

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITÀ E MEDIOEVO
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA, MEDIEVALE ED UMANISTICA

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Giulio D'ONOFRIO

Luigi Campi

Scienza divina e soteriologia in John Wyclif

Studio sull'inedito *De scientia dei*

TESI DI DOTTORATO

Tutor:

Chiar.mo Prof. Alessandro D. CONTI

Co-Tutor:

Dott. Stefano SIMONETTA

Anno Accademico 2009-2010

SOMMARIO

TOMO 1 (346 pp.)

PREFAZIONE	5
INTRODUZIONE	17
<i>Cenni introduttivi sulla Summa de ente</i>	17
Titolo	21
Struttura e redazione	23
Edizioni	29
<i>Il trattato De scientia dei</i>	31
Rimandi intertestuali	31
Fonti	44
Datazione	46
SCIENZA DIVINA	57
<i>Cenni introduttivi</i>	57
<i>Lineamenti di una teoria della scienza divina</i>	65
La causa della scienza divina	73
Estensione della scienza divina	81
La distinzione tra <i>scientia visionis</i> e <i>scientia simplicis intelligentie</i>	89
Scienza pratica e scienza speculativa	97
La scienza divina dei futuri contingenti	104
SOTERIOLOGIA	135
<i>Cenni introduttivi</i>	135
<i>Lineamenti di una teoria della salvezza nel De scientia dei</i>	139
Chiarimenti preliminari	144
Grazia e merito nel <i>De scientia dei</i>	151
<i>Continuità e sviluppi</i>	198
Tassonomia della grazia nel <i>De dominio divino</i>	199
Elementi di teodicea nella <i>Summa de ente</i> e nel <i>De dominio divino</i>	205

UNA PROPOSTA ERMENEUTICA	223
<i>Cenni introduttivi</i>	223
Ineludibili difficoltà	226
<i>L'esse intencionale: un percorso di lettura</i>	230
<i>Omne creatum est ipse deus</i> . Kynyngham e l'esse intelligibile	236
<i>Multa autem sunt que non existunt</i> : Wyclif e i possibili non esistenti	243
La disputa tra Wyclif e Kynyngham sulla <i>noticia intuitiva</i> di Dio	262
<i>L'esse intencionale</i>	271
Nota sulla produzione dell'essere <i>ad extra</i>	296
 OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	 303
 BIBLIOGRAFIA	 313

TOMO 2
(xxiii + 161 pp.)

TRADIZIONE MANOSCRITTA	iii
<i>Il testimone C</i>	iii
<i>Il testimone P</i>	vii
<i>Relazione tra i testimoni</i>	x
Post scriptum: <i>un caso di compilatio bussiana dal De scientia dei</i>	xv
 TESTO DEL <i>De scientia dei</i>	
Capitulum Primum	1
Capitulum Secundum	13
Capitulum Tercium	23
Capitulum Quartum	35
Capitulum Quintum	45
Capitulum Sextum	53
Capitulum Septimum	93
Capitulum Octavum	105
Capitulum Nonum	117
Capitulum Decimum	121
Capitulum Undecimum	135
Capitulum Duodecimum	147

A Piki

TOMO 1

PREFAZIONE

O Wycleff, Wycleff!
Negednomu ty blawu zpycless!

L'inedito *De sciencia dei*, di cui si presenta qui il testo stabilito, è stato ritenuto da John A. Robson il più importante trattato della *Summa de ente*, la raccolta degli scritti accademici di John Wyclif (1330ca-1384).¹ Il giudizio dello studioso britannico si deve alla convinzione che, per i suoi contenuti, l'opera costituisca un osservatorio privilegiato sia per la ricostruzione della riflessione teologica elaborata da Wyclif durante i suoi anni di studio e di insegnamento a Oxford, sia per la comprensione dei più celebri e discussi sviluppi del suo pensiero teologico, politico ed ecclesiologico.

Al di là del supposto primato (anche solo storiografico) del *De sciencia dei*, il parere di Robson sembra in una certa misura condivisibile. Risalente con buona probabilità al 1372, quando cioè il progetto editoriale della *Summa de ente* era stabilito in via pressoché definitiva, lo scritto sulla scienza divina veicola un gran numero di dottrine caratteristiche del magistero teologico di Wyclif, esposte in una forma ampia e articolata che rispecchia la maturità di un autore al culmine della propria fortuna accademica: prossimo all'*inceptio magistris*, infatti, Wyclif era da tempo riconosciuto a Oxford come il più brillante tra gli uomini di scuola della generazione successiva alla Grande Peste e attraversava una fase serena della propria attività, ancora al riparo dalle virulente controversie che, di lì a poco, avrebbero scandito i suoi anni.

¹ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, p. 176.

Oltre a ciò, l'attrattiva per il *De scientia dei* risiede anche nel fatto che, a cinquant'anni dalla pubblicazione del saggio di Robson, il trattato è ancora inedito.

La storia recente degli studi wycliffiani ha come spartiacque il 1985, anno in cui è stata data alle stampe l'edizione critica del *De universalibus*,² che, una volta a disposizione della comunità scientifica, ha favorito una ripresa dell'interesse per l'opera accademica del maestro inglese, come attestato dalla ravvicinata uscita di tre volumi che raccolgono significativi contributi per uno studio del suo pensiero nel contesto del panorama filosofico coevo.³ Con poche eccezioni, prima del 1985 l'attenzione degli studiosi era stata rivolta perlopiù alle dottrine politico-ecclesiologiche del *riformatore* inglese, piuttosto che alle teorie del *maestro*, che, pure, gli valsero presso i contemporanei il nome di 'fiore di Oxford' e che costituiscono uno dei lasciti più significativi della sua produzione presso gli immediati posteri.⁴ Ciò è imputabile principalmente al fatto che, nel corso di quattro decenni a cavallo dei secoli XIX e XX, quasi l'intero corpo degli scritti politici e polemici di Wyclif è stato reso disponibile nelle edizioni cui attesero i membri della benemerita Wyclif Society, mentre diversi trattati raccolti nella succitata *Summa de ente* restarono inediti. Alcuni di essi furono in seguito pubblicati, ma dopo l'uscita del *De universalibus* – e nonostante l'indubbia influenza che questo ha esercitato sulle ricerche in corso – la lista dei *desiderata* filosofici wycliffiani non è stata ulteriormente accorciata.

Nei prossimi anni, tuttavia, il ciclo degli scritti della *Summa de ente* potrebbe diventare completamente accessibile in edizione critica: un altro importante scritto metafisico, infatti, il *De ideis*, è da tempo annunciato, e più recentemente si è appreso della ripresa del lavoro editoriale sul *De tempore*.⁵ È attesa allora, e a ragione, una stagione di vivace rilancio del dibattito sull'opera accademica di Wyclif, che – sostanzialmente esclusa, in passato, dalle

² Si veda IOANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ed. I.J. Müller, Oxford, Clarendon Press, 1985.

³ Si vedano A. KENNY *Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1985; ID. (ed.), *Wyclif in his times*, Oxford, Clarendon Press, 1986; A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, «Studies in Church History. Subsidia», 5 (1987).

⁴ Si vedano A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza in John Wyclif*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 99 (1993), pp. 159-219: pp. 159-162; ID., *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in I.C. LEVY, *A Companion to John Wyclif*, Leiden, Brill, 2006, pp. 67-125: p. 69. Prima del volume di Robson, tentativi di una ricostruzione storico-critica della metafisica wycliffiana erano stati intrapresi da due editori dei suoi scritti filosofici; si vedano M.H. DZIEWICKI, *An Essay on Wyclif's Philosophical System*, in IOANNES WYCLIF, *Miscellanea Philosophica*, ed. M.H. Dziewicki, vol. 1, London, Trübner & Co., 1902, pp. v-xxvii; S.H. THOMSON, *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, «Journal of Religion», 11 (1931), pp. 86-116.

⁵ Anche del *De potencia productiva dei ad extra*, di cui oggi è edito solo un frammento, è prevista un'edizione completa. In merito, si veda *infra*, p. 31.

grandi sintesi storico-filosofiche – è oggi sempre più nota e meglio collocabile sullo sfondo del dibattito filosofico e teologico del tempo. Anche quest'ordine di considerazioni, dunque, ha suggerito l'opportunità di misurarsi con quello che rimarrebbe l'ultimo inedito wycliffiano della *Summa de ente*, di cui si fornisce nel secondo tomo del presente elaborato il testo stabilito, preparatorio – allo stato attuale – a una futura edizione critica.

Il testo del *De scientia dei* è preceduto da una nota sulla tradizione manoscritta, nella quale è stata offerta una descrizione – esito di esami autoptici – dei due codici relatori dell'opera, custoditi presso il Trinity College di Cambridge e presso la Biblioteca Nazionale di Praga. Il testimone boemo è stato oggetto di maggior attenzione, poiché la letteratura e i cataloghi attualmente disponibili non ne offrono una presentazione accurata. Con intento propedeutico, inoltre, si è investigata la relazione tra i due testimoni e si è stabilito il maggior valore testuale della copia praghese dell'opera, che riporta un testo sostanzialmente più corretto. Data la consistenza della tradizione, non è stato tracciato alcuno *stemma codicum*, che sarebbe risultato inevitabilmente solo congetturale – ciò che non è sembrato prudente fare neanche limitatamente alla porzione di testo corrispondente all'ultima carta del codice cantabrigense, che vi si trova ripetuta due volte e di cui, pertanto, sono relatori tre testimoni. Analogamente deve dirsi circa quella sezione del capitolo sesto del *De scientia dei* che è trasmessa, nella forma di frammento, anche in una questione del commento alle *Sentenze* di Jan Hus: tale felice ritrovamento, occorso durante una verifica della ricezione in Hus della concezione wycliffiana del merito *de congruo*, mette nelle condizioni di inferire con certezza, come si vedrà, la presenza nella Praga degli inizi del XV secolo di almeno un'altra copia, oltre a quella superstite, del *De scientia dei* – vale a dire, l'antigrafo donde il frammento hussiano è tratto *verbatim*.

Lo studio dottrinale, contenuto nel primo tomo, è aperto da un'introduzione che offre alcune delucidazioni circa la natura e la struttura del progetto editoriale della *Summa de ente*, e che raccoglie, inoltre, gli esiti delle indagini filologiche e codicologiche condotte sullo scritto in studio. Tra i principali risultati di tali analisi, si è avanzato un tentativo di datazione del *De scientia dei* sulla base di evidenze testuali – con particolare riguardo ad alcuni rimandi intertestuali e infratestuali – e di altre testimonianze documentarie, risolvendo per una collocazione cronologica piuttosto bassa dell'opera: si è ritenuto, infatti, che essa sia da datarsi plausibilmente al 1372, poco prima che ebbe inizio – forse anche su sua scorta – la prima controversia accademica nella quale fu coinvolto Wyclif, invitato a chiarire alcune proprie posizioni dal carmelitano John Kynyngham.

A far propendere per tale conclusione concorrono diverse valutazioni, non ultime quelle concernenti un certo *Tractatus 13*, cui Wyclif fa riferimento tre volte (ed esclusivamente) nel *De scientia dei*, ove è indicato quale parte integrale del primo libro della *Summa de ente* – il quale, tuttavia, accoglie soltanto sette trattati. Alla luce delle analisi svolte, tale scritto pare corrispondere al giovanile commento alla categoria aristotelica del tempo che, in una certa fase dell'organizzazione dei materiali della *Summa*, fu collocato come tredicesimo contenuto del primo libro, per venir successivamente riunito agli altri scritti sui *praedicamenta* in un trattato unico – vale a dire, l'attuale *De ente praedicamentali*, settimo trattato del primo libro. Se dovesse resistere all'onere della falsificazione, tale proposta di identificazione permette, inoltre, di avanzare alcune ipotesi circa la datazione di altri trattati della *Summa* e circa la posizione che Wyclif aveva previsto occupassero all'interno della raccolta in fasi diverse della propria attività redazionale.

Oltre all'introduzione, lo studio conta tre capitoli. I primi due ripercorrono i contenuti di maggior rilievo esposti da Wyclif nel proprio trattato sulla scienza divina, e rendono conto di quei luoghi paralleli della sua produzione accademica che risultano utili per approfondire, integrare e valutare quanto appreso dalla lettura dell'opera; a tal fine, si è cercato di rendere conto anche – ove possibile – delle coordinate del dibattito del tempo.

Nel primo capitolo è offerta una presentazione delle principali caratteristiche della scienza divina delle creature, quali emergono dalla trattazione dei dodici capitoli di cui è composto il *De scientia dei*. Wyclif dà prova di porsi nel solco della tradizione dei commenti alle *Sentenze*: non solo, infatti, prende in considerazione diversi problemi individuati dal Lombardo, ma discute molti luoghi di autorità canonici e mostra di conoscere la letteratura di scuola prodotta in merito. Ciò convince circa la bontà della tesi di Robson, secondo cui il secondo libro della *Summa de ente* raccoglierebbe i materiali della *lectura* wycliffiana delle *Sentenze*, organizzati nella forma di trattati monografici.

Sin dalle prime battute viene tracciata una distinzione tra la *scientia que est deus* e la *scientia que est relacio*. La prima è la stessa essenza di Dio ed è *causa essendi*, incausata, degli oggetti cui è diretta. La seconda è da intendersi, invece, come una relazione di ragione, dal momento che Wyclif, muovendo dagli assunti della propria metafisica esemplarista, concepisce gli enti individuali *ad extra* come strutturati ontologicamente secondo diversi gradi intensionali di partecipazione all'essere divino: il livello ontologico più pieno che li costituisce, orbene, è l'*esse intelligibile* che le creature hanno nella mente di Dio e che, anzi, è ritenuto identico alla stessa essenza di Dio, da cui si distingue solo formalmente. Ecco, dunque, che la scienza

divina è una *relacio racionis* (e non *realis*), perché il fondamento della relazione *ex parte rei scite* non si trova in una sostanza realmente distinta dall'altro estremo, Dio, ma è in Dio stesso. Considerata in questi termini, allora, la scienza divina può dirsi causata, poiché dipende – come ogni relazione – da entrambi gli estremi.

Tale approccio, che si riscontra anche negli scritti che accompagnano il trattato sulla scienza divina – vale a dire, il *De intellectione dei* e il *De volucione dei* – è indice del duplice proposito che anima gran parte dell'analisi di Wyclif: da un lato, garantire alla scienza divina quelle perfezioni – quali l'immutabilità, l'invariabilità, e così via – che competono a Dio soltanto e non pongono nient'altro se non la sua *nuda essencia*; dall'altro, evitare che il proprio sistema metafisico, di impianto evidentemente neoplatonico, assuma tratti rigidamente deterministici, se non addirittura panteistici, giungendo a ritenere gli enti contingenti della realtà *ad extra* come mere manifestazioni accidentali dell'essere di Dio, delle quali Egli non abbia né conoscenza, né cura. Si tratta, insomma, di conciliare due luoghi di autorità veicolati dalla d. 38 del primo libro del Lombardo: l'adagio agostiniano «Quia scivit, creavit, non quia creavit, scivit», che pone il primato della scienza divina sull'esistenza dei suoi oggetti, e il detto di Origene «Non ideo erit aliquid, quia deus scit illud fore, set ideo deus scit illud fore, quia erit aliquid», che può essere compreso alla luce dell'accezione relativa di *sciencia*, di cui si è detto.

Intese sempre in termini relativi, le facoltà divine sono ordinate l'una all'altra secondo priorità di natura. L'intelligenza di Dio è presupposta dalla sua scienza, perché ha per oggetto l'essere nella sua massima ampliamento possibile, l'*esse intelligibile*, ed è assolutamente necessaria. La scienza divina, invece, è conoscenza delle creature e, in quanto tale, è contingente e diretta a un dominio di oggetti meno esteso rispetto a quello della sua *intelligencia*; alla scienza di Dio sono, inoltre, ordinate la sua volontà e la sua potenza produttiva, che vi si adeguano nella realizzazione di un dato ente creato.

Wyclif accoglie la distinzione scolastica – mutuata specialmente da Tommaso – tra scienza di visione e scienza di semplice intelligenza: la prima è conoscenza di tutti gli enti che – presenti all'intuito di Dio – pervengono a tempo debito all'*esse existere*, l'esistenza attuale; la seconda è pressoché sovrapponibile all'*intelligencia* di Dio, perché è conoscenza di ogni ente intelligibile, indipendentemente dalla sua realizzazione *ad extra*. Entrambe le scienze soddisfano il requisito aristotelico di essere conoscenza del vero: la *sciencia visionis* è conoscenza della verità di un enunciato con riferimento a quello che Grossatesta aveva definito il suo significato secondario, quando cioè si dà uno stato di cose nella realtà che

corrisponde a ciò che è descritto dall'enunciato e che lo verifica; la *sciencia simplicis intelligencie*, d'altro canto, è conoscenza della verità di un enunciato quanto al suo significato primario – ed esso risulta, dunque, sempre vero, dal momento che per Wyclif, come ha mostrato Alessandro Conti, la convertibilità tra i trascendentali è sviluppata nell'originale direzione di sostituire il *verum* all'*ens*, intendendo l'essere nella sua massima estensione (cioè, l'*esse intelligibile*) come ciò che è pensabile senza contraddizione ed è oggetto possibile di significazione.

Wyclif non manca di trattare il problema dei futuri contingenti, che affronta conformemente all'impostazione sinora delineata: eternamente presenti *tota simul* all'intuito di Dio, gli eventi che avranno luogo gli sono noti per mezzo della scienza di visione, mentre quelli che potrebbero accadere, ma non si realizzeranno, sono conosciuti dalla *sciencia simplicis intelligencie*. Va escluso decisamente, quindi, che la scienza di Dio dei futuri sia per un certo periodo di tempo indeterminata rispetto al valore di verità di uno dei due enunciati contraddittorî concernenti un evento che, secondo la dimensione scorrevole del tempo, non si è ancora verificato. Cionondimeno, quel dato stato di cose futuro non perde perciò il proprio carattere contingente, perché la radice della contingenza – ritiene il maestro inglese – risiede in definitiva nell'*ordinatio* della potenza divina, nella sua *determinatio ad utrumlibet*: Dio ha stabilito eternamente quali enti far pervenire all'esistenza e quando, ma avrebbe potuto scegliere tra altri ordini possibili del mondo. In questo senso, Wyclif concorda con Bradwardine nel ritenere scorretta la *communis opinio* secondo cui gli eventi passati e presenti siano necessari, mentre solo i futuri siano contingenti: indifferente al fluire del tempo, la scienza di visione di Dio è conoscenza perfettamente determinata degli enti che sono tutti ugualmente contingenti e presenti a Dio, mentre hanno luogo *ad extra* in momenti differenti.

Il capitolo secondo dello studio è dedicato all'illustrazione dei temi soteriologici che Wyclif affronta nella sezione più estesa del *De sciencia dei*, il capitolo sesto: si tratta di uno di quei casi, non certo infrequenti, nei quali il maestro inglese, affascinato da una certa materia, ci si sofferma lungamente, come sospendendo il regolare procedere della propria trattazione. È di tutta evidenza, d'altronde, come alcune delle nozioni ivi indagate – quali la grazia, il merito, la predestinazione, il premio e la pena – siano di primo interesse per Wyclif quando compone il *De sciencia dei*, che restituisce, a tutti gli effetti, la sua prima organica formulazione di una dottrina della salvezza.

Wyclif prende le mosse da un interrogativo circa l'efficacia causale delle creature esistenti in atto *ad extra* sulla corrispondente scienza divina. Nella sua accezione relativa, come si è detto, la scienza di Dio degli enti contingenti dipende senza dubbio da entrambi gli estremi (Dio e gli enti), senza che perciò si debba ammettere alcuna forma di mutamento in Dio: estranea a ogni vicissitudine temporale, dunque, la scienza contingente di Dio risulta eternamente e invariabilmente causata, benché i suoi oggetti la causino solo per un certo periodo di tempo – quando, cioè, si trovano a esistere *ad extra*. Ammettere ciò, precisa il maestro inglese, non autorizza a concludere che, con una condotta meritevole *in via*, l'uomo possa causare in Dio – che ne ha notizia – la propria predestinazione alla salvezza.

Il discorso soteriologico di Wyclif assume, così, tinte espressamente anti-pelagiane: va rifiutato, infatti, che l'uomo abbia facoltà di meritarsi la salvezza *ex puris naturalibus*, così come è da rigettarsi ogni concezione semi-pelagiana di tipo contrattualistico che, pur escludendo efficacia causale per le azioni umane (*ex natura rei*) sul decreto di salvezza, l'ammetta in virtù del valore imposto loro da Dio (*ex pactu divino*). Anche alla luce di ciò, si spiega l'attitudine di Wyclif a non ammettere – contrariamente al più largo *sensus catholicus* – ogni forma di merito *de condigno*: questo prevederebbe una qualche proporzionalità tra l'opera e la sua retribuzione, che sarebbe pertanto riconosciuta *de pura iusticia*; ma tra Dio e le creature razionali l'*inequalitas* è massima e in nessun modo Dio può trovarsi in debito nei confronti dell'uomo. Così, il merito acquisibile presso Dio è solo *de congruo*, poiché Egli, nella sua somma liberalità, decide di accettare le azioni di alcuni individui come adeguate a ricevere un premio, che, tuttavia, è conferito *de pura gracia*. Giudice misericordioso, Dio non amministra la giustizia attenendosi alla logica retributiva in vigore presso i tribunali umani, ma ricompensa i meriti con premi sovrabbondanti (*ultra condignum*), mentre commina pene in modo più lieve (*citra condignum*) di quanto non sarebbe dovuto in ragione dei demeriti delle creature.

La possibilità umana di meritare *de congruo* è assicurata dalla grazia divina, che fornisce un sostegno incessante alle creature – in primo luogo, mantenendole in essere, e poi concorrendo causalmente alla realizzazione di ogni loro atto. In modo piuttosto inatteso, considerata la sua fama di determinista estremo, Wyclif mostra una certa disponibilità a riconoscere un ruolo rilevante al libero arbitrio nella vicenda della salvezza: la cooperazione della grazia divina al compimento delle azioni umane, infatti, non viene concepita né in termini occasionalistici, che releghino la creatura a una mera *causa sine qua non*, né

tantomeno imboccando la via di Durando che, escludendo che si possa dare più di una causa per ogni azione elementare, aveva risolto per limitare il contributo della grazia divina alla sola conservazione in essere dell'agente creato. Sulla scorta di Grossatesta, invece, il maestro inglese offre una spiegazione di tipo 'concorrentista', che attribuisce un ruolo specifico tanto all'iniziativa divina, quanto alla responsabilità dell'individuo. In questo quadro, Wyclif sembra tratteggiare, in definitiva, una sorta di morale dell'intenzione: Dio, riconosce come meritevole *de congruo* non principalmente l'azione dell'uomo, quanto – anselmianamente – il suo sforzo di orientare la propria volontà in modo conforme a quella divina, sulla base di una retta comprensione dell'ordine dei beni stabilito da Dio.

Il tutto si colloca sullo sfondo di una concezione della predestinazione alla salvezza e della prescienza della dannazione piuttosto tradizionale. Dio ha eternamente decretato chi sarà eletto e chi sarà riprobato sulla base di ragioni insondabili: ora, se è solo manifestazione della sua misericordia il fatto che Egli abbia deciso di salvare alcuni, i cui meriti sono accettati come congrui, si deve invece alla sua giustizia, e non a una supposta *accepitio personarum*, la comminazione agli altri della pena eterna, resasi necessaria in seguito al peccato di origine. Dio conosce dall'eternità i meriti dei giusti e i demeriti dei dannati e non può mutare proposito circa il loro destino escatologico, neanche *de potencia absoluta*; tuttavia, tale scienza è una relazione che dipende non esclusivamente da Dio, ma anche dall'oggetto conosciuto: Dio, insomma, non può conoscere il merito di qualcuno senza che qualcuno si renda attualmente meritevole (sebbene solo *de congruo*) presso di Lui. In questo spazio stretto si gioca una parte considerevole del tentativo di Wyclif di argomentare a favore di un ruolo attivo e responsabile dell'uomo nel proprio *processus iustificacionis*. Gli elementi che emergono dalla lettura del *De scientia dei*, al pari di altri qui non ricordati, mostrano una stretta continuità dottrinale con le tesi soteriologiche contenute in un altro scritto assai significativo della produzione teologica 'non polemica' di Wyclif, il *De dominio divino* – ciò che si è cercato di illustrare nelle ultime pagine del secondo capitolo dello studio.

Nel terzo capitolo, infine, si è avanzata un'ipotesi ermeneutica più complessiva di alcuni tratti della teologia accademica di Wyclif, suggerita da due passaggi del *De scientia dei* nei quali l'autore fa cenno a un particolare livello ontologico di cui partecipano le creature, e sul quale non era stata prestata sinora attenzione da parte degli interpreti: l'*esse intencionale*. Con tale espressione, il maestro inglese indica il grado di essere *ad intra* di cui sono eternamente provvisti quegli enti che Dio ha deciso pervengano, a tempo debito, anche all'esistenza attuale *ad extra*. Un'indagine condotta ad ampio raggio sulla testualità

wycliffiana ha consentito di individuare dieci occorrenze di tale peculiare utilizzo dell'espressione 'esse intencionale', il cui ricorso pare ispirato a una concezione unitaria e coerente, di cui si è proposta un'interpretazione.

Per molti versi, tale concezione si pone come incompatibile con un ricezione in chiave fortemente deterministica della sua elaborazione dottrinale metafisica e teologica – che, pure, trova il conforto di un nutrito corpo di evidenze testuali: Wyclif, in effetti, sostiene diffusamente che le idee divine siano le essenze specifiche delle cose individuali, considerate con riferimento all'*esse intelligibile* che hanno nella mente di Dio, e che siano essenzialmente identiche alla natura stessa di Dio, da cui differiscono, così come tra loro, solo formalmente; ancora, egli sembrerebbe ritenere non solo che esse siano i principî della conoscenza divina delle creature, ma che siano tutte anche i modelli eterni della loro produzione. Stando così le cose, non si potrebbe tracciare alcuna distinzione tra le *rationes* divine e gli *exemplaria*: in altre parole, ogni ente pensabile senza contraddizione da parte di Dio sarebbe prodotto *ad extra* in modo assolutamente necessario, come promanato dalla sua essenza, e verrebbe meno, insomma, il carattere personale del Dio cristiano, reso privo dell'iniziativa e della libertà che lo contraddistinguono nell'opera della creazione.

La nozione di *esse intencionale* sembra introdotta da Wyclif precisamente per scongiurare tale deriva: come afferma il maestro inglese, non tutto ciò che è intelligibile a Dio – e che, pertanto, si dà *ad intra* nel suo *esse intelligibile* necessario e coeterno a Dio – si realizza in atto *ad extra*, ma soltanto ciò che è eternamente conosciuto e prodotto anche nel suo *esse intencionale*. Come si evince da diversi passi, infatti, Wyclif si dichiara dell'avviso che vi siano molte più cose nella potenza assoluta di Dio di quante non siano nella sua potenza ordinata, e, ancora, molte più *rationes* di quante non siano le essenze esemplate *ad extra*. Similmente, molte più cose sono dotate di *esse intelligibile*, di quante non siano fornite da Dio anche dell'*esse intencionale*. Così, è senz'altro vero che tutto ciò che Dio ha stabilito che si verifichi *ad extra* avvenga necessariamente: non, però, di necessità assoluta, quanto di necessità ipotetica. Un volta posto, quindi, l'antecedente eterno contingente che, come si è detto, consiste in una libera determinazione della volontà divina circa il pervenire all'*esse existere* di un dato ente, questo si realizza immancabilmente, come in ossequio a una sorta di principio di pienezza in virtù del quale nessuna possibilità è destinata a restare inattuata.

Tale concezione è tanto più interessante, quanto più la si contestualizzi cronologicamente: se la datazione suggerita per il *De scientia dei* fosse accolta come corretta,

sembrerebbe da ridimensionare il giudizio circa la presenza di tendenze rigidamente deterministiche già nella produzione accademica di Wyclif: se è indubbio, infatti, che nei suoi scritti più tardi egli sia incline a radicalizzare la propria dottrina della predestinazione e proceda a ritrattare diverse tesi sostenute negli scritti della *Summa de ente* – per esempio, giungendo a ritenere malposta la fiducia di un tempo nella distinzione tra necessità assoluta e ipotetica, erronea l'attribuzione a Dio di una *libertas contradiccioniis*, o ancora, dubbia la bontà della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata –, nei suoi trattati di scuola (e, tra questi, senz'altro nel suo *De sciencia dei*) Wyclif sembra sinceramente impegnato nel cercare di affrancare la propria metafisica realista dai succitati rischi del determinismo e del panteismo.

Ringraziamenti

Nel concludere questo lavoro di tesi, desidero innanzitutto ringraziare caramente il dott. Stefano Simonetta, che ha sostenuto le mie ricerche sin dai primi passi, con premura e passione. Sono, poi, vivamente riconoscente al prof. Alessandro Conti per aver incoraggiato con fiducia i miei studi dottorali e per essersi voluto rendere interlocutore davvero paziente, sollecito e generoso. Al prof. Giulio d'Onofrio, coordinatore del Dottorato in 'Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica' dell'Università degli Studi di Salerno, sono grato per aver seguito con interesse i progressi delle mie indagini e per aver sempre favorito i miei soggiorni di studio all'estero.

Ringrazio il dott. Kantik Ghosh del Trinity College di Oxford per l'ospitalità accordatami in occasione del mio fruttuoso soggiorno inglese. Alla prof.ssa Anne Hudson della Lady Margaret Hall di Oxford sono assai riconoscente per le ripetute occasioni di confronto che mi ha concesso, tanto nei locali della Bodleian Library, quanto nel corso della nostra fitta corrispondenza, in particolar modo a proposito del *Tractatus 13*. Ho ripetutamente importunato con le mie richieste il dott. Ivan J. Müller dell'Università «Karlova» di Praga, e mi sono grandemente giovato della sua competenza e della sua disponibilità.

Diverse persone hanno accompagnato con la loro amicizia e la loro preparazione questi miei anni di ricerca. Tra gli altri, ringrazio i colleghi ed amici milanesi e 'salernitani', in particolar modo il dott. Claudio Fiocchi, la dott.ssa Roberta Frigeni, il dott. Marco Gallarino, la dott.ssa Beatrice Barbieri, la dott.ssa Cristina Motta e la dott.ssa Daniela Ciammetti.

La dott.ssa Morgana Marchesoni della Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano mi ha sempre assicurato il suo aiuto nell'acquisire i materiali manoscritti necessari al mio lavoro; ringrazio, inoltre, il caro amico dott. Lorenzo Vigotti della Columbia University di New York, che mi ha reso disponibili diversi saggi difficilmente reperibili in Italia.

Sono grato, infine, a tutti i miei cari per la cura e la comprensione – e a Piki, la cui presenza nella mia vita rende tutto più facile e, insieme, più bello.

INTRODUZIONE

Cenni introduttivi sulla Summa de ente

Il *De scientia dei* è il secondo trattato del secondo libro della *Summa de ente* di John Wyclif. Il titolo con il quale è stata trasmessa tale raccolta di scritti accademici di filosofia e di teologia naturale è già di per sé fonte di alcuni interrogativi, che si estendono all'ordine e alla data di composizione dei trattati che riunisce, così come alla natura del progetto editoriale che ne è all'origine.¹

La tradizione manoscritta ha consegnato perlopiù testimoni acefali dei singoli trattati della *Summa de ente*, e tale sorte è spettata senza eccezioni ai codici relatori di ampie sezioni di essa.² Dopo la morte di Wyclif,³ l'arcivescovo di Canterbury Thomas Arundel si adoperò

¹ Circa la struttura della *Summa de ente* e il suo allestimento, si vedano J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit.; A. HUDSON, *Trial and Error: Wyclif's Works in Cambridge, Trinity College MS B.16.2*, in R. BEADLE e A.J. PIPER (eds.), *New Science out of Old Books: Studies in Manuscripts and Early Printed Books in Honour of A.I. Doyle*, Aldershot, Scolar Press, 1995, pp. 53-80.

² Il codice più completo è *Trinity College, Cambridge*, B.16.2. (= **C**), che esempla dodici dei tredici trattati della *Summa* (ff. 5r^a-157r^a); esso non riporta per esteso il nome dell'autore, i riferimenti al quale sono i seguenti: «Expl. tract. compilatus a M. J. W. de volucione dei etc» (f. 108r^a); «Expl. tract. compilatus de ydeis secundum M. Johannem W. &c.» (f. 137v^a); «Explicit tractatus Magistri J.W. de potencia dei» (f. 157r^a). Altri codici relatori non già di singoli trattati, quanto di porzioni più consistenti dell'opera sono: *Österreichische Nationalbibliothek, Wien*, 4307 (= **ÖNB**), che esempla cinque dei sette trattati del primo libro (ff. 62v-114v; 158r-190r) – ascritti a Wyclif, ma anepigrafi; infine, *Národní Knihovna, Praha*, IX.E.6 (= **P**), che contiene quattro dei sei trattati del secondo libro (ff. 1r-96r), tutti anepigrafi. Per una descrizione dei contenuti dei MSS, si veda *infra*, p. 24, nota 19.

