ‘Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat ingenium. Dictum est autem: tres personae, ne omnino taceretur’¹⁹¹.

La terminologia usata da Agostino per parlare del mistero trinitario e della relazione tra le tre persone evidenzia quanto il significato e la scelta delle parole occupino un posto centrale nella sua metodologia:

‘Trinitas Filius nullo modo dici potest’. Item: ‘Potest *universaliter dici*, quia et Pater Spiritus et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Si itaque Pater et Filius est Spiritus sanctus, potest *appellari* Trinitas Spiritus sanctus. Sed tamen ille Spiritus sanctus, qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod *proprie dicitur* Spiritus sanctus, *relative dicitur*, cum ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii est Spiritus. Sed talis relatio in hoc *nomine* non apparet’¹⁹².

Lo strumento logico-linguistico, allora, da un lato è incapace di dire esaustivamente qualcosa su Dio, dall’altro offre agli uomini – per i quali parlare e discutere è una necessità («loquendi et disputandi necessitas») – la possibilità di muoversi all’interno di una rete di significazioni alla ricerca di quei termini che più di altri rendono intuibile il concetto che si vuole esprimere. Per questo Roscellino, sempre attraverso il riferimento agostiniano, richiama la distinzione tra la lingua greca e quella latina nella formula utilizzata per definire il dogma.

Item: ‘Dictum est a nostris Graecis: una essentia, tres substantiae; a Latinis: una substantia vel essentia, tres personae’¹⁹³.

¹⁹¹ *Ibid.*, 363C, p. 70, 2-4; cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 9, 10, 918, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 217, 8-11.

¹⁹² ROSCELLINO, *ibid.*, 363D, p. 70, 5-13; cf. AGOSTINO, *ibid.*, V, 11, 12, 919, p. 219, 13-23 (*corsivo mio*).

¹⁹³ ROSCELLINO, *ibid.*, 363D, p. 70, 13-14; cf. AGOSTINO, *ibid.*, VII, 4, 7, 939, p. 255, 1-6; *ibid.*, V, 2, 3, 912, p. 207, 1 - 208, 5: «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσίαν vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia; ita ab eo quod est esse dicta est essentia»; cf. anche, ANSELMO, *Epistola de Incarnatione Verbi*, 284B, ed. cit. (introduzione, alla nota 33), p. 35, 5-9: «Haec autem tria Latini dicunt personas, Graeci substantias. Sicut enim nos dicimus in deo substantiam unam tres personas, sic illi dicunt unam personam tres substantias, id ipsum ibi per substantiam quod nos per personam significantes, nec a nobis aliquatenus in fide discrepantes». La Chiesa professa

I Greci, infatti, parlano di una sola essenza e di tre sostanze; i latini, invece, di una *substantia* e tre persone. Il termine sostanza nel mondo latino altomedievale, in linea con la definizione di quella che nella logica aristotelica è la sostanza seconda, si riferisce sempre a *res* universali e alla loro essenza; da ciò dunque dipende, nella trasposizione dal greco al latino della formula trinitaria, la trasformazione del termine greco *ousia* in quello latino *substantia*. Pur con alcune oscillazioni, dovute a una conoscenza scarsa e approssimativa delle *Categorie* aristoteliche¹⁹⁴, emerge la coerenza di tale terminologia in diversi *loci* della produzione agostiniana, fondativa, almeno fino al secolo XII, di un lessico teologico-speculativo. In generale, Agostino sembra utilizzare termini come *substantia*, *essentia* e *natura* come sinonimi¹⁹⁵:

Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant. Idipsum ergo malum est, si praeter pertinaciam velitis attendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit¹⁹⁶.

che in Dio ci sono *una substantia* (o *essentia*) e *tres personae*, secondo la formulazione dogmatica del simbolo pseudo-atansiano e del Concilio di Toledo (675).

¹⁹⁴ Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, IV, 16, 28, PL 32, [659-868], 704, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), p. 54, 1-17: «Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem Categorias – quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tanquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam – legi eas solus et intellexi? Quas cum contulissem cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in pulvere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram; et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet, aut sedeat, aut calceatus vel armatus sit aut aliquid faciat aut patiat aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur».

¹⁹⁵ Cf. AGOSTINO, *De vera religione*, 7, 13, PL 34, [121-172], 129, ed. K. D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp. 196, 35 - 197, 3: «Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a caeteris et rerum ordinem non excedat»; ID., *De Trinitate*, II, 18, 35, 868, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 126, 70-73: «Ipsa enim natura vel substantia vel essentia vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest».

¹⁹⁶ ID., *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, II, 2, 2, PL 32, [1309-1378], 1346, ed. J. B. Bauer, Wien 1992 (CSEL, 90), p. 40.

Nello specifico, in alcune occasioni il termine *essentia* sembra indicare in Agostino la condizione di esistenza di una *res* – ivi compreso Dio, *prima atque summa essentia*¹⁹⁷ – e le sue modalità d’essere¹⁹⁸:

Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maximae ac primitus est¹⁹⁹.

A partire dall’interpretazione agostiniana ciò che nella formulazione latina è indicato con il termine *substantia* corrisponde pienamente a ciò che nella formula greca è, invece, indicato come *ousia*; per questo tali termini si trovano, negli autori successivi ad Agostino, in un rapporto di sinonimia. Nella definizione latina del dogma trinitario il diverso uso del termine *substantia* sembra essere il risultato di una povertà lessicale della lingua latina rispetto a quella greca, ma anche, sotterraneamente, di una recezione mutilata del *corpus aristotelico*. Se, infatti, nel primo caso con ‘sostanza’ si fa riferimento a una *res* individuale, in termini aristotelici la sostanza prima, nel secondo è espressione dell’universalità di genere propria della sostanza seconda. Aristotele utilizza il termine greco *ousia* per indicare sia la sostanza prima che la sostanza seconda²⁰⁰ e ne definisce, nel libro VII della *Metafisica*, i significati in aperto contrasto con il significato veicolato dalla filosofia platonica²⁰¹; il termine *hypostasis*, invece, non è di matrice

¹⁹⁷ *Ibid.*, II, 2, 3 p. 42: «Quocirca cum in catholica dicitur omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem deum, simul intelligitur ab eis qui hoc possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est ut ab essentia deficiant et non esse tendant?»; inoltre cf. ID., *De vera religione*, 11, 21-22, 131-132, p. 201, 18-24: «Si ergo quaeritur, quis instituerit corpus, ille quaeratur, qui est omnium speciosissimus. Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic nisi unus deus, una veritas, una salus omnium et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est, quia in quantum est quidquid est bonum est? Et ideo ex deo non est mors. ‘Non enim Deus mortem fecit nec laetatur in perditione vivorum’ (*Sap* 1, 13), quoniam summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur».

¹⁹⁸ AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, 11, 12, 849 e 16, 19, 853, ed. cit., pp. 247-248 e p. 252 ID., *De moribus ecclesiae*, II, 4, 6, 1347, p. 53.

¹⁹⁹ AGOSTINO, *De immortalitate animae*, 12, 19, PL 32, [1019-1034], 1031, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89), [pp. 99-128], p. 121, 13-16.

²⁰⁰ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 7, 1032b; ID., *Categoriae*, 5, 2a-4b.

²⁰¹ Cf. PLOTINO, *Enneades*, VI, 1, 3 e VI, 3, 5. Cf. C. ERISMANN, *A word of hypostases. John of Damascus’ rethinking of Aristotele’s categorical ontology*, in «*Studia patristica*», 50 (2011), pp. 251-269, in partic. p. 263.

aristotelica – compare infatti nei testi di Aristotele solo in riferimento a questioni di carattere eziologico e naturale²⁰² – ma di derivazione neo-platonica. Nella formula trinitaria «mia ousia, treis hypostaseis» che si diffonde con Basilio di Cesarea e che è successiva al concilio di Alessandria del 362 – in cui viene chiarito che con il termine *hypostasis* possono essere significate sia la persona (*prosopon*), sia la sostanza – vengono per la prima volta accostati i due termini che, congiunti in una sola formulazione, si oppongono a un tempo all’eresia sabelliana e a quella ariana²⁰³. La formula trinitaria, immessa e diffusa nella cristianità dai padri Cappadoci, trova una prima trasposizione nei termini latini *essentia* e *substantia* («una essentia, tres substantiae»). Il termine *ousia* infatti è immediatamente recepito dal mondo latino come ambiguo²⁰⁴, che di esso dà una duplice traduzione: *essentia* e *substantia*; il termine *hypostasis*, invece, interpretato già dai Padri greci in maniera duplice, poteva essere inteso sia come *persona*, che come *substantia*. Con Tertulliano, che per primo nelle sue opere utilizza in forma sinonimica i termini *substantia* ed *essentia*, traducendo un maggior numero di volte *ousia* con *substantia*, si afferma la formula latina «una substantia, tres personae»²⁰⁵.

Nella formulazione latina allora il termine *substantia* è segno dell’*unitas* trinitaria; in quella greca, invece, della pluralità triadica in essa compresa. È per la presenza di questa ambivalenza del termine *substantia*, stratificatosi nel passaggio dal greco al latino, come sinonimo di *essentia* da un lato e di *persona* dall’altro, che Agostino riformula la definizione

²⁰² Per questo uso del termine *hypostasis* in Aristotele si veda, tra gli altri passi: ARISTOTELE, *Historia animalium*, 551b, 29 e 552a, 12; ID., *Meteoreologica*, II, 2, 355b, 8; Sulla storia del concetto di ipostasi cf. H. DÖRRIE, *Hypostasis*, in ID., *Platonica minora*, München 1976, pp. 13-69.

²⁰³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistula ad Graegorium*, 38, PG 32, [219-1115], 325-340; ID., *Epistula ad Apolinarium*, 362, PG 32, 1101-1106. Per la fonte origeniana della formula usata da Basilio cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII, 12, PG 11, [631-1521], 1334, ed. Borret, Paris 1969 (SC, 150), p. 210.

²⁰⁴ Seneca utilizza il termine *essentia* per tradurre l’*ousia* intesa in senso platonico e attribuisce a Cicerone tale formulazione, sottolineando la portata problematica della trasposizione di alcuni termini dal greco al latino; cf. SENECA [LUCIO ANNEO SENECA], *Epistolae ad Lucilium*, VI, 58, 6-7, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1966, II, pp. 154, 15 - 155, 6: «Non celabo te: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis ‘essentiam’ dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem; si recentiore quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur ‘ousia’, res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam ut ius a te datum parcissime exerceam; fortasse contentus ero mihi licere. Quid proderit facilitas tua, cum ecce id nullo modo Latine exprimere possim propter quod linguae nostrae convicium feci? Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? ‘to on’. Duri tibi videor ingenii: in medio positum, posse sic transferri ut dicam ‘quod est’. Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere; sed si ita necesse est, ponam ‘quod est’».

²⁰⁵ Cf. TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 12, 7, PL 2, 168C, ed. cit. (alla nota 118), p. 1173, 38-44.

tertulliana in «una essentia, tres personae», eliminando del tutto il termine *substantia*. Confrontando le due formulazioni, quella greca e quella latina, lo slittamento terminologico causato dall'ambivalenza del termine *substantia* rende necessario l'inserimento definitivo del termine *personae* per esprimere la pluralità trinitaria:

Licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia non contradicit²⁰⁶.

Attraverso tale termine, infatti, Roscellino può parlare – in continuità con la definizione data da Boezio – di una pluralità all'interno della Trinità senza implicare una diversità sostanziale, riprendendo quello che i greci avevano invece indicato con il termine ipostasi.

Roscellino, allora, attribuisce alla relazione tra le persone trinitarie il carattere dell'unità, in contrasto con l'interpretazione abelardiana di *singularitas*; in virtù di tale unità, di carattere sostanziale (o meglio essenziale, riferita all'*essentia* trinitaria)²⁰⁷, le tre persone si identificano in una sorta di uguaglianza (*aequalitas*) che Agostino qualifica come 'non diversità' («nulla est distantia dissimilitudinis»). Nella intuizione di ciò che rende ciascuna delle tre persone non diversa dall'altra, il pensiero diviene capace di dire con un unico termine (*unum vocabulum*) la triadicità di una essenza unica in sé stessa.

Item: 'Nulla est distantia dissimilitudinis, ut intelligatur aliud alio maius vel paulo minus, nec talis distinctio, in qua sit aliquid impar'. Item: 'Ideo dicimus tres personas vel tres substantias, non ut intelligatur aliqua diversitas essentiae, sed ut vel uno vocabulo responderi possit, cum quaeritur, quid tres, vel quid tria; tantumque esse essentiae aequalitatem in ea trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, sed nec Pater et Filius simul maior quam singulus Pater'²⁰⁸.

²⁰⁶ ROSCELLINO, *ibid.*, 363D, p. 70, 15-16; cf. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, 3, PL 64, 1343CD, ed. cit. (cap. II, alla nota 135), p. 214, 170-171: «Persona est naturae rationalis individua substantia. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus».

²⁰⁷ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 364A, p. 70, 24-26: «Item: 'Ita dicat unam essentiam, ut non existimet aliud alio maius vel melius vel aliqua ex parte diversum, non tamen ut Pater ipse sit Filius et Spiritus sanctus'»; cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 6, 12, 945-946, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 266, 126-131.