³ Come è noto, Wyclif fu sottoposto in vita ad alcuni esami dottrinali, che mai giunsero alla condanna di eresia per la sua persona. Il primo procedimento contro Wyclif risale all'emanazione nel

energicamente per contrastare la circolazione delle sue opere – con particolare attenzione agli scritti controversistici di materia teologica ed ecclesiologica –, al fine di contenere la diffusione delle sue dottrine, di cui riscontrava una notevole pervasività nella produzione pastorale e letteraria vernacolare di ambiente lollardo.⁴ Preoccupato già da tempo dalla

1377 di cinque bolle da parte di Gregorio XI, che condannavano diciannove proposizioni tratte dal *De civili dominio* ed esortavano il sovrano Edoardo III, il vescovo di Londra William Courtenay, l'arcivescovo di Canterbury William Sudbury e il Cancelliere dell'Università di Oxford a prendere provvedimenti nei confronti di Wyclif e a impedire la divulgazione delle sue dottrine. Le bolle sono riportate in *Chronicon Angliae*, ed. E.M. Thompson, London, Rolls Series, 1874, pp. 173-181; per l'elenco delle tesi, si veda ivi, pp. 181-183; un'altra testimonianza della lista è trasmessa da *Historia Anglicana*, ed. H.T. Riley, vol. 1, London, Rolls Series, 1863, pp. 353-355; infine, una versione consistente di sole diciotto tesi (non è inclusa la n. 7 segnalata dalle altre due fonti) è riportata in *Fasciculi Zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*, ed. W.W. Shirley, London, Rolls Series, 1858, pp. 242-257. I provvedimenti di Gregorio XI ebbero però scarso effetto: al di là di un breve periodo in cui Wyclif fu ridotto agli arresti domiciliari a Oxford, la morte del pontefice, da un lato, e il sostegno politico e accademico di cui ancora godeva, dall'altro, gli garantirono la possibilità di difendersi con successo dalle accuse rivoltegli, al punto di ottenere il riconoscimento pubblico a Oxford dell'ortodossia delle proprie tesi, alle quali non poteva essere imputato altro se non una scorretta formulazione. Si veda in merito *Eulogium historiarum sive temporis*, ed. F.S. Haydon, London, Rolls Series, 1858, pp. 348, 349. Successivamente, Wyclif fu sottoposto a un esame presso Lambeth Palace nel 1378, alla presenza di Courtenay e Sudbury, ma il procedimento si risolse nuovamente a suo favore. Si vedano, al proposito, *Chronicon Angliae*, cit., pp. 184-191; *Historia Anglicana*, cit., vol. 1, pp. 357-364. Infine, nel maggio del 1382 fu celebrato un ultimo sinodo presso il convento domenicano di Londra su ordine di William Courtenay, succeduto nel frattempo a Sudbury. Una commissione di *doctores juris utriusque*, incaricata di esaminare l'opera di Wyclif, produsse una lista di ventiquattro proposizioni – le prime dieci giudicate eretiche, le restanti ritenute erronee – non attribuite esplicitamente al maestro oxoniense, sebbene di molte fosse piuttosto evidente la paternità. In merito, sono stati trasmessi due elenchi che attestano la condanna di sole ventidue proposizioni: *Chronicon Angliae*, cit., pp. 342-344 (che riporta la nota teologica *haeresis* per ognuna delle prime dieci *conclusiones*, e la nota *error* per le successive dodici); inoltre, *Historia Anglicana*, cit., vol. 2, pp. 58, 59; la lista che porta a ventiquattro il numero totale degli articoli contestati è presente in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 275-282 (sono aggiunte le proposizioni n. 16 e n. 24).

⁴ Fra i più celebri provvedimenti presi da Arundel va ricordata l'emanazione, a partire dal 1407, di una serie di *Constitutiones*, con le quali si proibiva ai laici, così come ai secolari e ai regolari non autorizzati, di insegnare o scrivere di argomenti teologici e di tradurre il testo sacro in volgare. I documenti erano volti a contrastare non soltanto la predicazione popolare lollarda, ma anche la diffusione a Oxford della dottrina di Wyclif; inoltre, Arundel intendeva impedire la circolazione di testi mistici e contemplativi in vernacolare, nonché scoraggiare la trattazione sempre più frequente di temi dottrinali ed ecclesiologici nelle opere letterarie – basti qui ricordare il caso di Geoffrey Chaucer. In merito, si vedano N. WATSON, *Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel Constitutions of 1409*, «Speculum» 70 (1995), pp. 822-864; R. COPELAND, *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages. Lollardy and Ideas of Learning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 120, 201-209; F. SOMERSET, *Professionalizing Translation at the Turn of Fifteenth Century: Ullerston's Determinacio, Arundel's Constitutiones*, in EAD. e N. WATSON (eds.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, University Park, Pennsylvania University Press, 2003, pp. 145-158; K. KERBY-FULTON, *Books Under Suspicion: Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006, pp. 397-40. Il testo delle *Constitutiones* si può leggere in *Concilia Magnae Britanniae*, ed. D. Wilkins, t. III, London, 1737, pp. 314-319.

fortuna di uno scritto tardo di Wyclif, il *Trialogus*, Arundel ne ordinò un esame dottrinale e condannò diciotto tesi estratte da esso.⁵ Nel 1411, incaricò una commissione di teologi di estendere l'esame a un maggior numero di scritti di Wyclif: da essi fu tratta una lista di 267 conclusioni, che Arundel inviò al pontefice Giovanni XXIII con la richiesta di ratificarne la condanna.⁶

Negli stessi anni, furono presi severi provvedimenti anche a Praga, dove la dottrina di Wyclif era stata recepita con appassionato favore dai maestri delle Arti boemi;⁷ su mandato

⁵ Nel 1397, Arundel convocò un sinodo provinciale a St Paul's e condannò le diciotto tesi rintracciate nel *Trialogus*, opera composta da Wyclif intorno ai primi mesi del 1383, proprio a ridosso della condanna inferta presso i *Blackfriars*. L'esame del *Trialogus* fu commissionato al francescano William Woodford, il quale poi, nelle settimane successive al sinodo, compose un trattato dal titolo *De causis condemnationis*, nel quale argomentò le ragioni della condanna delle tesi individuate; si può leggere in O. GRATIUS, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, vol. 1, ed. E. Brown, London, 1690, pp. 191-265. Per l'elenco delle diciotto proposizioni, si vedano ivi, p. 190; inoltre, *Concilia*, cit., pp. 229, 230; infine *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. J. Mansi, Venezia, 1784, xxvi, coll. 811, 812. Per una prima (e, a mia conoscenza, unica) collazione degli articoli condannati a St Paul's con i passi relativi tratti dal *Trialogus*, si veda J. LEWIS, *The History of Life and Sufferings of the Reverend and Learned John Wiclif, D.D.*, London, 1720, pp. 372-381.

⁶ Le 267 proposizioni individuate dai commissari furono giudicate variamente: alcune sono classificate come 'haereticae', 'sanctorum patrum determinationi contrariae', 'sacrae doctrinae contrariae'; altre sono ritenute 'erroneae'; di altre si dice, infine, che 'male sonant, et sapiunt'. Nel breve prologo alla lista, i dodici maestri incaricati dell'esame giudicarono le proposizioni di Wyclif 'omnes reas igne'. Si veda *Concilia*, cit., pp. 339-349: p. 339. Nel corso dei lavori del Concilio di Roma, indetto da Giovanni XXIII per l'inverno 1412-1413, non fu ratificata la condanna della lunga lista, ma fu ordinata la distruzione dei suoi scritti in roghi pubblici. Si veda *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxvii, coll. 505-508: col. 507. Della vasta letteratura al riguardo, sia lecito rimandare almeno a J.H. DAMUS, *The Prosecution of John Wyclif*, New Haven, Yale University Press, pp. 151-154; A. KENNY, *The Accursed Memory*, in ID. (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 147-168: pp. 149, 150; J. CATTO, *Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430*, in ID. e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1992, vol. 2, pp. 175-261: pp. 233, 234; H.A. KELLY, *Trial Procedures against Wyclif and Wycliffites in England and at the Council of Constance*, «The Huntington Library Quarterly», 61.1 (1998), pp. 1-28: pp. 20-26; A. HUDSON, *Notes of an Early Fifteenth-Century Research Assistant, and the Emergence of the 267 Articles against Wyclif*, «English Historical Review», 118 (2003), pp. 685-697; A.E. LARSEN, *Academic Condemnation and the Decline of Theology at Oxford*, «History of Universities», 23.1 (2008), pp. 1-32.

⁷ Durante un esame della dottrina di Wyclif promosso dall'Università di Praga il 28 maggio 1403, alcuni maestri tedeschi *in divinis* – tra i quali sembra abbia svolto un ruolo di primo piano Ioannes Hübner – proposero di aggiungere alle tesi già condannate a Londra nel 1382 altre ventuno tratte dagli scritti wycliffiani. Si veda, in merito, M. SPINKA, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton, Princeton University Press, 1966, p. 50. Spinka insiste nel sottolineare come l'esame praghese della dottrina di Wyclif sia da interpretarsi nel quadro di un teso confronto tra il realismo dagli accenti wycliffiani dei maestri cechi e il nominalismo dei colleghi tedeschi: la condanna delle quarantacinque tesi avrebbe segnato, allora, un punto a favore del partito tedesco e avrebbe gettato non solo sul pensiero teologico di Wyclif, ma anche sulla sua riflessione filosofica (e di quanti ne fossero epigoni), l'ombra dell'eresia. Circa la diffusione dell'opera di Wyclif in Boemia e l'influenza esercitata su Jan Hus, si vedano in via introduttiva F. ŠMAHEL, *Doctor evangelicus super omnes evangelistas: Wyclif fortune in Hussite Bohemia*, «Bulletin of the Institute of Historical Research», 43 (1970), pp. 16-34 (riedito e aggiornato in ID., *Die Prager*

dell'arcivescovo Zbynek, nel 1410 furono bruciati più di duecento codici contenenti opere del maestro inglese.⁸ Come è noto, la *damnatio memorie* contro la persona di Wyclif fu scagliata definitivamente solo nel 1415 presso il Concilio di Costanza, durante i cui lavori i padri confermarono anche le condanne dottrinali precedentemente emanate, così come le disposizioni delle autorità ecclesiastiche e civili inglesi e boeme concernenti la distruzione materiale dei suoi scritti.⁹

I proprietari di codici contenenti opere di Wyclif si premurarono, allora, di rimuovere ogni marchio che ne indicasse la proprietà e di eliminare ogni riferimento alla paternità, con il duplice intento di preservare gli scritti e di porsi al riparo da ogni rischio.¹⁰ Tali misure

Universität im Mittelalter, Leiden, Brill, 2007, pp. 467-489); M. WILKS, *Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements*, in D. BAKER (ed.), *Schism, Heresy, and Religious Protest*, «Studies in Church History», 9 (1972), pp. 109-130; K. WALSH, *Wyclif legacy in Central Europe in the Late Fourteenth and Early Fifteenth Centuries*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 397-417; A. HUDSON, *From Oxford to Prague: the Writings of John Wyclif and his English followers in Bohemia*, «Slavonic and East European Review», 75.4 (1997), pp. 642-657; V. HEROLD, *Neuplatonismus in der Ideenlehre bei Johann Wyclif und an der Prager Universität*, in L.G. BENAKIS, *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque International de Corfou, 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, SIEPM-Brepols, 1995, pp. 253-271; ID., *Platonic Ideas and "Hussite" Philosophy*, in «The Bohemian Reformation and Religious Practice», 1 (1996), pp. 13-17.

⁸ Come ricordato in H.B. WORKMAN, *John Wyclif: a study of the English Medieval Church*, Oxford, Clarendon Press, 1926, vol. 1, p. 139; J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 123.

⁹ Il severo giudizio espresso dai padri del Concilio, il divieto di divulgazione delle opinioni di Wyclif e l'ordine di consegnare le sue opere alle fiamme sono riportati in *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxvii, coll. 632-635; *Magnum acumenicum Constantiense concilium*, ed. H. von der Hardt, Frankfurt-Leipzig, 1697, iv, pp. 153-156. Di norma, gli studi dedicati alla condanna di Wyclif presso Costanza ne segnalano la pronuncia nel corso della sessione VIII del 4 maggio 1415, di cui si legge in *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxvii, coll. 629-640 (la lista con le 45 proposizioni è riportata alle coll. 632-634). Antony Kenny ha sostenuto, tuttavia, che in quell'occasione sarebbe stato esclusivamente letto l'elenco completo delle quarantacinque proposizioni, mentre fu soltanto durante la sessione XV del 6 luglio 1415 (cfr. ivi, col. 747) che i padri conciliari non solo condannarono Jan Hus all'esecuzione, ma colpirono definitivamente Wyclif e il suo insegnamento con la *damnatio memoriae*. Si veda A. KENNY, *The Accursed Memory*, cit., pp. 152-154. L'interpretazione di Kenny trova conforto soprattutto in *Acta Concilii Constanciensis*, eds. H. Finke e J. Hollsteiner Münster, 1896-1928, t. II, p. 48. In linea con la tradizionale lettura, invece, si pone il più recente studio di PH.H. STUMP, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden, Brill, 1994, pp. 24, 35. I termini precisi della discussione delle tesi di Wyclif durante i lavori delle commissioni di esame e nel corso delle sessioni collegiali non sono ancora del tutto chiari – e ciò si deve anche alla discrepanza tra i *reportata* trasmessi dalle fonti. È noto che non tutti i prelati si trovarono concordi nel ritenere sufficientemente esaminate le opere di Wyclif e nel giudicare le raccolte di proposizioni predisposte in precedenza: è bene ricordare che, oltre al *dossier* praghese, i padri di Costanza presero in esame anche la più lunga lista di articoli raccolti nel 1411 su iniziativa di Thomas Arundel (ridotta dal 267 a 260 conclusioni), che in definitiva non venne condannata. Il testo della bolla *Inter cunctas* di Martino V che riprende la condanna delle quarantacinque tesi è riportato in *Magnum acumenicum*, cit., pp. 1518-1531.

¹⁰ Si vedano, a titolo esemplare, le testimonianze di rasure del nome di Wyclif in codici inglesi contenenti sue opere messe in luce in B. SMALLEY, *John Wyclif's Postilla super totam Bibliam*, «Bodleian Library Record», 4 (1953), pp. 186-205: p. 188; L. MINIO-PALUELLO, *Two Erasures in MS Oriel College 15*,

precauzionali furono applicate sistematicamente a tutti gli scritti del riformatore inglese, inclusi dunque i trattati accademici (come quelli raccolti nella *Summa de ente*), composti da Wyclif negli anni di insegnamento alle Arti e durante gli studi dottorali in Teologia – quando, cioè, l’aspra stagione delle polemiche dottrinali era tutta da venire. Per questi motivi, non vi sono elementi per stabilire quale titolo Wyclif abbia imposto alla propria maggiore opera accademica – se mai gliene diede uno –, né quello sotto il quale circolò inizialmente.

Titolo

Summa de ente è un titolo convenzionale, adottato dagli studiosi per indicare in modo inequivocabile tale raccolta di tredici scritti accademici. Nel suo recente catalogo delle opere latine degli autori britannici e irlandesi, Richard Sharpe si riferisce alla *Summa de ente* assegnandole il titolo di *Summa intellectualium sive De ente in communi*.¹¹ Si tratta di una

«Bodleian Library Record», 4 (1953), pp. 205-207. Sia lecito ricordare che, a partire dal 1401, in Inghilterra era vigente lo statuto *De heretico comburendo*, che puniva con la messa al rogo i traduttori – o i proprietari – del testo sacro in volgare; la misura regia, rivolta in particolare a colpire gli ambienti lollardi, è da considerarsi un prodromo alle *Constitutiones* di Thomas Arundel (cfr. *supra*, p. 18, nota 4). Si veda A.K. MCHARDY, *De Heretico Comburendo, 1401*, in M. ASTON e C. RICHMOND (eds.), *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, Stroud, Sutton, 1997, pp. 112-126; nonché J. SIMPSON, *The Constraints of Satire in Piers Plowman and Mum and the Sothsegger*, in H. PHILLIPS (ed.), *Langland, the Mystics, and the Medieval English Religious Tradition: Essays in Honour of S.S. Hussey*, Cambridge, Brewer, 1990, pp. 11-30.

¹¹ Si veda R. SHARPE, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 350. Per quanto concerne gli scritti di Wyclif, il catalogo di Sharpe si rivela largamente insoddisfacente. La sezione ‘philosophy, science, and systematic theology’ (ivi, pp. 347-350) annovera un certo numero di trattati singoli e le due raccolte *Summa in theologia* e *Summa intellectualium sive De ente in communi*, ma in modo incompleto e incoerente. Mi attengo qui a qualche osservazione circa gli scritti della *Summa de ente*. Soltanto ad alcuni di essi Sharpe dedica una voce nella lista, senza tuttavia fornire alcuna ragione del criterio adottato; i trattati registrati sono i seguenti: *De universalibus* (ivi, p. 349), *De ente praedicamentali* (ivi, p. 348), *De trinitate* (ivi, p. 349) e l’inedito *De ideis* (ivi, p. 350). Quanto ai rimanenti nove trattati della *Summa*, solo di alcuni Sharpe dà notizia sotto la voce relativa alla *Summa intellectualium* (ivi, p. 350), dove oltretutto non vengono che forniti ragguagli circa la posizione occupata nella raccolta e, nel caso delle opere edite, circa i riferimenti alle edizioni, senza però riportarne il titolo. Questa lista non include il *De universalibus* e il *De ente praedicamentali*, che pure sono indicati come parti della *Summa* nelle loro rispettive voci! Non v’è traccia, inoltre, del *De tempore*. Ancora, viene segnalato come inedito il *De trinitate*, del quale tuttavia Sharpe conosce l’edizione, giacché la ricorda, come si è detto, *sub voce*. Per finire, Sharpe descrive erroneamente la *Summa* come «comprising two books, each containing six treatises». Il primo libro della raccolta, tuttavia, è composto di sette trattati, come lo stesso Sharpe (indirettamente) riconosce nel ricorrere alla notazione ‘A.7, Ig’ – mutuata dal catalogo dell’opera latina di Wyclif a cura di Williel R. Thomson –, dalla quale si evince che il *De ente praedicamentali* è il settimo trattato (‘g’) del primo libro (‘P’) della *Summa de ente* (‘A.7’); cfr. W.R. THOMSON, *The Latin Writings of John*

proposta senz'altro poco convincente, che Sharpe avanza riprendendo e modificando – a ben vedere, in modo piuttosto arbitrario – il titolo registrato nel catalogo degli scritti di Wyclif edito nel 1865 da Walter W. Shirley.¹² Questi aveva proposto come titolo *De ente sive Summa intellectualium*, accostando – con intento dichiaratamente congetturale – una forma abbreviata del titolo dei primi due trattati del primo libro (*De ente in communi* e *De ente primo in communi*) al titolo *Summa intellectualium* suggeritogli dal celebre *Catalogus* di John Bale, dato alle stampe a Basilea nel 1559.¹³ La lezione di Shirley è stata accolta da due editori di trattati della *Summa*, Michael H. Dziewicki e Samuel H. Thomson, che hanno entrambi prediletto la forma *Summa de ente*.¹⁴ Come è stato osservato da John A. Robson nel 1961, a causa della scarsa attinenza con i contenuti dei trattati, nessuno dei titoli avanzati sino ad allora poteva ritenersi soddisfacente, eccezion fatta per quello rinvenibile nel catalogo di Edward Bernard, che annovera una *Summa de ente universalis & attributis divinis* tra le opere

Wychyf. An Annotated Catalog, Toronto, PIMS, 1983, pp. 26, 27. Nessuna delle incongruenze qui riportate è stata emendata in R. SHARPE, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540. Additions and Corrections*, Turnhout, Brepols, 2001.

¹² Si veda W.W. SHIRLEY, *A Catalogue of the Original Works of John Wyclif*, Oxford, Clarendon Press, 1865, p. 2 (riedito e aggiornato in J. LOSERTH, *Shirley's Catalogue of the Extant Latin Works of John Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. 2). Nel suo catalogo del fondo dei manoscritti teologici latini di Vienna, Michel Denis aveva registrato i trattati *De ente in communi*, *De ente primo in communi*, contenuti in ÖNB rispettivamente sotto il titolo di *tractatus primus* e *tractatus secundus* di un libro *de ente in communi*. Si veda M. DENIS, *Codices Manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobensis*, Wien 1794, vol. 1, part 2, pp. 1510-1513: pp. 1511, 1512. Va osservato che i due trattati *Purgans errores circa veritates in communi* e *Purgans errores circa universalis in communi*, pur traditi dal codice, non sono stati ricordati *sub voce* da Denis, ma di fatto compresi nel *tractatus secundus*. Nelle successive *Tabule Codicum* predisposte dall'Accademia Cesarea di Vienna, addirittura, tutti quattro i trattati suddetti vengono riuniti sotto il titolo collettivo *Tractatus de ente in communi*; si veda *Tabulae Codicum Manuscriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, Wien, Gerold, 1864-1899, III, p. 236.

¹³ Si veda J. BALE, *Scriptorum illustrium maioris Brytannie [...] Catalogus. Centuria Sexta*, Basel, 1557-1559, p. 452. Nel *Catalogus*, Bale non fornisce alcuna descrizione dei contenuti della *Summa intellectualium*, ma registra – sotto singole voci – diversi trattati che potrebbero essere identificati con quelli della *Summa de ente*. Si vedano, in merito, le proposte di individuazione avanzate in W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., pp. 17-35. In una sua opera precedente, Bale aveva annoverato diversi scritti – alcuni, certamente, altri, plausibilmente – corrispondenti a quelli della *Summa*, senza tuttavia far alcun cenno a quest'ultima; si veda al proposito J. BALE, *Index Britanniae Scriptorum*, Basel, 1548, ff. 264-274. Il titolo *Summa intellectualium* non è trasmesso a Bale tramite John Leland, che riporta i titoli di pochi trattati wycliffiani (tra questi, il *De universalibus* è l'unico scritto della *Summa* ricordato); si veda J. LELAND, *Commentarii de Scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1709, pp. 378-381. La lezione di Bale è accolta in TH. TANNER, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, London, 1748, p. 770^b.

¹⁴ Si vedano M.H. DZIEWICKI, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1909, pp. v-lx: p. v, dove l'editore si riferisce alla *Summa* con il nome di «*Summa Intellectualium called also De Ente*», per poi prediligere nel titolo, nell'introduzione e nell'apparato la forma 'De ente'; inoltre, S.H. THOMSON, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente libri primi tractatus primus et secundus*, ed. S.H. Thomson, Oxford, Clarendon Press, 1930, p. viii e *passim*.

di Wyclif custodite presso il Trinity College di Cambridge.¹⁵ Cionondimeno, lo stesso Robson ha risolto per ricorrere al titolo *Summa de ente*, adottato a partire sin dal sottotitolo della sua monografia, ritenendolo ormai affermato e contribuendo a imporlo definitivamente.¹⁶

Struttura e redazione

Questione del titolo a parte, la letteratura critica si è diffusamente interrogata circa la composizione della *Summa*. Nella sua redazione definitiva, l'opera raccoglie tredici trattati distribuiti in due libri e organizzati secondo l'ordine seguente:

Libro primo:

- I.1. – *De ente in communi* (= **DEIC**)
- I.2. – *De ente primo in communi* (= **DEPIC**)
- I.3. – *Purgans errores circa veritates in communi* (= **PECV**)
- I.4. – *Purgans errores circa universalialia in communi* (= **PECU**)
- I.5. – *De universalibus* (= **DU**)
- I.6. – *De tempore* (= **DT**)
- I.7. – *De ente praedicamentali* (= **DEP**)

Libro secondo:

- II.1. – *De intellectione dei* (= **DID**)
- II.2. – *De sciencia dei* (= **DSD**)
- II.3. – *De volucione dei* (= **DVD**)
- II.4. – *De trinitate* (= **DT_r**)
- II.5. – *De ideis* (= **DI**)
- II.6. – *De potencia productiva dei ad extra* (= **DPP**)¹⁷

¹⁵ Si veda E. BERNARD, *Catalogi Librorum Manuscriptorum Britannicis*, Oxford, 1697, p. 96^b, citato in J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 123. Va osservato che nel suo catalogo dei manoscritti latini del Trinity College di Cambridge, Montague James recepisce parzialmente l'indicazione di Bernard, adottando per il primo libro della *Summa* il titolo *De ente universalī*; si veda M.R. JAMES, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 514. La lezione *Summa intellectualium* ricorre invece nel coevo catalogo dei codici manoscritti latini delle biblioteche praguesi; si veda J. TRUHLÁŘ, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in C.R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, vol. 2, Praha, Grégr, 1906, p. 23.

¹⁶ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 125.

¹⁷ Di qui in avanti, nell'introduzione ci si riferirà per esteso al titolo dei trattati nel corpo del testo, adottando invece la forma abbreviata nelle note.

L'autenticità dei trattati è ritenuta certa: le evidenze in tal senso sono molteplici e sono state accolte da tempo dalla comunità di studi. Un rapido esame della tradizione manoscritta consente di accertare come molti scritti della *Summa de ente* abbiano circolato in codici che esemplano altre opere di Wyclif – siano quest'ultime parti della *Summa de ente*, ovvero trattati composti precedentemente o successivamente alla loro stesura.¹⁸ Va sottolineato, inoltre, che si registrano diversi casi di codici relatori di più di un trattato della *Summa*, se non addirittura di sezioni di ampiezza considerevole.¹⁹

Oltre alle manifeste relazioni tra gli scritti messe in luce dall'indagine codicologica, elementi determinanti per corroborare l'attribuzione dei trattati a Wyclif possono essere tratti dallo studio dei rimandi intertestuali e infratestuali.²⁰ Essi non soltanto fugano ogni eventuale dubbio residuo circa la paternità degli scritti e la loro appartenenza alla *Summa*,

¹⁸ Informazioni esaustive, sebbene non di rado scorrette, circa la tradizione manoscritta sono ricavabili, ancora, da W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., pp. 17-35.

¹⁹ Si indicano, di seguito, i codici relatori di sezioni della *Summa de ente* (composte di almeno due trattati) e i loro contenuti (limitatamente agli scritti della *Summa* stessa):

- C esempla: DEIC, DEPIC, PECV, PECU, DU, DT, DID, DSD, DVD, DTr, DI, DPP;
- ÖNB esempla: DEIC, DEPIC, PECV, PECU, DU, DEP;
- P esempla: DID, DSD, DVD, DPP;
- *Biblioteka Jagiellonska, Kraków*, 848 esempla: DU, DT, DI;
- *Biblioteca Universitaria, Pavia*, 311 esempla: DU, DT, DI;
- *Knihovna Metropolitní Kapituli, Praha*, M.54 esempla: DU, DT, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, III.G.10 esempla: DU, DT, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, IV.H.9 esempla: DU, DT, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, VIII.F.1 esempla: DU, DT, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, XXIII.F.58 esempla: DU, DT, DI;
- *Kunglig Biblioteket, Stockholm*, Lat. A 164 esempla: DU, DT, DI;
- *Biblioteca Marciana, Venezia*, Lat. VI.162 esempla: DU, DT, DI;
- *Knihovna Metropolitní Kapituli, Praha*, N.19 esempla: DT, DTr, DI;
- *Gonville & Caius College, Cambridge*, 337 esempla: DU, DT;
- *Cathedral Chapter, Lincoln*, C.1.15 esempla: DU, DT;
- *El Escorial, e.II.6* esempla: DU, DI;
- *Österreichische Nationalbibliothek, Wien*, 4523 esempla: DU, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, V.H.16 esempla: DU, DI;
- *Národní Knihovna, Praha*, X.E.11 esempla: DT, DI;
- *Österreichische Nationalbibliothek, Wien*, 4316 esempla: DT, DTr;
- *Österreichische Nationalbibliothek, Wien*, 1337 esempla: DTr, DI.

²⁰ Un ruolo da pioniere in questo campo è stato svolto dal saggio, per molti versi ancora oggi insuperato, di S.H. THOMSON, *The Order of Writing of Wyclif's Philosophical Works*, in O. ODLOŽILÍK, J. PROKEŠ e R. URBÁNEK (eds.), *Českou minulostí. Práce Václava Novotného*, Praha, Laichter, 1929, pp. 146-166. A Samuel Thomson si devono anche dirimenti osservazioni circa l'attribuzione di opere dubbie a Wyclif, proprio sulla base dei rimandi intertestuali: si vedano S.H. THOMSON, *Some Latin Works Erroneously Ascribed to Wyclif*, «Speculum», 3 (1928), pp. 382-391; ID., *A 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de Ente*, «Speculum», 4 (1929), pp. 339-346.

ma forniscono informazioni utili a definire con un alto grado di plausibilità l'ordine della loro collocazione all'interno della raccolta.

Come è stato bene messo in luce da Anne Hudson, le opere di Wyclif sono generalmente connotate da un'intensa presenza di interventi redazionali.²¹ Rispetto agli scritti della piena maturità, i trattati della *Summa de ente* mostrano un numero più ridotto di riferimenti intertestuali, ma portati con ragguardevole precisione. L'analisi di questi ultimi suggerisce che l'ordine dei trattati sia quello presente in C,²² che restituisce l'intero corpo della *Summa* con la sola eccezione del *De ente praedicamentali*, conservato esclusivamente in ÖNB.²³ Un esame autoptico scrupolosissimo condotto dalla stessa Hudson su C, inoltre, le ha consentito di ricostruire le diverse fasi dell'allestimento del codice e di concludere che in definitiva la collocazione dei trattati in C rispecchi alcune precise scelte editoriali di Wyclif,

²¹ Si vedano A. HUDSON, *Cross-referencing in Wyclif's Latin works*, in P. BILLER e B. DOBSON, *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life: Essays in Honour of Gordon Leff*, «Studies in Church History. Subsidia», 11 (1999), pp. 193-215; EAD., *Accessus ad auctorem: the case of John Wyclif*, «Viator», 30 (1999), pp. 323-344.

²² Si veda *infra*, t. 2, pp. iv, v.

²³ Si veda *supra*, p. 24, nota 19. L'origine di DEP e la sua collocazione nella *Summa de ente* sono state materie di ampio dibattito critico. In W.W. SHIRLEY, *A Catalogue*, cit., p. 1, esso è annoverato come *De ente particulari* e occupa la posizione n° 4 nella lista degli scritti di filosofia e teologia sistematica, perché ritenuto cronologicamente più alto degli altri scritti della *Summa* e indipendente da essa; il titolo è tratto dalla lettura scorretta dell'abbreviazione riportata in M. DENIS, *Codices Manuscripti*, cit., col. 1512. In J. LOSERTH, *Shirley's Catalogue*, cit., p. 3, il trattato è registrato con il titolo a noi noto, ma figura come n° 10 della lista, cronologicamente più basso (e addirittura successivo agli scritti della *Summa de ente*). Benché avesse corretto il giudizio di Shirley, Loserth non recepì il suggerimento dell'editore di DEP, Rudolph Beer, che – con il conforto di alcuni (pochi, invero) dati codicologici e testuali – aveva concluso che l'opera non fosse un testo a se stante, ma il quinto trattato del primo libro della *Summa*; cfr. R. BEER, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, ed. R. Beer, London, Trübner & Co., 1891, pp. v-xxiii: p. viii. La convinzione di Beer fu condivisa in S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., pp. 157, 161; con un'argomentazione non priva di fascino, ma assai ardita, a proposito di un riferimento a DEP rinvenuto in DT sotto il titolo di *Tractatus 7*, Thomson aveva così commentato: «There is a remote possibility that the original had a 5 (L) written carelessly enough to be enough to be take for a 7 (Λ)»; cfr. *ivi*, p. 161; Österreichische Nationalbibliothek, Wien, 4316, f. 108v. DEP è considerato il quinto trattato del primo libro ancora in F. ŠMAHEL, *Verzeichnis der Quellen zum Prager Universalitätenstreit 1348-1500*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 25 (1980), p. 12; e, infine, in J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 119. Williel Thomson ha proposto per il trattato, invece, la collocazione al settimo posto del primo libro, anche sulla base del rimando rinvenuto in DT, accolto da Thomson figlio come corretto; si veda W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., pp. 26, 27 e nota 3. Quest'ultima ipotesi è stata in seguito comunemente accolta. Circa la natura di DEP e la sua collocazione nella *Summa*, si veda anche quanto osservato *infra*, pp. 36-38. Recentemente, Hudson ha dimostrato con argomenti assai convincenti che, in una certa fase dell'allestimento di TCC, DEP fu in effetti collocato come quinto trattato del primo libro della *Summa*; in seguito, fu rimosso e al suo posto furono inseriti DU e DT, resisi disponibili forse solo in un secondo momento al copista, che diede segno di conoscerne la corretta collocazione; per qualche motivo ormai non più chiaribile, infine, DEP non fu reintegrato nel codice al settimo posto, dove lo si sarebbe atteso. Per un resoconto accurato, si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 61-65.

adottate verosimilmente nel corso di una prolungata attività redazionale.²⁴ L'analisi di Hudson è sostanzialmente condivisibile, benché non sia da escludere che il lavoro editoriale condotto sui trattati della *Summa*, piuttosto che ascrivibile al solo Wyclif, possa doversi – forse addirittura principalmente – a un ristretto gruppo di fedeli collaboratori.²⁵

Per quanto concerne la cronologia della redazione dei trattati, lo studio dei rimandi intertestuali non fornisce argomenti decisivi.²⁶ Nell'argomentare una delle tesi più originali espresse nella propria monografia, Robson ha sostenuto che i libri della *Summa de ente* debbano esser fatti risalire a due fasi distinte della produzione di Wyclif.²⁷

I sette trattati che compongono il primo libro, frutti dell'attività di studio e di insegnamento di un maestro delle Arti, sarebbero stati redatti perlopiù tra il 1365 e il biennio 1368-1369, anno accademico del baccellierato di Wyclif in Teologia. Ciò si dovrebbe desumere dal fatto che – salvo in rari casi – gli scritti in questione non affrontano temi espressamente teologici. In effetti, nel primo libro sono formulati i capisaldi della concezione logica e metafisica di Wyclif – tra gli altri, la concezione delle idee divine e degli universali reali, la dottrina della *ampliatio temporis*, la teoria della predicazione elaborata sulla

²⁴ Si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 61-65. Hudson ha osservato come tutte le copie manoscritte dei trattati della *Summa de ente* oggi note presentino gli stessi rimandi intertestuali con un altissimo grado di uniformità: ciò le ha suggerito che l'apparato predisposto per facilitare l'accesso ai testi fosse già previsto negli antigrafici dei testimoni conservatisi. La studiosa si è interrogata circa i responsabili della predisposizione di tali apparati. Se ciò fosse da ascrivere all'opera di diversi redattori/editori, questi avrebbero dovuto avere a disposizione un corpo considerevole di testi wycliffiani; ci si aspetterebbe, inoltre, la presenza di un numero maggiore di errori e di lacune nei rimandi intertestuali. Nell'ipotesi, invece, di un solo redattore/editore altri da Wyclif, sarebbe lecito attendersi una maggiore omogeneità formale nell'indicazione dei luoghi cui i riferimenti rimandano. Le oscillazioni stilistiche appaiono invece come il risultato di un lavoro condotto durante un ampio arco cronologico da parte di un solo redattore, che prediligeva di volta in volta soluzioni differenti. Queste considerazioni hanno convinto Hudson che sia stato lo stesso Wyclif a provvedere alla compilazione di tali apparati, lavorando a lungo su materiali redatti anche molto tempo prima. Si veda, in particolare, EAD., *Cross-referencing*, cit., pp. 211, 212. In S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 159 e *passim* si propende per l'ipotesi di un redattore altri dall'autore. Un primo abbozzo di descrizione delle fasi di allestimento del codice erano state avanzate in I.J. MÜLLER, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, cit., pp. vi-xciii: pp. xxxi-xxxiii.

²⁵ A far propendere per tale opinione è la considerazione del grande impegno che altrimenti avrebbe dovuto accollarsi il solo Wyclif, che negli ultimi anni di vita non godeva di buone condizioni di salute: in aggiunta agli acuti dolori reumatici, nel novembre 1382 il suo fisico fu ulteriormente debilitato da un primo colpo apoplettico. Negli anni del ritiro di Lutterworth, cionondimeno, l'attività di Wyclif fu quanto mai intensa e poté esser tale certamente solo grazie alla collaborazione dei suoi allievi e più cari sodali, cui senz'altro dettava i propri testi e che ebbero verosimilmente un ruolo decisivo nello svolgimento del lavoro editoriale sugli scritti della *Summa*. Cfr. H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., 306, 307.