²⁰⁸ ROSCELLINO, *ibid.*, 364B, pp. 70, 26 - 71, 4; cf. AGOSTINO, *ibid.*, VII, 6, 12, 946 e VIII, *proem.*, 1, 947, p. 267, 173-179 e 268, 15-22.

È, infatti in virtù di tale *aequalitas* che deve essere scartato, secondo Agostino, il termine *essentia* per esprimere tale triadicità, affinché cioè non si pensi alla presenza di una qualche diversità di carattere sostanziale²⁰⁹. Lo spazio di condivisione di qualcosa che gli individui sperimentano nelle relazioni tra di loro e tra le cose e che identificano come similitudine o mancanza di diversità diviene, allora, la causa di conoscibilità del carattere universale delle *res*. Agostino rinviene, allora, nella somiglianza (*similitudo*) e nella mancanza di diversità (*nulla diversitas*) i criteri attraverso cui una cosa si definisce ‘una’ piuttosto che molteplice; tuttavia, tale unità è da intendersi non in senso numerico, ma secondo il genere.

Item: ‘Unus Deus, una fides, unum baptisma. Fides quamvis sit una, in aliis non tamen ipsa, sed similis. Non enim est una numero, sed genere; propter similitudinem tamen et nullam diversitatem magis dicitur una quam plures. Nam et duos homines simillimos unam faciem habere dicimus’. Item: ‘Verbum ideo Filius Patri per omnia similis est et aequalis’²¹⁰.

La dimensione dell’essere comune (*communiter*) attribuita da Agostino allo Spirito Santo è un ulteriore elemento di unità delle persone (Padre e Figlio) nell’unica sostanza divina e corrisponde al loro essere in questo *similis* e *aequalis*²¹¹, allo stesso modo degli individui che sono diversi tra loro ma uniti in un solo corpo e in un solo spirito, o del sinolo di anima e corpo che uniti sono un solo uomo²¹².

Tale principio di somiglianza (*similitudo*) e uguaglianza (*aequalitas*), espresso da Agostino attraverso una terminologia comunque negativa – *nulla diversitas* – attraverso cui il

²⁰⁹ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 364A, p. 70, 17-24: «Item: ‘Cum conaretur humana inopia loquendo proferre quod tenet de domino Deo, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas’. Item: ‘Cur haec tria simul unam personam non dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed dicimus tres personas, tres autem essentias et tres deos non dicimus, nisi quia volumus vel unum vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interroganti: quid tres?’»; cf. AGOSTINO, *ibid.*, VII, 4, 9, 941 e 6, 11, 943, ed. cit., p. 259,120-127 e 262, 28-33.

²¹⁰ ROSCELLINO, *ibid.*, 364B, p. 71, 4-9; cf. AGOSTINO, *ibid.*, XIII, 2, 5, 1017, ed. cit., p. 387, 39-46.

²¹¹ Cf. AGOSTINO, *ibid.*, XV, 14, 23, 1076, p. 496, 1-2.

²¹² ROSCELLINO, *ibid.*, 364BC, p. 71, 10-16: «Item: ‘Quia Spiritus sanctus communis est ambobus, hoc dicitur ipse proprie, quod ambo communiter’, id est Spiritus sanctus. Augustinus ad Pascentium comitem Arianum: ‘Cum pro diversis sibi cohaerentibus dicatur unus Spiritus et unum corpus, cum pro anima et corpore sibi cohaerentibus dicatur unus homo, cur non maxime de Patre et Filio dicatur unus Deus, cum sibi inseparabiliter cohaereant?’»; Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 19, 37, 1086, p. 513, 133-143 e ID., *Epistulae*, 238, 2,12, ed. A. Goldbacher, Leipzig 1911 (CSEL, 57), p. 541, p. 545, 12-15.

pensiero può concepire e dire con una sola locuzione la coesistenza, nella Trinità, di unità sostanziale e pluralità personale, è tradotto da Roscellino, con il riferimento al lessico boeziano, nel concetto di *indifferentia*.

Boetius in libro *De Trinitate*: 'Huius unitatis causa est indifferentia'²¹³.

Attraverso il riferimento alle fonti agostiniana e boeziana, ritornano i concetti chiave del *communiter* e dell'*indifferentia*, già incontrati precedentemente, utilizzati da Roscellino, per attaccare la dottrina abelardiana. Da questo punto di vista Roscellino condivide pienamente il lessico utilizzato nelle dottrine realiste di Guglielmo di Champeaux e Oddone di Tournai e, anche sul piano speculativo, la *quaestio* trinitaria, come già sperimentato nelle *quaestiones* affrontate dai suddetti autori, si muove all'interno della logica porfiriana, inserendosi in pieno nel dibattito sulla *magna quaestio* sullo statuto di genere e specie, fondamentale per questi autori in quanto analizza, nei suoi presupposti, le basi di ogni indagine di carattere onto-teologico²¹⁴.

Dopo aver decostruito la posizione di Abelardo e il suo utilizzo del concetto di *singularitas* per parlare della Trinità, Roscellino si difende dalle accuse dottrinali mosse alla sua posizione trinitaria. In questa sezione dell'*Epistola*, interrogandosi su quale sia il campo di azione del teologo, Roscellino, infatti, sembra essere più vicino alle posizioni di Anselmo che a quelle di Abelardo, tuttavia rispetto ad Anselmo che tenta di ritrovare una continuità tra il

²¹³ ROSCELLINO, *ibid.*, 364D, p. 71, 28-29. Roscellino riprende il concetto di *indifferentia* espresso da Boezio, modificandone leggermente la lettura; nel *De Trinitate*, infatti, Boezio definisce come *indifferentia* la regola (*ratio*) della relazione tra le tre persone trinitarie; cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate*, 1, PL 64, [1247-1256], 1249C, in ID., *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. cit. (cap. I, alla nota 135), [pp. 165-181], p. 167, 34-43: «Christianae religionis reverentiam plures usurpant, sed ea fides pollet maxime ac solitarie quae cum propter universalium praecepta regularum, quibus eusdem religionis intelligatur auctoritas, tum propterea, quod eius cultus per omnes pene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis vocatur. Cuius haec de Trinitatis unitate sententia est: 'Pater, inquit, Deus Filius Deus Spiritus sanctus Deus'; Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia».

²¹⁴ Un frammento anonimo del manoscritto latino della Biblioteca Nazionale di Parigi (Lat 17 813, 19^a-19^{va}) riporta una 'sententia de universalibus' di un *magister R.*, identificato da Hauréau con Roscellino. Tale attribuzione non gode di un pieno consenso; alcuni interpreti più recenti, infatti, hanno riconsiderato lo studio del frammento e del *magister* a cui in esso si fa riferimento. Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins* cit., pp. 328-333; REINERS, *Der Nominalismus in der Früscholastik* cit. (introduzione, alla nota 1), p. 25, nota 1; P. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*, Princeton 1982, p. 253; J. MARENBON, *Early medieval philosophy (480-1150): an introduction*, London 1988², pp. 134-135; J. DIJS, *Two Anonymous 12th century Tracts on Universals*, in «Vivarium», 28 (1990), pp. 85-117.

linguaggio umano e quello divino, Roscellino evidenzia l'ineffabilità della semplicità divina e la povertà delle capacità discorsive dell'uomo rispetto a essa²¹⁵. Roscellino infatti – come emerge dalla testimonianza di Ottone di Frisinga che lo identifica come il primo ad aver istituito nello studio della logica l'insegnamento delle parole (*sententiam vocum*)²¹⁶ – si domanda che significato si deve attribuire ai nomi Padre, Figlio e Spirito. In quest'ottica – basata sulla consapevolezza dell'inconsistenza della logica come unico fondamento del piano speculativo – è possibile comprendere le motivazioni che spingono Roscellino a schierarsi contro Abelardo e la sua metodologia unite al tentativo di non limitarsi al 'dire' qualcosa sulla Trinità ma, a partire dal chiarimento degli enunciati a essa relativi, coglierne l'essenza.

Sciendum est vero, quod in substantia sanctae Trinitatis quaelibet nomina non aliud et aliud significant, sive quantum ad partes sive quantum ad qualitates, sed ipsam solam non in partes divisam nec per qualitates mutatam significant substantiam²¹⁷.

Sulla base delle *Institutiones* di Prisciano²¹⁸, per Roscellino i nomi significano la sostanza o la qualità; tuttavia quando si parla della Trinità, se si esclude la possibilità che in Dio vi siano parti o qualità, i tre nomi di cui essa si compone non possono significare cose diverse tra loro, ma per ciascuno dei tre la medesima sostanza. In questo modo Roscellino enfatizza, a un tempo, la convenzionalità del linguaggio e l'unità della sostanza divina. La sostanza divina infatti è tale in quanto non è divisa in parti, né si diversifica per le sue qualità:

Non igitur per personam aliud aliquid significamus, quam per substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam, sicut Graeci triplicare solent substantiam²¹⁹.

²¹⁵ Cf. C. MEWS, *Nominalism and Theology before Abelard* cit. (introduzione, alla nota 3), p. 12: «Roscelin picked up Anselm's perception (inspired by Augustine) that there were different possible ways of describing the ineffable truth of the divine trinity. However, where Anselm tended to emphasise the continuity between human and divine language, Roscelin focussed on the gulf between human language and divine simplicity».

²¹⁶ Cf. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Fridirici*, I, 49, ed. cit. (alla nota 6), p. 68-69.

²¹⁷ ROSCELLINO, *ibid.*, 365A, p. 72, 13-16.

²¹⁸ Cf. PRISCIANO DI CESAREA, *Institutiones*, 56-57, ed. H. Keil, Leipzig 1859 (*Grammatici latini*, III); sulla relazione tra Roscellino e Prisciano cf. C. MEWS, *Nominalism and theology before Abelard* cit., pp. 8-9.

²¹⁹ ROSCELLINO, *ibid.*, 365B, p. 72, 16-20.

Il termine *substantia*, allora, diventa nell'interpretazione di Roscellino l'elemento di congiunzione tra l'essere sostanziale e l'essere personale dei tre nomi della Trinità. Essi in quanto tali sono per Roscellino solo nomi, frutto di una *loquendi consuetudo* che non modifica il dato di fede. Per lo stesso motivo la formula trinitaria, espressione del discorso, umano è solo una formula che può dunque essere espressa indifferentemente nella forma della lingua latina e di quella greca.

Neque vero dicendum est, quod in fide Trinitatis errent triplicando substantiam, quia licet aliter dicant quam nos, id tamen credunt quod nos, quia sicut diximus sive persona sive substantia sive essentia in Deo prorsus idem significant²²⁰.

I tre termini coinvolti nella 'tradizione' della formula trinitaria sono, alla luce del nominalismo affermato da Roscellino, tra loro sinonimi quando riferiti a Dio (*in Deo idem significant*); l'*impasse* linguistica della terminologia usata dai Padri greci e latini nella scelta dei termini più funzionali alla formulazione del dogma, dimostra come l'uso e la traduzione di un termine piuttosto che un altro non implichi il tradimento del contenuto da esso veicolato, conosciuto e creduto per fede, ma l'adesione a una convenzionalità del linguaggio.

In locutione enim tantum diversitas est, in fide unitas. Alioquin iam non esset apud Graecos Ecclesia. Si autem ipsi sic loquendo verum dicunt, quare nos idem dicendo mentiamur, non video²²¹.

Tale affermazione dell'unità divina è l'unica testimonianza diretta della posizione di Roscellino in merito alla teologia trinitaria, sostenuta, come nel resto dell'*Epistola*, dal riferimento alle *auctoritates*. Per parlare della relazione tra il tutto e le parti in Dio Roscellino si appella ancora una volta alle parole di Ambrogio e Agostino, piegandole al proprio convenzionalismo:

De diversitate divinae substantiae sive per qualitates sive per partes beatus Ambrosius De fide et beatus Augustinus De Trinitate sic loquuntur. Ambrosius: 'Deus nomen est substantiae simplicis, non coniunctae vel compositae; cui nihil accidat, sed solum quod divinum est in natura habeat sua'. Augustinus:

²²⁰ ROSCELLINO, *ibid.*, p. 72, 20-23.

²²¹ *Ibid.*, p. 72, 23-26.

‘Quidquid secundum qualitates dici Pater videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum’. Item: ‘Nomina quatuor sunt, res autem una est’²²².

Se ‘Dio’ dunque è il nome di una sostanza semplice, ogni altro nome riferito a lui – tra cui quello triplicato dai latini di *persona* e quello triplicato dai greci di *substantia* – è significativo della medesima natura divina, considerata, come afferma Agostino, secondo la sostanza e l’essenza e non secondo la qualità²²³.