²⁶ Né a tal fine si può contare su passaggi narrativi di carattere storico-eventuale o su brani autobiografici da cui desumere una cronologia attendibile. Al proposito, si veda *infra*, pp. 27, 28.

²⁷ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit. pp. 17, 18; 128-135.

base dell'approfondimento delle nozioni scotiste di identità essenziale e distinzione formale. In altre parole, i trattati del primo libro della *Summa* restituiscono la prima elaborazione compiuta di quelle che Alessandro Conti ha chiamato la *logica intensionale* e la *metafisica dell'essenza* di Wyclif.²⁸

Il secondo libro raccoglie sei trattati la cui composizione, a detta di Robson, sarebbe da collocarsi negli anni intercorsi tra il baccellierato e la *inceptio magistri* di Wyclif in Teologia, vale a dire nel periodo 1369-1373. Facendo ampio ricorso ai dispositivi logici e metafisici messi a punto nel primo libro della *Summa*, oltre che con il conforto della Scrittura, in tali scritti Wyclif affronta problemi di teologia naturale, quali la scienza e la volontà divine, la grazia e la predestinazione, la contingenza e il libero arbitrio, la potenza divina e i suoi limiti. Soprattutto sulla base degli argomenti trattati, Robson ha avanzato l'avvincente ipotesi che il secondo libro sia stato redatto da Wyclif riorganizzando il materiale del proprio commento alle *Sentenze* del Lombardo, di cui non è rimasta altra traccia.²⁹

La partizione in due *tranches*, avanzata da Robson alla luce di considerazioni di natura contenutistica, più che sulla base di evidenze ricavabili dalla struttura dell'opera, si presta tuttavia a più di una critica. Un primo ordine di problemi, di cui era consapevole lo stesso Robson, concerne i casi di interpolazione del testo da parte di Wyclif: questi, caratterizzati dalla brusca virata dagli appassionati accenti anti-ecclesiastici imposta repentinamente all'argomentazione, vanno fatti risalire a diversi anni dopo la prima stesura delle opere e, perlomeno, devono essere successivi al 1377, anno che si inaugura la stagione delle aspre polemiche dottrinali ed ecclesiali che coinvolsero il maestro oxoniense.³⁰ Tali interventi, che Robson puntualmente rintraccia nei trattati del secondo libro della *Summa*,³¹ dovrebbero suggerire una maggiore cautela circa la datazione delle prime stesure: la loro presenza,

²⁸ Si veda A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit.

²⁹ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit. p. 130. Oltre alle ragioni cronologiche e contenutistiche già menzionate, Robson argomenta la propria tesi circa il riutilizzo dei materiali di Wyclif sulle *Sentenze* nei trattati del secondo libro della *Summa*, ricordando come i commenti del secolo XIV all'opera del Lombardo, rispetto a quelli del secolo precedente, si distinguessero per la struttura meno organica, il numero molto variabile delle questioni e per il fatto di concentrarsi soprattutto sul primo libro delle *Sentenze*. Inoltre, come è noto, fu prassi sempre più invalsa di pubblicare in forma di trattato quanto elaborato durante la *lectura*, e ciò poteva capitare – come Robson è convinto avvenga nel caso di Wyclif – anche diversi anni dopo. Al proposito, si vedano W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 250-258; R. EDWARDS, *Themes and Personalities in Sentence Commentaries at Oxford in the 1330s*, in G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, Leiden, Brill, 2002, pp. 379-393.

³⁰ Si veda *supra*, pp. 17, 18, nota 3.

³¹ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit. pp. 135-140.

infatti, testimonia il perdurante lavoro editoriale compiuto sugli scritti accademici di Wyclif, che potrebbe aver preso in alcuni casi la forma di una parziale riorganizzazione o riscrittura dei propri materiali.³² Anche i rimandi intertestuali cui si è già fatto riferimento – al passato se rimandano a un trattato che precede, al futuro se segue – non danno atto di altro, se non della cura con la quale gli scritti sono stati editati.³³

La tesi della bipartizione di Robson è stata rigettata con argomenti assai convincenti dall'editore del *De universalibus*, Ivan Müller, che ne ha sostenute l'inconsistenza e l'artificiosità, giungendo a descriverla addirittura come *entirely unsubstantiated*: stando alla datazione proposta da Robson, infatti, il trattato sugli universali dovrebbe risalire al biennio 1368-1369 – a un'altezza cronologica, cioè, che possa rendere giustizia della sistematicità e della complessità della trattazione offerta da un maestro delle Arti ormai maturo, e che tuttavia consenta di annoverare ancora lo scritto tra quelli composti negli anni precedenti il baccellierato in Teologia. Müller ha, invece, dimostrato su solide base documentarie che

³² Quello della cronologia delle opere wycliffiane è un vero rompicapo, e non concerne i soli scritti filosofici o teologici, ma anche quelli polemici e pastorali – e ciò avviene proprio alla luce dell'intensa attività editoriale successiva; al proposito, si vedano A. HUDSON, *Wyclif Latin Sermons: questions of form, date and audience*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 68 (2001), pp. 223-248; EAD., *The Development of Wyclif's Summa Theologie*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 57-70; P. GRADON, *Wyclif's Postilla and his Sermons*, in H. BARR e A.M. HUTCHISON (eds.), *Text and Controversy from Wyclif to Bale. Essays in Honour of Anne Hudson*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 67-77. La faticosa ricostruzione di un ordine di stesura delle opere di Wyclif espone inevitabilmente – e, verrebbe da dire, incolpevolmente – gli interpreti a qualche congettura difficile da corroborare. L'autore del primo tentativo sistematico di stabilire un ordine (perlomeno relativo) degli scritti di Wyclif, Samuel Thomson, che pure aveva già segnalato il problema delle interpolazioni ai fini della definizione di una cronologia, si mostrò convinto che la presenza di strali anti-ecclesiastici nei trattati *De logica* e *Logice Continuacio* testimoniasse il precoce radicamento nel giovane Wyclif di un atteggiamento di critica nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche. Ora, se alcuni passi di tale tenore del *De logica* – probabilmente, il primo scritto di Wyclif a noi pervenuto – possono essere spiegati con maggior precisione alla luce del suo costume di intervenire anche a molti anni di distanza sui propri scritti, quelli contenuti nella *Logice Continuacio* si potrebbero comprendere, come ha proposto Müller, contestando l'opinione di Thomson che l'opera risalga agli stessi anni del primo compendio di logica e collocandola, piuttosto, alla metà degli anni Settanta. Si vedano al proposito S.H. THOMSON, *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, cit., p. 88; I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., pp. xxxvii, xxxviii.

³³ Ciò detto, dunque, va purtroppo assai ridimensionata – certo per quanto concerne i trattati della *Summa* – la fiducia negli scrupolosi sforzi di datazione di cui si è detto, quando essi si fondono soprattutto sui rimandi intertestuali, come nel caso di S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit.; sono a mio avviso, invece, assai più affidabili quei luoghi nei quali Wyclif si mostra incline – non senza cedere alla retorica della 'conversione' filosofica e teologica (che egli trae certo da Agostino, ma anche dal più vicino Fitzralph) – a una ritrattazione di opinioni giovanili, citando più o meno esplicitamente le opere dalle quali prende le distanze; su alcuni di questi passi ha richiamato l'attenzione M. WILKS, *The Early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist?*, in G.J. CUMING (ed.), *The Church and Academic Learning*, «Studies in Church History», 5 (1969), pp. 69-98.

L'opera è stata portata a termine ben più tardi, precisamente nel biennio accademico 1372-1373, durante il quale Wyclif si stava preparando a conseguire il dottorato in Teologia e stava intrattenendo un serrato confronto dottrinale con il carmelitano John Kynyngham.³⁴ Sempre Müller, accogliendo seppur con cautela le osservazioni dell'editore Dziewicki circa due riferimenti autobiografici contenuti nel *De volucione dei*, ha sostenuto che quest'opera – generalmente datata intorno al biennio 1371-1372 – potrebbe risalire al 1375, addirittura due anni dopo l'*inceptio magistri* di Wyclif, indicata come termine *ad quem* da Robson per la conclusione della stesura del secondo libro.³⁵

Sebbene non sempre convincenti o decisivi,³⁶ gli argomenti contro Robson risultano senz'altro efficaci nel ridimensionare ogni pretesa di datare in via definitiva le fasi di redazione della *Summa*; ci si dovrà adoperare principalmente, dunque, per produrre argomenti circa la cronologia dei singoli testi, senza fare affidamento esclusivamente al contenuto dottrinale o all'apparato di accesso al testo predisposto in una fase successiva.

Edizioni

Prima di procedere a un'introduzione al trattato *De scientia dei*, è bene concludere questa sezione preliminare con una nota sullo stato delle edizioni degli scritti della *Summa de ente*.

La prima stagione editoriale va fatta risalire al quarantennio di attività della Wyclif Society, che si propose di attendere all'edizione critica degli *opera omnia* del maestro inglese, riuscendo però solo in parte nel proprio intento; tra il 1883 e il 1921, per i tipi di Trübner

³⁴ Si veda I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., pp. xix-xxx. L'ipotesi di Robson è invece accolta in W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., pp. 14-35 (in particolare, p. 20, per quanto concerne il *De universalibus*).

³⁵ Si veda I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. xxxiii; si vedano le note a piè di pagina di Dziewicki in IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit., pp. 126, 269. Di altro avviso, in linea cioè con Robson, erano stati F. ŠMAHEL, *Verzeichnis der Quellen*, cit., p. 14, che aveva indicato per DVD una data di composizione «ante 1370», e W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 28, che indicò una datazione dubbia, «1370?».

³⁶ L'ultimo argomento di Müller cui si è fatto cenno, per esempio, non sembra affatto conclusivo, dal momento che, perlomeno nel caso del secondo passo di DVD, il riferimento autobiografico occorre in un contesto di evidente interpolazione del testo, caratterizzato dalle consuete tinte anti-romane. Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit., pp. 269, 270, che costituisce forse il caso più bizzarro di interpolazione: dopo una lunga trattazione del peccato nei termini di una fallacia – modulazione assai complicata dell'adagio agostiniano del peccato come *mendacium* – Wyclif smette i toni del maestro di scuola, per rivolgere violente accuse al clero prezzolato e corrotto del suo tempo.

furono pubblicati, in effetti, gran parte dei trattati politico-ecclesiologici e degli scritti *ad hominem*, ma furono lasciate inedite diverse opere di filosofia e di teologia naturale composte da Wyclif entro la metà degli anni Settanta. I membri della Wyclif Society diedero alle stampe solo cinque dei tredici trattati della *Summa*, e segnatamente: *Purgans errores circa veritates in communi*, *Purgans errores circa universalialia in communi* e *De ente praedicamentali*, dal primo libro; *De intelletione dei*, *De volucione dei* e un frammento del *De potencia productiva dei ad extra*, dal secondo libro.³⁷

Nel 1930, Samuel H. Thomson, uno dei più prolifici studiosi del pensiero di Wyclif di inizio secolo, curò l'edizione dei primi due trattati del primo libro, *De ente in communi* e *De ente primo in communi*, portando a sette il numero degli scritti editi nella loro interezza.³⁸ Nell'introduzione al volume, Thomson rese manifesta la propria intenzione di pubblicare in tempi brevi le edizioni dei trattati *De universalibus*, *De tempore* e *De ideis* – proposito che, nonostante il dichiarato stato avanzato del lavoro editoriale, si sarebbe poi rivelato frustrato.³⁹

Per la successiva edizione di un trattato della *Summa*, assai ravvicinata alla pubblicazione della monografia di Robson, si dovette attendere il secondo Dopoguerra: si tratta del *De trinitate*, pubblicato nel 1962 a cura di Allen duPont Breck.⁴⁰ Nel 1985, infine, Ivan J. Müller ha messo a disposizione della comunità di studi l'eccellente edizione critica del *De universalibus*, la più sistematica esposizione della metafisica wycliffiana oggi accessibile.⁴¹

³⁷ PECV, PEUC, DID, DVD e DPP sono contenuti in IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit.; DEP nel già menzionato ID., *De ente praedicamentali*, cit. L'edizione di quest'ultimo è condotta sull'unico testimone conservatosi; le altre quattro edizioni dei trattati e quella del frammento sono condotte sugli unici testimoni noti all'epoca, vale a dire quelli esemplati da C. Di PECV e PEUC, tuttavia, è stato individuato successivamente un altro codice relatore, vale a dire ÖNB; lo stesso vale per DID e DVD, i cui testimoni praguesi, custoditi in P, sono stati segnalati in I.H. STEIN, *Another 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de ente*, «Speculum», 4 (1933), pp. 254, 255.

³⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente libri primi*, cit.; Thomson condusse la sua edizione su entrambi i testimoni superstiti dei trattati.

³⁹ Si veda S.H. THOMSON, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente libri primi*, cit., pp. vii-xxxvi: pp. viii, ix.

⁴⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, ed. A. duPont Breck, Boulder, University of Colorado Press, 1962. Condotta su tutti i testimoni disponibili, il lavoro di DuPont Breck si propose come il primo a rispondere in termini soddisfacenti ai criteri della moderna prassi filologica; tuttavia, si è prestato a severi rilievi critici in H.A. OBERMAN, *Johannis Wyclif "Tractatus de Trinitate" by Allen duPont Breck*, «Speculum», 41 (1966), pp. 315, 316.

⁴¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit. L'edizione del testo latino, uscita l'anno successivo al sesto centenario della morte di Wyclif (celebrato con un'importante conferenza oxoniense), fu accompagnata da una traduzione inglese: ID., *On Universals*, ed. P.V. Spade, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985.

A partire dalla metà degli anni Ottanta, dunque, nessun altro testo è stato più edito. Per quanto riguarda il primo libro della *Summa*, manca l'edizione dell'importantissimo *De tempore*,⁴² che – come si può appurare da uno studio della tradizione manoscritta – godette al tempo di Wyclif e nei decenni successivi la sua morte di una circolazione molto ampia, non di rado in codici contenenti anche altri due scritti di prima importanza per una conoscenza della filosofia wycliffiana: il *De universalibus* e il *De ideis*.⁴³ Quest'ultimo e la gran parte del trattato *De potencia productiva dei ad extra*, invece, sono inediti del secondo libro della *Summa*.⁴⁴

Infine, manca il secondo trattato del secondo libro, *De scientia dei*, di qui viene qui presentato il testo stabilito propedeutico all'edizione critica.

Il trattato De scientia dei

Rimandi intertestuali

Nel *De scientia dei* sono presenti diversi rimandi ad altri scritti wycliffiani. Perlopiù, i riferimenti sono inequivocabili e vengono portati menzionando i titoli noti ai lettori di oggi. In alcuni casi, invece, le opere sono segnalate in modo tale da non consentire un'immediata identificazione: ciò può accadere allorché Wyclif faccia ricorso ai titoli imposti originariamente e poi sostituiti in un secondo momento – e se ciò avvenga per intervento

⁴² Già negli anni Settanta, duPont Breck aveva annunciato l'edizione in corso del trattato; si veda A. DUPONT BRECK, *John Wyclif on Time*, in ID. e W. YOURGRAU (eds.), *Cosmology, History, and Theology*, New York, Plenum Press, 1977, pp. 211-218. Ancora nel 1983, Williel Thomson ricordava che l'edizione del DT era stata promessa; si veda W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 26, nota 8. Alla sua morte però, avvenuta nel 2001, duPont Breck non aveva dato ancora l'opera le stampe. Ho appreso che, da qualche anno, il lavoro sul *De tempore* è stato intrapreso da Włodzimierz Zega.

⁴³ Per un essenziale riscontro sinottico della tradizione manoscritta dei trattati della *Summa de ente*, si veda *supra*, p. 24, nota 19.

⁴⁴ Per quanto concerne il DI, è stata recentemente annunciata un'edizione, a cura di V. Hérold e I.J. Müller, accompagnata da una traduzione inglese a cura di S.E. Lahey; si veda, in merito, «Bulletin de philosophie médiévale», 49 (2007), p. 312. Hérold ne aveva già annunciato la pubblicazione alla fine degli anni Sessanta; si veda «Bulletin de philosophie médiévale», 10-12 (1968-1970), p. 95. Mi è stata comunicata da I.J. Müller l'intenzione di attendere a un'edizione completa di DPP.

dello stesso Wyclif, ovvero di un gruppo di suoi collaboratori-redattori, è materia di dibattito;⁴⁵ oppure, la difficoltà a riconoscere gli scritti citati può sorgere qualora un passo rimandi a una particolare sezione di un trattato, assegnandole un titolo particolare.

Rispetto agli altri scritti della *Summa de ente*, il *De scientia dei* presenta un numero di riferimenti ad altre opere wycliffiane decisamente sopra la media:⁴⁶ in aggiunta a quelli espliciti, inoltre, vanno inclusi i tanti rimandi allusivi o vaghi (che possono assumere varie forme, come: *ex dictis superius*,⁴⁷ *ut patet alibi*, *ut patebit alibi*, *ex quo primo libro*, *ut sepe dictum est*, e così via), assai frequenti in questo scritto, come in altri. Quel che emerge con certezza, in prima istanza, è che nel *De scientia dei* Wyclif richiama manifestamente solo i trattati filosofici composti durante la propria attività accademica – se non addirittura, come mi sono persuaso, in modo esclusivo gli scritti della *Summa de ente*.

Una lista esaustiva dei rimandi non è stata sinora fornita dalla letteratura di studi. Samuel Thomson, nel suo celebre studio sull'ordine dei trattati filosofici di Wyclif, ha riportato un elenco incompleto dei riferimenti intertestuali rinvenibili nel *De scientia dei*; egli si è anche impegnato a localizzare alcuni dei passi corrispondenti, in generale in modo assai convincente,⁴⁸ sebbene in qualche caso vi siano ragioni per considerare più plausibili luoghi alternativi. Nella tabella che segue si riportano i rimandi intertestuali registrati nello studio di Thomson:⁴⁹

⁴⁵ Si veda *supra*, p. 26 e nota 25.

⁴⁶ Insieme con il DTr, è l'opera che presenta il più alto numero di riferimenti intertestuali ad altri scritti wycliffiani.

⁴⁷ È il caso dell'incipit dell'opera, che consiste in un rimando a DID.

⁴⁸ Si veda S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., pp. 154-156. Non si può rimproverare a Thomson l'incompletezza della sua lista, perché tale obiettivo non rientrava nei suoi propositi; fine dichiarato del suo lavoro, piuttosto, era quello di riconoscere le relazioni intertestuali intrattenute dagli scritti filosofici. L'indagine di Thomson è stata condotta sul solo C; va però osservato che i riferimenti portati alle opere in C sono conformi a quelli rinvenibili in P. Williel Thomson, nel proprio catalogo, erroneamente rimanda alle pp. 152-154 del saggio del padre e attribuisce, così, al DSD i rimandi contenuti effettivamente in DEP, DVD, e soltanto parte di quelli di DSD (quelli, cioè, segnalati alle pagine citate), per un totale di undici, in luogo di nove. Si veda W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 29. Diverse imprecisioni di questo tipo rinvenibili nel catalogo di Thomson figlio sono segnalate in A. HUDSON, *Review*, «Journal of Ecclesiastical History», 35.4 (1984), pp. 628-630.

⁴⁹ Le formulazioni dei rimandi non sono quelle riscontrabili nel testo stabilito del *De scientia dei* qui offerto, ma corrispondono alle lezioni rinvenibili nel solo C, unico relatore dell'opera noto a Thomson; sono stati riportati, per completezza, anche i luoghi di occorrenza in P. Va precisato, infine, che uno dei rimandi registrati da Thomson al DEIC – vale a dire quello segnalato al f. H83v^a (f. 70C per Thomson) – non è a tutti gli effetti rinvenibile nell'opera e non è stato pertanto incluso nella tabella. Si veda S.H. THOMSON, *The Order of Writings*, cit., p. 154.

#	CAP.	RIMANDI	LUOGHI DI OCCORRENZA	LOCALIZZAZIONI DI THOMSON
1	1	«libro primo tractatu primo capitulo finali»	C H67r ^b P 16v (cfr. p. 3)	DEIC, cap. 4 (ÖNB, f. 168v)
2	1	«ex dictis primo libro tractatu 13 ^o capitulo»	C H67r ^b P 16v (cfr. p. 3)	DT, cap. 13
3	4	«ut dicetur in materia de ydeis»	C H71v ^a P 26v (cfr. p. 42)	DI
4	7	«eciam patet primo tractatu primi libri»	C H 77r ^b P 38r (cfr. p. 95)	DEIC
5	7	«ut dictum est tractatu primo primi libri»	C H 77v ^b P 39r (cfr. p. 100)	DEIC
6	7	«dicitur tractatu quinto»	C H 77v ^b P 39r (cfr. p. 101)	DI
7	7	«de ceteris tactis tractatu proximo capitulo tercio et quarto»	C H78r ^a P 39v (cfr. p. 102)	DID, capp. 3, 4
8	8	«de quibus consequenter tractatu de distincione personarum capitulo decimo»	C H78v ^a P 41r (cfr. p. 108)	DTr, cap. 10 (MS P VIII.G.32, f. 114r-v)
9	8	«ut patet tractatu primo libro primi»	C H78v ^b P 41r (cfr. p. 109)	DEIC
10	8	«ut patet post tractatu proximo de voluntate divina»	C H78v ^b P 41r (cfr. p. 109)	DVD, cap. 3 (ed. Dziewicki, p. 138)
11	8	«de illa materia tractatu quinto de ydeis»	C H79r ^a P 41v (cfr. p. 111)	DI
12	8	«ut dictum est in tractatu de relativis»	C H79r ^a P 41v (cfr. p. 111)	<i>De logica</i> , cap. 2 (ed. Dziewicki, vol. 2, pp. 30, 31)
13	9	«ex tractatu quarto primo libro»	C H79v ^a P 41v (cfr. p. 117)	PECU (non invenit: cap. 3?)
14	10	«ut patebit tractatu proximo»	C H80r ^a P 43v (cfr. p. 122)	DVD, cap. 1 (ed. Dziewicki, pp. 114 e segg.)
15	12	«ut patet primo libro tractatu de veritate»	C H83r ^b P 50r (cfr. p. 153)	<i>De materia et forma</i> , pp. 212-125; oppure DEP, pp 204-210.

I dati raccolti nella tabella precedente vanno integrati con la segnalazione degli altri rimandi intertestuali contenuti nel *De scientia dei* (nella tabella seguente, in grassetto) e con

alcune proposte di correzione (sottolineate) a quelle localizzazioni di Thomson ritenute, a parere di chi scrive, meno persuasive:

#	CAP.	RIMANDI	LUOGHI DI OCCORRENZA	LOCALIZZAZIONI
<u>2</u>	1	«ex dictis primo libro tractatu 13° capitulo secundo»	C H67r ^b P 16v (cfr. p. 3)	<u>Tractatus 13</u> , cap. 2 (= DEP, p. 191)
16	7	«ut patebit tractatu de distincione personarum»	C H 77r ^b P 38r (cfr. p. 96)	DTr , pp. 50, 51
17	8	«de qua tractatu proximo»	C H78v ^a P 41r (cfr. p. 109)	DVD , p. 148
<u>12</u>	8	«ut dictum est in tractatu de relativis»	C H79r ^a P 41v (cfr. p. 111)	<u>DEP</u> , cap. 7 (pp. 61, 62; 69)
<u>18</u>	10	«ut patet tractatu 13° primi libri»	C H80v ^a P 45r (cfr. p. 127)	<u>Tractatus 13</u> (= DEP, pp. 217-219)
<u>19</u>	11	«ut patet primo libro tractatu 13°»	C H82r ^a P 47v (cfr. p. 140)	<u>Tractatus 13</u> (= DEP, p. 213)
<u>15</u>	12	«ut patet primo libro tractatu de veritate»	C H83r ^b P 50r (cfr. p. 153)	<u>PECV</u> , pp. 19-24
20	12	«ut patet de ydeis»	C H83v ^a P 50v (cfr. p. 157)	DI (<i>locus non inventus</i>)

È opportuno svolgere alcune considerazioni in merito ai dati raccolti nelle tabelle.

In primo luogo, va registrata l'alta concentrazione di rimandi intertestuali ad altre opere wycliffiane nel capitolo 7 (sulla complessità o la non complessità della scienza di Dio) e nel capitolo 8 (sulle scienze pratica e speculativa di Dio): in gran parte dei casi, i riferimenti sono portati, come è lecito attendersi, ai trattati del secondo libro della *Summa de ente*, vale a dire agli scritti nei quali si discute più estesamente degli attributi divini.

È da notare la mancanza di rimandi al *De potentia productiva dei ad extra*, unico scritto del secondo libro non viene mai citato, benché diversi luoghi del *De scientia dei* i temi trattati siano affini: ne è un esempio il passaggio del capitolo 8 ove si affrontano le difficoltà che sorgono quando si afferma l'eternità delle volizioni di Dio e, al contempo, e la contingenza e la libertà della sua produzione delle cose *ad extra*. In questa circostanza, Wyclif richiama l'attenzione del lettore sul solo *De volucione dei*: il silenzio circa il *De potentia productiva* è

diversamente interpretabile; va precisato, tuttavia, che nessuna opera della *Summa* porta riferimenti al trattato in questione.⁵⁰

Tra gli scritti wycliffiani citati nel *De scientia dei*, uno costituisce un vero e proprio rompicapo, la cui soluzione proposta da Thomson non lascia soddisfatti: si tratta del *Tractatus 13* cui allude un rimando presente nel capitolo 1 del *De scientia dei* («ex dictis primo libro tractatu 13° capitulo»). Thomson ha ritenuto che questo passo evochi il capitolo 13 del sesto trattato del primo libro, vale a dire il *De tempore*. A sostegno di tale tesi, possono essere mosse considerazioni di ordine contenutistico e formale: innanzitutto, l'argomento discusso nel luogo del *De scientia dei* ove ricorre il rimando intertestuale è – a detta di Thomson – affrontato anche nel capitolo 13 del *De tempore*; inoltre, la forma del rimando appare evidentemente difettiva del numero del capitolo o del titolo del trattato. Sulla scorta di Thomson, pertanto, si potrebbero avanzare i seguenti leciti tentativi di *divinatio*: «primo libro <sexto> tractatu 13° capitulo», ovvero «primo libro tractatu <de tempore> 13° capitulo».

Benché *prima facie* tale conclusione appaia convincente, le ragioni di Thomson si prestano a più di una critica. Dal punto di vista dei contenuti, infatti, va osservato che, nel luogo dove occorre il rimando al *Tractatus 13*, Wyclif affronta un tema assai ricorrente nei propri scritti, che non può dirsi certo esclusivo del *De tempore*. Un anno dopo la pubblicazione dello studio di Thomson, inoltre, I.H. Stein segnalò la presenza in P dei quattro trattati sugli attributi divini del secondo libro della *Summa de ente*:⁵¹ nella copia praghese del trattato *De scientia dei* – che, si vedrà, gode di un più alto valore testuale – il luogo corrispondente al passo qui considerato riporta un rimando completo, ma non nella forma ipotizzata da Thomson: «primo libro tractatu 13° capitulo 2°».

A tali note va aggiunto un ulteriore appunto: Thomson – in questa circostanza, in modo davvero ingiustificato – omette di segnalare le occorrenze degli altri due riferimenti al

⁵⁰ Nei testi 'filosofici', o perlomeno quelli considerati tali da Samuel Thomson nel suo studio, un solo riferimento viene portato al DPP, vale a dire nel *De benedicta incarnatione*, dove si rimanda alla sezione dell'opera dedicata all'annichilazione. Si veda S.H. THOMSON, *The Order of Writings*, cit., p. 150. Tale silenzio può incoraggiare qualche ipotesi per quanto concerne la data della composizione dell'opera; in merito si veda *infra*, p. 54, nota 101. Dziewicki pubblicò esclusivamente i capitoli 12-14, considerandoli un trattatello *de adnichilatione*, come sembrava testimoniare anche il cambio dei titoli correnti in C in corrispondenza della sezione edita. Questa è, tuttavia, integrata coerentemente in un trattato più ampio e non vi sono elementi per stabilire se abbia circolato separatamente prima o dopo di entrare a farne parte, oppure se Wyclif o i suoi collaboratori-editori usassero semplicemente riferirsi a essa in tal modo. Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit., pp. 287-315.

⁵¹ Si veda *supra*, p. 30, nota 37.

Tractatus 13 contenuti nel *De scientia dei*, registrate nella tabella precedente. Ora, nel caso del rimando presente al capitolo 10 («ut patet tractatu 13^o primi libri»), per salvare la proposta di identificazione tra il *Tractatus 13* e il capitolo tredicesimo del *De tempore*, si dovrebbe supporre che vi siano almeno due parole mancanti: il numero del trattato o il suo titolo (‘sexto’ o ‘de tempore’) e un accenno al luogo (‘capitulo’). Le stesse difficoltà si riproporrebbero con il riferimento rinvenibile nel capitolo 11 («ut patet primo libro tractatu 13»).

È assai improbabile che tutti tre i casi di rinvii del *De scientia dei* al *Tractatus 13* siano stati compiuti in modo formalmente incompleto o scorretto. Può valer la pena, piuttosto, di tentare un’altra via interpretativa, muovendo dalle seguenti premesse:

1. I tre rimandi testimoniano l’appartenenza del *Tractatus 13* al primo libro della *Summa*.
2. Tali rimandi occorrono in luoghi nei quali si tratta, in vario modo, di una materia *de tempore*.

L’ipotesi che intendo avanzare qui, dunque, è che tali rimandi indichino passi contenuti nell’opera a noi nota sotto il titolo di *De ente praedicamentali*. Essa è infatti, a ben vedere, una raccolta di brevi trattati di commento alle *Categorie* di Aristotele, che si articola in un’introduzione – tradizionalmente detta *antepraedicamenta* – di cui non è stato tramandato alcun titolo (capp. 1-4) e in cinque sezioni-trattatelli: *de substancia* (cap. 5), *de quantitate* (cap. 6), *de relatione* (capp. 7-8), *de accione* (9-18), *de tempore* (capp. 19-22).⁵²

⁵² Ivan Müller ha sostenuto, con argomenti che sembrano molto convincenti, che DEP sia a tutti gli effetti una raccolta di trattati redatti separatamente e che questi in origine fossero parti integrali di un’altra *summa*, poi smembrata dallo stesso Wyclif. Salvo i primi quattro capitoli, le altre sezioni-trattato sono citate da Wyclif stesso con i titoli qui riportati. Si veda, in merito, I.J. MÜLLER, *A ‘Lost’ Summa of John Wyclif*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 179-183. Cfr. inoltre *supra*, p. 25, nota 23. Sia lecito dissentire ancora da Thomson per quanto concerne un ulteriore aspetto: nel redigere la lista dei rimandi intertestuali presenti in DEP, segnalato un riferimento al trattato *De tempore* («Nec valet negare syllogismos expositivos propter sensum reducendi, ut patet tractatu de Tempore»), lo studioso osserva: «This reference is too vague to be traced to chapter and line, although there is no doubt as to the fact of the *De Tempore*» (cfr. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 152). Thomson, si è già ricordato, sembra ignorare che DEP fosse stato originariamente concepito come una raccolta di singoli trattatelli; ora, come Thomson, non sarei in grado di indicare un luogo di DT corrispondente al rimando rinvenibile in DEP, mentre è possibile riconoscere in *De ente praedicamentali*, cap. 21, pp. 204, 205 un ottimo candidato. Si tratta, in altre parole, di un paragrafo contenuto nel trattatello di commento alla categoria del tempo (DEP, capp. 19-22). Come si osserverà più avanti, è probabile che all’epoca

Ora, sembra assai probabile che ÖNB – unico codice relatore del *De ente praedicamentali* – non abbia trãdito una versione completa della raccolta dei brevi scritti sulle *Categorie*:⁵³ come può evincersi, infatti, dalla mancanza di una sezione deputata alla materia *de qualitate*, di cui – pure – si ha notizia.⁵⁴ Si può concludere, pertanto, che il *De ente praedicamentali* constasse in origine di sette sezioni, l'ultima delle quali *de tempore*. Collocando, dunque, i trattatelli del *De ente praedicamentali* in coda al primo libro, la sua struttura risulterebbe la seguente:

- | | | |
|-----|-----------------------------------------------------|-----------------------------|
| 1. | <i>De ente in communi</i> | |
| 2. | <i>De ente primo in communi</i> | |
| 3. | <i>Purgans errores circa veritates in communi</i> | |
| 4. | <i>Purgans errores circa universalìa in communi</i> | |
| 5. | <i>De universalibus</i> | |
| 6. | <i>De tempore</i> | |
| 7. | [trattatello introduttivo alle <i>Categorie</i>] | (DEP, capp. 1-4) |
| 8. | trattatello <i>de substancia</i> | (DEP, cap. 5) |
| 9. | trattatello <i>de qualitate</i> | (non trãdito) ⁵⁵ |
| 10. | trattatello <i>de quantitate</i> | (DEP, cap. 6) |
| 11. | trattatello <i>de relacione</i> | (DEP, capp. 7-8) |
| 12. | trattatello <i>de accione</i> | (DEP, capp. 9-18) |
| 13. | trattatello <i>de tempore</i> | (DEP, capp. 19-22). |

Su tali basi, si può avanzare il seguente tentativo di ricostruzione:

- a. Wyclif compose singoli trattatelli di commento alle *Categorie* nei suoi primi anni di

della composizione del DT, i rimandi intertestuali negli altri scritti della *Summa* fossero stati già predisposti e non più modificati; cfr. *infra*, pp. 52-54.

⁵³ Va osservato, oltretutto, che ci sono evidenze codicologiche delle difficoltà che lo scriba boemo di ÖNB – o dagli scribi, come sostenuto in I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. lxiv – deve aver avuto con i materiali di DEP a sua disposizione: la numerazione dei capitoli è incompleta (si ferma al secondo), e il testo si dimostra estesamente lacunoso. Le porzioni maggiormente compromesse sono rinvenibili in ÖNB, ff. 196v, 199r, 199v, 200r, 203r, 203v, 206r, 207v, 208r, 217v, 232v. Il basso valore testuale dell'unico testimone superstite di DEP si deve probabilmente alla scarsa qualità del suo antigrafo, oggi perso. Brevissimi cenni in merito si trovano in R. BEER, *Introduction*, cit., p. xv.

⁵⁴ Dell'esistenza di tale sezione ci informano i riferimenti ad essa contenuti in IOANNES WYCLIF, *De actibus animae* (= **DAA**), in ID., *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. 8 («ut patet de qualitate»), 15 («ut patuit de qualitate»), 25 («ut declaratum [de] qualitate et quantitate»). Si veda, in merito, I.J. MÜLLER, *A 'Lost' Summa*, cit., p. 179. Va osservato che il catalogo moderno del fondo di manoscritti teologici latini di Vienna, nel descrivere il contenuto di ÖNB, annovera in modo piuttosto sorprendente una sezione *de qualitate*: «Agitur hic deinceps de substantia, quantitate, qualitate, relatione, actione et passione, et demum de tempore»; cf. M. DENIS, *Codices Manuscripti*, cit., p. 1512.

⁵⁵ Nel caso dell'originaria struttura prevista per DEP, è assai plausibile che il *de qualitate* precedesse il *de quantitate*: il riferimento già ricordato alla seconda sezione – dal titolo *de qualitate et quantitate* – della 'Lost' *Summa* segnalata da Müller, infatti, corrobora tale ipotesi. Si veda, *supra*, p. 37, nota 54.

docenza alle Arti, prima di mettere mano a quelli che sarebbero poi divenuti i primi trattati del primo libro della *Summa*; i trattatelli furono riuniti in un secondo momento, insieme con altri materiali, in una raccolta ('Lost' *Summa*) di cui ha dimostrato l'esistenza Müller e che poi venne in seguito smembrata.

- b. Una volta ideato il progetto editoriale della *Summa de ente*, Wyclif decise di recuperare dalla 'Lost' *Summa* le sette trattazioni sulle *Categorie* e di collocarle in chiusura del primo libro, subito di seguito al *De tempore*, sesto trattato del primo libro.
- c. In questa fase redazionale, il trattato corrispondente ai capp. 19-22 occupava la tredicesima posizione nel primo libro, poiché ai sei trattati precedenti erano state aggiunte le sette sezioni del *De ente praedicamentali*, inclusa quella *de qualitate* non consegnataci dalla tradizione manoscritta.⁵⁶
- d. Nel corso della trasmissione manoscritta cade la sezione *de qualitate* in un antigrafo dell'unico codice superstite, ÖNB, che non ce la consegna.
- e. Gli esemplari del *De sciencia dei*, tråditi da C e P (che non sono relatori del *De ente praedicamentali*), conservano concordemente le indicazioni relative al trattatello *de tempore*, menzionato con il titolo *Tractatus 13*, per non confondere il lettore, inducendolo a considerare il rimando come portato al sesto trattato del primo libro della *Summa*, il *De tempore*.⁵⁷
- f. Si può pertanto pervenire alla conclusione che i due codici restituiscano i rimandi intertestuali nella forma in cui furono istituiti in una fase del lavoro editoriale sulla *Summa*, assai prossima a quella definitiva, nella quale l'ordine dei contenuti del primo libro erano stati già stabiliti e la stesura del *De tempore* almeno già preventivata.⁵⁸

Tale proposta trova il conforto delle evidenze testuali.⁵⁹ Il riferimento contenuto nel primo capitolo del *De sciencia dei* al *Tractatus 13* compare in un contesto che potrebbe

⁵⁶ L'identificazione del *Tractatus 13* con DEP, capp. 19-22, dunque, reca evidenza dell'appartenenza di DEP alla *Summa de ente* e della sua posizione in coda al primo libro; cfr. *supra*, p. 25, nota 23.

⁵⁷ Si veda *infra*, pp. 52, 53.

⁵⁸ Come si vedrà, l'identificazione del *Tractatus 13* con un primo trattato 'de tempore' è di qualche interesse ai fini della datazione dell'opera; si veda, in merito, *infra*, p. 54.

⁵⁹ È bene, tuttavia, ricordare che il testo del *Tractatus 13* non ci è stato consegnato in forma completa: al di là delle diverse lacune già segnalate (e di altre, meno consistenti, ricordate qui sotto nel dettaglio), il testo trådito da ÖNB – e quasi sicuramente anche quello del suo antigrafo – manca della sezione conclusiva. Nel capitolo 22 di DEP, infatti, Wyclif dichiara il proposito di trattare i *tres modi dicendi* relativi al significato del *verbum de praesenti*, ma, a ben vedere, soltanto il primo modo viene argomentato

risultare attinente a diversi passaggi dei capitoli 19-22 del *De ente praedicamentali*; sembra, tuttavia, possibile individuare il luogo inteso da Wyclif in una pagina del capitolo 20 – capitolo corrispondente al secondo del *Tractatus 13*, in piena conformità, dunque, con l'indicazione fornita da P, la quale si mostra pertanto non soltanto formalmente completa (come si è visto, fornisce il numero di capitolo), ma anche sostanzialmente corretta:

De scientia dei, cap. 1, pp. 2, 3:

Tercio, patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia possent accidentaliter sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere. Prima pars patet ex hoc, quod omnes creaturas contingit non existere, ut nunc supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit non cognoscitur existere; igitur omnem noticiam formaliter dictam, qua deus cognoscit creaturam existere, contingit non esse et tamen omnis talis sibi inexistit. Et secunda pars patet ex hoc, quod accidens in quantum huiusmodi est ens quod adest et abest preter subiecti corrupcionem, ut declaratum est superius libro primo, *tractatu primo*, capitolo finali. Cum igitur claudit contradiccionem talem scienciam incipere vel desinere esse, patet conclusio. Quod autem claudit contradiccionem talem scienciam incipere vel desinere esse, patet ex hoc, quod **si illa veritas fuit vel erit, ipsa est**, ex dictis primo libro, *tractatu 13*^o, ca^o 2^o.

De ente praedicamentali, cap. 20, p. 191:

Et ista consideracio de extensione temporis et compositione eius ex suis partibus movebat Augustinus 11^o Confessionum ad ampliandum verba de presenti. Unde post longam disputacionem de existencia temporis presentis, preteriti et futuri concedit bene, quod si tempus non est longum vel mensurabile nec visibile, hoc tamen dicit se scire, quod tempus preteritum et futurum, ubicumque sunt, ibi presenciam sunt. Ideo vocat tempus preteritum, presens de preterito, et tempus futurum presens de futuro, ut inquit: «Pueritia mea, que iam non est, in tempore preterito est quod iam non est». Ideo secundum eum **omnia tempora preterita et futura sunt**.

La seconda allusione al *Tractatus 13*, contenuta nel capitolo 10 del *De scientia dei*, compare nel corso di una riflessione sull'*ampliatio temporis*, sulla significazione *de presenti* e sulla presenza simultanea di ogni evento a Dio – temi, questi, esaminati alla luce del capitolo 24 del primo libro del *De causa Dei* di Bradwardine, con il quale Wyclif si era già misurato nel terzo capitolo del suo scritto sulla scienza divina. Una trattazione analoga si trova in generale nell'intero capitolo 22 del *De ente praedicamentali* (cioè, il quarto e ultimo

nelle ultime pagine di DEP. Come è stato osservato dall'editore: «But we have certainly no reason to ascribe this to the author rather than to the copyist»; cf. R. BEER, *Introduction*, cit., p. xii. Il terzo rimando presente nel *De scientia dei* potrebbe essere portato proprio alla sezione conclusiva andata persa. Ulteriori lacune del codice sono rinvenibili in ÖNB, ff. 235r, 238r, 238v, 239r, 239v, 240v (corrispondenti a IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 187, 199, 202, 203, 206, 209).

del *Tractatus 13*, così come ci è stato trasmesso), dove le pagine di Bradwardine vengono prese in attenta considerazione e discusse. Un tentativo di circoscrizione del rimando rinvenuto nel *De scientia dei* è percorribile; essa sembra rinviare alla sezione conclusiva del capitolo 22, come segue:

De scientia dei, cap. 10, p. 127:

Secunda via, quam Doctor recitat, dicit quod sicut deus propter immensitatem sue essencie est in omni creatura permanente, sic propter immensitatem sue eternitatis est cum omni tempore preterito et futuro, ac si esset unus baculus insitus a cuius uno puncto inciperet fluvius currere iuxta illum; etsi esset unicum, indivisibile et immobile ex eius multiplicitate integrans, illum baculum esset similitudo magis simul. Nam sicut continue foret alius et alius fluvius coexistens situi vel parti fluide intrinsece baculi infiniti, ita tamen quod non sit dare aliquam partem fluvii quoad unum situm lapsi quin coexistit illi baculo alicui, **sic eternitas coassistit omni tempori preterito vel futuro, etsi labatur tempus quoad nos; et sic deus semper videt omne preteritum et futurum, cum sit sibi presens.** Instans enim eternitatis est idem essentialiter cum eternitate, presens instans alicui, vel parti temporis quam mensurando excedit. Et idem est iudicium de qualibet parte [P 45r] temporis signanda, ut patet *tractatu 13^o*, primi libri; igitur **cuilibet tali parti temporis coassistit.**

Aliud est exemplum manuducens in eandem veritatem remotam a fantasmatis.

De ente praedicamentali, cap. 22, pp. 217-219:

Ulterius videtur, quod utrumque exemplum capit calumpniam; primum, quia oculo fixo vidente fluvium vel aliquod visibile decurrens continue per foramen, foret continue nova, et nova species, et per consequens non eadem in numero significare continue partes succedentes dimissa significacione priorum. [...] Hic autem quiescit eadem propositio et idem verbum in anima; ideo applicando exemplum ad propositum, diceretur, quod continue representaret se virtuti attendenti secundum unum indivisibile eius, et gigneret continue novam speciem sicut et actum; sed nulla virtus, et specialiter organica, est tam acuta [...]; et patet sententia de significacione motus.

Et quo ad secundum exemplum patet ex dictis, quod proportionaliter, ut variantur partes, variantur proporciones, quibus componitur istam partem vel istam nunc aut sic esse in hoc situ sic, quod non eadem proporcio significat nunc primarie, nunc ista, et nunc ista esse in tali vel tali situ, sed **secundum variacionem circumstanciarum variantur proporciones et actus, et per consequens significaciones.** Ymo posito, quod eadem proporcio sic varie significaret, oportet illam iuari ex presencia circumstancie sensibilis, que proprius significat, quia movet ad taliter apprehendendum [...].

Ulterius patet respicienti ad dicta Doctoris, quod plane sequitur ex illis, multa essent extra instans presens. Nam, ut dicit immediate consequenter, **Deus ex infinitissima claritate comprehendit omnia simul, et sic omnes partes temporis, sicuti sunt verissime per se ipsum, cum essencia divina omnia uniformiter et invariabiliter representat.** [...] Apud deum omnia sunt presencia, ut Augustinus et iste Doctor cum aliis dicunt concorditer. Aliter enim non plus diceretur Deus comprehendere omnia simul,

quam homo intelligere omnia simul; patet ergo, quod si partes temporis sunt apud Deum, tunc vere sunt.

Il terzo e ultimo riferimento, che occorre nel capitolo 11 del *De scientia dei*, potrebbe rimandare ai seguenti luoghi del *Tractatus 13* in cui esplicitamente Wyclif affronta il tema della *restrinccio* dei verbi al modo presente:

De scientia dei, cap. 11, p. 140:

Ad primum dicitur quod homo pro statu vie est a deo obumbratus fantasmatis temporalium et vix sufficit apprehendere eternitatem semper stantem indivisibilem cum tempore presenti; et propter talem sensum † **restringimus verba de presenti nunc ad unum tempus et nunc ad aliud**, involvendo necessarium contingentem, ut patet primo libro, *tractatu 13*^o.

De ente praedicamentali, cap. 22, pp. 213:

In ista ergo materia sunt tres modi dicendi, quorum primus dicit, quod animus limitat commune quodcumque verbum presentis temporis ad connotandum singulariter presens tempus modo quo tactum est superius.

Cfr. *De ente praedicamentali*, cap. 19, p. 182:

Si enim alicubi supponit terminus respectu illius verbi 'est' de presenti pro futuris et preteritis, que iam non sunt, per idem utrobique posset rationabiliter sic supportare, et sic species corruptibilium deficerent in quotlibet individuis, quia pro tempore eterno nate sunt habere ut per suas partes, et non habet illas verbum. Ergo **de presenti restringeret ne talis affirmativa ampliaret pro preterito vel futuro**, quia aliter omne tempus ampliaret.

Al termine di questi appunti sul *Tractatus 13*, siano lecite ancora alcune osservazioni circa altri rimandi intertestuali rinvenuti nel *De scientia dei*.

Nel capitolo 8 si trova traccia di un riferimento al *tractatus de relativis*. Nel suo studio, Thomson ha sostenuto che esso rinvii ad alcune pagine del *De logica*, ma vi sono buone ragioni per ritenere che, anche in questo caso, si sia piuttosto in presenza di un riferimento a un trattatello di commento alle *Categorie* – *de relatione*. In tal caso, lo scritto menzionato dovrebbe corrispondere a quello che, ai tempi della redazione del *De scientia dei*, era considerato da Wyclif il trattato undicesimo del primo libro della *Summa*, corrispondente agli attuali capp. 7-8 del *De ente praedicamentali*.⁶⁰

⁶⁰ Il luogo del *De relativis* cui Wyclif rimanda potrebbe corrispondere a IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 61, 62, o, in alternativa, p. 69. Va osservato per inciso e in via congetturale che, come già ricordato, la natura assai lacunosa dell'unico testimone di DEP potrebbe aver comportato la

Nel capitolo 12, infine, Wyclif menziona un proprio trattato dal titolo *De veritate*, contenuto nel primo libro della *Summa*. In merito, non trovando nel naturale candidato *Purgans errores circa veritates in communi* un luogo corrispondente, Thomson ha ritenuto scorretto il riferimento intertestuale trasmesso e ha suggerito che Wyclif intendesse rimandare a un passo del *De materia et forma*, oppure a uno del *De ente praedicamentali*.⁶¹ Va segnalato che in questo caso, però, la formulazione del riferimento è identica in C e in P; si dovrebbe, quindi, concludere che l'errore ipotizzato da Thomson sia verosimilmente da attribuire o a un antigrafo comune a C e a P, se non addirittura allo stesso archetipo. Che, d'altro canto, Wyclif fosse uso riferirsi al *Purgans errores circa veritates in communi* con il titolo *De veritate*, si evince da almeno tre riferimenti presenti in opere della *Summa*.⁶² I dubbî di Thomson circa la correttezza del rimando al trattato 'De veritate', tuttavia, non sono immotivati; in effetti, è difficile trovare un passo del *Purgans errores circa veritates in communi* dedicato esplicitamente al tema trattato nell'immediato contesto del riferimento («[...] in absolute necessariis sunt gradus prioritatis et posterioritatis nature sicut et in contingentibus, ut patet primo libro tractatu de veritate»⁶³). Cionondimeno, il periodo nel quale occorre il rimando inizia con un'affermazione più generale: «Patet igitur quod sunt gradus in veritatibus citra deum»;⁶⁴ ora, vi è una pagina del *Purgans errores circa veritates in communi* che Wyclif avrebbe potuto rammentare al proposito, nella quale – affrontando il tema del male, del difetto e della privazione da un punto di vista ontologico – aveva affermato, sulla scorta di Agostino, che le creature «quantum habent de entitate, tantum habent de veritate». Gradi intensionali di partecipazione all'essere, in altre parole, corrispondono a gradi intensionali di partecipazione al vero.⁶⁵

perdita una porzione del trattatello *de relatione* contenente un luogo ancor più attinente al rimando sopra ricordato. Thomson suggerisce che il riferimento sia invece a IOANNES WYCLIF, *De logica*, vol. 2, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1896, pp. 30, 31; cfr. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 155.

⁶¹ Si veda S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., pp. 155, 156. Si veda *supra*, p. 33.

⁶² Si vedano, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, in ID., IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum excerpta*, cit., p. 279; ID., *De trinitate*, cit., p. 100; ID., *De ente praedicamentali*, cit., p. 10 (non registrato da Thomson). La lezione 'materia de veritatibus' occorre, invece, in ID., *De ideis*, *Národní Knihovna, Praha*, V.H.16, f. 87r^a. Cfr. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., pp. 154, 156, 160.

⁶³ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, *infra*, p. 153.

⁶⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 153.

⁶⁵ Ci si trova, così, di nuovo di fronte a un interrogativo concernente le fasi del lavoro editoriale di Wyclif sugli scritti della propria *Summa*. Di tutti i riferimenti a PECV sotto il titolo 'De veritate' (cfr. *supra*, p. 42, nota 62), il più alto cronologicamente è quello contenuto in DEP, cap. 1. Ora, ci si potrebbe chiedere se al tempo della stesura di DEP, cap. 1, Wyclif avesse già messo mano al proprio PECV, o

Se anche queste ultime due ipotesi si rivelassero corrette, il *De scientia dei* rimanderebbe in modo esclusivo ai trattati della *Summa de ente*. È bene concludere l'analisi dei rimandi, ricordando infine più brevemente i casi nei quali, a sua volta, il *De scientia dei* è citato da altre opere della *Summa*. Thomson ha rintracciato quattro riferimenti al trattato:⁶⁶

- *De intellectione dei*, cit., p. 97;
- *De intellectione dei*, cit., p. 99;
- *De volucione dei*, cit., p. 133;
- *De potencia productiva dei ad extra*, cit., C H140r^a.

L'indagine di Thomson, si è detto, è stata condotta sui soli scritti filosofici. Un esame puntuale degli *opera omnia* di Wyclif in cerca di altri rimandi richiederebbe molto tempo: allo stato attuale della mia conoscenza della testualità wycliffiana non accademica e della letteratura in merito, sono in grado di aggiungere un ulteriore riferimento a quelli già segnalati da Thomson,⁶⁷ oltre che un ben noto passaggio della *Determinatio* contro Kynyngham, cui si accennerà più avanti.

Fonti

Qualche considerazione concernente il ricorso alle fonti di autorità nel *De scientia dei* merita di essere formulata. Un esame del *corpus* degli scritti wycliffiani – che comprenda, oltre ai trattati di filosofia e teologia naturale, anche le opere polemiche e di controversia dottrinale – mostra come Wyclif usasse privilegiare alcune fonti in alcuni contesti, altre in altri, attingendo a un repertorio di letture lungamente condotte e scelte nel corso degli anni. È certo che, proprio durante il proprio magistero alle Arti e il corso di studî in Teologia,

l'avesse programmato. Ciò non sembra, tuttavia, assai probabile. Molto più plausibilmente, il riferimento al 'De veritate' si deve agli interventi editoriali compiuti sui materiali della 'Lost' *Summa*. L'organizzazione degli scritti nella 'Lost' *Summa* e la stesura dei primi trattati del primo libro della *Summa de ente*, dunque, risulterebbero coeve. Va osservato, infine, che, non soltanto negli scritti successivi a DEP, cap. 1 – come DVD e DTr –, ma anche nella successiva raccolta dei trattatelli di commento alle categorie – cioè, DEP – il riferimento al 'De veritate' resta immutato e non viene aggiornato (per esempio, in 'libro primo tractatus tercius').

⁶⁶ Si veda S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., pp. 150, 153, 158. Dalla lettura delle opere editte della *Summa de ente*, non mi è stato possibile rintracciare altri rimandi al DSD.

⁶⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 120.

Wyclif abbia dato forma alla propria 'biblioteca': sembra lecito attendersi, dunque, che di questa opera di selezione critica si trovi traccia nei trattati raccolti nella *Summa de ente*. Plausibilmente, inoltre, nel redigere tali scritti, Wyclif deve aver proceduto procurandosi di volta in volta una bibliografia specifica, in certa misura imposta dal corso di studi.⁶⁸ Un esempio efficace, al proposito, è offerto dal trattato *De trinitate*, nel quale Wyclif dà mostra di aver consultato un assortito e ben congegnato numero di opere dedicate al dogma trinitario, la maggior parte delle quali, tuttavia, non sono citate che in questo solo scritto.

Qualcosa di analogo deve essere accaduto anche nella preparazione della stesura del *De scientia dei*, sebbene le sue fonti non vi occorrono in modo esclusivo. Quattro autorità si distinguono per la frequenza con la quale Wyclif vi si appella e per la loro rilevanza ai fini dello sviluppo delle proprie tesi. Come accade sovente negli scritti wycliffiani, Agostino è l'autorità più citata – nella fattispecie, soprattutto per il *De trinitate*, il *De genesi ad litteram* e il *De vera religione*. Segue Aristotele, cui Wyclif si richiama variamente, con una predilezione per la *Fisica*, alla quale d'altronde aveva dedicato un commento – tutt'ora inedito.⁶⁹ Ciò che desta maggiore interesse è che sia Tommaso il terzo autore ricordato più di sovente nel corso della trattazione: in genere, Wyclif si mostra molto rispettoso nei confronti dell'Aquinate, indipendentemente dal fatto che vi si trovi concorde o meno; nel *De scientia dei*, l'autorità di Tommaso – in merito a diverse opere, ma soprattutto a *Summa Theologiae*, I, q. 14 – è quasi sempre portata a suffragio delle tesi che Wyclif va argomentando. Meno insoliti, infine, sono i ripetuti riferimenti a Bradwardine, il cui *De causa Dei* viene citato ora come testo a sostegno, ora come oggetto di una moderata critica.

Altre autorità care a Wyclif e decisive per comprenderne il pensiero, come Anselmo e Grossatesta, non sono citate che poche volte, ma sono assai influenti. Scarsi o nulli i

⁶⁸ La reperibilità delle fonti nella Oxford degli anni di Wyclif e la loro natura – *florilegia*, raccolte di questioni, opere complete – è ancora oggi materia che richiede approfondite indagini. È nota la presenza nel XIV secolo di un fornitissimo fondo di codici presso i *Greyfriars* di Oxford, arricchitosi dell'ingente lascito di Grossatesta; si veda R.W. HUNT, *The Library of Grosseteste*, in D.A. CALLUS (ed.), *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 121-145. Molti dei testi, oggetto di studio nelle scuole, erano custoditi in più copie nella biblioteca dei Francescani, e il diritto di prelazione esercitato dai Minori sul proprio fondo fu motivo di attrito con i maestri e gli studenti secolari o appartenenti ad altri ordini regolari, per i quali l'accesso ai testi era piuttosto limitato; si veda in merito R.H. ROUSE e M.A. ROUSE, *The Franciscans and Books: Lollard Accusations and the Franciscan Response*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 364-384. In generale, è assai informativo M.B. PARKES, *The Provision of Books*, in J.I. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, cit., vol. 2, pp. 407-483.

⁶⁹ Si veda W.R. Thomson, *The Latin Writings*, cit., pp. 12-14. Il testo del commento è esemplato dal solo codice *Biblioteca Marciana, Venezia*, lat.VI.173, ff. 1r^a-58v^b.

riferimenti a molti autori delle generazioni precedenti, protagonisti del dibattito sui temi affrontati nel *De scientia dei*: non v'è traccia, ad esempio, di Enrico di Gand, né viene chiamato in causa esplicitamente Ockham, sebbene siano rintracciabili le consuete prese di distanza dai *moderni doctores*. Neppure si cita, ancora, Fitzralph per le sue tesi sui futuri contingenti, criticate apertamente nel *De volucione dei* e nel più tardo *De dominio divino*.⁷⁰ Scoto è citato due volte soltanto, ma l'intero capitolo decimo del *De scientia dei* ripercorre la posizione assunta dal maestro francecano nella d. 39 della sua *Lectura* circa il problema della conoscenza divina dei futuri contingenti. Una semplice menzione spetta, infine, a Burley.

Anche da queste brevi note, si trae l'impressione generale che Wyclif non fosse interessato a entrare in modo polemico, con il suo *De scientia dei*, nell'agone delle recenti dispute dottrinali. Per esempio, i soventi richiami all'autorità di Tommaso, oltre a rendere testimonianza dell'interesse per la trattazione della scienza divina offerta dal *Doctor Angelicus*, sembrano anche orientati a porre l'insegnamento di Wyclif al riparo da polemiche e nell'alveo dell'ortodossia. Ciò induce a dissentire decisamente da Robson, a parere del quale Wyclif si curò talmente poco, durante la propria carriera accademica, della ricaduta pubblica delle proprie tesi, da presentarsi alla sua prima controversia con il carmelitano Kynnyngham con un atteggiamento descritto quasi come *naïf*, se non addirittura da sprovveduto.⁷¹

Datazione

Si è già fatto cenno alle difficoltà che si presentano a chi si proponga di fornire una datazione definitiva alle fasi di stesura della *Summa de ente*; lo stesso ordine di problemi si ripresenta quando ci si adoperi per collocare cronologicamente anche un singolo trattato.

⁷⁰ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 182-196; ID., *De dominio divino*, ed. R.L. Poole, London, Trübner & Co., 1890, pp. 115-125.

⁷¹ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 170. L'atteggiamento cauto nei confronti delle autorità rinvenibile nel DSD si trova ancora nel DU, scritto ultimato in seguito alla disputa con Kynnyngham, sebbene in quest'ultimo trattato Wyclif prenda in alcuni casi le distanze – sempre rispettose – da Tommaso. A distinguere il DU dal DSD sono le critiche aperte nei confronti di Ockham, il cui nome non ricorre negli scritti precedenti: si è tentati, su questa scorta, di concludere che la controversia dottrinale con Kynnyngham abbia a tal punto esposto le dottrine di Wyclif al giudizio del pubblico (evidentemente, con relativo successo) da convincerlo a giocare a carte scoperte e non limitarsi a muovere obiezioni ai non meglio definiti *moderni doctores*.

Ciò vale senz'altro, dunque, anche per il *De scientia dei*. Di norma, nel rispetto almeno delle coordinate più generali tracciate da Robson, l'anno di composizione del *De scientia dei* è stato fissato entro il termine *ad quem* posto dalla sua *inceptio magistris*, avvenuta nel 1373 circa.⁷²

Su questa scorta, nel suo catalogo dei manoscritti wycliffiani di provenienza boema, František Šmahel ha fatto risalire il *De scientia dei* al biennio 1372-1373. Tale proposta è assai avvincente, in primo luogo perché – se accolta unitamente alle datazioni suggerite dallo studioso per gli altri scritti accademici – induce a considerare il *De scientia dei* non solo come il trattato più tardo del secondo libro, ma addirittura dell'intera *Summa*. Purtroppo, Šmahel si limita ad annotare le date di stesura dei diversi trattati, senza formulare alcuna argomentazione a suffragio della propria ricostruzione cronologica – la quale, per questo motivo, si sottrae all'onere della prova e della falsificazione.⁷³ Meno inattesa è, invece, la vaga indicazione («Ca. 1370?») offerta da Williel Thomson nel suo catalogo dell'opera latina di Wyclif.⁷⁴

Al momento, il rompicapo concernente la data di stesura del *De scientia dei* non appare certo del tutto risolvibile. Sulla base dello studio della critica e degli elementi sin qui raccolti, tuttavia, sembra possibile aggiungere qualche ulteriore elemento alle indicazioni fornite dalla letteratura. Senza ricorrere ad argomenti che muovano eminentemente dall'ordine dei trattati ricavabile dai rimandi intertestuali (e di cui già sono stati mostrati i limiti), evidenze d'altro genere consentono forse di fare qualche progresso. Prima di fare ciò, è opportuno rendere ragione delle proposte di Thomson figlio e Šmahel.

Che il *De scientia dei* non sia attribuibile a una fase produttiva precedente il baccellierato di Wyclif è desumibile dalle fonti dell'opera: tra queste, appunto, alcune rivelano la familiarità dell'autore con i libri del Lombardo – al cui studio, come è ben noto, doveva applicarsi il baccelliere sentenziario.⁷⁵ Nel primo capitolo del *De scientia dei*, Wyclif rimanda alla

⁷² Robson ritiene il DSD anteriore al biennio 1372-1373: si veda in merito J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 130, 212. Dello stesso avviso è B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla on the Old Testament and his Principium*, in R.W. SOUTHERN (ed.), *Oxford Studies presented to Daniel Callus*, «Oxford Historical Society», 14, 1964, pp. 253-296: pp. 258, 259.

⁷³ Si veda F. ŠMAHEL, *Verzeichnis der Quellen*, cit., pp. 11-15: p. 14.

⁷⁴ Si veda W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 28.

⁷⁵ Si vedano *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, ed. S. Gibson, Oxford, Clarendon Press, 1931, pp. cix-cxii, 48-55; W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., pp. 41-48.

distinzione 38 del primo libro delle *Sentenze*,⁷⁶ benché si tratti dell'unica citazione esplicita, non è difficile riconoscere nell'opera del Lombardo il repertorio di molte fonti, cui attinge Wyclif nel redigere il proprio trattato sulla scienza divina. Per limitarsi, qui, alle autorità discusse nella sola distinzione 38, ne sono esempi i riferimenti al *Super epistolam ad Romanos* di Origene – affrontati nel *De scientia dei* anche alla luce della trattazione offertane da Tommaso – o, ancora, diversi passi del *De trinitate* di Agostino e alcuni versi biblici discussi dal Lombardo, che costituivano senz'altro luoghi classici del dibattito coevo sulla scienza divina e che sono presenti diffusamente nel testo di Wyclif.⁷⁷ In aggiunta all'influenza esercitata sul *De scientia dei* dal Lombardo e dalle sue fonti, Wyclif mostra di avere dimestichezza anche con la letteratura del proprio tempo sulle *Sentenze*: nel trattato si riferisce, appunto, due volte al commento di Scoto,⁷⁸ allude con buona probabilità a quello di Burley,⁷⁹ e rimanda agli scritti sopra le *Sentenze* di Egidio e di Tommaso.⁸⁰

Sulla scorta di tali riscontri testuali, dunque, è lecito porre l'*admissio ad lecturam libri Sententiarum* di Wyclif come termine *a quo* della stesura del *De scientia dei*. Ora, il primo documento che attesti l'acquisizione da parte di Wyclif dello *status* di bacelliere in Teologia risale al maggio del 1370, come è stato messo in luce da tempo.⁸¹ Inoltre, diversi studi hanno segnalato come in una bolla papale risalente al gennaio del 1371, per mezzo della quale gli veniva assegnata una canonica a Lincoln con relativa prebenda, Wyclif sia descritto ancora come bacelliere. Nel dicembre del 1373, invece, in occasione del rinnovo di tale beneficio, una nuova bolla di Gregorio XI ci informa che Wyclif è nel frattempo divenuto *magister in Theologia*.⁸² Si può, così, plausibilmente concludere che egli abbia svolto il proprio bacellierato nel biennio accademico 1369-1371, per poi applicarsi – sempre in

⁷⁶ Cfr. *De scientia dei*, cit., p. 7. Si veda PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi, 1971, d. 38, pp. 275-279.

⁷⁷ Cfr. *infra*, pp. 4, 7, 13, 18, 53, e *passim*. Si vedano AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate libri quindecim*, ed. W.J. Mountain, 10.11, CCSL 50, p. 241; 13.22, CCSL 50A, p. 495; ORIGENES, *Super epistolam ad Romanos* VII, 8, PG 14, col. 1126B-C; nonché *Eccli*, 23, 29 citati in PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., d. 38, pp. 276, 277. Si veda, inoltre, THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, OO 4, I, q. 14, a. 8, ad 1, p. 180^a.

⁷⁸ Cfr. *De scientia dei*, cit., pp. 51, 126.

⁷⁹ Cfr. *infra*, p. 51.

⁸⁰ Cfr. *infra*, pp. 121, 130, 131.

⁸¹ Si veda W.A. PANTIN, *Canterbury College Oxford*, Oxford, Clarendon Press, vol. 3, 1947, p. 184.

⁸² In merito, si vedano J.A. TWEMLOW, *Wycliffe's Preferments and University Degrees*, «English Historical Review», 15 (1900), pp. 529, 530: p. 530; M.E.H. LLOYD, *John Wyclif and the Prebend of Lincoln*, «English Historical Review», 41 (1946), pp. 388-394; H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., vol. 1, p. 203. Tutti citati da J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 15, nota 3.

conformità agli statuti degli *studia* oxoniensi – a un successivo biennio di lettura della Bibbia. Il termine *a quo* della composizione del *De scientia dei* è dunque quasi di certo il 1369. Va, tuttavia, osservato che la confidenza che Wyclif dimostra di avere con il testo del Lombardo e con i relativi commenti autorizza ad abbassare il termine *a quo* della stesura del trattato, la cui composizione nei primissimi mesi del bacellierato risulta scarsamente verosimile. In tal modo potrebbe giustificarsi, insomma, il ‘Ca. 1370?’ di Thomson.

Quanto al termine *ad quem*, un’indicazione preliminare ci è fornita da un rimando al *De scientia dei* ricavabile dalla prima testimonianza di una disputa di scuola che coinvolse Wyclif – una controversia dottrinale ben lontana, per i toni e per i contenuti, da quelle ben più accalorate che avrebbero scandito gli ultimi anni della sua vita. Mentre era impegnato nella lettura dei testi sacri, Wyclif ricevette alcuni rilievi critici da parte di un frate carmelitano di poco più giovane, John Kynyngham,⁸³ che tacciava di eterodossia le implicazioni teologiche del suo realismo metafisico.⁸⁴ Come era costume, i due maestri condussero il loro confronto pubblicamente, pronunciando le rispettive repliche in occasioni distanti nel tempo. Ci è stato tramandato un resoconto incompleto – ma molto istruttivo – di tale dibattito, del quale si sono conservati solo due interventi di Wyclif, da ricondurre a una fase ben avviata del contraddittorio.⁸⁵ La prima *Determinatio* wycliffiana consegna il seguente

⁸³ Originario di Suffolk, Kynyngham entrò nell’ordine Carmelitano a Ispwich; è nota la sua presenza a Oxford almeno a partire da quando la disputa con Wyclif ebbe inizio. Nel 1382, prese parte al concilio ‘terrae motus’ presso la casa domenicana di Londra che, come si è ricordato, condannò come eretiche o erronee ventiquattro proposizioni estratte dagli scritti wycliffiani. Per ulteriori notizie biografiche, si vedano A.B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 115, 116; R. COPSEY, *The Carmelites in England 1245-1540: Surviving Writings*, «Carmelus», 43.1 (1996), pp. 175-224: pp. 192, 193; A. HUDSON, *Kenningham, John (d. 1399)*, in *Dictionary of National Biography*, vol. 31, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 297, 298.

⁸⁴ Si vedano in merito H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., pp. 121, 122; B. SMALLEY, *The Bible and Eternity: John Wyclif’s Dilemma*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 27 (1964), pp. 73-89 [anche in EAD., *Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif*, London, Hambledon Press, 1981, 399-415]; G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, vol. 2, Manchester, Manchester University Press, 1967, pp. 503-513; I.C. LEVY, *Defining the Responsibility of the Late Medieval Theologian: The Debate between John Kynyngham and John Wyclif*, «Carmelus», 49 (2002), pp. 5-29; M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI E S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 23-56; M. BOSE, *The Opponents of John Wyclif*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, cit., pp. 407-455: pp. 429-436.