Quando si parla di Dio le regole della grammatica sono allora una variabile convenzionale che non altera il contenuto dell’oggetto a cui si riferiscono. Che infatti si applichi il plurale o il singolare ai termini preposti a esprimere la Trinità, sottolinea ancora una volta Roscellino, è del tutto irrilevante in quanto sono ‘segno’ di una unità priva di parti. Il linguaggio, allora, riferito a Dio assume una valenza diversa in quanto l’oggetto di cui parla è diverso da ogni altra cosa creata. È dunque importante, ancora una volta, precisare come e quanto sia dirimente il contesto speculativo in cui questi autori articolano le loro riflessioni; sarebbe infatti sbagliato assumere tale posizione, per cui la scelta del singolare e del plurale non è significativa del modo d’essere della sostanza a cui si riferisce, come regola assoluta del pensiero di Roscellino. È per questo motivo che Roscellino, immediatamente dopo aver sostenuto che in Dio sostanza e persona sono significati equivalenti, introduce un esempio sull’uso del plurale e del singolare riferiti all’uomo. Nell’uomo invece, composto da anima e corpo, è rilevante distinguere la singolarità dell’anima dalla pluralità delle parti che compongono, come diverse membra, il corpo²²⁴. Le argomentazioni di Roscellino, orientate a evidenziare, in ogni passaggio, la linea di demarcazione tra singolarità e unità, hanno come obiettivo principale la critica di un’applicazione del concetto di *singularitas* alla sostanza divina, su cui si costruisce, invece, la

²²² *Ibid.*, 365C, pp. 72, 26 - 73, 1; cf. AMBROGIO, *ad Gratianum Augustum*, I, 1, 16, ed. cit. (alla nota 187), p. 11; cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 5, 8, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 470, 50-53

²²³ Cf. MEWS, *Nominalism and Theology before Abelard* cit., p. 9: «Following Priscian’s definition *persona* signifies a substance, although not – in God’s case – a quality, as this would suggest mutability in God. The argument runs diametrically counter to Abelard’s identification of a divine person with an attribute like power or wisdom».

²²⁴ Cf. ROSCELLINO, *Epistola*, 365CD, p. 73, 1-11: «Quando ergo haec nomina variamus sive singulariter sive pluraliter proferendo, non quia aliud unum quam alterum significet hoc facimus, sed pro sola loquentium voluntate, quibus talis loquendi usus complacuit. Si enim diversae partes ibi essent, ut altera persona, altera substantia diceretur, fortassis ratio aliqua esset, cur unum singulariter, alterum pluraliter proferremus, ut hominis, quia alia pars est corpus, alia anima, unam animam dicimus, sed plura corpora propter corporis partes diversas. Sed neque alia qualitas per personam, alia per substantiam vel essentiam significatur, quia sicut iam diximus, in Deo nulla prorsus qualitas est».

formulazione trinitaria dell'eresia sabelliana. È, infatti, in virtù di una non-singularità che i nomi propri della Trinità, indicando una sostanza e non una qualità, sono tre *nomina* differenti ognuno dotato di una propria identità²²⁵.

Quod autem dicis me unam singularem sanctae Trinitatis substantiam cognovisse, verum utique est sed non illam Sabellianam singularitatem, in qua una sola res non plures, illis tribus nominibus appellatur, sed in qua substantia trina vel triplex tantam habet unitatem, ut nulla tria usquam tantam habeant. Nulla enim tria tam singularia tamque aequalia sunt, sicut scriptum est: 'In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales'²²⁶.

La definizione greca della Trinità che triplica il termine sostanza, allora, sembra adattarsi meglio alla posizione sostenuta da Roscellino²²⁷ che, se da un lato tenta di non cadere nell'errore di Sabellio e di Abelardo che interpretano la Trinità come una singularità, dall'altro deve chiarire come non sia sua intenzione dividere la Trinità ammettendo in essa una pluralità. Invoca, così, un'ulteriore *auctoritas*, quella di Atanasio, per chiarire il carattere unitario della somiglianza e dell'uguaglianza tra le persone, che conferisce alla sostanza divina la specificità dell'unitrinitarietà.

Sed licet lex dicat, quod 'in ore duorum vel trium testium stet omne verbum' (*Dt* 19, 15), nos tamen quarto iam tribus appposito, quintum et sextum apponamus, quorum testimoniis unitate similitudinis et aequalitatis roborata. (...) Dic ergo, beate Athanasi, divinae contra Arianos defensor substantiae, dic, quid de ipsa substantia sentias, et sicut Arianos qui eam per gradus variabant

²²⁵ Cf. *ibid.*, 365D, p. 73, 13-17: «Ex hac igitur sanctarum Scripturarum numerositate diligens lector intelligit sanctos qui eas conscripserunt nequaquam in Deo tantam singularitatem intellexisse, ut una sola res et una singularis substantia tribus illis nominibus appellaretur, ne hoc de Deo sentientes in illam Sabellianam haeresim laberentur. Multa enim inconvenientia ex hac Sabelliana singularitate videntur consequi».

²²⁶ *Ibid.* 366AB, p. 73, 23-31; cf. MEWS, *Nominalism and Theology before Abelard* cit., p. 9: «There is an inexorable logic to his argument that the proper names 'Father', 'Son' and 'Holy Spirit' must each signify a substance if none signify a quality. This is not language about the substance of God, but discussion of three different *nomina*, each of which had its own identity». Cf. *Symbolum Athanasianum*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Würzburg 1854, [pp. 37-39], p. 38.

²²⁷ *Ibidem*: «The Greek definition of the trinity as a plurality of substances appealed because it fitted with Priscian's definition of a noun, modified in only a limited way».

vicisti, ita et Sabellianos qui personas confundunt convincas. Dic: ‘Neque confundentes personas, neque substantiam separantes’²²⁸.

Atanasio dunque è colui che con la propria dottrina ha sconfitto allo stesso tempo i seguaci di Sabellio²²⁹ e di Ario²³⁰, rispondendo a quelle dottrine che o confondono in una singolarità indistinta le tre persone della Trinità o separano la sostanza ammettendo una differenza ontologica. Dalla prima posizione consegue che il Padre, essendo uno con il Figlio, si è incarnato e ha sofferto con lui²³¹; la seconda posizione, più vicina al punto di vista di Roscellino, ha comunque bisogno di essere chiarita per spiegare cosa si intenda con ‘differenza’ e ‘pluralità della sostanza’²³². Dal momento che la ‘differenza’, in logica, è ciò che distingue una specie dal suo genere - come si è detto la differenza specifica applicata a un genere produce una specie – è necessario per distinguere il genere dalla specie, che più specie si predichino dello stesso genere.

Omnia enim plura pluralitatis lege separantur, quia scriptum, est quod omnis differentia in discrepantium pluralitate consistit²³³.

Roscellino, infatti, seguendo quella che lui definisce *lex pluralitatis* applica al suo discorso un principio della logica, che doveva essere così evidente ai suoi occhi e a quelli dei suoi contemporanei da consentirgli l’omissione dell’*auctoritas* boeziana a cui fa riferimento (*quia scriptum est*)²³⁴. Posto che dove c’è pluralità non può non esserci differenza, occorre, per

²²⁸ ROSCELLINO, *ibid.*, 366B, pp. 73, 32 - 74, 1 e p. 74, 4-8. Cf. *Symbolum Athanasianum*, p. 37.

²²⁹ Cf. *ibid.*, 366C, p. 74, 9-12: «Personas confundit, qui Patrem Filium, et Filium Patrem dicit. Quod necesse est eum dicere, qui illa tria nomina unam solam rem singularem significare voluerit. Omnia enim unius et singularis rei nomina de se in vicem praedicantur». Se dunque per Roscellino i nomi corrispondono a un *res*, significare con il nome Padre il Figlio e, viceversa, con il nome Figlio il Padre, equivarrebbe a indicare con due diversi *nomina* una sola *res*.

²³⁰ Cf. *ibid.*, p. 74, 14-16: «Sequitur: ‘Neque substantiam separantes’. Diligenter intendendum est, utrum substantiam sanctae Trinitatis omnimodis, an certo modo separari prohibeat». Cf. *Symbolum Athanasianum*, p. 37.

²³¹ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, p. 74, 12-14: «Ita igitur Pater incarnatus et passus est, quia ipse est Filius qui hoc totum passus est; quod quantum sanae fidei repugnat, attende».

²³² Cf. *ibid.*, p. 74, 17-18: «Quomodo enim, si sic est una, ut etiam plures sint, sicut Graeca clamat Ecclesia, non separatur?».

²³³ *Ibid.* 366C, p. 74, 18-20.

²³⁴ Cf. BOEZIO, *De divisione*, PL 64, 885CD: «Disiunctivae vero unius generis species sunt quae, quoniam differentiis informantur (ut dictum est), idcirco sub uno genere minus duabus speciebus esse non possunt, *omnis enim differentia in differentium pluralitate consistit*» (*corsivo mio*); ID., *In Isagogen Porphyrii, editio*

ammettere che vi sia nella Trinità una pluralità di persone o di sostanze – come sostengono i Greci – chiarire che tipo di differenza sussista tra esse. I *nomina* del Padre e del Figlio, segni di sostanze la cui identità è stata già precedentemente chiarita²³⁵, sono tra loro in un rapporto di reciprocità e differenza, in quanto l'uno è il generante dell'altro. In virtù di tale principio, confermato dall'interpretazione agostiniana del Padre come ingenerato e del Figlio come unigenito, Roscellino ammette che vi sia un qualche forma di pluralità nella sostanza divina²³⁶.

Quia igitur altera est substantia generantis, altera generata, alia est una ab alia. Semper enim generans et generatum plura sunt, non res una secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, qua ait, quia 'nulla omnino res est, quae se ipsam gignat'. Et enim generans est ingenita; genita vero est unigenita. Sed ingenitum et unigenitum sunt plura, sicut Augustinus *de Trinitate* ait: 'Filius,

secunda, III, 5, PL 64, [71-158], 106A, ed. cit. (cap. I, alla nota 153), pp. 214, 19 - 215, 2: «Itaque fit ut genus quidem semper plurimas sub se species habeat: de differentibus enim specie praedicatur, differentia vero nisi pluralitati non convenit»; ID., *De institutione musica*, I, 3, PL 64, 1173C, ed. Friedlein cit. (cap. II, alla nota 58), p. 190, 25-28: «Ex pluribus enim motibus acumen quam gravitas constat. In quibus autem pluralitas differentiam facit, eam necesse est in quadam numerositate consistere»; ID., *De sancta Trinitate*, 5, 1254D, ed. cit. (alla nota 213), p. 179, 328-332: «Differentiae vero ubi absunt, abest pluralitas; ubi abest pluralitas, adest unitas. Nihil autem aliud gigni potuit ex Deo nisi Deus; et in rebus numerabilibus repetitio unitatum non facit modis omnibus pluralitatem. Trium igitur idonee constituta est unitas».

²³⁵ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 366D, p. 74, 22-25: «Nihil enim aliud est substantia Patris quam Pater, et substantia Filii quam Filius, sicut urbs Romae Roma est et creatura aquae aqua est. Quia ergo Pater genuit Filium, substantia Patris genuit substantiam Filii». Costant Mews, utilizzando una categoria di Jean Jolivet, definisce 'Platonismo grammaticale' la posizione adottata da Roscellino e sottolinea quanto tale esito fosse discordante con il giudizio espresso da Anselmo, e in gran parte adottato dalla storiografia moderna, di un logico moderno avverso all'esistenza delle sostanze universali. Cf. MEWS, *Nominalis and theology before Abelard* cit. (introduzione, alla nota 3), p. 9-10: «All utterances used of God had to obey the rules of language. One of these rules was the every noun, even those used of God, signified a substance. Such 'grammatical platonism' (to use a term coined by Jean Jolivet) might be uncomfortable to those who prefer to believe with Anselm that modern logicians did not believe in universal substances. Roscelin believed that words signified things at a very literal level. He wanted to respect the identity of every proper noun invented by man. His proper nouns are like the individualised reliefs of Romanesque capital, each a human signifying in its own way a substantial reality beyond»; J. JOLIVET, *Quelques cas de 'platonisme grammatical' du VI^e ou XII^e siècle. Aspects de la pensée Médiéval*, Parigi 1987.

²³⁶ ROSCELLINO, *ibid.*, 367A, p. 75, 1-3: «Restat ergo, ut certo modo separationem prohibeat. Qui modus quis sit, ostendit cum subdit: 'in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus'».

quod est ipsam substantiam, debet Patri', id est quod est substantia, a Patre habet et ab eius substantia²³⁷.

Attraverso una sottile argomentazione, Roscellino sottolinea che per dire che le persone trinitarie sono tra loro uguali, come afferma Atanasio contrastando la disuguaglianza introdotta dalla dottrina di Ario²³⁸, è necessario ammettere che vi sia in essa una pluralità. Una persona, infatti, è uguale all'altra; questa sarà necessariamente diversa in quanto niente è uguale a se stesso:

Aequalitas autem semper inter plura est. Nihil enim sibi aequale est²³⁹.

La pluralità allora si applica alla sostanza in cui è possibile ammettere la presenza di una certa separazione, a esclusione da quella sostenuta dagli ariani che differenziavano per gradi le persone trinitarie. Esse, infatti, sono definite da Atanasio *coaeternae* e *aequales*. La molteplicità dell'eternità intrinseca alle tre persone nella definizione di *coaeternae* data da Atanasio, è tale anche quando aggiunge «non tres aeterni sed unus aeternus»²⁴⁰. La negazione di Atanasio,

²³⁷ ROSCELLINO, *ibid.*, p. 74, 26-33; cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 1, 1, 20, ed. cit. (cap. II, alla nota 28), p. 28, 35-36 e *ibid.* I, 8, 15, 830, p. 47, 10-12.

²³⁸ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 367AB, p. 75, 3-13: «Contra Arium quippe agebat, qui diversitatem inaequalitatis in sanctae Trinitatis substantia ponebat Patrem et Filium et Spiritum sanctum gradibus dignitatis distinguens. Ideo ergo dicit 'Totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales'. Si enim coaeternae, nihil prius aut posterius, si coaequales, nihil maius aut minus. Hanc ergo Arianam separationem, contra quam agebat, secundum videlicet graduum distinctionem, Athanasius prohibet. Nam omnimodam separationem non aufert, ubi eas coaeternas et coaequales dicit».

²³⁹ *Ibid.* 367B, p. 75, 12-13; cf. *ibid.*, 367BC, p. 75, 14-25: «Dum igitur in substantia sanctae Trinitatis aequalitatem et coaeternitatem ponit, in ea utique separationem pluralitatis relinquit. Sed prioritatis et posterioritatis per 'coaeternum', minoritatis et maioritatis gradus dicendo coaequales exstinguit. Quod autem unam non singulariter substantiam, sed per similitudinem et aequalitatem dicat, manifeste demonstrat, cum dicit: 'Una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas'. Nisi enim priusquam unam dixit, subdidisset: 'aequalis gloria, coaeterna maiestas', unam ex consuetudine, id est singularem acciperemus. Sed hoc prorsus aufert, cum dicit: 'aequalis gloria', et quod unum secundum aequalitatem accepit, declarat». Cf. *Symbolum Athanasianum*, ed. cit. (alla nota 226), p. 37.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, 367CD, p. 75, 26-34: «Sicut autem ostendimus, quod cum de separatione substantiae ageret, non omnem eum separationem accepisse, sed illam solam Arianam, per graduum scilicet distinctionem, ita summopere perquirendum est, cum dicit: 'non tres aeterni sed unus aeternus', utrum omnimodis multipliciter aeternitatis removeat, an certo modo. Si enim omnino aeternos dici posse negat, sibi ipsi contrarius est, qui tres personas aeternas vocavit dicens eas coaeternas. Si enim coaeternae sunt, et aeternae. Quomodo ergo non tres aeterni, si tres illae personae sunt aeternae?». Cf. *Symbolum Athanasianum*, pp. 37-38

infatti, spiega Roscellino, non deve essere intesa in senso assoluto, e cioè come l'impossibilità di più eterni, ma solo in relazione a una esclusione di variazioni di misura nell'eternità delle persone²⁴¹. Per chiarire l'utilizzo del plurale rispetto all'eternità, e dunque la possibilità di parlare di più *res* eterne, Roscellino fa riferimento a due opere agostiniane, il *De doctrina christiana*²⁴² e il *De agone christiano*²⁴³. Nella prima delle due, Agostino paragona le *res aeternae* a quelli che l'Apostolo chiama *invisibilia Dei*, attraverso cui le cose sono fatte («per ea quae facta sunt»); tali *invisibilia* non solo sono la matrice del creato, ma anche la porta che, mediante la conoscenza intellettuale delle cose create, conduce alla beatitudine²⁴⁴.

L'ultima *auctoritas* invocata da Roscellino per corroborare la tesi dell'unità divina della Trinità è Isidoro di Siviglia dal quale estrapola una lunga citazione che riassume gli argomenti

²⁴¹ Cf. *ibid.*, 367D-368A, p. 76, 7-8 e 13-17: «Dicendum est ergo et aeternas esse pluraliter et quodammodo non esse. (...) Ita igitur et hic dicendum est eum non omnino tres aeternos negasse, sed eo tantum modo quo Arius affirmabat, qui mensuram aeternitatis in personis variabat. Aeterni enim erant pluraliter, sicut plures res aeternae; et aeterni non erant, ut aeternitas in eis varia videretur».

²⁴² Cf. *ibid.*, 367D, pp. 75, 34 - 76, 4: «Beatus etiam Augustinus De doctrina Christiana et De agone Christiano aeternas pluraliter appellat dicens: 'In omnibus igitur rebus illae solae sunt, quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles diximus'. Praedixerat enim: 'Res, quibus fruimur, Pater et Filius et Spiritus sanctus'». Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 22, 20, PL 34, 26, ed. cit. (alla nota 155), p.16, 1-4: «In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; caeteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus».

²⁴³ Cf. *ibid.*, p. 76, 4-6: «Idem De agone Christiano: 'Credimus in Patrem et Filium et Spiritum sanctum; haec aeterna sunt et immutabilia'»; AGOSTINO, *De agone christiano*, XIII, 15, PL 32, [289-310], 299, ed. J. Zycha, Leipzig 1900 (CSEL, 41), [pp. 99-138], p. 118, 17-21: «Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum; haec aeterna sunt et incommutabilia, id est unus Deus, unius substantiae Trinitas aetern, deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (*Rm* 11, 36)».

²⁴⁴ Cf. ID., *De doctrina christiana*, I, 4, 4, 21, p. 8, 13-18: «Sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino (*2 Cor* 5, 6), si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur (*Rm* 1, 26), hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus». L'espressione paolina ricorre numerose volte nei testi di Agostino; per un confronto si veda: ID., *Confessiones*, X, 6, 10, 783, ed. cit. (alla nota 194), p. 160; ID., *Retractationes*, I, 11, 1, PL 32, [581-656], 601, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57), p. 33, 6-7; ID., *De Genesi ad litteram*, II, 8, 17, PL 34, 270, ed. cit. (cap. I, alla nota 151), pp. 43-44; ID., *Enarrationes in Psalmos*, XLI, 2, PL 36, [67-1029], 465, edd. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1956 (CCSL, 38-39-40), I, p. 461; ID., *De civitate Dei*, XI, 21 e XXII, 29, 6, PL 41, 232 e 800, ed. cit. (cap. I, alla nota 151), I, pp. 339 e 861; ID., *Contra Faustum manichaeum*, XX, 19, PL 42, [207-518], 383, ed. J. Zycha, Praha - Wien - Leipzig (CSEL, 25/1), pp. 559, 24 - 560, 5.

portati in difesa della sua posizione contro quella di Abelardo²⁴⁵. È ad Abelardo, infatti, che Roscellino rivolge le ultime battute della sua difesa, enfatizzando nel linguaggio quei termini, come *communis* e *aequalitas* che, in contrapposizione con la *singularitas* abelardiana, hanno supportato le argomentazioni della sua tesi:

Audisti Trinitatem unam esse propter maiestatis *communione*m, non propter maiestatis *singularitate*m; quod enim *singulare* est, nullo modo *commune* est, et quod *commune* est, *singulare* esse non potest. Maiestas igitur Trinitatis quia *communis* est, quomodo *singularis* esse potest? Audisti etiam, quia nomen dei ideo de Trinitate *singulariter* dicitur propter *aequalem* divinitatem, ne, si pluraliter diceretur, inaequalitas divinitatis intelligeretur. Sed divinitas Trinitatis extra se *aequalem* non invenit. In ipsa igitur Trinitate divinitas *aequalis* divinitatem invenit *aequalem*. Plura vero *aequalia* res singula et unica quomodo esse possit, non video²⁴⁶.

La retorica che permea questo passaggio guida Roscellino anche nell'ultima parte dell'*Epistola* in cui sferra il più feroce attacco al suo avversario, descrivendo la condizione in cui versa la fede che si interroga sulla Trinità tentando di comprenderne il mistero, come quella di una nave che procedendo tra due promontori deve fare attenzione a non infrangersi sullo scoglio della singolarità, né su quello, dall'altro lato, del triteismo.

²⁴⁵ Cf. ROSCELLINO, *ibid.*, 368AC, p. 76, 20-34: «Dic et tu, sancte Isidore, Ecclesiarum totius Hispaniae magister, quid de substantia sanctae Trinitatis sentiendum decreveris. 'Trinitas appellata, quod fiat totum unum ex quibusdam tribus'. Item: 'Pater et Filius et Spiritus sanctus Trinitas et unitas, unitas propter maiestatis communionem, Trinitas propter personarum proprietatem, pariter simplex pariterque incommutabile bonum et coaeternum. Pater solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus. Filius solus de Patre est natus deitas non triplicatur, quia, si triplicatur, deorum inducimus pluralitatem. Nomen autem deorum in angelis et sanctis hominibus ideo pluraliter dicitur, quod non sint merito aequales. De Patre et Filio et Spiritu sancto propter unam et aequalem divinitatem non nomen deorum sed Dei esse ostenditur. Fides apud Graecos hoc modo est: Una usia, ac si dicatur una natura aut una essentia, tres hypostases, quod resonat in Latinum vel tres personas vel tres essentias'»; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, VII, 4, 1-11, PL 82, [73-729], 271A-272A, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, p. 644-646.

²⁴⁶ ROSCELLINO, *ibid.*, 368B, p. 77, 1-10 (*corsivo mio*); cf. ODDONE, *De peccato originali*, 1080C: «Et sic individuum omne, singulare; non autem omne singulare individuum, quia non est individuum, nisi quod de nullo dicitur, singulare autem omne». Come Oddone per la questione del peccato originale, anche Roscellino, nel risolvere la questione trinitaria si serve di un artificio dialettico, facendo coesistere due concetti opposti tra loro, l'identità propria dell'uguaglianza tra le persone e la differenza implicata dalla loro pluralità.

Ut igitur fidei Christianae navis inter utrumque scopulum currens illaesa pertranseat, summopere cavendum est, ne ad Sabellianae singularitatis lapidem, in qua Patrem incarnatum et passum fateri necesse est, offendat neque Arianæ pluralitatis periculum per prius et posterius, per maius et minus substantiam variando incurrat atque deorum pluralitatem enormitate varietatis inducat²⁴⁷.

Ciò, infatti, su cui sembrano essere radicalmente in disaccordo Abelardo e Roscellino è il modo di intendere l'unità della sostanza. Nessuno dei due, professerebbe nel secolo XII una fede triteista; tuttavia mentre il primo sottolinea il carattere singolare della sostanza divina, il secondo ne afferma la pluralità intrinseca per l'uguaglianza e la similitudine tra le tre persone.

Itaque cum de divinae substantiae unitate discrepare videamur, tu quidem de ingenioli tui tenui conatu praesumendo solitudinem ei singularitatis adscribens, ego autem divinarum Scripturarum sententiis armatus similitudinis et aequalitatis unitatem defendens²⁴⁸.

Conclusa la discussione dottrinale sugli errori di Abelardo, Roscellino muta significativamente il registro stilistico della sua *epistola*. Prima infatti indica al suo interlocutore, con grande efficacia retorica, la necessità di condividere (*convenire nos convenit*), qualsivoglia sia il modo di comprendere (*intelligere*) Dio, un *unanimiter deprecare* che scacci le tenebre dell'ignoranza, lavi via la macchia della miscredenza e infonda nelle menti la *cognitio suae veritatis*, cosicché Cristo conceda, messo a tacere il desiderio di contendere, un *idipsum invicem sentire*²⁴⁹; subito dopo, però, sembra appropriarsi della metaforica bellica²⁵⁰ abelardiana e si erge, armato delle

²⁴⁷ ROSCELLINO, *ibid.*, 368D, p. 77, 10-16.

²⁴⁸ *Ibid.*, 368D-369A, p. 77, 21-25.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 369A, p. 77, 25-30: «In hoc tamen convenire nos convenit, ut Deum, qui unus trinus est, quoquo modo illud intelligendum sit, unanimiter deprecemur, quatinus in nobis ignorantiae tenebras illuminet seu infidelitatis maculam lavet nostrisque mentibus cognitionem suae veritatis infundat et nos sopito contentionis desiderio idipsum invicem sentire concedat Iesus Christus Dominus noster. Amen».

²⁵⁰ Cf. *supra*, cap. II, nota 31; il riferimento alla spada è inserito anche alcune righe più avanti in una citazione agostiniana; ROSCELLINO, *ibid.*, 370AB, p. 79, 2-11: «Audi eumdem: 'Non frustra apud peccatores instituta sunt potestas regis, ius gladii, unguis carnificis, arma militis. Haec etenim timentur, et quietius inter malos vivunt boni; quamquam boni dicendi non sint, qui talia metuendo non peccant, quia non est bonus quisquam timore poenae, sed amore iustitiae. Sed esto. Valeat timore conversio, sed tamen si bona sequatur conversatio'»; AGOSTINO, *Epistula ad Macedonium*, 6, 16, PL 33, [654-665], 660, ed. cit. (alla nota 44), ep. 153, pp. 413-414. La ricorrenza di alcune espressioni (*armatura, gladium, pugna*) nei testi di Abelardo rivela la valenza positiva che

sentenze delle Scritture, a difensore della corretta interpretazione della Trinità e a giudice morale dei comportamenti di Abelardo. Accusandolo di aver inventato favole (*fingere fabulas*) Roscellino, si concede, a conclusione del suo scritto, di rispondere, con grande abilità retorica, alla diffamazione con la diffamazione²⁵¹, limitandosi in ciò a ripercorrere il racconto biografico della vita di Abelardo, manifesto stesso della sua miseria²⁵², prima e dopo la conversione²⁵³.

l'autore attribuiva alla disputa in campo filosofico; cf. ABELARDO, *Collationes*, ed. cit. (alla nota 167), 1614A, p. 49, 3-7: «Tu tamen, philosophe, qui, nullam professus legem, solis rationibus cedis, non pro magno aestimes, si in hoc congressu praevalere videaris. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii vero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi vero tibi, quia legem non sequeris, de lege nihil obicere possunt, et tanto etiam minus in te rationibus possunt, quanto tu amplius assuetus, philosophicam uberiores habes armaturam».