⁸⁵ Il dossier della disputa figura tra i contenuti dei *Fasciculi Zizaniorum*, una raccolta eterogenea di documenti concernenti Wyclif e i suoi seguaci, la cui tradizionale attribuzione al carmelitano Thomas Netter of Walden è stata messa in dubbio dagli studi di James Crompton; si vedano J. CROMPTON, *Fasciculi Zizaniorum I*, «Journal of Ecclesiastical History», 12.1 (1961), pp. 35-45; ID., *Fasciculi Zizaniorum II*, «Journal of Ecclesiastical History», 12.2 (1961), pp. 155-165. Sull’opera di Walden e la sua opposizione a Wyclif, si vedano M. HARVEY, *The Diffusion of the Doctrinale of Thomas Netter in the Fifteenth and Sixteenth*

riferimento al nostro trattato: «Et sic de multis ex quibus inscii putant contradictionem esse veram si ista sententia sit vera, ut tetigi in materia de Notitia dei, et de Ideis, et tangam posterius in materia mea propria de Materia Prima».⁸⁶ L'uso intenzionalmente differenziato dei tempi verbali – al passato (*tetigi*) a proposito del 'de Notitia dei' e del 'de Ideis', e al futuro (*tangam*) quanto al 'de Materia prima' – appare in questo caso ben più affidabile rispetto al ricorso che se ne fa nei rimandi intertestuali restituitici dai trattati della *Summa de ente*. Qualunque sia, infatti, la natura dei due documenti wycliffiani della disputa che ci sono pervenuti – siano da ritenersi *reportata* altrui o, molto più probabilmente, rielaborazioni dell'autore di appunti utilizzati in occasione della *performance* pubblica –, è da escludersi che Wyclif abbia inteso far circolare le proprie *determinationes* unitamente agli scritti della *Summa*, applicandovi i medesimi accorgimenti redazionali. Molto più verosimilmente, invece, Wyclif ha inteso rimaneggiare in modo piuttosto tempestivo le proprie repliche a Kynyngham, con il proposito di mettere a disposizione dei colleghi un'esposizione scritta e ordinata della difesa delle proprie tesi.

Benché destinate allo stesso pubblico dei trattati della sua *Summa*, dunque, le *determinationes* meritano fiducia per le informazioni che veicolano circa l'attività accademica di Wyclif e la sua produzione, proprio in virtù della loro origine controversistica. Ora, il passo testé riportato ci informa che la stesura dei trattati *De noticia dei* e *De ideis* era già stata ultimata, e non è certo troppo incauto identificare nel primo scritto citato il nostro *De sciencia dei*.⁸⁷ Quanto al *de Materia prima*, si tratta prevedibilmente del *De materia et forma*,⁸⁸

Centuries, in L. SMITH E B. WARD (eds.), *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays presented to Margaret Gibson*, London-Rio Grande, The Hambledon Press, 1992, pp. 281-294; K. GHOSH, *The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; J. BERGSTRÖM-ALLEN e R. COPSEY (eds.), *Thomas Netter of Walden. Carmelite, Diplomat and Theologian (c. 1372-1430)*, «Carmel in Britain. Studies in the Early History of the Carmelite Order», 4 (2009).

⁸⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *Determinatio contra Kylingham Carmelitam*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 453-476: p. 464. Più avanti (ivi, p. 473), Wyclif si riferisce anche alla *materia de Universalibus* ricorrendo a un verbo al tempo futuro, fornendo a Müller uno degli argomenti per proporre una datazione più tarda per l'opera. Il secondo testo wycliffiano della disputa pervenutoci è ID., *Alia determinatio contra Kylingham Carmelitam*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 477-480.

⁸⁷ Si badi che, sebbene in DSD Wyclif utilizzi in rari casi 'noticia' in luogo di 'intelligencia' (come nell'espressione *sciencia simplicis noticie*), il termine supplisce pressoché sempre 'sciencia'. Della stessa opinione è anche J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 129.

⁸⁸ L'attribuzione sembra plausibile e non si è a conoscenza di altri scritti wycliffiani che abbiano come oggetto precipuo lo studio della materia. Bale, che dimostra nel suo *Catalogus* di avere notizia della disputa tra Wyclif e Kynyngham, annovera due soli trattati che riportino nel titolo il termine 'materia': il *De materia et forma* e un probabilmente spurio *De materia coelestium*, comunque non identificabile con il succitato *de Materia prima*; si veda J. BALE, *Catalogus*, cit., pp. 451, 455.

considerato da Thomson come risalente al periodo «Between late 1370 and early 1372», ma che Müller ha sostenuto essere stato composto quando il *De universalibus* (1373) era stato già terminato;⁸⁹ si può supporre, dunque, che il *De materia et forma* sia stato steso alla fine del 1373 o nei primi mesi dell'anno successivo, ma è certo che fosse stato comunque perlomeno progettato già ai tempi della disputa con Kynyngham.

La disputa con Kynyngham ebbe inizio durante il biennio di lettura dei libri biblici da parte di Wyclif, ma si protrasse oltre la sua *creatio magistri*. È lo stesso avversario a metterci al corrente di ciò: nel proprio *Ingressus* – la prima testimonianza del *dossier* pervenutaci, che costituisce, tuttavia, almeno la seconda replica del carmelitano –, Kynyngham si riferisce a Wyclif con il titolo accademico di *reverendum magistrum meum*; lo stesso accade anche negli *Acta*, un opuscolo in risposta alle *determinationes* di Wyclif. Diversamente, invece, avviene nella *Secunda determinatio* di Kynyngham (forse il suo quarto *pamphlet*), in risposta a uno scritto wycliffiano più tardo di quelli precedentemente menzionati e non pervenutoci: qui, così come nella successiva *Tertia determinatio*, Kynyngham si indirizza all'avversario con la formula *reverendum magistrum meum et dominum*, da cui apprendiamo che, nel frattempo, Wyclif è divenuto dottore in Teologia.⁹⁰ A ben vedere, dunque, il termine *ad quem* della stesura del *De sciencia dei* è la *Determinatio*, che risulta precedente l'*inceptio magistri*, variamente datata nella letteratura di studi tra l'autunno del 1372 e la metà del trimestre primaverile del 1373.⁹¹ Ma di quanto precedente?

Orbene, la *Determinatio* wycliffiana è di certo successiva alla bolla papale del gennaio 1371, poiché Wyclif ingaggia battaglia con Kynyngham quando è già lettore biblico. Parte della *querelle* tra i due maestri oxoniensi si consuma circa diverse interpretazioni di due versetti biblici, vale a dire *Amos* 7, 14 e *Lamentazioni* 5, 7 – ciò che ha indotto alcuni a indagare la relazione tra la *Determinatio* e i commenti wycliffiani ai due libri biblici, al fine di datare l'una e gli altri.

⁸⁹ Si vedano W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 35; I.J. MÜLLER, *Introduction*, p. xxxviii.

⁹⁰ Si vedano IOANNES KYNYNNGHAM, *Ingressus*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 4-13: p. 4 e *passim*; ID., *Acta*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 14-42: p. 14 e *passim*; ID., *Secunda determinatio*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 43-72: p. 43; ID., *Tertia determinatio*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 73-103: p. 73. Cfr. J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 163-165.

⁹¹ Si veda H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., vol., pp. 98 (propone metà trimestre primaverile del 1373), 203 (autunno 1372 o primavera 1373); B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., pp. 256 (tra 1372 e 1373), 262 (tra 1372 e 1374); J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 15 (tra 1371 e 1372), 117 (1372); I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., pp. xxiv (riporta come accolto generalmente il 1372 circa), xxix (propende per la primavera 1373).

Beryl Smalley ha ritenuto che Wyclif abbia commentato la Scrittura nel rispetto delle indicazioni fornite da Pietro Aureoli e seguendo l'ordine esatto dei libri.⁹² Il commento sarebbe stato prodotto così in due fasi: la prima da far risalire al biennio da lettore biblico, durante il quale Wyclif avrebbe redatto un'esegesi cursoria dei libri biblici contenuti nelle prime tre sezioni del proprio commento e nel primo libro della quarta;⁹³ la seconda fase, successiva all'*inceptio* e protrattasi forse sino al 1377-1378, nel corso della quale il lavoro sarebbe stato portato a termine.⁹⁴ La studiosa ha ritenuto che le argomentazioni formulate nella *Determinatio* nel merito degli stichi tratti da *Amos* e da *Lamentazioni*, piuttosto che testimoniare a favore della già avvenuta esegesi dei due libri da parte di Wyclif, convincano, anzi, del contrario.⁹⁵ Accogliendo tale conclusione, viene meno ogni possibilità di datare più precisamente la *Determinatio* a partire dai due riferimenti biblici.⁹⁶

Ugualmente infruttuosa, al riguardo, è stata la via battuta da quanti, come Benrath e Müller, hanno in parte messo in discussione la ricostruzione della studiosa:⁹⁷ al ridimensionamento della tesi di una stesura consequenziale della *Postilla* – che si presta, in effetti, a diverse obiezioni – corrisponde una sostanziale impossibilità di avanzare argomenti convincenti a proposito della cronologia relativa dei commenti biblici di Wyclif, in presenza di un'ingente attività editoriale condotta in seguito su di essi e, al contempo, in mancanza di elementi che consentano una datazione delle singole opere.

Come si cercherà di provare, è parer di chi scrive che la *Determinatio* debba esser fatta risalire alla metà del 1372: tale datazione è coerente con l'evidenza che essa rappresenta almeno il quinto intervento della disputa tra i due maestri, che deve aver avuto inizio nei primissimi mesi del 1371, quando Wyclif era ancora bacelliere; tale collocazione

⁹² Aureoli propose una divisione del testo sacro in *octo modi docendi*, conformemente ai quali doveva essere condotto il commento; le otto sezioni risultanti sono: 1. *Politica et legislativa* (*Pentateuco*); 2. *Chronica sive historica* (libri storici); 3. *Dialectica sive disputativa* (*Giobbe* ed *Ecclesiaste*); 4. *Hymnidica sive decantativa* (*Salmi*, *Cantico dei Cantici* e *Lamentazioni*); 5. *Monastica sive ethica* (*Proverbi*, *Sapienza* ed *Ecclesiastico*); 6. *Prophetica* (profeti maggiori e minori); 7. e 8. (Nuovo Testamento). Si veda in merito PETRUS AUREOLI, *Compendium sensus litteralis totius divinae scripturae*, ed. Ph. Seeboeck, Grottaferrata, Quaracchi, 1896, pp. 28, 29.

⁹³ Vale a dire sino al commento ai Salmi incluso. Si veda B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., p. 256.

⁹⁴ Si veda B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., pp. 256-259.

⁹⁵ Si veda B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., p. 262.

⁹⁶ Poiché *Lamentazioni* appartiene alla seconda metà della quarta parte del commento biblico, composta dopo l'*inceptio*, non si avrebbero, cioè, ulteriori elementi per circoscrivere la data cui far risalire la *Determinatio*.

⁹⁷ Si veda G.A. BENRATH, *Wyclif's Bibelkommentar*, Berlin, De Gruyter & Co., 1966, pp. 78, 79, 212, 313; I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. xxviii.

cronologica, inoltre, si accorda a entrambe le possibili date della *inceptio* di Wyclif (autunno 1372 o primavera 1373), che è stata evidentemente successiva agli *Acta* di Kynyngham, ma non alla *Secunda determinatio*. Su queste basi, va precisato, è da escludersi che il *De sciencia dei* sia stato composto nel 1373 e, pertanto, è da correggere almeno parzialmente la proposta di datazione avanzata da Šmahel (cioè, 1372-1373). Decisive, in tal senso, appaiono le considerazioni che si possono svolgere muovendo dall'identificazione del *Tractatus 13*, di cui si è detto, con la sezione *de tempore* del *De ente praedicamentali*.⁹⁸

In un recente intervento, Müller ha mostrato come un riferimento rinvenibile nel *De ideis* al trattato *De tempore*, ritenuto da Thomson diretto all'omonimo sesto trattato del primo libro della *Summa*, sia piuttosto da intendersi come rimando all'ormai noto trattatello di commento alla categoria del tempo contenuto nei capp. 19-22 del *De ente praedicamentali*. Così, ha osservato Müller, occorre prestare particolare attenzione alla concorrenza di due diversi scritti rispettivamente chiamati da Wyclif, in fasi distinte della sua produzione, 'De tempore': il trattatello del *De ente praedicamentali* (che Müller chiama 'De tempore 1') e il più noto trattato *De tempore* ('De tempore 2'); Müller ha, inoltre, dato prova di come, nelle opere precedenti la stesura del 'De tempore 2', ogni occorrenza del titolo 'De tempore' rimandi in effetti sempre a 'De tempore 1' – e tale è, precisamente, il caso del *De ideis*, che testimonia pertanto di come, all'epoca della sua composizione, Wyclif non si fosse ancora dedicato alla stesura del proprio 'De tempore 2', cui altrimenti avrebbe senz'altro fatto cenno.⁹⁹

⁹⁸ Si veda *supra*, pp. 35-41.

⁹⁹ Questi argomenti sono stati presentati in I.J. MÜLLER, *The Order and Dating of the Writing of the Philosophical Works of John Wyclif*, relazione pronunciata in occasione del IX convegno 'Bohemian Reformation and Religious Practice', organizzato sotto gli auspici del Collegium Europaeum della Facoltà di Filosofia della Università «Karlova» di Praga e dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze della Repubblica Ceca, tenutosi nei giorni 23-25 giugno 2010. Il contributo sarà pubblicato negli atti, la cui uscita è prevista per il 2012. Si veda anche. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 160. Agli argomenti di Müller – quelli presentati a Praga, come quelli esposti nel già rammentato contributo sulla 'Lost' *Summa* – può essere aggiunta un'evidenza codicologica dell'uso (in questo caso, non da parte dell'autore) di riferirsi ai capitoli 19-22 di DEP con il titolo *De tempore*. Il secondo foglio di guardia di ÖNB, infatti, riporta un indice che potrebbe essere stato vergato dalla stessa mano del resto del codice (sebbene con un calibro maggiore rispetto al solito): le prime cinque voci corrispondono ai contenuti del manoscritto; il quinto scritto menzionato (*De ente in communi*), si badi, comprende i quattro trattati DEIC, DEPIC, PECV e PECU, come sarebbe stato indicato nelle *Tabulae Codicum* (cfr. *supra*, p. 22, nota 12); il sesto scritto registrato è il *Tractatus de ente praedicamentali*, seguito da un *De tempore*. Ad esclusione della prima opera (il *De anima* di Ioannes Sharp), le successive sono tutte ascritte a Wyclif («Magistri Johannis ewangelici doctoris»). Ora, al di là della lacunosità e incompletezza del testo di DEP, di cui si è già detto, il codice non reca evidenza alcuna della perdita di materiale in tempi successivi al suo allestimento: ÖNB

Si tratta di una conclusione condivisibile e che invita a procedere oltre. Dal momento, infatti, che il trattatello ‘De tempore 1’ non è menzionato nel *De scientia dei* con il titolo *De tempore*, ma con la già ricordata formula *Tractatus 13*, è lecito ritenere che quest’ultima costituisca un accorgimento redazionale volto a scongiurare ogni fraintendimento tra i due scritti *in materia de tempore*; ciò ci informa, pertanto, che, quando Wyclif era intento a stendere il proprio *De scientia dei*, la composizione del ‘De tempore 2’ era già avvenuta, o era stata perlomeno progettata (e la sua collocazione come sesto trattato del primo libro senz’altro già stabilita).¹⁰⁰

si chiude con il commento *de tempore* di DEP al f. 242v, ma la carta 242 non è l’ultima del fascicolo (n. 21), che non riporta in seguito altro testo; lo stesso va detto degli ulteriori quattro fascicoli che seguono (n. 22-25), lasciati bianchi. Si potrebbe desumere, da un lato, che chi ha compilato l’indice non intendesse fare riferimento a ‘De tempore 2’, ma all’ultima sezione del commento alle *Categorie* dedicata al tempo, intesa come un contenuto isolato: ciò potrebbe doversi al fatto che, al termine della sezione precedente, *de accione*, una porzione cospicua del f. 232v è lasciata bianca e il trattatello sul tempo inizia in testa al f. 233r, senza alcuna evidente continuità con il testo precedente. Tuttavia, sulla base delle stesse evidenze codicologiche, si potrebbe sostenere con qualche plausibilità che l’indice sia stato vergato prima che i contenuti del codice fossero esemplati, e che fosse previsto che ÖNB fosse relatore anche di ‘De tempore 2’, il quale poi – per qualche motivo – non venne copiato. Va osservato, infatti, che tra il termine e l’inizio di un nuovo trattatello vi sono sempre porzioni di folii lasciate bianche, e cionondimeno non v’è dubbio che chi ha stilato l’indice sul secondo foglio di guardia abbia riconosciuto la natura unitaria di almeno cinque dei sei commenti che costituiscono il *De ente praedicamentali*; si veda, in merito, ÖNB, ff. 196v, 199v-200r, 203r-v, 207v-208r, 232v). Si tratta, con tutta evidenza, di materia di dibattito.

¹⁰⁰ È possibile, infatti, che il DT non fosse stato ancora ultimato all’epoca della stesura di DSD; ciò si può inferire dal fatto che proprio in DT vi sia un rimando, come già ricordato, a uno dei trattatelli di cui consiste DEP, nella seguente forma: «[...] probatum est tractatu septimo (de quantitate)»; cfr. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 161. L’uso delle parentesi da parte di Thomson suggerisce quanto segue: Wyclif avrebbe inteso indicare in tal modo la sezione *de quantitate* del settimo trattato del primo libro, e non già collocare la sezione-trattatello stessa al settimo posto nel primo libro. Ora, se tale interpretazione fosse corretta, come sembra, sarebbe doveroso concludere che, all’epoca della stesura del DT, Wyclif fosse già uso riferirsi a DEP come al *Tractatus 7* e ciò invita a ritenere che il DT sia successivo al DSD, nel quale invece è ancora manifesta la concezione ‘non unitaria’ di DEP, come si apprende dal ricorso alla formula *Tractatus 13* per riferirsi a una delle sue componenti. Tale argomento, tuttavia, presenta i limiti ben noti: anche se improbabile, non è infatti da escludersi che il rimando intertestuale al *Tractatus 7* sia da attribuirsi a editori del DT altri da Wyclif. Hudson ha verificato l’occorrenza del suddetto riferimento al *Tractatus 7* in undici dei quattordici testimoni del DT e l’ha riscontrata in nove; si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., p. 72, note 34. A conferma della sopraggiunta intenzione di Wyclif di considerare DEP come un testo unitario si potrebbe osservare che il passaggio da una sezione all’altra di DEP in ÖNB non coincide mai con il cambio di fascicolo: ciò autorizza a concludere che il copista non nutrisse dubbi circa l’unitarietà del testo che andava esemplando (né, probabilmente, il copista dell’antigrafo) e che, pertanto, non abbia ritenuto di dover disporre il testo delle diverse sezioni in modo tale che queste potessero circolare separatamente. Un’ultima considerazione circa la problematica natura di DEP e l’avvincente storia della sua compilazione, collazione e del suo posizionamento nella *Summa* merita di essere svolta. Il trattatello *de accione* di DEP (capp. 9-18), si chiude con due capitoli dedicati al concorso divino nelle azioni umane

Ciò detto, è bene ribadire che:

- a. Tutti i rimandi al trattato richiamato con il titolo ‘De tempore’ presenti nelle opere precedenti la stesura del ‘De tempore 2’ sono da intendersi portati al trattato ‘De tempore 1’.
- b. Una volta programmata la stesura del ‘De tempore 2’, Wyclif – o il gruppo dei suoi editori – non si riferirà più al ‘De tempore 1’ menzionandolo con il titolo ‘De tempore’, ma con la nuova formula ‘Tractatus 13’, prima, e poi sotto il titolo collettivo ‘Tractatus 7’; tuttavia, i rimandi presenti nelle opere precedenti non furono aggiornati, ma lasciati nella originale forma ‘De tempore’.

Donde la conclusione che il *De scientia dei* sia stato composto quando il lavoro editoriale era già a buon punto, la struttura della *Summa* considerata stabilita e i rimandi occorrenti negli altri scritti definitivamente fissati.¹⁰¹ Restringere alla seconda metà del 1372, pertanto, la data di composizione del *De scientia dei* sembra, in conclusione, la via più promettente.¹⁰²

(capp. 17, 18). Beer osservò che quest’ultima sezione «is one of the most perfect of the whole treatise, and may be called the culmination of the development of Wyclif’s doctrines»; si veda R. BEER, *Introduction*, cit., p. xi. Ciò che Beer ignorava, però, è che tale sezione riporta *verbatim* e *in toto* i capitoli 9 e 10 di DVD, composti diversi anni dopo la stesura di DEP. Deve essere, dunque, accaduto che, in una certa fase della circolazione di DEP (forse quando esso faceva parte già della ‘Lost’ *Summa* e quando DVD era perlomeno in una fase avanzata di stesura), Wyclif decise di aggiungere in coda al trattatello *de accione* i due capitoli tratti da DVD; poi, una volta stabilito l’ingresso di DEP nel primo libro della *Summa de ente*, lo stesso Wyclif (o un editore) provvide a introdurre e chiudere la sezione mutuata da DVD con due rimandi alla fonte: ciò avviene al termine del capitolo 16 («Vide secundo libro tractatu tercio capitulo nono») e del capitolo 18 («Vade ad 11^m capitulum secundu libri tractatus tercii de volucione»); si vedano IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 156, 178; S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 153.

¹⁰¹ Su questa scorta, ci si può spingere a ipotizzare che i mancati riferimenti al DPP nei trattati della *Summa* siano da ricondurre a una stesura molto tarda del trattato, forse successiva al lavoro di *cross-referencing*. Invitano a procedere in questa direzione la presenza in DPP di un rimando a DSD e di sei rimandi a DT, che – conformemente all’ipotesi avanzata in queste pagine – sarebbero tra gli ultimi scritti della *Summa* composti da Wyclif. Cfr. S.H. THOMSON, *The Order of Writing*, cit., p. 150. Inoltre, si può rigettare con maggior convinzione l’ipotesi avanzata da Dziewicki e cautamente accolta da Müller circa una datazione decisamente bassa (1375) di DVD, di cui si è già detto *supra*, p. 29 e nota 35. Se DVD fosse uno scritto successivo a DSD e contenesse riferimenti a sezioni di DEP, essi dovrebbero avere la forma che assumono in DSD (sul modello di *Tractatus 13*), oppure quella registrata in DT (ricorrendo al titolo unitario *Tractatus 7*), o ancora una forma diversa, ma che possa essere compresa nel quadro di un’evoluzione della riorganizzazione dei materiali della *Summa* – ciò che non è. Nella lista dei riferimenti presenti in DVD, Thomson segnala due rimandi a un *tractatus de accione*, che viene identificato con il *De actibus anime*; e, in effetti, uno dei due passi che riportano il riferimento («sicut ostensum est tractatu de accione, ca° 3°»; cfr. *De volucione dei*, cit., p. 193) trova in una pagina del DAA rinvenuta da Thomson un luogo corrispondente (cfr. *De actibus anime*, cit., p. 78). Tuttavia, la proposta di Thomson risulta scarsamente condivisibile: si è già ricordato come Wyclif fosse uso riferirsi con il titolo *de accione* a un

In presenza di altre evidenze, tale conclusione sarebbe ulteriormente corroborabile: se vi fosse modo di stabilire con maggior precisione, per esempio, la data di redazione della postilla wycliffiana a *Geremia*, si potrebbe ricavare qualche elemento utile a tal fine. Wyclif apre, infatti, il proprio commento a *Geremia* con una discussione del problema della coestensione di ogni evento alla scienza divina – problema posto da Gerolamo nel proprio prologo allo stesso libro biblico. Affrontando tale *quaestio*, Wyclif tocca diversi argomenti affrontati estesamente nel *De scientia dei* – come la presenza degli eventi passati e futuri alla scienza intuitiva di Dio – e cita a suffragio delle proprie tesi l'autorità di due passi di Tommaso, cui si richiama, in contesto analogo, nello stesso *De scientia dei*.¹⁰³ È plausibile, dunque, che il commento a *Geremia* sia stato steso contemporaneamente alla redazione del *De scientia dei*, o più probabilmente in seguito.¹⁰⁴ Allo stato presente delle ricerche, però,

altro scritto, vale a dire al trattatello di commento alla categoria dell'azione oggi contenuto nei capitoli 9-18 di DEP; inoltre, il luogo di DAA rinvenuto si trova nel primo capitolo dell'opera, a dispetto dell'indicazione 'ca° 3°' offerta dal riferimento di DVD. Una verifica dei luoghi corrispondenti ai due rimandi intertestuali registrati in DVD, pertanto, appare perlomeno prudente. Tale prudenza si rivela felice: i due riferimenti di DVD sono certamente portati a DEP: il primo, contenuto in *De volucione dei*, cit., p. 160, rimanda a *De ente praedicamentali*, cit., p. 131; il secondo, il già citato, rinvia a ivi, pp. 104, 105, vale a dire precisamente al terzo capitolo del trattatello *de accione* (cioè, al capitolo 11 di DEP). Il fatto, dunque, che DVD citi una parte di DEP con un titolo che ne rispecchia il contenuto, invita a concludere che DVD sia stato composto prima che Wyclif avesse stabilito definitivamente (come in DT) o quasi (come in DSD) l'ordine dei trattati della *Summa de ente* e la sua struttura. È pur vero, infatti, che in DT il titolo *Tractatus 7* si accompagna a quello tematico (*de quantitate*) e appare ancora concorrente al vecchio uso (si registra un riferimento al *de substancia* e uno al *de accione*, senza alcun riferimento alla loro appartenenza a un comprensivo *Tractatus 7*); tuttavia, se come sostiene Müller, DVD fosse stato scritto nel 1375, la decisione adottata già in DT di intendere DEP come settimo trattato del primo libro sarebbe dovuto essere già ben consolidata. Il *terminus ad quem* più plausibile per DVD sembra dunque la composizione di DSD: si tratta, in definitiva, di uno scritto non successivo al 1372.

¹⁰² Ho approfondito ulteriormente questi argomenti in un contributo di prossima apparizione: L. CAMPI, *Yet Another 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de ente. Notes on some puzzling references to Tractatus 13, «Vivarium»*, 49 (2011), in corso di stampa.

¹⁰³ La *questio* che apre la postilla a *Geremia* si trova in B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., pp. 287, 288. I passi tommasiani citati (ivi, p. 287) rimandano rispettivamente a THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, eds. C. Pera et alii, vol. 2, Torino-Roma, Marietti, 1961, I, 66, pp. 76, 78; ID., *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 9, ad 3, p. 181^b; per i luoghi del *De scientia dei* dove i due passi vengono citati, si veda *infra*, pp. 7, 121.

¹⁰⁴ Dando credito a Smalley, la postilla a *Geremia* dovrebbe essere stata composta nel 1374-1375 circa, e ciò confermerebbe la stesura precedente del *De scientia dei*, senza fornire però informazioni utili a corroborare la nostra proposta di datazione. Se, invece, il commento a *Geremia* precedesse l'*incepcio* e vi fossero elementi per determinarne la data di stesura, ciò potrebbe risultare decisivo; non si tratta di un'ipotesi da rigettare a priori, poiché – come si è già accennato – sono state individuate diverse eccezioni alla tesi della Smalley di una stesura consecutiva dei commenti di Wyclif ai libri biblici: è il caso della postilla all'*Apocalisse*, redatta da Wyclif, ma addirittura già nel 1371. Si veda al proposito G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, cit., p. 8. Come accade per quanto concerne il resto della *Postilla wycliffiana*, il principale ostacolo consiste nel fatto che si tratta di materiale di notevole estensione e

non è possibile fare ulteriori progressi e ci si dovrà ritenere soddisfatti di quanto sin qui si è tentato di argomentare.

quasi esclusivamente inedito, cosicché ogni considerazione di ordine generale non può che essere fatta se non sulla base dei pochi studi condotti in merito.

SCIENZA DIVINA

Cenni introduttivi

Seppur complicato da un sempre più raffinato ricorso a tecnicismi di settore, il dibattito filosofico e teologico del basso medioevo sul problema della scienza divina ne ha conservato intatta quell'ineliminabile e originaria componente religiosa che, a detta di Maarten Hoenen, condensa interrogativi e aspettative dei credenti circa la sollecitudine di Dio nei confronti delle creature.¹ La fiducia dell'uomo nel soccorso di un Dio onnipotente, infatti, sembra non poter che poggiare sulla sua onniscienza – e, conseguentemente, sulla conoscenza perfetta di tutti gli eventi mondani di un Dio personale e interessato alle vicissitudini delle proprie creature. La stessa convinzione, ha osservato ancora Hoenen, ha animato anche le indagini più sofisticate, nelle quali il nesso tra la scienza di Dio e la sua cura per le creature è stato spesso scorto nel conferimento divino di un ordine al mondo:² secondo tale prospettiva, la disposizione ordinata del reale riflette la corrispondente struttura del pensiero del Creatore che, conoscendo tutti gli enti e gli eventi, ne è causa almeno formale; così, tutta la realtà è ordinata perché essenzialmente intelligibile, ed è tale, perché causata da un atto di conoscenza intellettuale del suo principio creatore.

Tale approccio è fatto proprio, senz'altro, da Wyclif, come emerge nei suoi scritti di filosofia e teologia naturale composti durante i suoi anni di attività accademica a Oxford,

¹ Si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, Brill, 1993, pp. 2-4.

² Si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 236, 237.

nei quali, in effetti, sviluppa un'originale riflessione metafisica e semantica che si distingue per un approccio fortemente isomorfistico. Sin dal suo primo testo accademico, un manuale di logica 'ingredientibus', Wyclif era giunto a definire l'essere come una verità significabile per mezzo di un'espressione linguistica complessa (*signabile per complexum verum*) e a descrivere la struttura metafisica di ogni ente singolare in termini proposizionali (*omne quod est potest dici propositio*), assegnando ai diversi livelli ontologici di cui una sostanza partecipa – secondo una concezione esemplarista di matrice agostiniana e dagli accenti neoplatonici – la funzione svolta dalle diverse parti di un enunciato.³

A ben vedere, l'omologia tra il linguaggio e la realtà si fonda sulle idee divine, dal momento che Wyclif sostiene una teoria corrispondentista della verità che individua nelle idee i verificatori degli enunciati umani.⁴ Muovendo, poi, dal piano logico-semantico a quello metafisico (strettamente intrecciati, invero, da Wyclif), analogamente anche gli enti, in quanto *proposiciones reales*, hanno il proprio fondamento nelle idee divine, nelle quali risiedono le essenze specifiche degli individui, cioè i loro *predicata* metafisici considerati secondo l'*esse intelligibile* che hanno nella mente di Dio.⁵ Ora, non soltanto l'essere secondo

³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De logica*, vol. 1, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1893, p. 14: «Propositio large loquendo est *ens complexe significans*; et sic, quia omne quod est significat complexe se esse, omne quod est satis bene potest dici propositio»; ivi, p. 15: «Propositio realis est, ut *iste homo, iste lapis*, etc. quia sicut in alia propositio est subiectum et predicatum et copula, sic in *isto homine* est dare istam personam, que est pars subiecta speciei humane, que est tamquam subiectum; et est dare similiter naturam humanam, que essentialiter inest isti homini tamquam predicatum, et realiter predicatur de isto homine. Et est dare essenciam istius hominis, que est realis copula copulans istum hominem cum sua natura. Et sicut in propositio artificiali predicatum dicitur de subiecto, sic in ista propositio reali iste homo est essentialiter et realiter natura humana»; inoltre, ID., *De ente in communi*, in ID., *Summa de ente Summa de ente. Libri primi. Tractatus primus et secundus*, ed. S.H. Thomson, Oxford, Clarendon Press, 1930, p. 36: «omne ens est primarie ens signabile per complexum verum et econtra, et per consequens communius quam est ens non est possibile quicquam esse. Prima pars patet ex hoc quod omne ens esse est primarie signabile per complexum. Set omne ens est ens esse iuxta proximo dicta, igitur illa pars vera. Non enim esset ens verum, nisi esset signabile per complexum verum, set omne ens est verum, ut prius patet ex dictis, igitur et cetera. Et ex istis elicitor quam amplum sit ens, quia tam amplum sicut est primarie signabile per complexum, quia omnis veritas est sic signabilis: omne ens est veritas, igitur et cetera». Circa la convertibilità di essere e vero, l'*ampliatio entis*, la versione wycliffiana della teoria della *propositio in re* di Walter Burley e l'originale concezione proposizionale della struttura metafisica degli enti reali, si rimanda agli attenti esami condotti in A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit.; ID., *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 78-89; L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme» de Jean Wyclif*, «Vivarium» 43.1 (2005), pp. 124-155. Cfr. *infra*, pp. 250, nota 79; p. 253.

⁴ Si veda, in merito, L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme» de Jean Wyclif*, cit., pp. 124-155. Si veda, inoltre, *infra*, pp. 259-261

⁵ Si vedano A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 80-82; 86-89; L. CESALLI, *Intentionality and Truth-Making: Augustine's Influence on Burley and Wyclif's Propositional Semantics*, «Vivarium», 45.2-3 (2007), pp. 283-297; pp. 293-296. Altrove, Cesalli ha parlato del Dio wycliffiano nei termini di un 'archi-

il suo significato più ampio ha come prima nota l'intelligibilità,⁶ ma anche gli enti particolari esistenti nella realtà attuale: questi, infatti, partecipano di diversi gradi ontologici intensionali,⁷ di cui il primo e il più pieno è l'*esse intelligibile* universale e necessario delle corrispondenti idee divine, descritte da Wyclif come archetipi eterni della creazione delle *res* del mondo, nonché come principî della conoscenza divina del creato.⁸

A detta di Wyclif, è proprio l'attività conoscitiva di Dio, infatti, che causa formalmente gli enti reali e li dispone al contempo in modo ordinato, conferendo perciò intelligibilità al creato. Tale tesi, espressa diffusamente nei trattati wycliffiani, è sostenuta con particolare efficacia in quei contesti nei quali il maestro inglese fa ricorso, nella propria argomentazione, allo stico di *Sapienza* 11, 21 («Sed omnia in mensura et numero et pondere

vérificateur' delle verità eterne e assolutamente necessarie, così come di quelle temporali e contingenti; si veda ID., *Le «pan-propositionnalisme» de Jean Wyclif*, cit., pp. 150-154.