²⁵¹ Cf. ROSCELLINO, *Epistola*, 369AB, p. 77, 31 - 78, 3: «Sed quia ad fabulas nostrae detractionis, quas ipse impudenter finxisti, quasi ad epularum delicias tanquam potens crapulatus a vino diutius resedisti [et] in me de nostrae detractionis immunditia suino more saturatus es, nos quoque versa vice non odii dente mordendo nec ultionis baculo feriendo, sed litterarum tuarum latratibus arridentes de vitae tuae inaudita novitate disputemus, et ad quantam ignominiam merito tuae immunditiae dilapsus sis, demonstramus».

²⁵² Cf. *ibid.* 369BC, p. 78, 11-21: «Vidi siquidem Parisius, quod quidam clericus nomine Fulbertus te ut hospitem in domo sua recepit, te in mensa sua ut amicum familiarem et domesticum honorifice pavit, neptim etiam suam, puellam prudentissimam et indolis egregiae, ad docendum commisit. Tu vero viri illius nobilis et clerici, Parisiensis etiam Ecclesiae canonici, hospitis insuper tui ac domini, et gratis et honorifice te procurantis non immemor, sed contemptor, commissae tibi virgini non parcens, quam conservare ut commissam, docere ut discipulam debueras, effreno luxuriae spiritu agitatus non argumentari, sed eam fornicari docuisti, in uno facto multorum criminum, proditionis scilicet et fornicationis, reus et virginei pudoris violator spurcissimus. Sed Deus ultionum, Dominus, Deus ultionum libere egit, qui ea qua tantum parte peccaveras te privavit. Ea enim de parte dives in inferno sepultus qua plus peccaverat plus ardebat, cum linguam suam gutta aquae refrigerari posebat».

²⁵³ Cf. *ibid.*, 370AD, pp. 78, 22-24 e 79, 11-35: «Dolore igitur tam pudentis vulneris anxius metuque mortis imminens pro vitae prioris foeditate compulsus habitum mutasti et quasi monachus effectus es (...). Videamus autem ex quo conversus es, quomodo conversatus es. In monasterio siquidem beati Dionysii, ubi non tam ex regulae severitate, quam ex sapientissimi abbatis misericordia dispensatione pro facultate singulorum omnia temperantur, morari non sustinens Ecclesiam a fratribus sub nomine obedientiae, ubi voluntati voluptatique tuae deservires, accepisti, quam cum tuis superfluitatibus tuisque desideriis sufficere non posse conspiceres, aliam ad omnem voluntatem tuam idoneam eligens a donno abbate ex generali fratrum consensu accepisti, ubi, ut caetera taceamus, undecumque congregata barbarorum multitudinem veritatem artis partim ex ignorantia partim ex superbia in nugas commutans non docenda docere non desinis, cum etiam docenda docere non debueras. Atque collecto falsitatis quam doces pretio scorto tuo in stupri praemium nequaquam transmittis, sed ipse deportas, et quid dum poteras in pretium expectatae voluptatis dabas, modo das in praemium, plus utique remunerando stuprum praeteritum peccans, quam emendo futurum, et qua prius cum voluptate abutebaris, adhuc ex voluntate abuteris. Sed Dei gratia ex necessitate non praevalens. Audi ergo beati Augustini sententiam: 'Voluisti aliquid, sed non potuisti; sic annotat Deus, quasi feceris, quod voluisti'. 'Teste Deo et electis angelis' (1 Tim 5, 21) loquor, quia commonachos tuos perhibentes audivi, quia, cum sero ad monasterium redis, undecumque congregatam pecuniam de pretio

Miseria siquidem tua iam manifesta est, et quamvis eam lingua taceat, tamen eam res ipsa clamat²⁵⁴.

Il continuo riferimento all'*habitus* come manifestazione esteriore di una precisa scelta religiosa, inserisce la visione e il mordente con cui Roscellino inveisce contro la condotta di vita di Abelardo, in un orizzonte storico culturale ben preciso, quello della riforma della Chiesa che segnò profondamente le dinamiche del secolo XII e gli schieramenti, non solo politici, ma anche dottrinari che da esse presero vita.

Quia igitur suscepto habitu doctoris officium mendacia docendo usurpasti, utique monachus esse cessasti, quia beatus Hieronymus monachum, monachus ipse diffiniens: 'Monachus', inquit, 'non doctoris, sed plangentis habet officium, qui se vel mundum lugeat et Domini pavidus praestoletur adventum'²⁵⁵.

La stoffa dell'*habitus*, allora, è simbolicamente la trama su cui si intrecciano le vite dei tre autori presi in considerazione. Oddone e Guglielmo spinti dal desiderio di una religiosità più intima e intensa, si convertono sul finire della loro esistenza alla regola benedettina²⁵⁶. Roscellino, molto più vicino alla posizione dei maestri 'moderni' conservatori, difende il valore della scelta monastica e accusa Abelardo, e con lui implicitamente un intero segmento di monaci e chierici responsabile della corruzione della Chiesa, di non aver saputo assumere lo stile di vita monastico e di averne disprezzato l'*habitus*²⁵⁷. Non riuscendo a inquadrare il suo avversario in nessuna

falsitatis quam doces calcato pudore ad meretricem transvolans deportas, stuprumque praeteritum impudenter remuneras»; cf. AGOSTINO, *Sermo XVIII*, 5, 5, PL 38, [128-131], 131, ed. C. Lambot, Turnhout 1961 (CCSL, 41), [pp. 244-250], p. 250, 150.

²⁵⁴ ROSCELLINO, *ibid.* 369B, p. 78, 5-7; cf. ABELARDO, *Historia calamitatum*, 122A, ed. cit. (cap. I, alla nota 13), p. 67, 153-154: «Quod si ego tacerem, res ipsa clamat, et ipsius rei finis indicat».

²⁵⁵ ROSCELLINO, *ibid.*, 370D, p. 80, 1-5; cf. GIROLAMO DI STRIDONE, *Contra Vigilantium*, 15, PL 23, [337-355], 351.

²⁵⁶ Cf. *supra*, cap. I, nota 14.

²⁵⁷ Cf. J. MARENBO, *Life, milieu and intellectual context*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit. (cap. I, alla nota 21), [pp. 13-44], p. 25: «Abelard did not become a monk for spiritual reasons, but – as he says – through shame and confusion after his castration. And his own life as a monk was, to say the least, unsettled. Yet not long after he became a monk, Abelard became a fervent exponent of monastic reform– that is to say, of returning monastic life to the severity enjoined by St. Benedict and the other monastic fathers. He was soon rebuking his confreres for their depravities; his own school-monastery, the Paraclete, aspired to Jerome's austere

delle possibili categorie della vita religiosa – non vede, infatti, in lui e nella sua condotta di vita un monaco, né un chierico, né un laico – Roscellino afferma di non trovare un ‘*nomen*’ per definirlo. Riprendendo, allora, polemicamente, l’atteggiamento abelardiano di analizzare i termini nella stretta corrispondenza alle *res* di cui sono segno, Roscellino dichiara di non essere capace di dare alcun nome ad Abelardo, neppure quello di Pietro secondo l’uso consueto (*ex consuetudinis*) e cioè secondo il genere maschile del nome.

Sed neque clericum te esse habitus clerici convincit abiectio. Sed multo minus laicus es, quod coronae tuae satis probat ostensio. Si igitur neque clericus neque laicus neque monachus es, quo nomine te censeam, reperire non valeo. Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris²⁵⁸.

Ribaltando ancora una volta una posizione del suo avversario – secondo cui le parti sono costitutive della natura di un tutto²⁵⁹ – Roscellino afferma, riferendosi alla menomazione subita da Abelardo, di non poter utilizzare un nome maschile, privato del suo genere. Abelardo, infatti, privo della parte che lo rendeva uomo sarebbe, se fosse vera la considerazione abelardiana delle nozioni logiche come corrispondenti a realtà, come un uomo incompleto, una *res* imperfetta che per questo non può essere più significata allo stesso modo dal nome che le era proprio. Come una casa che senza il tetto o una parte non può più essere detta ‘casa’ ma ‘casa imperfetta’, così ad Abelardo non si addice il nome Pietro ma ‘Pietro imperfetto’.

Certus sum autem, quod masculini generis nomen, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit. (...) Solent enim nomina propriam significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione

ideals (his pupils there ‘seemed to be more like hermits than scholars’; and his troubles as Abbot of St. Gildas came about because of his attempts to reform the monastery. Although, politically, Abelard was targeted as an enemy by the reform party, to which William of Champeaux and St. Bernard belonged, he shared many of its ideals)».

²⁵⁸ ROSCELLINO, *Epistola*, 371A, p. 80, 6-10.

²⁵⁹ Cf. ABELARDO, *Dialectica*, ed. cit. (alla nota 7), pp. 554, 37 - 555, 9: «Fuit autem, memini, magisti nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus specie ita et partes adscibebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, parietes scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat; si res illa quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et ceterorum pars erit; at vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius, omnis pars naturaliter prior est toto suo; quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit»; cf. D’ONOFRIO, *Il nominalismo-vocalismo di Roscellino*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, II cit. (introduzione, alla nota 16), p. 308-309.

recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. Sublata igitur parte quae hominem facit non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es²⁶⁰.

Per Abelardo, infatti, i nomi di una *res* in quanto universali sono sempre significativi della corrispondenza tra l'*ordo rerum* e l'*ordo verborum*; per questo una rosa continuerebbe a chiamarsi rosa, avendo lo stesso significato, anche se non ci fosse più alcuna *res* rispondente a tale nome²⁶¹. Lo stesso vale per le parti e il tutto; nella *Theologia 'Summi Boni'* Abelardo afferma che a un uomo cui è stato amputato un piede continua a convenire la definizione di uomo e che la modificazione di una parte non ne intacca l'essenza²⁶². Per Roscellino dunque la significazione di un nome dipende dallo statuto singolare della *res* che in quanto tale non è mai realmente divisibile in parti; nell'ottica di una prospettiva nominalista, infatti, a cui Roscellino sembra riferirsi per la risoluzione delle questioni dottrinarie, la *divisio* resta solo uno strumento logico-linguistico. Il tutto dell'uomo 'Abelardo' allora sarà imperfetto e con un'ultima sferzante mossa retorica Roscellino sospende la sua scrittura, perché contro un uomo incompleto può concedersi anche di lasciare incompiuta l'opera iniziata.

Plura quidem in tuam contumeliam vera ac manifesta dictare decreveram, sed quia contra hominem imperfectum ago, opus quod ceperam imperfectum relinquo²⁶³.

²⁶⁰ ROSCELLINO, *Epistola*, 371A, p. 80, 10-12 e 15-19.

²⁶¹ Cf. ABELARDO, *Logica «Ingredientibus»*, ed. cit. (cap. II, alla nota 117), p. 8, 16-23 e pp. 29, 39 - 30, 5.

²⁶² Cf. ID., *Theologia «Summi Boni»*, III, 21, ed. cit. (alla nota 123), pp. 166, 289 - 167, 306; sul confronto tra la mereologia di Roscellino e quella di Abelardo rispetto a una teoria della significazione cf. J. JOLIVET, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abelard et Gilebert de la Porée*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 97 (1992), [pp. 111-155], p. 127.

²⁶³ ROSCELLINO, *Epistola*, 372A, p. 80, 24-26.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- ABELARDO, PIETRO, *Collationes vel Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, PL 178, 1611-1682, in ID., *Collationes*, edd. J. Marenbon - G. Orlandi, Oxford 2001.
- *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1970².
- *Epistola ad amicum suum consolatoria [= Historia calamitatum]*, PL 178, 113-378, ed. J. Monfrin, Parigi 1962.
- *Epistolae*, in ID., *Letters IX-XIV*, ed. R. Smits, Groningen 1983.
- *Logica «Ingredientibus», Glosse super Porphyrium*, in B. GAYER, *Peter Abelards Philosophischen Schriften*, Münster 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21/1).
- *Sic et non*, PL 178, 1329-1611, edd. B. B. Boyer - R. McKeon, Chicago - London 1976.
- *Soliloquium*, ed. C. Burnett, in «Studi Medievali», 25/2 (1984), pp. 857-894.
- *Theologia christiana*, PL 178, 1113-1330, ID., *Opera theologica*, II, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969 (CCCM, 12/II), pp. 7-372.
- *Theologia «Scholarium»*, in ID., *Opera theologica*, III, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 13), pp. 309-549.
- *Theologia «Summi Boni»*, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews in *ibid.*, pp. 39-201.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, PL 32, 659-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Series Latina, 27).
- *Contra Academicos*, PL 32, 903-958, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 3-61.
- *Contra Faustum manichaeum*, PL 42, 207-518, ed. J. Zycha, Praha - Wien - Leipzig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1).
- *Contra Iulianum opus imperfectum*, PL 45, 1049-1610, edd. E. Kalinka - M. Zelzer, Wien 1974 (CSEL, 85).
- *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*, PL 45, [1049-1608], 1356, ed. M. Zelzer, Leipzig 1974, 2004² (CSEL, 85/1-2).
- *De agone christiano*, PL 32, 289-310, ed. J. Zycha, Leipzig 1900 (CSEL, 41), pp. 99-138.
- *De civitate Dei*, PL 41, 13-803, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47 [ll. I-X] e 48 [ll. XI-XXII]).
- *De dialectica vel Principia dialecticae*, PL 32, 1409-1420, edd. B. D. Jackson - J. Pinborg,

- Dordrecht - Boston 1975 (Synthese Historical Library, 16).
- *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
- *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196, ed. I. Zycha, Praha - Leipzig 1900 (CSEL, 41).
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp. 3-435.
- *De gratia Christi et de peccato originali*, PL 44, 359-414, edd. C. F. Vrba - I. Zycha, Leipzig 1902 (CSEL, 42), pp. 125-206.
- *De immortalitate animae*, PL 32, 1019-1034, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL, 89).
- *De libero arbitrio*, PL 32, 1219-1310, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 211-321.
- *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1309-1378, ed. J. B. Bauer, Wien 1992 (CSEL, 90).
- *De musica*, PL 32, 1079-1194, ed. M. Jacobsson, Stockholm 2002 (Studia Latina Stockholmiensia, 147).
- *De nuptiis et concupiscentia*, PL 44, 414-475.
- *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89-137.
- *De Trinitate*, PL 42, 815-1099, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).
- *De vera religione*, PL 34, 121-172, ed. K. D. Daur, Turnhout 1962 (CCSL, 32).
- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1029, edd. E. Dekkers - J. Fraipont, 3 voll., Turnhout 1956 (CCSL, 38-39-40).
- *Epistula ad Hilarium*, PL 33, 674-693, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1904 (CSEL, 44), ep. 157, pp. 450-451.
- *Epistula ad Macedonium*, PL 33, 654-665, in *ibid.*, ep. 143, pp. 413-414.
- *Retractationes*, PL 32, 581-656, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57).
- ALANO DI LILLA, *Contra haereticos*, PL 210, 305-430.
- *Distinctiones dictionum theologalium*, PL 210, 685-1011.
- ALBERICO DI TRE FONTANE, *Chronicon*, ed. G. H. Pertz, Hannover 1874 (MGH, *Scriptores*, 23), pp. 631-950.
- ALCUINO DI YORK, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, PL 100, 515-570.
- AMANDO DI CASTELLO, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1963² (MGH, *Scriptores*, 15/2), pp. 942-945.
- AMBROGIO DI MILANO, *De fide ad Gratianum Augustum*, PL 16, 527A-698C, ed. O. Faller, Leipzig 1962 (CSEL, 78).
- *De Spiritu Sancto*, PL 16, 703-814, ed. O. Faller, Wien 1964 (CSEL, 79), pp. 5- 222.
- ANASTASIO IL BIBLIOTECARIO, *Interpretatio synodi VII generalis*, PL 129, 195-512.

- ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, PL 158, 360-430, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 5 voll., Edinburgh 1946-1961, II, pp. 37-135.
- *De casu diaboli*, PL 158, 325-360, in *ibid.*, I, pp. 233-276.
- *De conceptu virginali et originali peccato*, PL 158, 431-464, in *ibid.*, II, pp. 139-173.
- *De processione Spiritus Sancti*, PL 158, 285-326, in *ibid.*, II, pp. 175-221.
- *De veritate*, PL 158, 467B-490A, in *ibid.*, I, pp. 169-201.
- *Epistolae*, PL 158, 159-1208 e PL 159, 9-272, in *ibid.*, III-IV.
- *Epistola de incarnatione Verbi*, PL 158, 259-284, in *ibid.*, II, pp. 3-35.
- *Monologion*, PL 158, 142-224, in *ibid.*, I, pp. 5-87.
- *Proslogion*, PL 158, 223-242, in *ibid.*, I, pp. 93-122.
- ARIULFO DI OUDENBURG, *Vita Sancti Arnulfi Suessionensis episcopi*, PL 174, 1368-1439.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistulae*, 38, PG 32, 219-1115.
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistolae*, PL 182, 67-721, in ID., *Lettres*, edd. J. Leclercq - H. M. Rochais - C. H. Talbolt, Roma 1997 (Sources Chretiennes, 425).
- BOEZIO [ANICIO MANLIO SEVERINO BOEZIO], *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1337-1354, in ID., *De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2000, pp. 206-241.
- *De consolatione Philosophiae*, PL 63, 579-868, in *ibid.*, pp. 3-163.
- *De divisione*, PL 64, 875-892.
- *De institutione musica*, PL 63, 1167-1300.
- *De sancta Trinitate*, PL 64, 1247-1256, in ID., *De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. cit., pp. 165-181.
- *De syllogismo categorico*, PL 64, 761-829.
- *In Categorias libri quatuor*, PL 64, 159-294.
- *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio prima et secunda*, PL 64, 9-158, ed. S. Brandt, Wien - Leipzig 1906 (CSEL, 48), pp. 3-132 e 135-348.
- *In Topica Ciceronis commentaria*, PL 64, 1039-1172.
- CASSIODORO [FLAVIO MAGNO AURELIO CASSIODORO SENATORE], *Variae*, PL 69, 530B-541B, ed. A. J. Fridh, Turnhout 1973 (CCSL, 96).
- Categoriae decem*, PL 32, 1419-1440, ed. L. Minio-Paluello, in *Aristoteles Latinus*, I, 5, Bruges - Paris 1961, pp. 133-175.
- CICERONE [MARCO TULLIO CICERONE], *Topica*, in ID., *Opera rethorica*, ed. G. Friedrich, Leipzig 1889 (*Scripta*, IV/1).
- EADMERO DI CANTERBURY, *Vita Anselmi*, in *Historia novorum in Anglia et opuscula duo de vita sancti*

- Anselmi et quibusdam miraculis eius*, ed. M. Rule, London 1884.
- ERMANNANO DI TOURNAI, *De miraculis S. Mariae Laudonensis*, PL 156, 961-1018.
- *Liber de restauratione Monasterii sancti Martini Tornacensis*, ed. G. Waitz, Hannover 1883 (MGH, *Scriptores*, 14), pp. 274-318.
- ESSONE SCOLASTICO, *Relatio de concilio Remensi*, ed. W. Wattenbach, Hannover 1897 (MGH, *Libelli de lite*, 3), pp. 22-28.
- GAUNILONE DI MARMOUTIER, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, PL 158, 241-258C, in ANSELMO, *Opera Omnia*, ed. cit., I, pp. 125-129.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, PL 199, 823-954, edd. J. B. Hall - K. S. B. Keas-Rohan, Turnhout 1991, (CCCM, 98).
- GIOVANNI SCOTO [ERIUGENA], *De praedestinatione liber*, PL 122, 347-438, ed. G. Madec, Turnhout 1978 (CCCM, 50).
- *Periphyseon*, PL 122, 439-1023, ed. É. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165).
- GIROLAMO DI STRIDONE, *Contra Vigilantium*, 15, PL 23, 337-355.
- GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 785-1072.
- *Moralia in Iob*, PL 75-76, 509-1162 e 9-782, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B).
- GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, *Sententiae vel quaestiones*, in O. LOTTIN, *Problèmes d'histoire littéraire: l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 5 voll., Louvain - Gembloux 1961, V, pp. 189-227.
- *De sacramento altaris*, PL 163, 1039-1040.
- ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Epistola prima ad magistrum Willelmum de Campellis*, PL 171, 141-312.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, PL 82, 73-729, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911.
- LATTANZIO [LUCIO CELIO FIRMIANO LATTANZIO], *Divinae institutiones*, PL 6, 111-822, in ID., *Opera omnia*, I, ed. S. Brandt, Praha - Wien - Leipzig 1890 (CSEL, 19).
- MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- ODDONE DI TOURNAI, *De blasphemia in Spiritum Sanctum*, PL 160, 1111-1116.
- *De peccato originali*, PL 160, 1071-1103.
- *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine*, PL 160, 1103-1112.
- *Expositio in canonem missae*, PL 160, 1059D-1060A.
- ONORIO AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae religionis*, PL 172, 1109-1176.
- ORIGENE, *Contra Celsum*, PG 11, 631-1521, ed. Borret, Paris 1969 (SC, 150).

- OTTONE DI FRISINGA, *Gesta I Friderici Imperatoris*, edd. G. Waitz - B. de Simon, Hannover - Leipzig 1912, (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, 46).
- PIETRO DI POITIERS, *Libri sententiarum*, PL 211, 789-1280.
- PRISCIANO DI CESAREA, *Institutiones*, ed. H. Keil, Leipzig 1859 (*Grammatici latini*, III).
- PSEUDO GUGLIELMO DI CHAMPEAUX [=ANSELMO DI LAON], *De origine animae*, PL 163, 1043-1044.
- PSEUDO RABANO [=GUGLIELMO DI CHAMPEAUX], *Super Porphyrium*, ed. Y. Iwakuma, Paris 2008 (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75), pp. 43-196.
- RABANO MAURO, *Enarrationes in Epistulas Beati Pauli*, PL 112, 1273-1616.
- ROBERTO DI TORIGNY, *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1309-1319.
- ROSCCELLINO DI COMPIÈGNE, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, PL 178, 357-372, in J. REINES, *Der Nominalismus in der Frischolastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abelard*, Münster 1910 (BGPTM, 8/5), pp. 63-81.
- RUPERTO DI DEUTZ, *Commentaria in Genesim*, PL 167, 199-566.
— *De vita vere apostolica*, PL 170, 609-663.
- SENECA [LUCIO ANNEO SENECA], *Epistolae ad Lucilium*, VI, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1966.
- SIMONE DI DURHAM, *Historia regum*, in ID., *Opera Omnia*, ed. T. Arnold, 2 voll., London 1885 (2012²), II, pp. 3-284.
Symbolum Athanasianum, in H. DENZINGER, *Enchiridion simbolorum et definitionum*, Würzburg 1854, pp. 37-39.
- TERTULLIANO [QUINTO SETTIMO FLORENZIO TERTULLIANO], *Adversus Marcionem*, PL 2, 239-524, edd. A Kroymann - E. Evans, in ID., *Opera*, 2 voll., (*Opera catholica*), Turnhout 1954 (CCSL, 1), pp. 77-171.
— *Adversus Praxean*, PL 2, [153-196], edd. A Kroymann - E. Evans, in ID., *Opera*, II, (*Opera catholica*), Turnhout 1954 (CCSL, 1), pp. 1158-1205.
- UGO DI SAN VITTORE, *De Arca Noe morali*, PL 176, 617-680.
— *Quaestiones et decisiones in epistolas Pauli*, PL 175, 431-634.
- VIBALDO DI STAVELOT, *Epistola ad Manegoldum*, PL 189, 1121-1507, in *Monumenta Corbeiensa*, a c. di Ph. Jaffé, Berlino 1864 (*Bibliotheca rerum germanicarum*, I), pp. 76-616.

MANOSCRITTI

- Avranches, Bibliothèque Municipale, 19, fol. 133rb-165vb.
Heidelberg, Universitätsbibliothek, Sal. 7.103, fol. 117v.
London, British Library, Harley 3098, fol. 1r-91v.
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14160.
Troyes, Bibliothèque Municipale, 425, fol. 95ra-148rb.
Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12999, fol. 22ra-58rb.
Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 17813, fol. 19ra - 19va.

LETTERATURA SECONDARIA

I. Opere di interesse generale

- Annales Catalaunensis*, in *Annales aevi Suevici*, ed. G. H. Pertz (MGH, *Scriptores*, 16), Hannover 1859, pp. 488-490.
- Codex Udalrici*, in *Monumenta Bambergensia*, ed. Ph. Jaffé (Bibliotheca rerum germanicarum, 5), Berlin 1869, [pp. 1-469], 160, pp. 285-287.
- Ex historia mauriniacensis monasterii*, ed. G. Weitz, Hannover 1882 (MGH, *Scriptores*, 26), pp. 37-45.
- Gallia Christiana: in provincias ecclesiasticas distribuita*, edd. B. Heréau - D. de Sainte-Marthe, 16 voll., Parigi [1715-1865], 1752, vol. IX, col. 887.
- Gesta episcoporum Cameracensium*, ed. L. C. Bethmann, Hannover 1846 (1968²) (MGH, *Scriptores*, 7), pp. 510-525.
- Gesta pontificum Cameracensium. Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*, ed. C. de Smedt, Paris 1880 (Société de l'Histoire de France), p. 112.
- Historia Francica*, ed. A. Duchesne, Paris 1641 (*Historia Francorum Scriptae*, IV).
- I maestri di Parigi: Pietro Abelardo*, in *Storia della filosofia, il Medioevo*, a c. di P. Rossi e C. A. Viano, Bari 1994, pp. 160-179.
- La Chronique de Morigny*, ed. L. Miro, Paris 1919.
- Mauriniacensis monasterii Chronicon*, II, ed. A. Duchesne (*Historia francorum scriptores*, IV), pp. 359-389.
- Obituaires de la province de Sens. Diocèses de Sens et de Paris*, ed. A. Moliner, 2 voll., Parigi 1902, I.
- Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e*

novità, Atti del XXVI Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004, Verona 2006.