⁶ IOANNES WYCLIF, *De intelletione dei*, in ID., *De ente librorum duorum*, cit., p. 63: «Quis namque dubitat, quin ampliandes *esse* ad quodlibet quod fuit vel erit concipiunt *esse* communius quam illi qui restringunt ens ad illud quod solum nunc est? 2^o, illi qui ampliant ens ad omne possibile vere esse, et solum tale, excedunt 2^{os} priores. 3^o, illi qui ampliant ens ad omne intelligibile videntur ulterius et quantum est possibile ampliare. Nec dubium quind iuxta antiquos verbum communissimum fuit *esse*, secundum quod tamquam ampli[c]ativum sunt quelibet alia resolubilia [...]. Cum ergo ens non potest una vice esse communius, et alia vice minus commune, patet quod semper est commune ad omne possibile, et per consequens ad omne intelligibile» (corsivi nel testo); si vedano, anche, ID., *De ente in communi*, cit., p. 41; ID., *De ente primo in communi*, in ID., *Summa de ente*, cit., p. 62; ID., *De actibus anime*, cit., p. 98.

⁷ Nei suoi scritti, Wyclif annovera generalmente tre diversi livelli ontologici di cui un ente può partecipare: l'*esse intelligibile*, l'*esse essencie* (o *esse in causis*) e l'*esse existere*. Ogni individuo è considerato essenzialmente identico all'universale di cui è istanziazione, e tale identità riposa nell'*esse intelligibile* – che è *essencialiter* lo stesso Dio – di cui ogni ente singolare partecipa primariamente. Procedendo intensionalmente dall'universale al singolare, dunque, ogni ente è conformemente a ciascun diverso grado di partecipazione all'essere divino nel quale è prodotto, e la differenza formale rispetto a Dio è tanto maggiore, quanti più sono i livelli ontologici nei quali è costituito l'ente considerato. Assume, in tale quadro, notevole interesse la dottrina wycliffiana dell'identità e della differenza e la teoria della predicazione. Si veda, *infra*, p. 68, nota 34. Circa la tassonomia ontologica di Wyclif, inoltre, si veda *infra*, p. 273.

⁸ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 371, 372: «Patet autem veritatis amico quod aeternaliter ante mundi creationem veritas fuit quod Deus absolute necessario est creativus universitatis rerum, et, per consequens, omnes et singule creaturae absolute necessario sunt creabiles. Et talis creabilitas est idea, quae indubie absolute necessario est in Deo. Et sic idea est forma aeterna in mente divina, ad cuius exemplar Deus est productivus creaturae. Per hoc vero, quod est forma vel lux exemplaris aeterna, notatur quod non est materiale creaturae, sed principium effectivum existentiae creaturae. [...] Et patet quod, loquendo formaliter de ideis, quot sunt producibilia a Deo ad extra, praecise totidem sunt ideae, cum alia sit ratio qua equus producitur et alia ratio qua producitur asinus, ut dicit Augustinus [...]. Nec dubium, quin sunt formae exemplares eo quod Deus non potest producere creaturam nisi respiciendo ad eius productibilitatem, et correspondenter ad illam oportet ipsum creaturam producere».

disposuisti») e all'interpretazione offertane da Agostino.⁹ Negli scritti dell'Ipponate, infatti, Wyclif scorge due idee associate al versetto di *Sapienza*: quella di una legalità numerica del creato,¹⁰ e quella di una corrispondenza tra 'misura', 'numero' e 'peso' e altre serie ternarie rinvenibili nella realtà – prima tra tutte, la scansione trinitaria delle Persone divine.¹¹ Un buon esempio di tale approccio è offerto dal primo scritto nel quale Wyclif formula in modo esteso e organico il proprio sistema di metafisica realista, il *De universalibus*:

Primo tamen notandum pro isto termino 'numerus' quod quandoque accipitur pro numero numerante. Et sic credo ego quod sapientia Dei Patris, cum rationibus suis exemplaribus, est quadam proprietate primus numerus, mensurans singulas creaturas. Et illo modo saepe intelligit Augustinus cum aliis doctoribus illud

⁹ La trattazione esegetica più estesa dello stico di *Sapienza* nell'opera di Wyclif è rinvenibile nel sesto capitolo del suo *De trinitate*; qui, il *Doctor Evangelicus* sviluppa un'interpretazione fedele all'insegnamento agostiniano, cui si richiama espressamente. Si veda, in merito, IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 51: «Et credo quod inter omnes textus scripture est iste difficilior, sicut patet ex varietate sensuum doctorum ipsum exponencium, ut patet respicienti libros beati Augustini et specialiter *Super Gen. ad Lit.*, 5, et infra. Vult enim ibi quod ista tria principaliter sunt in deo eterna et correspondenter vestigium in qualibet creatura, quia ergo tota mensura est ex capacitate materie et materia deo patri correspondet. Ideo per mensuram intelligit Augustinus deum patrem. Et quia per formam ponitur res in numero et pulchritudine distincta ab alia, ideo per numerum intelligit deum filium. Et pondet spiritui sancto qui est benevolencia patris et filii et correspondet composicioni materie cum forma, quia forma liberatur in materia sicut pondus in appendiculo, et illa liberacio, que est composicio vel unio materie cum forma, vocatur pondus. Sic secundum Augustinum potest intelligi quod *omne posuit deus in materia, numero et pondere* active principiantibus creatis, et ille sunt tres persone divine. Sed ex parte creature sunt ipsa materia et forma et eorum composicio vel aliquid eis proporcionabile» (corsivi nel testo). Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha, CSEL 28.1, 4, 3.7-6.12, pp. 98-102. È bene osservare come il sesto capitolo del *De trinitate* si distingua anche perché l'esegesi di *Sapienza*, 11, 21 si avvale di nozioni derivate da alcune discipline – come la geometria e l'ottica – che avevano esercitato un certo fascino nel giovane Wyclif nei suoi anni di studio alle Arti: interessanti sono i riferimenti alla *Perspectiva* di Vitellio, al *De Figuris Isometris* di Zenodoro e al *De ponderibus* di Giordano Nemorario; l'argomentazione wycliffiana a sostegno dell'interpretazione agostiniana dello stico di *Sapienza* ricorre anche a osservazioni di buon senso o ad annotazioni desumibili dalle arti meccaniche: «Et breviter nisi insensibilia dicerent veritatem secundum legem suam, perirent operationes lathamorum, carpentariorum et quorumcumque mechanicorum». Si veda, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., pp. 55, 56, 59. Ho discusso della fortuna del versetto di *Sapienza* negli scritti di Wyclif in un contributo di prossima apparizione: L. CAMPI, «But and alle thingus in mesure, and noubre, and peis thou disposedist». *Contesti d'uso di Sapienza*, 11, 21 nell'opera di John Wyclif, in ID., A. CAVALLINI e A. PERTOSA (eds.), «*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (*Sap 11, 21*): *teologia dell'ordine cosmico in età tardo-antica, medievale e rinascimentale*, Roma, Città Nuova (uscita prevista 2012).

¹⁰ Suggestioni sulla matrice agostiniana dell'associazione tra lo stico di *Sapienza* 11, 21 e la nozione di 'legalità' – anche metafisica, estetica, etica e assiologica – mi sono venute dalla lettura di M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, Rusconi, 1994; M. PARODI, *Misura, numero e peso. Un'analogia nel XII secolo*, in AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 52-71.

¹¹ A titolo d'esempio, si vedano AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., 3, 9.16-17, pp. 143, 144; 12, 11.18, p. 355.

dictum sapientis, *Sapientiae* 11°, quod Deus omnia disposuit in mensura, numero et pondere, et sic accipiendum numerum est ipsa sapientia quam discimus.¹²

Nel passo citato, Wyclif considera il Figlio nella particolare accezione di *numerus numerans*, vale a dire il numero per mezzo del quale la facoltà intellettuale annovera gli oggetti; come tale, il Figlio – intelletto di Dio, *sapientia Dei Patris* – è il Verbo creatore che enumera infallibilmente tutti gli enti,¹³ nel senso che tutti li conosce e tutti li determina, assegnando a ciascuno non solo la sua misura di essere, la sua consistenza ontologica, ma anche il suo numero, la forma che ne determina la quiddità. Il numero è dunque, agostinianamente, la seconda nota costitutiva dell'ente, in virtù della quale questo ha un'essenza universale che lo iscrive in una specie lo rende conoscibile come tale. Nel Verbo, allora, le forme di tutte le cose sono state enumerate, cioè conosciute e, pertanto, create: in tal modo, Wyclif si attiene ancora al dettato di Agostino, del quale ricorda nel proprio *De scientia dei* il celebre adagio: «Quia scivit, creavit; non quia creavit, scivit».¹⁴ Un modo per dire, insomma, che ciò che Dio non può creare, per così dire, è ciò che (in un certo senso) non può conoscere.¹⁵

Il ruolo svolto dalle idee divine nella disposizione del creato secondo un ordine intelligibile è suggerito, nel passo del *De universalibus* sopra citato, dal riferimento alle *rationes exemplares*, che Wyclif associa al Figlio nella sua funzione di *mensurator primus et certissimus* – per riprendere una felice espressione di Grossatesta.¹⁶ Precisamente all'esemplarismo di quest'ultimo, come alla sua classificazione degli universali formulata nel commento agli *Analitici Posteriori*,¹⁷ Wyclif guarda per elaborare il proprio sistema di metafisica realista. Nel

¹² IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 183, 184.

¹³ Si veda IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 2, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1888, p. 5: «[Deus] enim describit universum mundum dupliciter, quia divinitus numerat singulas partes mundi, cum Ecclesiastici 1° dicitur quod sit sapiencia precedens omnia *arenam maris, pluvie guttas et dies seculi in se dinumerans, altitudinem celi, latitudinem terre et profundum abissi dimeciens* et breviter omnes partes mundi secundum rationes exemplares mensurans. Et humanitus dat perfectionem secundam in numero sibi cognito cuilibet parti mundi». Si veda *Eccli*, 1, 1-2.

¹⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, *infra*, t. 2, p. 54. Il riferimento è ad AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., p. 495. Si veda, inoltre, ID., *De scientia dei*, cit., p. 95: «igitur per idem omne eius scitum a deo secundum esse intelligibile et numerum intelligibilem ipsum convertentem est causa quare scientia dei est porporcio talis».

¹⁵ Al proposito, si veda *infra*, pp. 249, 250.

¹⁶ L'espressione è tratta da ROBERTUS GROSSATESTA, *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, ed. R.C. Dales, Boulder, University of Colorado Press, 1963, p. 93.

¹⁷ Si veda ROBERTUS GROSSATESTA, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. P.B. Rossi, Firenze, Olschki, 1981, pp. 139, 140. Cfr. IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 59: «est dare quinque

suo terzo trattato di logica, riprendendo e sviluppando tale tassonomia, Wyclif si sofferma sul primo tipo di universali, quelli *ante rem*, e osserva:

Omnes enim maneries universalium vocantur ydee, vel forme exemplares, vel rationes, numeri, aut principia producendi aut causandi ista corruptibilia. Et prime sunt idee eterne, et vocantur a Lincolniensi concreatrices rei, nec ponunt aliud nisi deum esse, et talia posse produci a deo secundum ordinem debitum et mensuram, ut producibilitas hominis in deo esset, quamvis non esset alia essentia preter deum, cum sit coeterna et correspondens producibilitate dei, sicut coeterna cum deo est talis veritas: *ista possunt ordinate produci*. [...] Et notum est quod illa ratio est exemplar extrinsecum iuxta quod deus producit, cum non possit producere illas, nisi secundum suam productivitatem. Ideo sunt cause principiantes et numerantes, hoc est, mesurantes *esse* rei; et illas oportet cognoscere cognoscendo res.¹⁸

Le ragioni esemplari hanno un'esistenza reale indipendente dall'esistenza *ad extra* delle creature e fondata esclusivamente in quella divina. Quali *concreatrices rei*,¹⁹ esse sono le *causae principiantes et numerantes*, i principî di producibilità e di conoscibilità di tutte le cose. Ancora, le idee – osserva Wyclif in molti luoghi – sono essenzialmente identiche a Dio, e distinte solo formalmente da lui e tra di loro.²⁰ Da questo punto di vista, come è stato messo in luce

maneries universalium, ut declarat Lincolniensis, *I Posteriorum*, capitolo 7°. Primum et supremum genus est ratio vel idea exemplaris aeterna in Deo. Secundum genus est ratio communis creata in causis superioribus, ut intelligentiis et orbibus caelestibus. Tertium genus universalium est forma communis fundata in suis individuus. Et illa, inquit Lincolniensis, sunt genera et species de quibus loquitur Aristoteles. Quarto: forma communis in suis accidentibus, apprehensa ab intellectu infimo, est universale. Sed quantum modum universalium – pro signis vel actibus intelligendi – dimittit Lincolniensis ut sibi impertinens». Per un confronto tra la tassonomia grossatestiana e quella wycliffiana si veda G. ZAMAGNI, «Per scalam sapientiae»: *L'ermeneutica metafisica di John Wyclif*, «Dianoia», 9 (2004), pp. 43-57: pp. 53-55. Si vedano, inoltre, A. KENNY, *The Realism of the De universalibus*, in ID. (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 17-29; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, pp. 240-244, 407-409.

¹⁸ IOANNES WYCLIF, *De logica [tractatus tercius]*, vol. 2, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1896, p. 32 (corsivi nel testo).

¹⁹ A proposito dei problemi che potrebbero sorgere da una descrizione delle idee quali *concreatrices rei*, si veda *infra*, pp. 232, nota 22.

²⁰ Si vedano in merito IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 368: «Videtur quod sequitur syllogistica: omnis res aeterna est Deus. Omnis idea est res aeterna. Ergo, omnis idea est Deus [...]. Et cum hoc concordant descriptio et testimonia doctorum quod omnis idea est essentialiter ipse Deus, licet formaliter distinguantur ab invicem et a Deo». Si vedano anche ID., *Purgans errores circa veritates in communi*, cit., p. 6: «Ulterius, quo ad dictum sancti Thome et Lyncolniensis in libris suis de veritate, patet quod intendunt, sicut et quicumque alii probabiliter sapientes in ista materia, quod nulla talis veritas, quamvis sit eterna a parte ante, dicit aliquam essentiam vel naturam sic eternam, nisi solum deum. Unde in predicacione secundum causam concedunt doctores quod quelibet talis veritas est deus, sicut scriptura vocat deum illuminationem, resurrectionem, et quotlibet talia; cum sit omnia in omnibus. Et tamen, loquendo formaliter, non dubium quin distinguantur ab invicem et a deo»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 133: «Si autem alique sunt veritates absolute necessarie, causantes contingens, omnes ille sunt essentialiter deus, ut dictum est superius, licet formaliter distinguatur»; ID., *Trialogus cum Supplemento Trialogi*, ed. G.V.

dalla letteratura, l'esemplarismo di Wyclif si sviluppa in modo originale, dal momento che egli ritiene che i modelli archetipici delle creature coincidano con gli *intelligibilia eterna* di Dio e siano, le sue stesse *rationes vitales*, conformemente al dettato di *Giovanni*, 1, 3-4 («Quod factum est in ipso vita erat»)²¹ Su questa scorta, nel proprio *De ente praedicamentali*, Wyclif afferma – forte ancora dell'autorità di Grossatesta – che il Verbo stesso è forma, figura e modello di tutte le creature:²²

Ymaginare inquit [Lincolniensis] unum architectorem, habentem in mente formam cuiuslibet artificii et ymaginare illius voluntatem tam potentem, ut se sola possit applicare quamcumque materiam formandam ad formam exemplarem in mente, ut figeretur et formetur ad eius imitationem. Ymaginare tercio, quod tota materia sit de se fluida, quod non plus possit remanere in forma recepta ab exemplari in mente architectorum, non continue applicata eidem, quam potest aqua fluida manere figurata figura sigilli sigillo amoto; sic utique est verbum dei patris forma, figura vel exemplar artificis omnium creaturarum, formans, continue conservans et sibi applicans singulas creaturas.²³

Dio è causa prima – secondo la causalità formale, efficiente e finale – di tutte le creature,²⁴ che sono prodotte secondo gradi intensionalmente decrescenti di partecipazione

Lechler, Oxford, Clarendon Press, 1869, p. 62: «Quamvis autem omnes dictae ydeae distinguuntur inter se formaliter et a Deo, sunt tamen omnes essentialiter ipse Deus». Circa una trattazione più approfondita si rimanda a S.H. THOMSON, *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, cit.; A. KENNY, *Realism and Determinism in the early Wyclif*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 165-177; A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., pp. 189-197. Si veda, inoltre, *infra*, pp. 232-235.

²¹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, *supra*, p. 6: «Nec sunt talia scibilia secundum esse intelligibile extra deum, quia *Iohannis*, primo, dicitur: “Quod factum est in ipso vita erat”. Omnis eius creatura secundum esse existere extra deum habet esse intelligibile eternum in deo, secundum quod esse est essentialiter vita prima, quamvis formaliter loquendo sunt quotlibet talia intelligibilia eterna distincta ab invicem et a deo». Si veda, inoltre, *infra*, p. 100, nota 134). Circa la fortuna di tale versetto nella produzione wycliffiana e altri esempi di ricorso a esso, si veda *infra*, p. 238, nota 39.

²² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 148: «Deus est completio incompletibilis et perfectio imperfeccibilis, ergo per idem est forma informabilis, quia penitus sine defectu immutabilis». Si confronti l'analoga celebre affermazione in AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 4, 4, p. 100: «Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec alicunde ipsa est; numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse; pondus sine pondere est, quo referuntur, ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud».

²³ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 149, dove si legge ancora: «nec mirum, si uni des vitam, alii sensum et tercium intelligenciam, cum sit unum exemplar, quia est forma vitalis et voluntaria, ordinans de sua unitate secundum eius partes iuxta exigenciam naturalis ordinis, imprimens in singulas creaturas secundum rationes vitales in ipso formas illis debitas. Unde Io. primo “Quod factum est in ipso, vita erat”». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, ed. G.M. Green, CCSL 29, 2, 16.41-44, pp. 265-267.

²⁴ Ancora agostinianamente, su modello della corrispondenza tra la scansione ternaria di *mensura-numerus-pondus*; si veda in merito IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 210, 211: «Et patet conclusio

all'essere e che convengono nel Creatore nel grado più alto, l'*esse intelligibile*, oggetto primo della conoscenza di Dio e costituente metafisico della sua essenza. Così, essenzialmente identici a Dio nel loro essere ideale, creati *ad extra* su modello delle idee e conosciuti per mezzo di queste, gli enti mondani sono disposti secondo un ordine perfetto, che rende tutta la realtà intelligibile in modo parimenti perfetto.²⁵

All'interno di questo quadro, dunque, si colloca la riflessione di Wyclif sulla scienza divina, descritta primariamente come conoscenza delle creature nel loro essere ideale o nella loro esistenza attuale. Si tratta di una conoscenza che – sostiene il maestro inglese – è presupposta dalla volontà di Dio e, pertanto, anche dalla sua attività produttrice, in forza della quale tutti gli enti creati pervengono all'esistenza *ad extra*. La scienza presuppone, invece, l'intelligenza di Dio: innanzitutto perché essa è diretta a un dominio di oggetti (le creature) meno esteso rispetto a quello dell'intelligenza, rivolta a tutti gli enti intelligibili, indipendentemente dal fatto che si realizzino o meno *ad extra* a tempo debito;²⁶ inoltre, perché la conoscenza divina delle creature è, al pari dell'esistenza dei suoi oggetti, contingente, mentre quella degli enti intelligibili è, come questi, assolutamente necessaria.²⁷

Aristotelis, XII *Metaphysicae*, quomodo Deus se habet in triplici genere causae quoad totum mundum, scilicet formalis, efficientis et finalis. Formalis, cum habeat in se rationes exemplares quae sunt essentialiter ipse Deus, secundum quas intelligit, efficit et conservat universitatem creatam, ut patet alibi. Et, cum creat et conservat cuncta continue, patet quod sit eorum causa efficiens. Et, cum sit optimus, est finis omnium». Per l'articolazione analoga rinvenibile tra i termini *creacio*, *conservacio* e *gubernacio*, si veda *infra*, pp. 164-166. Si veda, inoltre, ID., *De scientia dei*, cit., p. 66: «De deo autem certi sumus quod est primum efficiens et finis ultimus cuiuslibet creature, sicut et supracelestia scimus sublunaria efficere, et unum corpus sublunare sentimus producere suos effectus; inoltre, *ivi*, p. 61: «scientia enim qua deus scit per se causam effectus dei est quodammodo causa efficiens illius effectus».

²⁵ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 52: «Item, ut patet ex probatione qua ostenditur deum esse, ipse est causa efficiens et finalis cuiuslibet effectus, et per consequens gubernat, et indendit quemlibet talem effectum tamquam opus suum. Set hoc non potest optimo et perfectissimo competere, nisi sapienter, provide, et discrete faciat opus suum. Igitur sic facit quod non faceret, nisi intelligeret, cogitaret, et nosceret quomodo est agendum, igitur deus sic cognoscit, et per consequens intelligit. Non enim potest sustineri quod effectus dei provide, sapienter, aut discrete agit, et non sic deus, set casualiter, et inordinate. Cum igitur sit actus purus, sicut philosophi coacti sunt asserere, patet quod actus immanens perfectissimus natus est sibi competere: set quis, si non *intelligere?*» (corsivo nel testo).

²⁶ Si tratta di un dominio, quello degli oggetti dell'*intellectio* di Dio, che non annovera solo enti creabili, ma coincide con la massima estensione possibile della nozione di essere (e, cioè, della nozione di verità, come si è detto); si veda, al proposito, *infra*, pp. 248-254.

²⁷ La struttura del secondo libro della *Summa de ente* risulta per molti versi rispecchiare l'intenzione di Wyclif di offrire una trattazione organica degli attributi di Dio e delle sue operazioni: i primi tre trattati – ancora secondo una scansione agostiniana, quella di *memoria*, *intelligentia* e *voluntas* – sono dedicati all'intelligenza, alla scienza e alla volontà di Dio; il quarto alla Trinità; il quinto alle idee divine; il sesto all'attività produttiva *ad extra* di Dio. Si veda *supra*, p. 23. Riferimenti espliciti di Wyclif alla tripartizione

Allo studio delle caratteristiche della scienza di Dio, dunque, e ai rapporti tra questa e le altre facoltà divine sono dedicate le indagini condotte nel *De scientia dei*.

Nel presentare i principali contenuti del trattato, si prenderanno le mosse dalla sezione d'avvio del primo capitolo, che raccoglie gli argomenti affrontati più diffusamente nell'opera, nella forma di *preambula* richiesti per comprendere in quali termini la scienza divina possa ritenersi causata dai propri oggetti.

Lineamenti di una teoria della scienza divina

Il *De scientia dei* si apre con una definizione della scienza divina che condensa diversi spunti, in seguito approfonditi nel corso dell'analisi:

Ex dictis superius satis liquet quod scientia, qua deus scit se ad intra, est divina potencia; scientia vero, qua scit res ad extra, formaliter loquendo est relacio dei ad scitum vel aggregatum ex natura divina et relatione ad res scitas; essentialiter vero loquendo, nihil quod formaliter inest deo distinguitur ab eius essencia, set quodlibet tale est ad illum sensum natura divina. Scientia enim dei non ponit in ipso habitum aut actum elicitem, sicut ponit in creaturis racionalibus, quia claudit contradiccionem deum esse, nisi prius naturaliter cognoscat scitum antequam illud est. Set omnis creatura quicquam sciens presupponit scitum esse tamquam causam sue sciencie; nec eo ipso quod scibile est scit ipsum actualiter, set oportet quod transmittetur a deo gignente in ipso noticiam actualem.²⁸

L'incipit («Ex dictis superius») rinvia al *De intellectione dei*, che Wyclif aveva stabilito precedesse immediatamente il trattato sulla scienza divina all'interno del secondo libro della *Summa de ente*: in questo scritto, che inaugura la serie delle quattro opere dedicate alle facoltà divine, il maestro inglese si era misurato per la prima volta con diversi problemi sollevati da

agostiniana si leggono in IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 99: «Verumptamen est ordo inter opposita sicut inter vires, cum ens, sub racione qua unum, movet memoriam vel vim intellectivam; et sub racione qua verum, movet racionem vel vim noscivam; et 3° sub racione qua bonum, movet vim voluntariam: et tam trinitas obiecti quam eciam subiecti est unitas essencie»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 233: «Videtur igitur, ex dictis michi probabile, quod sicut omne intellectum a deo est cognitum ab eodem, sic et omne cognitum a deo ab eodem est volitum, et utrobique reciproce econverso, sic quod <persone divine> sicut omnimode sunt partes in perfeccione et essencia, sic sunt partes secundum habitudines relativas, que sunt intelligencia, scientia, voluntas, parificentur in suis propriis actibus et obiectis sicut parificantur ydemptitate in eadem essencia singulari».

²⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 1.

tale tipo di indagine. Per esempio, aveva dovuto affrontare – sebbene cursoriamente, come accade nel *De scientia dei* – la questione preliminare circa i limiti imposti dalle categorie del linguaggio umano nel discutere delle proprietà e della natura di Dio, e aveva risolto per una distinzione tra attributi intrinseci e analogici:²⁹ i primi – quali l’immensità, l’eternità, l’onniscienza e l’onnipotenza – competono a Dio soltanto e non pongono nient’altro in Dio se non la sua *nuda essentia*; i secondi – come la bontà, ma anche l’*intelligentia*, la *scientia*, la *volencia* e la *potencia* – sono comuni a Dio e alle creature perché, pur predicandosi in modo equivoco dell’uno e delle altre, si dicono degli enti creati conformemente al grado di prossimità nel quale si manifestano in questi rispetto al metro e alla misura rappresentato da Dio.³⁰

²⁹ Con evidente debito nei confronti di Anselmo e della sua ‘deduzione affermativa’ degli attributi divini; cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, ed. F.S. Schmitt, OO 1, 15-17, pp. 28-32. In merito, si veda G. D’ONOFRIO, *Anselmo d’Aosta*, in ID., (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, vol. 1, pp. 481-553: pp. 496-498; tale argomento è noto a Wyclif, anche nella più recente versione tommasiana; si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 4, a. 2, pp. 51^b, 52^b: p. 52^a: «Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit». Oltre all’argomento a favore della scienza divina che muove dalla perfezione di Dio, Wyclif muove anche quello che muove dalla sua immaterialità; si veda *ivi*, q. 14, a. 1, p. 166: «Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. [...] Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva [...]. Unde, cum Deus sit in summa immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis». Tale argomento, di matrice avicenniana, sarebbe stato criticato da Scoto e Ockham; si vedano AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. van Riet, Leiden, Brill, 1980, VIII, 6, p. 414; IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensis*, ed. L. Wadding, OO 22 (Vivès), I, d. 35, q. 1, a. 1, p. 417; GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, OT 4, d. 35, q. 1, pp. 425-427. In merito, si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 25, 26. Ricorso all’argomento dell’immaterialità, invece, si trova in Wyclif; si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit. p. 54; ID., *De ente in communi*, cit., p. 28.

³⁰ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 49: «Illorum que insunt deo communiter, quedam insunt deo communiter, quedam insunt sibi soli ab intrinseco, ut immensitas, eternitas, omniscientia, omnipotentia, et cetera; que indubie non ponunt in deo nisi eius nudam essentiam [...]. Alia tamen sunt, que an<a>logice insunt omni persone divine et creaturis, que quamvis non ponant aliam essentiam preter deum, tamen extra deum ponunt exemplata an<a>logice communicantia in tali communi cum deo exemplificante, cuiusmodi sunt perfectio, bonitas, scientia, potentia, intelligentia, volencia, ordinantia, et quotlibet similia. Prima maneries communium est quasi passio dei, quia sequitur ad divinam essentiam, sicut passio ad proprium subiectum, et secunda maneries est quasi genus an<a>logicum, quod secundum quandam proporcionem inest deo et creaturis»; *ivi*, p. 53: «Ideo oportet consentire in terminos quales significant actus nostros perfectiores, ut significant an<a>logice vel equivoce actus dei: ut puta, quod deus intelligit, cognoscit, scit, delectatur, vult, proponit, ordinat, et sic

Con un procedimento a ritroso, dunque, è possibile risalire dal misurato al metro di misura, astraendo dalle imperfezioni proprie delle facoltà umane e conservandone, invece, *quod perfectionis est*, per indagare così le caratteristiche degli attributi di Dio, pur con la consapevolezza dell'incolmabilità dello scarto.³¹ Se, allora, dal momento che è più perfetto avere una conoscenza dotata di un'estensione maggiore, piuttosto che minore,³² è lecito affermare *analogice* che anche Dio, come le creature, abbia scienza di enti *ad extra*, è altrettanto opportuno non lasciare àdito a dubbi circa l'estraneità di tale scienza alle imperfezioni che caratterizzano quella umana. Così, richiamandosi implicitamente all'autorità di Tommaso, Wyclif esclude che la scienza divina sia da considerarsi un *habitus*, una disposizione mediana tra la potenza e l'atto che nell'uomo si attualizza in virtù della causalità esercitata dall'oggetto conosciuto sul conoscente («*sciens presupponit scitum esse tamquam causam*»), oltre che in dipendenza dell'azione motrice di Dio («*a deo gignente noticiam actualem*»)³³ Nella sua perfetta immutabilità, Dio non si trova mai in una disposizione previa all'atto di conoscenza, né la sua scienza – come ogni sua altra facoltà,

de quotlibet aliis, que non includunt perfeccionem». Si veda, inoltre, ID., *De scientia dei*, cit., p. 107: «patet quod sicut divina scientia, que theorica vel methaphysica dicitur, excellit omnes alias scientias secundum partem theoreticam, eo quod veritas de qua considerat est in fine permanencie et nobilitatis; sic et practica eius, que est meritorie operari, est perfeccior praxi cuiuscunque alterius artis vel scientie; et cum praxis se habet ad praxim ut theorica ad theoreticam, patet quod sicut theorica theoretice est finis theoretice alterius scientie, sic et praxis, que est meritorie operari, est finis ac mensura cuiuscunque alterius praxis humane scientie». Sull'*equivocacio*, si veda *infra*, pp. 234, 235.

³¹ Si veda, a titolo esemplare, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 108: «alia communia ponunt formaliter et primarie perfeccionem simpliciter, cui per accidens coniungitur imperfeccio; et talia de virtute sermonis tribuuntur deo, ut esse, intelligere, velle, ordinare, et cetera. Illa que primarie connotant imperfeccionem non attribuuntur deo, nisi forte figurative, intelligendo perfeccionem et excludendo imperfeccionem; cuiusmodi sunt omnia per se in genere, ut substantia, quantitas, currere, et cetera, inter que sunt discurrere et componere. Verumptamen perfeccio simpliciter que relucet in illis autonomatice convenit deo, et alia analogice que sunt communia deo et creaturis, ut scire, et intelligere, et cetera». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 1, ad 1, pp. 166^b, 167^a: «quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, [...] oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus».

³² Si vedano, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., p. 56: «si sit aliquod ens, et melius sit esse illud quam non esse illud, tunc deus est illud ens: set melius est esse omnium intelligens vel omnisciens, quam esse non omnium intelligens vel omnisciens; igitur deus est huiusmodi. Si enim deus esset non omnisciens, cum omne scibile potest scire, sequitur quod esset ignorans: quod sine dubio esset imperfeccionis»; ID., *De ente primo in communi*, cit., pp. 66-69.

³³ Si veda *supra*, p. 65. Cfr. IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., p. 55: «deus non potest capere intelligenciam a rebus extra intellectis [...]. Ymmo, si diligenter attendas, videbis quod intellectus humanus, cum sit mobilis, non possit intelligere nisi moveatur a deo ad intelligendum».

che non è distinta essenzialmente dalle altre –³⁴ è mai determinata causalmente dai propri oggetti;³⁵ piuttosto, la sua scienza è sempre invariabilmente in atto e precede per natura e secondo l'ordine della causalità formale i propri oggetti.³⁶ Allo stesso modo, la scienza di Dio non può essere intesa, alla stregua di quella umana, come un *actus elicitus*:³⁷ se, infatti,

³⁴ Come ha messo in luce Alessandro Conti, sulla nozione di 'distinzione' Wyclif si è espresso diversamente nei propri due scritti espressamente dedicati allo studio degli universali. La prima esposizione è rinvenibile nel *Purgans errores circa universalia*, dove egli distingue tra differenza reale e differenza di ragione: la prima si verifica tra cose che possono sussistere indipendentemente o che, se complementari, hanno nature differenti (come le due nature di Cristo, che sono due *res* distinte, ma sussistenti inseparabilmente nel medesimo soggetto); la seconda, invece, si pone tra cose che sono identiche per essenza, ma si distinguono per i propri principi formali. Si veda IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa universalia*, cit., p. 38. Nel suo trattato maggiore sugli universali, Wyclif avrebbe successivamente introdotto un tipo di differenza ulteriore, detta 'realis, licet non essentialis', secondo la quale due cose che sono la medesima essenza, sono tuttavia realmente distinte: tale è il caso – cui qui si fa cenno – delle tre facoltà dell'anima, o delle tre Persone trinitarie. Si veda ID., *De universalibus*, cit., pp. 90-92. Per osservazioni più approfondite circa l'analisi di tali nozioni da parte di Wyclif e indicazioni sull'influenza esercitata da Scoto, si veda A.D. CONTI, *Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics*, «Medieval Philosophy and Theology», 6 (1997), pp. 133-165: pp. 159-163. Prima del *De universalibus*, Wyclif è propenso a descrivere la relazione tra le Persone della Trinità, delle facoltà dell'anima, o – punto decisivo – tra l'universale e le sue istanziazioni signolari, nei termini di *relacio racionis*; si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., pp. 111, 112. Quanto alla centralità che tale dottrina assume nel quadro della sua metafisica realista (secondo cui ogni singolare è essenzialmente identico al proprio universale, e solo formalmente distinto da esso), e all'esigenza di Wyclif di sviluppare conseguentemente un'originale teoria della predicazione, che distingue tra *predicatio secundum essenciam* e *predicatio formalis* si veda A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., pp. 210-218; P.V. SPADE, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *On Universals*, cit., pp. xxxi-xli. Si veda, inoltre, *infra*, p. 80, nota 75.

³⁵ Si vedano, al proposito, anche IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 11: «Ideo omnis scientia ut huiusmodi dicit comparacionem inter scientem et scibile ad quod terminatur, set in creaturis dicit habitum medium inter potenciam et actum. Set cum talis habitus non potest nature divine competere, ut patet ex dictis, relinquitur quod nomen scientie sit equivoce translatum ad noticiam divinam, secundum illud connotatum quod nullam imperfectionem includit»; ID., *De intellectione dei*, cit., pp. 56, 57: «Non ergo oportet plus ponere ad hoc quod deus quodcunque intelligibile intelligat, nisi quod deus sit; quia, si aliud oportet expectare, tunc aut erit illud dispositio intrinseca deo, ut puta adquisicio actus, aut habitus, vel dimissio actus vel habitus circa rem quam deus non potest intelligere cum dato. [...] Et cum nichil potest immediate et per se movere se ipsum, esset mobilis et perfectibilis secundum deitatem ab alio; quia notum est quod melius et perfectius est in actu 2^o apprehendere, quam habere habitum sine actu; cum habitus quicumque ordinatur ad actum, ut finem gracia cuius est. [...] Oportet igitur noticiam vel scientiam dei eo ipso poni, quo ponitur noscibile sine ulteriori alteracione [...]. Et confirmacio huius est, quod deus non est prius intellectivus quam intelligit, quia tunc dispositio habitualis prederet actum. Set necessario eternaliter est intellectivus eiam cuiuscunque»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 138.

³⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 1: «repugnat ideo deum scire illud esse, quia illud est, et econtra ideo illud est, quia deus scit illud esse». Sull'argomento della causalità a favore della scienza divina, si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 27-29.

³⁷ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 101, 102: «Si igitur deus eliceret actum distinctum a relazione, sicut facit homo, tunc indube reflecteret actum, posteriorando in infinitum, sicut quilibet homo actualiter intelligens faceret, si quilibet actus eius esset distincte et appropriate ab ipso cognitus. Semper enim, ut dictum est sepe, manet unus actus in homine, ut puta, ultimus indistincte et

l'atto di pensare nell'uomo distinto dalla sua sostanza e le sue operazioni conoscitive possono non realizzarsi, non vi, invece, è nulla di accidentale in Dio, né si dà alcunché di realmente distinto dalla sua essenza, che è puro atto di essere.³⁸ Parlando della scienza

inappropriate qui ad actum elicited sibi cognitus. Et sic contingit hominem quemlibet volueris in infinitum quoad nos reflectere actus suos; deus autem non habet actum reflexum, set directissime scit omne scibile»; ivi, p. 120: «Si tamen haberet habitum vel actum elicited, indubie habitus universaliter foret in potencia ut gigneret noticiam particularem, que esset in potencia confusa respectu noticie in habitu universali. Set deo reupgnat racione sue perfeccionis quicquam habitualiter cognoscere, cum actualissime cognoscit omnia. Si eciam eliceret universalem, tunc isto actu confuse cognosceret singularia illius universalis. Nunc autem noticia que est relacio non posset dici confusa, racione actus noscendi, quia illa relacio non habet naturam distinctam ab extremis; nec potest dici confusa respectu extremorum». L'espressione *actus elicited* occorre spesso negli scritti di Wyclif; oltre alla distinzione tommasiana tecnica tra *actus elicited* e *actus imperati* della volontà, con buona probabilità il maestro inglese intende riferirsi alla trattazione occamiana della nozione di *habitus* offerta, per esempio, nella q. 7 del terzo libro del commento alle *Sentenze*: qui l'*actus elicited* della volontà o dell'intelletto è descritto come l'inclinazione dell'*habitus* a un certo oggetto – ciò che comporta una mutazione e l'acquisizione di qualcosa di nuovo, che prima non era nella volontà e nell'intelletto. Si vedano THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, OO 6, q. 1, a. 1, ad 2, p. 6^b: «si qua actio humana sit ultimum finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicited a voluntate, sicut ipsum velle»; GUILIEMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum. Reportatio*, OT 6, pp. 206-209: «Et eodem modo est dicendum de habitu in appetitu sensitivo et intellectu. Nam habitus appetitus sensitivi dicitur inclinare appetitum, quia appetitus, quantum est de se, potest in plures actus. Sed habitus inclinatur tantum ad unum, puta habitus generatus in parte sensitiva ex actibus luxuriosis inclinatur tantum ad actus consimiles, licet ipse appetitus posset in actum castitatis quantum est de se. Et ista inclinatio addit aliquid supra habitum. Patet quia si aliquis primo sit occupatus circa aliquod speculabile ita quod primo non apprehendat aliquod obiectum concupiscibile et post apprehendat aliquod tale obiectum sensibiliter vel intellectualiter vel utroque modo vel solum sensibiliter – ponamur – homo tunc experitur quod aliquam inclinationem habet ad illud obiectum quam prius non habuit. Sed omnem habitum quem nunc habet in appetitu, prius habuit. Igitur aliquid novum est in appetitu iam inclinatum quod prius non fuit. Sed huiusmodi non potest esse nisi actus. Igitur inclinatio illius est actus elicited, et respectu huius potest poni habitus totalis causa, sicut prius positum fuit de gravitate; vel partialis causa cum apprehensione et appetitu, quod magis videtur verum, quia numquam sic inclinatur habitus nisi facta apprehensione quae necessario praecedat omnem actum appetitus. [...] Et eodem modo est de habitu in intellectu, quia homine vigilante experitur aliquam inclinationem in intellectu ad aliquod obiectum destructum – ponamus – facilius intelligendum, quam non sentit dormiendo, et tamen eundem habitum habet utroque tempore. Et tamen experitur quod aliquid novum est nunc in intellectu quod prius non fuit, et hoc non est nisi actus elicited ab habitu. Et per consequens, inclinatio habitus non est nisi elicere actum, et ideo dormiens non inclinatur, quia tunc non elicited aliquem actum». Cfr. IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 60: «Et certum est quod intelligencia non personaliter univoce inest sibi et creaturis, quia in eo [scil. Deo] non dicit nisi essenciam vel relacionem, et in creaturis dicit actum accidentalem de genere accionis».

³⁸ Si vedano *supra*, p. 62; inoltre, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 9, 10: «racione diversitatis est, quia ego habeo a talibus intenciones et actus quibus ante carui et sic per illas res ego mutor realiter; set non sic deus, cum ipse non per intenciones rerum, set per res ipsas quas habet eternaliter penes se secundum esse intelligibile intelligit omne aliud a se. Et ideo ipse, non adquirens sibi intencionem vel actum, manet immobilis, set nos movemur si actu elicited quicquam cognoscimus»; ivi, p. 96: «Si igitur deus haberet intelligere respectu sui ipsius quod esset actus distinctus ab eius essencia, tunc haberet

divina, dunque, si deve distinguere la scienza *que est deus* dalla scienza *que est relacio*: la prima è *essencialiter* lo stesso Dio, è semplicissima e non è altro che la conoscenza che Dio ha di se stesso («qua deus scit se ad intra»); la seconda ha per oggetti *res* altre da Dio e, come ogni relazione, dipende da entrambi i propri termini.

Tale distinzione è spesso foriera di malintesi, almeno a giudicare dalle diverse obiezioni di scuola che Wyclif riporta e che manifestano un'indebita sovrapposizione tra i due sensi equivoci di 'scienza divina'. Diversi autori, in effetti, si spingono ad attribuirle caratteristiche che non le possono competere, poiché sono forme imperfette di conoscenza che si riscontrano esclusivamente nell'uomo, come nel caso delle operazioni di composizione e divisione;³⁹ al riguardo, addirittura Bradwardine ha ammesso una qualche forma di complessità per la scienza divina,⁴⁰ trovando il più completo disaccordo di Wyclif. Non può certo, infatti, considerarsi complessa la scienza divina *que est deus*, perché Dio è semplicissimo e non può conoscersi se non come tale; né può dirsi complessa, d'altro canto, la scienza relativa di Dio, dal momento che gli oggetti cui è diretta sono distinti da Dio solo secondo ragione e non causano in lui alcuna composizione;⁴¹ a ben vedere tale

perfectionem ab aliquo et esset in potencia ad illam». Cfr. ID., *De intelleccione dei*, cit., p. 57: «Vile igitur esset quod deus quicquam intelligeret per habitum, vel actum elicatum»; ivi, p. 60: «in creaturis est dare unum formale distinctum a substancia preter relacionem, quod sit verbum vel actus. Ideo et termini significant tale principaliter connotando relacionem. In deo autem non est universale aliquod ens, nisi substancia dei, naturalis relacio. Ideo distinguendo talia a deo, non invenitur quid distinctum talia nomina significant, nisi talem relacionem [...]. Nec mirum si sic equivocentur cum nominibus significantibus deum cum an<a>logica connotacione creature, quia deficiunt lingue in eius narratione propter excellenciam sui *esset*»; ivi, p. 80: «Intelligere est essenziale anime, set cogitare, cum dicit actum elicatum, est sibi accidentale».

³⁹ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 105: «notanda vulgata sententia doctorum, que est: aliquod est totaliter extra animam (ut lignum, lapis, et cetera), aliquod totaliter in anima (ut sompnia et actus anime); aliquod autem, ut dicunt, partim in anima et partim extra animam, ut universale, tempus, et cetera aggregata ex operatione intellectus et rebus extra. Unde dicunt philosophi quod intellectus facit unitatem in rebus. [...] Nec mirum de istis modis loquendi; quia talia qui componendo et dividendo cognoscimus simul [ac] apprehendimus cum actu anime, cum sine extremis non est intelligere».

⁴⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 93: «Dicit Doctor Profundus [...] quod sunt tres operationes in intellectu humano, scilicet simplex apprehensio, compositio ac divisio, ac discursus; quarum tertia deo non convenit, set duo priores conveniunt modo». Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 18, pp. 220-224: p. 220: «Est autem pro maiori notitia divinae scientiae ulterius advertendum, quod secundum Philosophum 3 de Anima, tres sunt operationes intellectus humani, scilicet simplicium apprehensio, compositio, et divisio, ac discursus; quarum tertia Deo non convenit, quia nihil est sibi ignotum, nec potest perficere novam scientiam acquirendo, et quia talis operatio sine potentia et imperfectione esse non potest. Sed prima et secunda sibi conveniunt modo suo».

⁴¹ Si vedano, per esempio, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 100, 101: «Deus enim cognoscit omnem modum quem creatura cognoscit, set non omnimodo; [...] 'componere' dicit ultra combinacionem

scienza è, essenzialmente, una *sciencia qua deus scit seipsum*.⁴² Quel che accade, piuttosto, è che gli uomini, incapaci di avere una nozione adeguata della semplicità di Dio, gli attribuiscono – in modo indebitamente proiettivo – una complessità che non attiene ad altro se non alla loro conoscenza di Dio e alle espressioni linguistiche di cui si servono per parlarne.⁴³

L'errore in cui cadono più spesso quanti si pronunciano circa tale materia, a ben vedere, sembra perlopiù derivare dalla mancata comprensione dell'accezione relativa della scienza divina, che non vi è ragione di accostare in alcun modo a quella – tutta umana – della scienza come *actus elicitus* o come *habitus*: ed è in forza di tale malinteso che, oltre che di complessità,⁴⁴ molti teologi tacciano la scienza divina di confusione, infinitezza, indeterminazione e di altre caratteristiche che contraddistinguono esclusivamente la scienza

unius ad reliquum actum complexum, qualis in creatura correspondet verbo propositionis; deus autem inconplexo combinat quodcunque combinat. Ideo si combinatio vel relatio rationis que est loco actus sufficeret ad hoc, quod noticia dei esset complexa, impossibile esset deum habere noticiam nisi complexam, quia quantumcunque inconplexo intelligat mundum vel aliam creaturam, illa intellectio dicit formaliter relacionem et combinationem dei ad ydeam.

⁴² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 94: «Contra illud arguitur probando quod nulla sciencie divine est complexa. Nam nulla *sciencia que est deus* est sciencia complexa, nec aliqua *sciencia que est relatio dei ad scita* est sciencia complexa; set omnis sciencia dei est talis vel talis; igitur nulla est sciencia dei complexa. Prima pars patet ex hoc, quod deus cum sit simplicissimus nulli est complexus. Ymmo, pari evidencia qua esset sciencia complexa, esset qualiscunque sciencia, et sic non esset distinctio inter scienciam complexam et scienciam inconplexam, modo autem dictum est. Et 4^a pars patet ex hoc, quod relatio dei quecunque ad aliud est summe simplex, cum non trahit compositionem ab obiecto ad quod terminatur, igitur et cetera. [...] Non enim componit subiectum suum cum predicato, tum quia nec habet penes se talia, tum quia non habet distinctum a sua essencia. Et quod ex parte obiecti cogniti non causatur talis complexio, probatur: nam illud omnino est deus, et deum esse, et hominem esse, et ita generaliter de singulis; igitur non plus quantum ad cognitum pertinet est sciencia dei complexa qua scit se ipsum esse, quam sciencia qua scit seipsum, et sic de aliis» (corsivi miei).

⁴³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 95: «Ideo nimis puerile esset dicere quod sciencia dei dicitur complexa respectu signorum nostrorum artificialium, set, si est complexa, hoc est respectu veritatis signate per talia signa; et cum talis veritas sit impertinens complexioni vel inconplexioni, eciam patet, *primo tractatu*, primi libri quod sciencia dei propter talem veritatem non est complexa» (corsivo nel testo). Cfr. ID., *De ente in communi*, cit., pp. 27, 28. Si veda il breve appunto al riguardo in J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 182.

⁴⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 98: «Et si dicatur quod discursus dicit successivam intellectionem unius compleci post aliud dimissum, intelligi quod non potest deo competere. Conformiter compositio dicit priorem intellectionem simplicium et posteriorem unionem eorum; nec est possibile naturaliter hominem componere et dividere, nisi prius naturaliter et temporaliter apprehendat inconplexo. Et sicut stat hominem, postquam elicuerit actum complexum, pausare in illo speculari veritatem, sic stat post discursum simul speculari veritatem argumenti, etsi non ulterius discurratur, ita quod causa, quare elicitur actus complexus a creatura, est ex hoc quod non sufficit distincte cognoscere veritatem, nisi successive combinando subiectum ad predicatum [...] illam igitur compositionem oportet dimittere quando contiamus recte divinam scienciam. Ipse enim simplicissime, sine tali actu complexo, scit distinctissime et perfectissime quamlibet veritatem, non discurrendo, non componendo vel dividendo, set simul eternaliter quicquid potest cognoscere sine alia successione temporis vel actu elicitio». Cfr. *infra*, pp. 109, 110.

umana, ma non si attagliano alla divina.⁴⁵ Al contrario, Wyclif nutre la convinzione di poter dimostrare come, pur dipendendo dai suoi estremi (Dio e gli oggetti conosciuti), la scienza relativa divina sia cionondimeno esente da ogni forma di imperfezione, pluralità o mutabilità.

La causa della scienza divina

A tal fine, il maestro inglese distingue ulteriormente la scienza relativa sulla base dei suoi oggetti: questi possono essere assolutamente necessari, come nel caso delle verità eterne che risiedono nell'*esse intelligibile* di ogni cosa, oppure contingenti, come nel caso degli enti creati esistenti *ad extra*.⁴⁶ Innanzitutto, dunque, Wyclif si propone di chiarire in quali termini sia lecito sostenere che la scienza assolutamente necessaria di Dio sia causata dai propri oggetti secondo il loro *esse intelligibile*, senza tuttavia incorrere nei rischi succitati –

⁴⁵ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 120: «scientia universalis dei non ponit ipsum et scitum universale cum consequentibus. Ideo quam distinctum est quod illa sunt, tam distincte cognoscit deus noticia universali. Si tamen haberet habitum vel actum elicatum, indubie habitus universaliter foret in potencia ut gigneret noticiam particularem, que esset in potencia confusa respectu noticie in habitu universali. Set deo repugnat racione sue perfeccionis quicquam habitudinaliter cognoscere, cum actualissime eternaliter cognoscit omnia. Si eciam eliceret actum universalem, tunc isto actu confuse cognosceret singularia illius universalis. Nunc autem noticia que est relacio non posset dici confusa, racione actus noscendi, quia illa relacio non habet naturam distinctam ab extremis; nec potest dici confusa respectu extremorum, ideo non semper est, unde diceretur confusa». Si noti, invece, come la scienza relativa di Dio (non la *scientia que est deus*) possa dirsi universale o particolare, non perché causata da specie intelligibili universali o particolari che richiedono l'esistenza dell'oggetto conosciuto, come nel caso dell'uomo, ma poiché, in quanto relativa, essa si distingue – secondo ragione – in base alla natura dei propri oggetti; si veda, ivi p. 117: «Restat ulterius videre si divina scientia sit universalis vel particularis. Et constat quod neutra, intelligendo scenciam universalem vel particularem que consequitur ad species universales vel particulares, ad que temporaliter presupponit existenciam creaturarum universalium vel particularium in illis significatibus fundatorum. Sic enim competunt sciencie universales et particulares solummodo creaturis, que abstrahunt a rebus talibus sciencias continue dependentes ab existencia suorum scitorum. Set vocando sciencias universales et particulares, non video quin scientia dei, que est relacio vel aggregatum ex deo et relatione, potest dici vere alia universalis, et alia particularis. Ymmo scientia dei contingens, que respicit existenciam huiusmodi, est igitur alia universalis et alia particularis. Nam illud genus divine sciencie variat diversitatem obiectorum [...]. Et confirmacio huius est quod proporcionaliter ut scibilia sunt, sic gradatim sciuntur a deo; set universalis et particularis sua se habent in ordine prioritatis naturalis; igitur et sciencie dei illis correspondentes». A proposito della distinzione tra le scienze relative di Dio, si veda *infra*, pp. 77, 78.

⁴⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 4: «Si autem loquamur de relatione que est dei ad scita secundum esse intelligibile, patet quod nulla existencia creature est causa illius sciencie, quia omnis talis scientia est absolute necessaria».

tralasciando, per il momento di affrontare la medesima questione con riferimento alla scienza contingente:⁴⁷

Difficultas igitur stat in illo, si sciencia dei que est relacio dei ad scita secundum esse intelligibile, vel aggregatum ex deo et tali relacione, sit causata a rebus scitis secundum esse intelligibili, vel econtra. Et videatur quod sic, quia omnis relacio requirens duo extrema dependet ab utroque eorum ut eius causa; sciencia dei quecunque, qua est nobis sermo, est relacio rationis requirens tam deum quam scitum ad eius esse; igitur causatur ab utroque illorum, et sic pars affirmativi dubii.⁴⁸

Un'autorevole conferma della tesi secondo cui la scienza divina è causata dai propri oggetti è fornita da un passo di Origene, trasmesso dal Lombardo e dai suoi commentatori. In esso apparente contrasto con il dettato biblico e agostiniano, Origene afferma che non è la conoscenza divina di un evento – futuro, nel caso in questione – a causarne l'avvenimento, ma è il verificarsi di tale evento a determinare la corrispondente scienza divina: «Confirmatur per Origenem, *Super epistolam ad Romanos*, dicentem: 'non ideo erit aliquid, quia deus scit illud fore, set ideo deus scit illud fore, quia erit aliquid'». ⁴⁹

A chi dovesse obiettare che, stando così le cose, la scienza di Dio risulterebbe imperfetta,⁵⁰ Wyclif ribatte innanzitutto che l'essere intelligibile di ogni ente esistente *ad extra* è essenzialmente identico a Dio e che, pertanto, non gli è accidentale; né vi è ragione, inoltre, per sospettare che la scienza di Dio sia soggetta all'aumento o alla diminuzione della sua perfezione, per il fatto di esser causata dall'oggetto conosciuto.⁵¹ Al proposito, è

⁴⁷ Ciò su cui, invece, Wyclif torna più avanti, come si vedrà, interessandosi a diversi aspetti del problema; tra l'altro, l'indagine di Wyclif nel sesto capitolo del *De sciencia dei*, prende la forma di una trattazione di natura soteriologica, che si interroga circa le eventuali derive (semi)pelagiane di una risposta affermativa alla domanda: «si veritas creata secundum esse existere causat scienciam dei relativam eternam terminatam ad ipsam». In merito, si veda *infra*, pp. 138 e sgg.

⁴⁸ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 4.

⁴⁹ Cfr. ORIGENES, *Super epistolam ad Romanos*, VII, 8 (in *Rm* 8, 30), PG 14, 1126 B-C. Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi, 1971, I, d. 38, p. 277. Cfr. *Eccli*, 23, 29: «Antequam crearentur, omnia sunt agnita»; per il passo di Agostino tratto dal *De trinitate*, si veda *supra*, p. 61 e nota 14.

⁵⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 5: «Primo, [non est talis sciencia] quia deus non indiget suo posteriori ad suam sciencia pro tunc, cum esset imperfecta et deus formaliter imperfectus. Sciencia quacumque sibi inexistente caperet suam perfeccionem a rebus extra illum, quod est absurdissimum apud quemcumque philosophum».

⁵¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 6: «deus non indiget quicquam scire vel esse, est requirit ex sua potencia infinita scitum inesse scibili ad suam scienciam. 'Indigere' namque dicit egestatem internam que non potest inesse, nisi misero; 'requiritur' vero dicit dominativam exigenciam necessariam ex suppositione ad finem intentum. [...] Nec est aliqua talis sciencia causa perfeccionis dei, set signum sue perfeccionis; ideo non perficit eum, sicut quotlibet relaciones hominis non perficiant

opportuno richiamarsi alla distinzione tommasiana tra *causa essendi* e *causa cognoscendi*,⁵² che ben si integra all'accezione della scienza di Dio come relazione: in mancanza della simultanea esistenza dei suoi due estremi, infatti, questa non si dà e, alla luce di ciò, non è affatto sconveniente concludere che lo *scitum* causi la relazione che intrattiene con lo *sciens*. Se, dunque, l'oggetto conosciuto non è certo causa della *sciencia que est deus* – che è incausata e, anzi, è *causa essendi* di ogni ente –, esso è invece, al pari del soggetto conoscente, causa della *sciencia relativa* – una causa *cognoscendi*, o *sine qua non*, requisito indispensabile per il verificarsi della relazione.⁵³ Una convinzione, questa, espressa a più riprese da Wyclif nei propri scritti sulle facoltà di Dio:

omne ens secundum esse intelligibile eternum est causativum relacionis rationis; set nullius, si non scibilis ad scienciam; igitur cuiuslibet talis intelligibilis ad suum scientem est relacio et omnem talem relacionem concomitatur relacio equiparancie correspondens. Igitur est dare relacionem dei scientis ad scibile equepreviam cum

eum. [...] Verum igitur dicitur quod deus non capit suam perfeccionem, cum nulla perfeccio deitatis sit sibi accidentalis; ideo non capit eam, set est sua perfeccio».

⁵² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae*, vol. 1, *De veritate*, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964, q. 3, a. 3, ad 7, p. 69^{a-b}: «pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul».

⁵³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 7: «Quando igitur diceret Origenes quod sciencia dei non est causa sciti, si intelligat solum causam cognoscendi, videndum eciam esset de qua consecucione signorum et sequela ex parte rei arguit causacionem sciendi: si enim divina sciencia sequitur ad esse rei, tunc est posterior ipso esse et causata ab illo; ideo non dubium quin ponendo scienciam dicitur relacionem rationis». Già il Lombardo si era misurato con le difficoltà derivanti dal brano di Origene e aveva risolto l'apparente contrasto con il dettato agostiniano distinguendo tra due sensi in cui si può intendere la scienza di Dio: *pro notitia sola* e *pro notitia simul et beneplacito*. Nel primo caso, la scienza divina di un evento – futuro, nel caso discusso – è da ritenersi *causa sine qua non* del verificarsi di tale evento, e causata da esso (nel senso tommasiano dello *scitum* come *causa cognoscendi*); nel secondo caso, la scienza divina è *causa essendi* dell'evento, poiché alla conoscenza eterna si accompagna la volizione divina di realizzare quel dato evento. Si vedano PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., I, d. 38, p. 277; THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 9, ad 3, p. 181^b: «Ad tertium dicendum quod Dei sciencia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse». Si veda, inoltre, THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 19, p. 226: «Rursum fortassis objicitur, quod quidam alij Doctores, adhuc aliter hoc exponunt, dicentes, quod cum dicitur, quod futurum est ideo scitur a Deo, hic denotari causam consequentiae, non essendi: sed si Origenes loquatur de causa consequendi tantummodo, non essendi, cur dicit, non propterea aliquid erit, quia illud scit Deus futurum? Cum tamen optime consequatur, Deus scit hoc esse futurum, ergo hoc erit». Eco di tale questione risuona nella breve trattazione wycliffiana del brano di Origene; si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 6, 7.

illa; set omnis relacio scibili eterni ad scientem presupponit illud scibile ut causam; igitur illud scibile est prius natura quam sciencia respectiva dei ad ipsam.⁵⁴

Nel brano, Wyclif ribadisce che quella tra Dio e l'oggetto della sua scienza è una *relacio racionis*, poiché i due estremi non sono sostanze realmente distinte: come si è detto, infatti, l'esse *intelligibile* delle cose conosciuto da Dio gli è essenzialmente identico, e ne differisce solo formalmente.⁵⁵ Se il fondamento della relazione *ex parte sciti*, invece, si trovasse in una sostanza diversa da quella nella quale si fonda la relazione *ex parte scientis*, la relazione sarebbe reale –⁵⁶ e ciò porrebbe, se non altro, il problema della molteplicità reale degli oggetti della conoscenza divina.⁵⁷ Conformemente a quanto già osservato nella sezione *de relatione* della propria raccolta di scritti sulle categorie aristoteliche,⁵⁸ inoltre, il maestro

⁵⁴ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 4, 5.

⁵⁵ Si vedano anche IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 2: «Nam essentialiter loquendo non est aliud formaliter inexistentis deo, nisi natura, et sic utrobique ydemptitas; et formaliter loquendo est tam intelligencia, quam sciencia dei, relacio dei ad intellectum vel cognitum, et sic non potest inveniri differencia ex parte extremorum vel alicuius fundamenti inter dictas relaciones, et per consequens non est distincio inter aggregata, cum non sit distincio inter fundancia»; ivi, p. 103: «Nec est in deo fundamentum relacionis distinctum a sua essencia, ut preter hoc quelibet sciencia dei terminata ad ydeam causatur obiective ab ista, et non a creature existencia».

⁵⁶ Si vedano, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 32: «omnis differencia formalis est relacio equiparantie in re, fundata in re differente, cum sit formaliter unum differre a reliquo. Et talium relacionum alia est realis, quando habet in subiecto fundatum distinctum; aliqua autem est solum relacio racionis, quando caret fundamento distincto a subiecto, et tales sunt quotlibet differencie in Deo, quas patet non ponere in eo multiplicatam aut compositionem»; ID., *De intellectione dei*, cit., p. 112: «Et in qualibet tali distincione [scil. racionis] non infertur quod unum distinctorum non sit reliquum, set quod raciones formales distinguuntur. Que quidem raciones sunt res racionis eterne. 2° modo est distincio racionis inter rem racionis in deo et divinam essenciam; vel sic, quod relacio eterna inter personas, vel relacio eterna dei ad unum distinctum, vel veritas necessaria aut contingens, que non ponit aliquid existere extra deum pro omnium mensura pro qua ipsum est». Circa la teoria wycliffiana delle relazioni, si vedano A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., pp. 206-209; ID., *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 110-113: p. 113: «Wyclif defines real relatives as those aggregates <1> made up of a substance and <2> an absolute accidental form (quantity or quality), <3> whose reality consists in being correlated to something else; if one of these three conditions is not fulfilled, we will speak of relatives of reason. In this way, Wyclif eliminates from the description of the relatives of reason any reference to our mind, and utilizes objective criteria only, based on the framework of reality itself».

⁵⁷ Si veda, in merito, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 101: «Relaciones enim non multiplicantur, nisi multiplicatis suis extremis vel fundamentis, vel uno vel ambobus; et deficiente distincione relacionis, deficit distincio sciencie divine, qua relatione ipsa cognoscitur».

⁵⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 64: «Patet quod omnia propria relativa nedum dicuntur ad subsistendi convertenciam, verum eciam sunt simul natura. Alia autem relativa racionis, quamvis, in quantum huiusmodi, dicuntur ad subsistendi convertenciam; tamen unum est communiter reliquo prius tam tempore, quam natura». Cfr. A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 112, 113: «All the true relatives (*propria relativa*) are simultaneous by nature, since the real cause of being a relative is relation, which at the same time (indirectly) inheres in two things, thereby making

inglese rileva come i due estremi (*sciens* e *scitum*) siano simultanei per natura e abbiano una priorità naturale e causale sulla relazione che li presuppone.

A ciò si potrebbe obiettare che, se non fosse Dio a precedere per natura e a causare, conoscendolo, l'*esse intelligibile* delle cose che gli sono note, allora si dovrebbe risolvere per ammettere una reciprocità causale tra Dio e gli oggetti della sua conoscenza, nonché un regresso in infinito nelle scienze di Dio.⁵⁹ Ancora, si potrebbe eccepire che, in contrasto con quanto sostenuto diffusamente dal maestro inglese, verrebbe così meno il primato della scienza sulla volontà: Dio, infatti, non può causare nulla, se non per mezzo di una volizione; ma se il *causatum* secondo l'*esse intelligibile* precedesse per natura la corrispondente scienza divina, come potrebbe la volontà di Dio essere ordinata alla sua scienza?⁶⁰

Di nuovo, Wyclif richiama l'attenzione sull'opportunità di tener presente la distinzione tra la scienza *que est deus* e quella relativa, al fine discutere correttamente di tale ordine di problemi:

Nam prima omnium scienciarum est sciencia qua deus scit seipsum et illa est omnino incausata, causans omnem aliam scienciam et omnem rem intelligibilem ad intra causatam secundum esse intelligibile. Nec prius cognoscit illud quam causat illud, set *cognoscendo causat illud et causando cognoscit*. Difficultas tamen stat in hoc, utrum prius sit sciencia qua deus formaliter scit hoc intelligibile quam hoc habet esse intelligibile. Et videtur ex dictis quod prius naturaliter habet hoc esse intelligibile quam deus scit hoc esse, eo quod omnis causa ut huiusmodi est prior suo causato.⁶¹

both ones relatives». Si osservi come l'esempio addotto da Wyclif circa i relativi di ragione si applichi solo in certa misura ai casi di relazione tra Dio e l'*esse intelligibile*; si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 8: «Prioritas autem temporis vel quoad consequenciam est inpertinens huic materie, cum omne esse intelligibile sit absolute necessarium secundum tale esse, sicut sciencia dei terminata ad illud». Si veda *supra*, p. 72, nota 46.

⁵⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 5: «deus non causat res secundum esse intelligibile, nisi sciendo scita; igitur precedit esse intelligibile per eam causatum, quia aliter essent aliquae reciproce cause in eodem genere causandi et processus in infinitum in scienciis scienciarum dei».

⁶⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 7: «Oppositum tamen arguitur ex hoc, quod deus nichil causat, nisi volendo; et nichil vult, nisi quod cognoscit vel prius vel eque primo; igitur deus nichil causat, nisi quod prius vel eque primo cognoscit. Set nullum significabile habet esse intelligibile antequam deus causat illud secundum tale esse; igitur nullum significabile habet esse intelligibile naturaliter priusquam deus ipsum cognoscit. Noticia igitur eque primo cum cognito non dependet ab eo tamquam a priori, set potius e converso».

⁶¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 7 (corsivo mio). Cfr. ID., *De intellectione dei*, cit., pp. 57, 58: «Set limitando sensui equivocationis predictae, difficultas est utrum deus primo intendat intelligere quam actualiter intelligit? (sic!) Et patet ex dictis quod, cum quelibet intelligencia dei sit absolute necessaria, quod non prius intendit deus intelligere quam intelligit; set *intendendo intelligit et intelligendo intendit*. Intelligendo enim, non precedit actum intrinsecum, nisi ubi est consiliacio et ignorancia futuri possibilis; quod cum non potest deo competere, concludendum est quod eque primo et quicquam intelligit, idem

Senza dubbio, quindi, la scienza per mezzo della quale Dio conosce se stesso – secondo tutti i differenti modi possibili in cui la sua essenza può essere pensata – non è un *habitus*,⁶² ma è sempre scienza in atto ed è, al contempo, causa dell'essere delle corrispondenti *res intelligibiles*. E tuttavia, considerando la scienza relativa di Dio, è altrettanto corretto sostenere che la conoscenza divina di un ente intelligibile lo presupponga, poiché non potrebbe darsi in sua assenza.⁶³ Alla luce, dunque, dell'equivocità del termine 'scienza', è bene distinguerne tre sensi:⁶⁴

1. la *scienza que est deus*, che precede e causa ogni ente intelligibile;
2. la *scienza dei relativa absolute necessaria terminata ad ydeas*, che dipende da entrambi i suoi estremi e precede, secondo l'ordine naturale, causale e temporale l'esistenza attuale *ad extra* delle cose conosciute nel loro *esse intelligibile* e create con un atto di volontà di Dio ordinato alla sua scienza;

intendit intelligere, et illa intendencia est illa intelligencia. Simul et omnis intelligencia dei est eius intendencia» (corsivo mio).

⁶² Ciò che alcuni temono possa essere messo in dubbio, ove si ammetta anche per la scienza divina la reciprocità causale tra *sciens* e *scitum*; si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 7, 8: «Confirmatur per hoc, quod nulla intellectivitas prius naturaliter est quam actualis intellectionis eiusdem; igitur deus vel prius vel equeprimo intelligit quodcumque intelligibile, sicut ipsum est intelligibile; igitur intellectivitas non presupponitur ad eius intellectionem».

⁶³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 8: «Et in illa equivocacione de sciencia dei procedunt rationes hinc inde ex equo. Nam quoad consequenciam concurrunt sciencia dei que est relacio et intellectivitas rei a qua causatur, et sic conceditur quod ideo deus scit illud, quia habet esse intelligibile. Set sciencia que deus est ex equo quoad consequenciam infert tale esse, cum sequitur "si deus est, quodcumque signandum habet esse intelligibile"». Si vedano inoltre, ivi, p. 5: «Videtur igitur michi quod nemo potest huiusmodi relacionem rationis inter extrema necessario ambigere, quin necessario consequenter ponendum sit illam causari ab utrobique extremo; non quidem a scito in quantum habet existere, quia ut sic posterius est illa sciencia, set ab illo in quantum habet esse intelligibile, a quo claudit contradiccione ipsum deficere, cum nullam ponit, nisi deum intelligentem datum cognitum, quod est necessarium»; ID., *De intellectione dei*, cit., pp. 95, 96: «Istud plane patet concipienti quod *intelligere* dei non ponit nisi ipsum et intellectum, et ad ipsa formaliter sequitur; sicut alie relaciones rationis secuntur ad sua extrema, sine actu elicitio expectando. [...] Intelligencia enim quecumque dicit intelligens et intellectum. Ideo certum est, si non sit intellectum, non est intelligencia ad ipsum terminata» (corsivo nel testo).

⁶⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 8. Si veda, inoltre, ivi, p. 5: «Loquendo igitur de sciencia que est essencia divina, certum est quod illud est causa cuiuslibet positi sciti distincti a deo; set loquendo de sciencia que est relacionis, illa dependet ab obiecto ad quod terminatur. Ideo in talibus casibus, quia scit hoc, hoc est, potest verbum significare actum qui est divina essencia, vel relacionem rationis dei ad scitum, et ad illos sensus equivocos concedende sunt causales reciproce. Nam "deus scire hoc" potest intelligi pro sciencia sciente, vel pro relazione scientis ad scitum, et per hoc concordandi sunt doctores».