2. Saggi e monografie

ARDUINI M. L., 'Sola ratione discernitur individuum a specie': Oddone di Cambrai, De peccato originali 2, 4, in «Aevum», 72 (1988), pp. 335-360.

BARTH K., 'Fides quaerens intellectum': Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologisches Programms, Zürich 1931 (tr. it. a c. di M. Vergottini, Brescia 2001).

BAUTIER R. H., *Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint Victor de Paris*, in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor ou Moyen-Âge*, a c. di J. Longère, Turnhout 1991, pp. 23-52.

— *Paris au temps d'Abélard*, in *Abélard en son temps*, Colloque international à l'occasion du neuvième centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14 - 19 mai 1979), a c. di J. Jolivet, Paris 1981, pp. 21-77.

BAZÁN, *La quaestio disputata*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, a c. di R. Bultot, Louvain 1982, pp. 31-49.

— *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, a c. di B. C. Bazán - J. F. Wippel - G. Fransen - D. Jacquart, Turnhout 1985, pp. 21-40.

BECQUET J., *L'érémisme cléricale et laïque dans l'Ouest de la France*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della settimana internazionale di studio del centro di Studi Medievali, Milano 1965 (Miscellanea del centro di Studi Medievale, 4), pp. 182-211.

BERTEAUX E., *Étude historique de Cambrai, 500-1798*, 2 voll., Cambrai 1908, I.

BERTOLA, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), pp. 495- 522.

— *Oddone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 69 (1977), pp. 20-35.

— *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 50 (1983), pp. 99-144.

— *La grammatica ed il problema degli universali nel medioevo cristiano*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 86 (1994), pp. 491-505.

BIFFI I., *Anselmo d'Aosta e dintorni*, Milano 2007.

BISOGNO A., *Omnis anima una anima est per substantiam, una disputa sugli universali in età carolingia*, in «Schola Salernitana» Annali XII (2007), pp. 59-79.

— *Il metodo carolingio*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3).

- *Introduzione. Il quaerere e il loqui*, in ID., *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2015 (Traditiones, 1), pp. 15-93.
- BLIEMETZRIEDER FR., *Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres*, in «Archiv für katholisches Kirchenrechte», 115 (1935), pp. 67-68.
- BROWER J. E. - GUILFOY K., *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004.
- BURNETT C., *Introduction*, in ADELARD OF BATH, *Conversations with his Nephew. On the Same and Different. Questions on Natural Science and On Birds*, ed. Id., Cambridge 1998, pp. XI-LII.
- BUYTAERT E. M., *Abelard's trinitarian doctrine*, in *Peter Abelard*, Proceeding of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971, ed. E. M. Buytaert, *Medievalia Lovaniensia, Serie I/Studia II*, Louvain 1974.
- CAIAZZO I., *Manegold: magister modernorum magistrorum*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, éd. I. Rosier-Catach, Turnhout 2011, pp. 317-349.
- CANTARELLA G., *Il sole e la luna, la rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma - Bari 2005.
- CATALANI L., *Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 7-33.
- *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2).
- *La ragione monastica in Anselmo d'Aosta*, in *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Atti del XVIII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Cava de' Tirreni - Fisciano, 5-8 dicembre 2009, in corso di stampa presso Brepols, Turnhout (Nutrix, 10).
- CHATILLON J., *La crise de l'église aux XI^e et XII^e siècles et les origines des grandes fédérations canonicales*, in «Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et du mystique», 53 (1977), pp. 3-45.
- CHENU M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957 (tr. it. a c. di P. Vian, Milano 1999, p. 1).
- *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, in ID., *ibid.*, pp. 253-281.
- CLOES H., *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 34 (1958), pp. 277-329.
- COLISH M., *Systematic Theology and theological Renewal in the Twelfth Century*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 18 (1998), pp. 135-156.
- *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215*, in EAD., *Studies in Scholasticism*, Aldershot 2006, pp. 9-29.
- COLOMBO G., *Il metodo teologico di Sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta, figura europea*, Atti del Convegno di Studi, Aosta 1-2 Marzo 1988, a c. di I. Biffi - C. Marabelli, Milano 1989, pp. 163-168.
- CONSTABLE G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.
- COPPOLA M., *La «ratio» nelle Collationes di Abelardo*, in *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni*

- nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, a c. di M. Coppola - G. Fericola - L. Pappalardo, Roma 2014, pp. 245-290.
- COURTENAY W. J., *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a c. di R. Imbach - A. Maierù, Roma 1991 (Storia e Letteratura, 179), pp. 233-251.
- *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, edd. J. Jolivet - Z. Kaluza - A. de Libera, Paris 1991, pp. 11-48.
- *Introduction*, in «Vivarium» 30/1 (1992), pp. 1-3.
- COUSIN V., *Introduction aux Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris 1836.
- *Ouvrages inédits d'Abelard*, Paris 1838.
- *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, Paris 1840².
- COVA L., *Peccato originale. Agostino e il medioevo*, Bologna 2014.
- COYLE J. K., *Augustine's De Moribus Ecclesiae Catholicae: A Study of the Work, Its Composition and Its Sources*, Freiburg 1978.
- *Saint Augustine's Manichean Legacy*, in «Augustinian Studies», 34 (2003), pp. 1-22.
- CRISTIANI M., *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, in «Studi Medievali», 9 (1968), pp. 167-233.
- *Dall'«unanimitas» all'«universitas». Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del IX secolo*, Roma 1978.
- *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1995.
- DE FILIPPIS R., Loquax Pagina. *La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma 2013 (Institutiones, 2).
- D'ONOFRIO G., Fons scientiae. *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1984.
- *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in *L'argomento ontologico*, a c. di M. M. Olivetti, Padova 1990 (Biblioteca dell'«Archivio di filosofia», 5 [= «Archivio di filosofia», 58 (1990)], pp. 95-109.
- *Lanfranco teologo e la storia della filosofia*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI, nel IX centenario della morte (1089-1989)*, Atti del Convegno internazionale di studi, Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21-24 settembre 1989, a c. di Id., Roma 1993 (Italia Sacra, Studi e documenti di Storia Ecclesiastica, 51), pp. 717-773.
- *Anselmo d'Aosta*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., Casale Monferrato 1996, I, *I principi*, pp. 481-553.
- *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *ibid.*, II, *La grande fioritura*, pp.

9-51.

— *L'«età boeziana» della teologia*, in *ibid.*, pp. 283-391.

— *Anselmo e i teologi «moderni»*, in *Cur Deus homo*, Atti del Congresso Anselmiano internazionale, Roma, 21-23 maggio 1998, a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999 (Studia Anselmiana, 128), pp. 87-146.

— *«Cuius esse et non posse esse»: la quarta species della natura eriugeniana tra logica metafisica e gnoseologia*, in *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth - Dublin, August 16-20, 2000, pp. 367-412.

— *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Assisi, 14-15 novembre 1997, a c. di Id., Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.

— *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto medioevo*, Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, 15-20 aprile 2004, Spoleto 2005, pp. 821-886.

— *Presentazione*, in C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005, pp. 11-12.

— Voce *Roscellino di Compiègne*, in *Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Milano 2006, X, pp. 9844-9847.

— *Platonismo medievale. Percorsi classici e nuove prospettive*, in *Adorare caelestia, governare terrena*, Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, Napoli, 6-7 Novembre 2007, a c. di P. Arfè - I. Caiazzo - A. Sannino, Turnhout 2011 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 58), pp. 227-259.

— *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011.

— *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress, Rome, 29 October - 1 November 2005, a c. di Id., 2 voll., Turnhout 2012 (Nutrix, 4), I, pp. 13-46.

DAL PRA M., *Logica e Realtà. Momenti del pensiero medievale*, Roma - Bari 1974.

DE LIBERA A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996.

— *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999.

DE MIRAMON C., *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, in *Arts du langage et théologie cit.*, pp. 45-83.

DE RÉMUSAT C., *Abélard*, 2 voll., Paris 1845.

- DE RIJK L. M., *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, in «Vivarium», 2/1 (1964), pp. 1-49.
- DENIS L., *La question de universaux d'après Jean de Salisbury*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 16 (1927), pp. 425-434.
- DICKEY M., *Some commentaries on the De inventione an Ad Herennium of the eleventh and early twelfth centuries*, in «Medieval and Renaissance Studies», 6 (1968), pp. 1-40.
- DIJS J., *Two Anonymous 12th century Tracts on Universals*, in «Vivarium», 28 (1990), pp. 85-117.
- DÖRRIE H., *Hypostasis*, in ID., *Platonica minora*, Munich 1976, pp. 13-69.
- ERISMANN C. - A. SCHNIEWIND, *Compléments de substance: études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris 2008.
- ERISMANN C., *Generalis essentia. La théorie érigénienne de l'ousia et le problème des universaux*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 69 (2002), pp. 7-37.
- *Proprietatum collectio. Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation*, in «Mediaevalia», 22 (2003), pp. 55-71.
- *Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 211-229.
- *The Logic of Being. Eriugena's Dialectical Ontology*, in «Vivarium», 45 (2007), pp. 203-218.
- *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, in «Traditio», 63 (2008), pp. 277-305.
- *L'homme commune. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Parigi 2011.
- *A word of hypostases. John of Damascus' rethinking of Aristotele's categorical ontology*, in «Studia patristica», 50 (2011), pp. 251-269.
- EVANS G., *Anselm and New Generation*, Oxford 1980.
- FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.
- FREEDBORG K. M., *The commentaries on Cicero's De inventione and Rehtorica ad Herennium by William of Champeaux*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 17 (1976), pp. 1-39.
- *Tractatus Glosarum Priscianum in ms vat lat.1486*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin», 21 (1977) pp. 21-44.
- *The Unity of the Trivium*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, a c. di S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 325-338.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI M. T., *La logica di Abelardo*, Firenze 1964 (1969²), pp. 39-45
- *Introduzione a Abelardo*, Bari 1974, pp. 11-53.
- GALLUZZO G., *The Problem of Universals and its History. Some General Considerations*, in «Documenti

- e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 335-369.
- *Report of the International Conference 'The Problem of Universals in the XIIIth Century'*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 53 (2011), pp. 477-487.
- GARCIA J., *Introduction to the Problem of Individuation in the early Middle Ages*, München - Wien 1986 (Analytica, 7).
- (cur.) *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, Albany 1994.
- GARIN E., *L'ideale del sapere nella cultura del XII secolo*, Napoli 1969.
- GHISALBERTI A., *Il compito dell'intelligere e la figura dell'intelletto nel Cur Deus homo*, in *Cur Deus homo*, Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma 21-23 maggio 1998, a c. di P. Gilbert - H. Kohlenberger - E. Salmann, Roma 1999 (Studia Anselmiana, 128), pp. 311-331.
- GILSON É., *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944¹², pp. 238-296.
- *Humanism medieval et Renaissance*, in ID., *Les idées et les lettres*, Paris 1992, pp. 59-73.
- GIOVANNI AVENTINO, *Annales Boiorum*, Basilea 1615.
- GIRAUD C. - C. MEWS, *Le Liber Pancrisis, Un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII^e siècle*, in *Latinitatis italicae medii aevi lexicon* (Addenda - Series altera - fasciculus IV, epolonus-fyrma), a c. di A. De Prisco - M. Di Marco, Firenze 2006, pp. 146-191.
- GIRAUD C., *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in D. POIREL (ed.), *L'École de Saint-Victor de Paris: influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008) tenu au Collège des Bernardins à Paris les 24-27 septembre 2008 et organisé par Patrick Gautier Dalché [et al.], Turnhout 2010, pp. 101-119.
- *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010.
- GIRGENTI G., *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano 1996.
- GOBRY I., *Cavalieri e pellegrini, ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000.
- GOTTSCHALL D., *Das Elucidarium des Honorius Augustodunensis*, Tubinga 1992.
- GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg i. B. 1909 (tr. it. a c. di M. Candela, Firenze 1980).
- GREEN-PEDERSEN N. J., *William of Champeaux on Boethius' Topics According to Orléans Bibl. Mun. 266*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 13 (1974), pp. 13 - 30
- GREGORY T., *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958.
- GRONDEUX A., *Sainteté et grammaire: figures d'une mésentente. Gosvin d'Anchin, Bernard d'Anchin et les «Notae Dunelmenses»*, in «Parva pro magnis munera». *Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, a c. di M. Gouillet, Turnhout 2009, pp.

883-918.

GROSS J., *Geschichte des Erbsündendogmas. III. Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12 - 15 Jahrhundert)*, Basilea - Monaco 1971.

RITTER H., *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Hamburg 1844.

HASKINS, *The Reinassance of the twelfth century*, Cambridge 1927.

HAURÉAU B., *De la philosophie scolastique, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 2 voll., Paris 1850.

— *Histoire de la philosophie scolastique. Première partie (de Charlemagne à la fin du XII^e siècle)*, Paris 1872.

— *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1892.

HOLMES U. T., *The idea of a twelfth century Renaissance*, in «*Speculum*» 26 (1951), pp. 643-651.

HOPKINS J., *Anselm of Canterbury*, 4 voll., Toronto - New York 1974-1976.

IWAKUMA Y., *Vocales or Early Nominalists*, in «*Traditio*», 47 (1992), pp. 37-111.

— *The «Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum» and «secundum G. Paganellum»*, in «*Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*», 63 (1993), pp. 45 - 114.

— *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XV^e siècles)*, Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Avignon, 6-10 juin 2000, a c. di J. Biard - I. Rosier-Catach, Leuven - Paris - Dudley 2003, pp. 313 - 328.

— *Influence*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, a c. di J. E. Brower - K. Guilfooy, Cambridge 2004, pp. 305-335.

— *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII^e siècle: un étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UPRESA 7062, CNRS/Paris VII/ÉPHÉ) et le Programme international de coopération scientifique (France-Japon) «*Trasmission des sciences et des techniques dans une prespective interculturelle*», a c. di J. Biard, Parigi 1999, pp. 93-123.

— *Vocales rivisited*, in *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, a c. di T. Shimizu - C. Burnett, Turnhout 2009, pp. 81-171.

JACOBI K., *William of Champeaux. Remarks on the tradition in the manuscripts*, in *Arts du langage et théologie* cit., pp. 261-271.

JOLIVET J. - VERGER G., *Bernard - Abelard ou le cloître et l'école*, Paris 1982 (tr. it. *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, a c. di M. R. Pecorara Maggi, Milano 1989).

- JOLIVET J., *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento cit.*, pp. 1-20.
- *Controversies on Universals before Abelard*, in «Bulletin of Universities and Institutes», 60 (1986), pp. 105-160.
- *Quelques cas de 'platonisme grammatical' du VII^e ou XII^e siècle. Aspects de la pensée Médiéval*, Parigi 1987.
- *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abelard et Gilebert de la Porée*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 111-155.
- KING P., *Peter Abailard and the Problem of Universals in the Twelfth Century*, Princeton 1982.
- *Abelard's answers to Porphyry*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2009), pp. 249- 270.
- KNEEPKENS C. H., *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 34-50.
- LE TONNELIER CH. († 1732), *Annales Ecclesiae S. Victoris parisiensis ab anno 1110 ad annum 1658*, (Paris, BNF, lat. 15055).
- LECLERCQ J., *S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, in *Saint Bernard theologien*, Acts du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953, Roma 1955, pp. 7-23.
- *L'amour des lettres et le désir du Dieu*, Paris 1957.
- *La spiritualité des chanoines réguliers*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, 2 voll., Milano 1959, I, pp. 7-135.
- *Diversification et identité dans le monachism au XII^e siècle*, in «Studia monastica», 18 (1986), pp.1-74.
- *Bernard de Clairvaux*, Parigi 1989 (tr. it. Milano 1992).
- LEFEVRE G., *Les variations de Guillaume de Champeaux dans la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, in «Travaux et Mémoires de l'Université de Lille», Lille 6 (1898).
- LEMOINE M., *Les notions de «Philosophe» et de «Philosophie» dans l'école de Saint-Victor*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle cit.*, pp. 11 -21.
- LOTTIN O., *Théologie monastique et Théologie clerical*, in «Bulletin de théologie ancienne et médiévale», 6 (1950), pp. 52-63.
- MACKAY L. H., *The Mediator Mediated: Faith and Reason in Augustine's De magistro*, in «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 135-155.
- MAIOLI B., *Gli universali. Alle origini del problema*, Roma 1973 (Biblioteca di cultura, 40).
- *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma 1974 (Biblioteca di cultura, 63).

MARENBOJON J., *Early medieval philosophy (480-1150): an introduction*, London 1988².

— *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelfth Century*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 51-61.

— *Medieval Latin commentaries and glosses on Aristotelian Logical Text, Before c. 150 AD*, in *Aristotelian Logic, Platonism and the context of Early Medieval Philosophy in the West*, ed. Id., Burlington 2000, pp. 77-127.

— *Life, milieu and intellectual context*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit., pp. 13-44.

— (ed.), *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, Leiden 2007.

— *Préface*, in C. ERISMANN, *L'homme commune* cit., pp. V-XII.

— *Abelard on Differentiae: How consistent is nominalism?*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 179-190.

— *Logica at the turn of the twelfth century: a synthesis*, in *Arts du langage et théologie* cit., pp. 183-217.

MARTELLO C., *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005.

MEERSSEMANN G. G., «*Teologia monastica*» e riforma ecclesiastica (1049-1122) da Leone IX (1049) a Callisto II († 1114), in *Il Monachesimo e la riforma ecclesiastica, 1049-1122*, Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, a c. di G. Mollat, Milano 1971, pp. 256-270.

MEWS C. J., *Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication in Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*, Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales. Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, a c. di J. Jolivet - A. Libera, Poitiers - Napoli 1987, pp. 15-41.

— *Introduction alla Theologia «Summi boni»*, in PIETRO ABELARDO, *Opera theologica*, III, edd. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 39-81.

— *In Search of a Name and its Significance: a twelfth-century Anecdote about Thierry and Peter Abelard*, in «Traditio», 44 (1988), pp. 171-200.

— *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, in «Vivarium», 30/1 (1992), pp. 4-33.

— *Philosophy and Theology 1100-1150: The Search for Harmony in Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, a c. di F. Gasparri, Paris 1994, pp. 159-203.

— *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII^e siècle: un étude préliminaire*, in *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle* cit., pp. 93-123.

- *St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Aldershot 2002, pp. 106-119.
- *Logica in the service of Philosophy*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Berlin 2005, pp. 77-117.
- *William of Champeaux, the foundation of Saint-Victor (Easter 111), and the evolution of Abelard's early career*, in *Arts du langage et théologie cit.*, pp. 83-105.
- *Robert d'Arbrissel, Roscelin et Abelard*, in «Revue Mabillon», 7ns (2009), pp. 33-54.
- *Philosophy, Communities of Learning and Theological Dissent in the Twelfth Century*, in *The Medieval Paradigm cit.*, pp. 309-326.
- MICCOLI G., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966.
- MICHAUD E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris*, Paris 1867.
- NARDIN R., *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Roma 2002.
- *Anselmo d'Aosta. 'Fides quaerens intellectum'*, in «Rassegna di Teologia», 44 (2003), pp. 591-600.
- *Anselmo d'Aosta: una mistica senza Cristo?*, in «Filosofia e teologia», 20/2 (2006), pp. 366-384.
- NEUMAN M., *Renaissance and Renewal in Christian history*, in *Studies in Church History*, a c. di D. Backer, Oxford 1977.
- OBERTELLO L., *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974.
- PAGANI I., *Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad una interpretazione della corrispondenza di Abelardo ed Eloisa*, in «Studi Medievali», 27 (1986), pp. 241-318.
- *Il problema dell'attribuzione dell'Epistolario di Abelardo ad Eloisa. Status Quaestionis*, in «Filologia mediolatina», 6-7 (2000), pp. 79-88.
- *Abelardo ed Eloisa, Epistolario. Introduzione, traduzione con testo latino a fronte, commento*, Torino 2004.
- *L'Epistolario di Abelardo ed Eloisa: un gioco di specchi?*, in «Filologia mediolatina», 11 (2004), pp. 123-142.
- *Tra autobiografia e romanzo epistolare: le lettere di Abelardo ed Eloisa*, in *L'impulso autobiografico*, Napoli 2005, pp. 203-222.
- PALMERI P., *Introduzione*, in ADELARDO DI BATH, *L'identico e il diverso*, a c. di A. Bisanti, Palermo 2014, pp. I-XX.
- PARODI M. - ROSSINI M., *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Milano 2000.
- PATRU G., *Willelmi Campellensis de natura et origine rerum placita*, Paris 1847.

- PENCO G., *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in «Benedictina», 26 (1979), pp. 189-198.
- PERINO R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1959 (Studia Anselmiana, 29).
- PIAIA G., *La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, a c. di J. Meirinhos - O. Weijers, Louvain 2009, pp. 451-467.
- PICAVET F., *Note sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux d'après l'Historia Calamitatum*, in «Revue internationale de l'enseignement», 59/2 (1910), pp. 47-69.
- *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris 1911.
- POIREL D., *L'école de Saint Victor ou Moyen Âge: Bilan du un demi-siècle hisotoriographique*, in «Bibliothèque de l'école des chartes», 156 (1998), pp. 187-207.
- POUCHET J. R., *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964.
- PRANTL C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 voll., Leipzig 1885².
- REINERS J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik* cit..
- RESNICK I. M., *Odo of Tournai and Peter Damiani. Poverty and Crisis in the eleventh century*, in «Revue Bénédictine», 98 (1988), pp. 114-140.
- *On original sin and A Disputation with the Jew, Leo, concerning the advent of Christ, the son of God*, Philadelphia 1994.
- *Anselm of Canterbury and Odo of Turnai on the Miraculous birth of God-Man*, in «Mediaeval Studies» 58 (1996), pp. 67-86.
- *Odo of Turnai, the Phoenix, and the problem of universals*, in «Journal of the history of philosophy», 35 (1997), pp. 355-374.
- ROMANO F., *Una soluzione originale della questione degli universali nel 12° secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Roma 2007.
- ROQUES R., *La méthode de saint Anselme dans le Cur Deus homo*, in «Aquinas», 5 (1962), pp. 3-57.
- ROSIER-CATACH I. - GRONDEUX A., *Sur la nature catégorielle de la vox au XI^e siècle. Trois versions des Glosulae in Priscianum*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 78 (2011), pp. 259-333.
- ROSIER-CATACH I., *Théories médiévales du pronom et du nom général*, in *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, a c. di G. L. Bursill-Hall - S. Ebbesen - K. Koerner, Amsterdam-Philadelphia 1990, pp. 285-303.
- *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the «Glosulae in Priscianum», the «Notulae Dunelmenses», William of Champeaux and Abelard*, in «Vivarium», 45 (2007), pp. 219-37.

- *Les «Glosule in Priscianum»: sémantique et universaux*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 123-77.
- ROUSSELOT X., *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 voll., Paris 1840-1842.
- SANDORF E. M., *The Twelfth century-Renaissance or Proto-Renaissance*, in «Speculum», 26 (1951), pp. 635-642.
- SCHMEIDLER B., *Bamberg, der Codex Udalrici und die deutsche Reichsverwaltung im 11. und 12 Jahrhundert*, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, II, 1929, pp. 207-274.
- SCHMITT F. S., *Cinq recensions de l'Épistola de incarnatione Verbi de saint Anselme de Cantorbéry*, in «Revue bénédictine», 51 (1939), pp. 20-36.
- *Die wissenschaftliche Methode in Anselms 'Cur Deus homo'*, in *Acts du Congrès International du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Abbaye Notre-Dame du Bec*, Paris 1959, pp. 349-370.
- SILVESTRE H., *Pourquoi Roscellin n'est-il pas mentionné dans l'«Historia calamitatum»*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 48 (1981), pp. 218-224.
- SIRI F., *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pretiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in *Medioevo e Filosofia. Per Alfonso Maierù*, a c. di M. Lenzi - C. A. Musatti - L. Valente, Roma 2013, pp. 109-128.
- SOUTHERN R. W., *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge 1990.
- SPADE P. V., *Introduction to John Wyclif. On Universals*, Oxford 1985.
- *Introduction to Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham, Hackett*, Indianapolis 1994.
- SZENDREI J., *On the Prose Historia of St. Augustine*, in M. E. Fassler - R. A. Baltzer, *The divine office in the latin middle Age*, Oxford 2000, pp. 430-444.
- THOMPSON A., *The debate on universals before Peter Abelard*, in «Journal of the history of philosophy», 33 (1995), pp. 409-430.
- TORCHIA N. J., *'Creatio Ex Nihilo' and the Theology of St. Augustine*, New York 1999.
- TWEEDALE M., *Logic: from the late eleventh century to the time of Abelard*, in *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, a c. di P. Dronke, Cambridge 1988, pp. 196-226.
- UBAGHS C., *Du problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, Louvain 1861.
- VAGAGGINI C., *La hantise des 'rationes necessariae' de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de St. Thomas*, in *Acts du Congrès International du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Abbaye Notre-Dame du Bec*, Paris 1959, pp. 103-139.
- VALENTE L., *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris - Vrin 2008.

- *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 191-246.
- *Gilbert of Poitiers*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht - Heidelberg - London - New York 2011, pp. 409-417.
- VAN OORT J. - WERMELINGER O. - WURST G., *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden 2001.
- WARD J. O - COX V., *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden - Boston, 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 2).
- WARD J. O., *From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's Rhetorica*, in *Theory and practice of Medieval Rhetoric*, Berkley - Los Angeles 1978 (Medieval eloquence: Studies).
- *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Turnhout 1995 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 58).
- *From marginal gloss to catena commentary: the eleventh century origins of a rhetorical teaching tradition in the medieval west*, in «Parergon», 13/2 (1996), pp. 109-20.
- *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*, a c. di C. J. Mews - C. J. Nederman - R. M. Thomson, Turnhout 2003.
- *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, a c. di V. Cox - J. O. Ward, Leiden - Boston 2006.
- ZERBI P., «Teologia monastica» e «teologia scolastica», in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschi*, Milano 1993, pp. 479-494.
- ZOPPI M., *Le potenzialità dialogiche della ratio in Anselmo d'Aosta*, in *Dialogus cit.*, pp. 183-217.