3. la *sciencia dei contingens*, che è la scienza relativa che Dio ha delle creature nel loro *esse existere individuum*.⁶⁵

Non soltanto la scienza di Dio può essere intesa in sensi diversi, come appena ricapitolato, ma è evidente che la stessa scienza relativa si dia in modi differenti, a seconda degli oggetti cui è diretta: per esempio, altra sarà la scienza divina del genere ‘animale’ da quella della specie ‘cane’, altra quella di ‘cane’ da quella di ‘Fido’, poiché tali oggetti differiscono sotto il profilo estensionale e intensionale.⁶⁶ Nel sostenere ciò, il maestro oxoniense è consapevole di esporsi alla critica di quanti sollevano il dubbio che, perciò, la scienza divina sia affetta da mutamento, variando secondo gradi diversi di perfezione, conformemente ai propri oggetti.⁶⁷ Ora, ogni oggetto della scienza divina – quale che sia il suo grado di perfezione o di universalità – è conosciuto da Dio in modo sempre egualmente perfetto;⁶⁸ in quanto relazioni, però, le scienze di Dio dipendono da entrambi i loro estremi, ed è evidente, allora, che le scienze relative di Dio risultino tra di loro ordinate conformemente alla disparità che si riscontra esclusivamente *ex parte scitorum*.⁶⁹

⁶⁵ Tale ultima accezione di scienza relativa è oggetto di analisi in particolar modo del sesto capitolo del *De sciencia dei*. In esso, la discussione di alcuni problemi concernenti la causalità esercitata dagli enti contingenti conosciuti da Dio sulla sua scienza dà avvio a una riflessione di natura soteriologica; al riguardo, si veda *infra*, p. 138.

⁶⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 5: «cum sint multe sciencie relative tales in deo ut nunc, supponitur quod oportet preter deum ponere principia unde distinguntur et individuuntur. Nulla sunt principia, si non scita; igitur illa specificant huiusmodi sciencias relativas; set omne specificans vel individuans in quantum huiusmodi est causans; igitur scita causant huiusmodi sciencias. Unde ex hoc est una sciencia dei universalis, alia singularis, una prior natura perfeccior vel quomodolibet aliter differrens vel prestanter quoad obiectum ad quod terminatur altera, et hoc patet ab obiecto». La stessa convinzione è espressa, inoltre, a conclusione di una breve discussione delle difficoltà concernenti l'ammissione di una scienza divina universale e una particolare; si veda *ivi*, pp. 119, 120: «In isto dubio, notata distincione de noticia universalis, concedo quod deus habet scienciam universalem. Aliqua enim est sciencia universalis que est qualitas habitudinalis, qua sciens primarie scit universale et confuse eius singularia; et talem scienciam negat Commentator [...] inesse deo. Alia autem est sciencia universalis que est relacio rationis primarie terminata ad universalem; et talis soli Deo inest, et correspondens est responsio de sciencia particulari».

⁶⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 5, 6: «tunc deus meliora et perfecciora melius sciret, cum scita naturaliter causant in deo sciencia secundum proporcionem ad suum esse, et per consequens deus moveretur a suo scito quodammodo».

⁶⁸ Si veda, al proposito, anche IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 96, 97: «Nec obest quod sciencie posteriores divina sciencia sunt relaciones, quia non ab illis capit deus perfeccionem suam, nec sunt formaliter divina perfeccio, nec arguunt mutabilitatem in subiecto, sicut indubie arguit potencia eliciendi actum vel habitum actus eterni».

⁶⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 8, 9: «tales propositiones sunt equivoce, eo quod possunt connotare perfeccionis excessum in sciente, vel in scito, vel utrumque. Ex parte dei, non est disparitas quin – quantum ad eum attinet – omnia eque perfecte scit; ex parte tamen sciti, est disparitas».

Purtuttavia, ciò non autorizza a concludere che la scienza divina sia in qualche modo mossa dagli oggetti cui è diretta, nonostante ciò sia stato concesso da alcuni teologi della stagione precedente. È il caso di Bradwardine, che, proprio misurandosi con i problemi sollevati dalla testimonianza tratta dal commento di Origene a *Romani*, 8, 30, ha ritenuto che gli oggetti di intellesione divina muovano almeno *metaphorice* l'intelletto di Dio secondo il loro *esse ydeale*.⁷⁰ come, infatti, non tutti gli oggetti della conoscenza intellettiva o percettiva dell'uomo sono cause efficienti di un mutamento reale nel conoscente, ma solo *quodammodo* in senso figurato, secondo la causalità finale (si pensi alle esperienze decettive di cose che non esistono, o alla conoscenza di quelle che, pur esistenti, non sono presenti agli organi di senso), così, sembra si possa dire delle idee di Dio rispetto al suo intelletto.⁷¹ Sebbene riconosca che la soluzione proposta dal *Doctor Profundus* possa trovare il conforto di alcune evidenze scritturali e sentenze autorevoli dei filosofi,⁷² Wyclif non nasconde la

Ideo conceditur ad unum sensum quod deus perfeccius scit perfecciora, quam minus perfecta; cum enim verbum sciendi dicit scienciam dei que est relacio capiens esse, et per consequens perfeccionem ab utroque extremo, non repugnat adverbium comparandi determinare ispum in comparacione ad utrumque extremum sciencie; et sic conceditur quod deus melius facit meliora et minus bene minus bona, set non male minus bona, et ita de similibus». Si veda, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit., p. 123: «proporcionaliter distinguntur voluciones ad que terminantur; set est dare universalialia prius naturaliter volita a deo quam sua singularia: igitur et voluciones illis proporcionalia».

⁷⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 9: «Ulterius de mocione dei concedit Doctor Profundus [...] quod intellecta movent non proprie set methaphorice intellectum divinum, non secundum esse existere, set secundum esse ydeale quod habuit in deo»; ivi, p. 98: «Nec Doctor recitatus videtur contradicere isti sentencie, quia dicit quod non proprie, set similitudinarie deus habet scienciam complexam».

⁷¹ Si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 19, p. 225: «Pro primo autem istorum sciendum, quod aliquid movere aliud dupliciter potest intelligi; proprie scilicet, aut metaphorice: proprie sicut est in moventibus et motis realiter et proprie [...]: metaphorice, sicut finis dicitur movere; et omne apparens bonum vel malum movet ad prosecutionem vel fugam [...]. Unde et primo De generatione 7. ponit distinctionem istam sub his verbis: Est enim factiva causa, ut unde principium motus, scilicet proprie; cuius autem gratia, id est, finalis, non factiva; ideo sanitas non factivum est, nisi secundum metaphoram. Proprie ergo loquendo non est verum, quod omne intellectum movet intelligentem: Multa enim intelligo, quae omnino non sunt, quare et omnino proprie movere non possunt. Multa etiam existantia intelligo, quae proprie me non movent [...] In omni motu movens et motum sunt simul, vel secundum seipsa, vel saltem secundum medium [...] Haec autem nec immediate me movent, nec sufficiunt totum medium alterare: Metaphorice vero loquendo verum est, omne intellectum movere intelligentem, non quia ipsum proprie, sed quia eius similitudo, intentio, seu imago [...] movet quodammodo intelligentem ad intelligendum [...]. Intellecta igitur a Deo movent intellectum divinum, non proprie, sed tantum metaphorice, quia ideae et similitudines eorum in deo, id est, divina essentia, quae omnia intelligibilia distinctissime repraesentat, movent seu movet quodammodo intellectum divinum ad intelligendum intelligibilia universa; et quia Deus has ideas et similitudines habet a seipso tantummodo, et nullo modo a posterioribus intellectis, non dicitur moveri ab eis ad intelligendum, nisi fortassis multum metaphorice, et minus proprie ut est dictum».

⁷² Si vedano i luoghi citati in IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 10, 11.

propria avversione per una tale disinvolta *ampliatio* del significato del verbo ‘movere’; contrariamente a Bradwardine, infatti, Wyclif è propenso a escludere recisamente ogni mutamento in Dio, anche solo secondo una connotazione metaforica:

Nec unquam sonant textus vel racio quod ydee movent deum quantum occurrit michi, nec sequitur si intellectio, sciencia, vel volicio dei terminantur ad datum intelligibile quod ipsum movet deum. Et si queritur quare fenix arabie et multe fenices, que iam non existunt, movent me ex hoc, quod ipsa intelligo vel intendo, et non pari evidencia moverent deum ex ipso, quod intelligit et intendit talia, dicitur quod racio diversitatis est, quia ego habeo a talibus intenciones et actus quibus ante carui et sic per illas res ego mutor realiter; set non sic deus, cum ipse non per intenciones rerum, set per res ipsas quas habet eternaliter penes se secundum esse intelligibili intelligit omne aliud a se. Et ideo ipse, non acquirens sibi intencionem vel actum, manet immobilis, set nos movemur si actu elicito quicquam cognoscimus.⁷³

È bene, dunque, non spingersi troppo nel ricorrere a espressioni figurate del linguaggio, per non incorrere nel rischio di contraddire la verità senz’altro professata dai padri della chiesa e dallo stesso Aristotele – e cioè, che Dio è assolutamente immutabile.⁷⁴ Nella propria accezione relativa, in definitiva, la scienza di Dio è causata dagli enti cui è diretta; tuttavia, ciò non consente in alcun modo di concludere che Dio sia così reso mutevole o imperfetto.⁷⁵

⁷³ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit, pp. 9, 10. Uno degli esempî addotti da Bradwardine concerne precisamente l’araba Fenice che, benché esistente, non può muovere *proprie* l’intelletto di chi, come il maestro mertoniano, si trova a Oxford; si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 19, p. 225: «intelligo enim Phoenicem Arabiae, et mirabilia Indiae; et quomodo moverent haec proprie, me existentem Oxoniae?» (punteggiatura mia). Il riferimento alle «multe fenices, que iam non existunt» va inteso alla luce della tradizionale concezione della fenice come specie che coincide con il suo unico individuo.

⁷⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit, p. 11: «Si autem placet nostris admitere tales locuciones figurativas, ego non obvio, set modus loquendi est contra peripateticos et quodlibet dicta sanctorum, que ponunt deum omnino immobile».

⁷⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit, p. 11: «illo tamen modo contingit uti quocunque termino sciencie divine, et sic omnia nomina predicta formaliter de deo significant vel divinam essenciam vel relacionem in deo fundatam, ut patet discurrendo per nomina 5 generum. Quicquid enim deus ad se dicitur, illud est deus, ut magnus, eternus, bonus, sapiens et cetera; et quidquid ad aliud dicitur potest intelligi equivoce vel divina essencia vel relacio illius ad aliud». Si tenga presente che, nell’affermare che Dio ha scienza di una data creatura, si fa ricorso a quella che Wyclif chiama predicazione *secundum habitudinem*; si veda, al proposito, ID., *De universalibus*, cit., p. 34: «Tertia est praedicatio secundum habitudinem ex qua secundum genus adveniente subiecto non oportet ipsum ut sic esse proprie mobile, ut contingit rem intelligi, amari, varie casuare et acquirere sibi ubicationem, quandalitatem et quodlibet relationes rationis, sine hoc quod ipsum ut sic moveatur vel sit mobile». Si veda quanto osservato, in merito, in A.D. CONTI, *Studio storico-critico*, in IOANNES SHARP, *Questio super universalibus*, ed. A.D. Conti, Firenze, Olschki, 1990, pp. 211-336: p. 304: «Il predicato tipico di una predicazione *secundum habitudinem* propriamente detta, in quanto si distingue dalla predicazione formale e

Estensione della scienza divina

La stessa convinzione è espressa da Wyclif anche per quanto concerne la scienza divina dell'esistenza attuale delle creature, come emerge sin dai *preambula* esposti nel primo capitolo del *De scientia dei*. Già in queste prime pagine, infatti, il maestro inglese anticipa alcune conclusioni, argomentate con maggior cura del dettaglio più avanti, concernenti la diversa estensione dei dominî nei quali cadono gli oggetti dell'intelligenza e della scienza di Dio, nonché il carattere contingente di quest'ultima.

In via preliminare, Wyclif si richiama alla distinzione scolastica tra i due tipi di scienza che ha Dio degli enti creati: la *scientia simplicis intelligencie* e la *scientia visionis*:

Michi autem videtur pro nunc quod deus de qualibet creatura duplicem scienciam habet, unam que est absolute necessaria, cum sit suum intelligere terminatum ad scitum secundum esse intelligibile, et aliam que est contingens terminata ad scitum secundum esse existere; et tale scire non est intelligere, set presupponit intelligere. Nullum enim intelligere dei terminatur ad existenciam creature principaliter, set ad eius ydeam a qua habet esse; et primum scire rei secundum esse intelligibile vocatur scienciam simplicis intelligencie, set secundum vocatur sciencia visionis.⁷⁶

La scienza di semplice intelligenza è descritta come conoscenza necessaria diretta alle idee delle creature e, in quanto tale, risulta coincidente con l'intelligenza di Dio;⁷⁷ questa, agostinianamente, è intesa *quasi intus legere*,⁷⁸ perché è conoscenza del supremo livello ontologico di cui partecipano le creature esistenti *ad extra*, l'esse *intelligibile* assolutamente necessario nel quale esse sono *ad intra* essenzialmente identiche a Dio.⁷⁹ La scienza di

da quella *secundum essentiam*, è dunque una relazione di ragione (*relatio rationis*) il cui effettivo sostrato di inerenza non è però la *res* significata dal termine che funge da soggetto nell'enunciato – essendo il soggetto della predicazione l'entità correlata al sostrato d'inerenza della relazione. Questo fa sì che il soggetto possa perdere o acquistare un numero praticamente illimitato di predicazioni *secundum habitudinem* senza che in esso si produca alcun cambiamento (*sine hoc quod moveatur vel sit mobile*)» (corsivi nel testo). Per riferimenti alla lettura circa la teoria della predicazione wycliffiana, si veda *supra*, p. 68, nota 34. Esempi di ricorso alla predicazione relazionale sono messi in evidenza anche *infra*, p. 148, nota 39.

⁷⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit, p. 2.

⁷⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit, p. 2: «nedum eque amplum est scire sicut intelligere suum, set omne intelligere dei est suum scire, cum respectu cuiuscumque scibilis habet necessario absolute unum scire actuativum. Nam si deus quicquam intelligit, illud habet ad minimum esse intelligibile, ex supradictis; et si sic, deus scit illud, ex proximis dictis; igitur si deus quicquam intelligit, tunc scit illud. Et *quomodocumque voluerimus loqui de scientia dei necessaria, non erit color distinguendi ipsam a dei intelligencia*» (corsivo mio).

⁷⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 81.

⁷⁹ Tutto ciò di cui Dio ha intelligenza *ad intra*, è anche necessariamente oggetto della sua scienza e della sua volontà. Ciò accade in virtù della coincidenza dei trascendentali – *ens, verum, bonum* – cui sono

visione, invece, è conoscenza contingente delle creature secondo il loro *esse existere*. Ora, poiché l'esistenza *ad extra* delle creature non può verificarsi senza che esse partecipino in primo luogo dell'*esse intelligibile* che hanno nella mente di Dio, la scienza divina dell'essere temporale delle creature presuppone l'intelligenza del loro essere eterno; in altre parole, Dio ha senz'altro intelligenza di tutto ciò di cui ha scienza. Tuttavia, dal momento che non ogni ente intelligibile è dotato anche di *esse existere* – cioè, non a ogni idea divina corrisponde un'istanziamento individuale e temporale *ad extra*, che, altrimenti, sarebbe non già contingente, bensì assolutamente necessaria –, ⁸⁰ non vale il reciproco; pertanto, non è sufficiente che Dio abbia intelligenza di qualcosa per inferire che ne abbia anche *scientia visionis*.⁸¹

La precisazione che il dominio degli oggetti della scienza di Dio risulti meno esteso di quello della sua intelligenza dovrebbe consentire di controbattere efficacemente a diverse

ordinate rispettivamente l'*intelligentia*, la *scientia* e la *voluntas*. Nella massima semplicità divina, non vi è distinzione alcuna tra le sue facoltà, così come tra i corrispondenti oggetti; e Dio non può non volere e non conoscere ciò di cui ha intelligenza *ad intra*, poiché ha intelligenza della propria essenza che è assolutamente necessaria. Ancora, poiché l'essere nella sua massima estensione coincide con la massima intelligibilità possibile, Dio ha intelligenza assolutamente necessaria di tutto ciò che è intelligibile. Si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., pp. 54-56: «patet quod deus eternaliter intelligit omnia, et per consequens omne quod potest intelligi, et sic deus nichil potest incipere vel desinere intelligere. [...] primo ex hoc quod de quolibet significando habet volucionem vel ordinacionem [...]. Igitur iuxta superius declarata, pari evidencia qua intelligit aliquid, intelligit quodlibet intelligibile. Non enim est ratio quod deus ordinat *hoc esse intelligibile*, et tamen non intelligit *hoc esse intelligibile* quin per idem ex nulla ordinacione respectu causati arguitur, quod illud intendit. Cum ergo omne intelligibile deus vult esse intelligibile, patet quod omne intelligibile deus intelligit. [...] Tercio patet quod necessarium sit deum intelligere omne intelligibile, eo quod necessarium est illud esse intelligibile, et deus nihil potest ignorare: igitur necessario deus scit quod hoc est intelligibile; et per consequens deus intelligit hoc. Ex quo patet quod non potest quicquam incipere vel desinere intelligere» (corsivi nel testo); si veda quanto osservato nel più tardo ID., *De veritate sacrae scripturae*, vol. 2, ed. R. Buddensieg, London, Trübner & Co., 1906, p. 118: «potencia productiva dei, potencia intellecti<v>a et potencia volutiva sunt undique equalis ambitus. Deus enim non potest intelligere nisi se et rationes exemplares, quas absolute necessario semper intelligit, nec in alia potest sua volucio, sicut nec ab illis potest sua volutiva desistere. Et cum deus producit deum, sicut et omnes rationes ydeales, sequitur paritas ambitus istarum trium personarum».

⁸⁰ Questo punto – che è controverso, considerata la lunga tradizione storiografica che ha considerato Wyclif un realista estremo proprio a causa del suo esemplarismo e della sua concezione dell'*esse intelligibile* – sarà discusso più estesamente nel terzo capitolo della presente indagine.

⁸¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 2: «Set obicitur quod deus intelligit me existere, etsi non existo, et non scit me existere; tamen sequitur quod existo; igitur est distincio inter scire dei et suum intelligere, cum omne intelligere dei sit absolute necessarium et eternum et quelibet sciencie sunt contingentes. Hic est triplex responsio. Prima quod omne intelligibile dei est scire, et non econtra. Secunda quod scientia dei qua scit hoc existere est eadem cum scientia qua scit hoc esse, set contingenter est deum scire hoc existere, quamvis sit necessario deum scire hoc esse. Tercia responsio quod, sicut deus nihil scit nisi verum, sic nihil intelligit nisi verum, et sic est dare intelligenciam contingentem, sicut et scienciam».

tesi scorrette, come quella con la quale Wyclif apre il capitolo quarto del *De scientia dei* e che si articola nel modo seguente: «omne quod deus potest intelligere, absolute necessario intelligit; set deus potest intelligere filium meum existere, igitur absolute necessario intelligit filium meum existere, igitur cognoscit filium meum existere et per consequens filius meus existit».⁸² A detta di Wyclif, pur muovendo da una premessa vera, tale argomento procede in maniera fallace. È vero, infatti, che Dio ha intelligenza assolutamente necessaria di ogni ente intelligibile – come il maestro inglese sostiene diffusamente nei propri scritti e, in particolare, nel proprio *De intelleccione dei*,⁸³ altrettanto vero, inoltre, è che Dio abbia intelligenza assolutamente necessaria anche di enti che non esistono – nel caso dell'esempio, 'mio figlio'. Come si è già accennato, tuttavia, è falso che tutto ciò di cui Dio ha intelligenza abbia anche *esse existere* a tempo debito – pena la perdita della contingenza della realtà creata. Anzi, proprio al fine di negare recisamente che l'esistenza *ad extra* sia necessaria, Wyclif giunge a parlarne addirittura alla stregua di un accidente dell'*esse intelligibile*, secondo il quale ogni ente è eternamente e immutabilmente.⁸⁴ Allora, poiché si è stabilito che Dio *cognoscit* solo ciò che esiste *ad extra*, è senza dubbio scorretto inferire dal fatto che Dio ha intelligenza di mio figlio (che non esiste) che egli lo conosca anche per mezzo della *scientia visionis* e che, quindi, quest'ultima sia *eque extensa* con la sua intelligenza; al limite, si può ammettere che Dio abbia intelligenza assolutamente necessaria dell'*esse intelligibile* dell'esistenza di mio figlio (che non esiste),⁸⁵ – un'affermazione, questa, che, per essere compresa, richiede un ulteriore approfondimento della peculiare interpretazione wycliffiana della distinzione tra la scienza di semplice intelligenza e la scienza di visione.⁸⁶

⁸² IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 35.

⁸³ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., p. 55: «Similiter, omne quod potest intelli, deus potest intelligere, set omne quod deus potest intelligere, de facto intelligit: ergo omne quod potest intelli, de facto intelligit».

⁸⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 35: «dicitur quod est fallacia accidentis; ac si sic argueretur: “omnem hominem quem video, nunc video; illum episcopum video; igitur illum episcopum nunc video”. Nam ita accidentale est filio meo in esse intelligibili quod actu existat vel non existat, sicut accidentale est isti homini quod sit episcopus». Cfr. ivi, p. 138: «Unde non est maior color in illa deducione, “hoc signum nunc est verum, igitur nunc est sicut ipsum significat”, quam est in ista, “hoc signum hic est verum, igitur hic est ita sicut ipsum significat”». Circa la senz'altro problematica affermazione che l'esistenza *ad extra* sia da intendersi quasi come un accidente dell'essere intelligibile delle creature, si veda *infra*, pp. 235, 296.

⁸⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 36: «Secunda responsio dicit quod deus absolute necessario intelligit hoc existere vel existenciam huius, quia intelligit illam in esse intelligibili. Nec sequitur: “omne quod deus intelligit, ispe cognoscit; set intelligit hoc existere; igitur cognoscit hoc existere”, quia satis est quod existenciam huius deus cognoscat in esse intelligibile».

⁸⁶ Si veda *infra*, pp. 88-95.

Prima di procedere in tal senso, però, è bene rendere conto di una precisazione sulla quale il maestro inglese si premura di richiamare l'attenzione dei propri lettori sin dai *preambula* esposti nel primo capitolo:

patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia possent accidentaliter sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere. Prima pars patet ex hoc, quod omnes creaturas contingit non existere, ut nunc supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit, non cognoscitur existere, contingit non esse et tamen omnis talis sibi inexistit. Et secunda pars patet ex hoc, quod accidens in quantum huiusmodi est ens quod adest et abest preter subiecti corrupcionem.⁸⁷

Sebbene diretta a oggetti che, nella propria esistenza attuale, sono designati talvolta da Wyclif come quasi accidentali rispetto al loro corrispondente *esse intelligibile*, la *sciencia visionis* è contingente, ma non perciò accidentale. Sarebbe tale, laddove fosse temporale non solo *ex parte sciti*, ma anche *ex parte scientis* – se, cioè, l'oggetto esistente causasse una nuova relazione in Dio e se essa venisse meno, una volta cessata l'esistenza del dato ente. Tale scienza, invece, è contingente perché l'ente conosciuto non esiste *semper*, ma soltanto *aliquando*, mentre Dio *coexistit omni tempore possibili*. In quanto relativa, certo, la scienza divina degli enti contingenti dipende da entrambi gli estremi: pur risultando, però, sempre causata da Dio, lo è solo per un certo periodo di tempo dalla creatura; tuttavia, è sufficiente che l'ente creato conosciuto da Dio esista a tempo debito perché Dio abbia eternamente scienza della sua esistenza *ad extra*.⁸⁸

Come si osserverà più avanti con riferimento alla trattazione della scienza divina dei futuri contingenti,⁸⁹ così come ad alcune fasi della disputa con il carmelitano John Kynyngham,⁹⁰ Wyclif invita ad *ampliare verba de presenti* e riconoscere come gli enti e gli stati di cose che nella dimensione scorrevole nel tempo si collocano nel passato, nel presente, o nel futuro, siano tutti immutabilmente ed eternamente presenti a Dio e che, pertanto, Dio

⁸⁷ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 2, 3.

⁸⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 3: «Cum igitur claudit contradiccionem talem scienciam incipere vel desinere esse, patet ex hoc, quod si illa veritas fuit vel erit, ipsa est [...]. Et si illa est, deus scit illam esse, igitur conclusio. Si enim ego nunc scio diem iudicii esse et cetera, quanto magis deus qui coexistit omni tempore possibili scit omnia. Unde patet ex dictis, non sequitur “deus semper scit hoc, igitur hoc semper est”, set sufficit quod aliquando est. Sicut homo alicubi videret rem ubi illa res non est et aliquando cognoscit rem quando illa res non est, sic multo magis de deo».

⁸⁹ Si veda *infra*, pp. 103-133.

⁹⁰ Si veda *infra*, pp. 262-271.

ha di necessità assoluta una scienza contingente, che tuttavia non può mutare.⁹¹ Oltre a richiamarsi, in merito, a diverse pagine del *De trinitate* di Agostino,⁹² Wyclif trova conforto in un passaggio della q. 14 della prima parte della *Summa Theologiae*, dove l'Aquinate fa appello – a proposito della scienza divina di enti che non esistono – alla già citata distinzione tra la scienza di visione e la scienza di semplice intelligenza. Ora, degli enti che non esistono al momento presente, ma che sono esistiti o esisteranno a tempo debito, Tommaso dice che sono tutti eternamente presenti all'*intuitus* di Dio e sono gli oggetti della sua *scientia visionis*; quanto a quegli enti che Dio conosce, ma che non ha stabilito che pervengano all'esistenza *ad extra*, essi gli sono noti *de scientia simplicis intelligentie*.⁹³ Il brano tommasiano suggerisce a Wyclif alcune osservazioni:

Ex quibus patent tria. Primum, quod quelibet creatura habet duplex esse, scilicet esse intelligibile absolute necessarium et esse creature, quod vocatur existere. Secundo, quod omne quod fuit vel erit est deo presens, ymo si habuit vel habebit esse attuale, habet apud eum esse. [...] Tercio, patet quod scientia qua deus scit rem in esse intelligibili, que quidem scientia est divina intelligentia; non vocatur intuitus dei apud illum sanctum, quia intuitus dicit presenciam existentis. Talia enim habent existenciam, sicut habent omnia actualiter futura ac preterita, quamvis

⁹¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 13: «Dico igitur in primis quod absolute necessarium est deum habere scientiam contingentem, que non potest incipere vel desinere. Istud patet cuicumque volenti ampliare verba de presenti modo quo dictum et admitti veritates contingentes esse, sic quod deus non posset esse sine talibus, quod post declarabitur. Patet illud sic: omnia que fuerunt vel erunt sunt deo presenciam; set omnia presenciam ipse cognoscit; igitur omnia que fuerunt vel erunt deus cognoscit».

⁹² Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 13, 14; cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., 15, 7.13, pp. 477, 478; ivi, 15, 13, pp. 494, 495; ivi, 15, 14.23, p. 497.

⁹³ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 9, p. 181^{a-b}: «Sed horum quae actu non sunt est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existentis totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, que tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*» (corsivi nel testo). Cfr. IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 14. Al proposito, si veda quanto osservato in J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 178, 179: p. 179: «Existing objects, therefore, can never cause a new relation, since he has always known them – a form of cognition radically different, of course, from man's, whose mind acts through being moved by intentions which it did not previously possess. Wyclif found support for his belief in the words of Thomas, whose Aristotelianism led him to argue that nothing is created absolutely *ex nichilo* but is always at least potential. The distinction therefore between intelligible and created being is valid, provided we recognise that both are forms of an undivided being, just as past and future are always present in God». La ricezione da parte di Wyclif del passo tommasiano sembra assolvere una funzione importante nel quadro dell'elaborazione di una dottrina teologica al riparo dal rischio del necessitarismo; si veda, in merito, *infra*, p. 293.

non nunc, set temporibus suis. Illud tamen non capiet, nisi qui cognoscit illam
utilem logicam de extencione temporis ad omne preteritum et futurum.⁹⁴

Ora, come l'*esse intelligibile* di una creatura è distinto solo formalmente dal suo *esse existere*, che gli è essenzialmente identico, così la scienza di semplice intelligenza differisce solo formalmente dalla scienza di visione, sulla base della *ratio* dei propri oggetti. Dio, dunque, ha eternamente scienza di tutti i diversi gradi intensionali di essere di cui partecipa ogni ente: una scienza eterna e assolutamente necessaria del suo *esse ydeale*, una eterna e contingente del suo *esse existere*.⁹⁵ E nonostante il dominio della sua *sciencia simplicis intelligencia* sia formalmente più esteso di quello della sua *sciencia visionis* – dal momento che ci sono molti enti che non partecipano dell'*esse existere* –, ciò non autorizza a ritenere che la scienza di Dio potrebbe essere diretta a un numero maggiore di oggetti. Non certo la scienza di semplice intelligenza, che è scienza dell'essere nella sua massima estensione possibile; tantomeno la *sciencia visionis*, che è rivolta infallibilmente a tutti gli enti che Dio ha ordinato con il proprio originario decreto creatore di portare all'esistenza *ad extra* a tempo debito e che sono tutti eternamente presenti al suo *intuitus*. Benché in numero minore rispetto quelli solo intelligibili, infatti, gli enti che partecipano anche dell'*esse existere* non possono variare di numero *de potencia ordinata* e, pertanto, la scienza che ne ha Dio è completa: essa non può variare secondo il più e il meno quanto a estensione,⁹⁶ né avere

⁹⁴ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 14, 15.

⁹⁵ Si veda *infra*, p. 97 e nota 127.

⁹⁶ Il numero degli enti dotati di *esse existere* è, infatti, immutabile e – va notato – finito. Tale convinzione è espressa da Wyclif nel corso di tutta la sua produzione, poiché egli sostiene che Dio non possa conoscere – né, pertanto, ordinare la propria potenza e creare – un insieme di enti di cardinalità infinita. Si prenda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *Trilogus*, cit., pp. 389, 390: «Et quantum ad *primam quaestionem* quaesitam, non dubium, cum quilibet homo habet spiritum proprium sempiternum, oportet esse finem conversationis hominum, quia aliter esset processus in infinitum in per se substantiis sempiternis. Sed talem numerum Deus non potest causare, qui posuit omnia in mensura numero et pondere, ideo necesse est ut expectetur unum finalem iudicium» (corsivo nel testo). Di tutti gli enti creati, sostiene Wyclif, Dio ha una conoscenza perfetta ed estesa a ogni minimo costituente della realtà. Si vedano ID., *Sermones*, vol. 2, cit., p. 272: «Secundo oportet supponere quod est dare nobis infinita, cum aliter non foret tota universitas nec Deus sciret numerare partes quaslibet capillorum; nam si aliquae sunt omnes partes capillorum, ille sunt nobis infinite, et cum non possit sisti ad divisibilia, patet quod ille secundum atoma ex quibus primo causantur sunt indivisibiles»; ID., *De ente in communi*, cit., pp. 66, 67; ID., *De intellectione dei*, cit., p. 56. Così non può dirsi per la creatura razionale, le cui facoltà conoscitive sono limitate e impedita a cogliere grandezze al di fuori di un determinato intervallo, per riferirsi alle quali l'uomo è solito ricorrere a espressioni del linguaggio naturale quali 'infinitamente grande' e 'infinitamente piccolo' – benché tale 'infinito' sia da intendersi solo *secundum quid*; Dio, invece, conosce distintamente ciò che è infinito *quoad hominem* – il numero di atomi che costituiscono gli enti del mondo, il numero di punti che formano una linea o, ancora, la profondità del mare –, e la sua è conoscenza completa del numero dei costituenti del mondo. Al proposito, si veda ID., *De logica [tractatus tercius]*, vol.

inizio o fine nel tempo, poiché è rivolta a verità che, pur contingenti, sono eterne *ex parte dei*.⁹⁷ In definitiva, Dio rimane sempre *equesciens*:

Non enim potest aliquid scire sciencia simplicis intelligencie, nisi illud quod semper scit; et quamvis possit scire aliqua que non scit sciencia intuicionis, ut patet de possibilibus existere et non existentibus, nichil tamen potest deus incipere sic scire, sicut non potest sic plura cognoscere. Oportet igitur deum esse summe plenum sciencia.⁹⁸

3, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1899, p. 37: «Ideo dixerunt philosophi quod de singularibus propter suam infinitatem, non est sciencia. Omnem ergo numerum qui excedit ingenium nostrum ad aptandum sibi terminum specificum naturalem vocamus infinitum, sicut profunditas maris dicitur in una significacione esse infinita; et talia que sunt hominibus inmensurabilia et illa voco infinita secundum quid, vel quo ad hominem, et ita intelligo quandocunque pono numerum infinitum». Se tale numero fosse realmente infinito, sostiene Wyclif, Dio non potrebbe conoscerlo né averlo conosciuto e, pertanto, neanche avrebbe potuto crearlo; Norman Kretzmann ha sostenuto che la motivazione di fondo che spinge Wyclif a negare ciò sia di natura teologica, e trova conforto nel versetto di *Gn* 1, 31, così parafrasato ID., *Trialogus*, cit., p. 83: «sicut Deus vidit cuncta quae fecerat, sic distinctissime intelligit omnes partes cujuscunque continui, sic quod non est dare ultiores vel alias ipsum continuum componentes» (citato in N. KRETZMANN, *Continua, Indivisibile, and Change in Wyclif's Logic of Scripture*, in A. KENNY (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 31-65: p. 45). Oltre a ciò, non sembra influente l'autorità di Grossatesta, che aveva sostenuto la conoscenza divina dei singoli nella loro essenza universale; si veda C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris, PUF, 1964, p. 15. Riferimento esplicito alla concezione grossatestiana è rinvenibile in IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 52. Si veda, inoltre, ID., *De ideis*, MS Trinity College, Cambridge, f. H122r^b, ll. 56-60: «Et si obicitur quod singularia sunt infinita, et per consequens non a Deo cognita, <dicitur>, ut dictum est superius, quod cuiuscunque speciei omnia individua sicut et tota universitas creata est a Deo numeraliter fundata». Circa la matrice avicenniana di tale dottrina, si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., p. 67. Sull'atomismo di Wyclif, si vedano E. MICHAEL, *John Wyclif on Body and Mind*, «Journal of the History of Ideas», 64.3 (2003), pp. 343-360; EAD., *John Wyclif's Atomism*, in CH. GRELLARD e A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden, Brill, 2009, pp. 183-220.

⁹⁷ A meno che con il verbo 'incipere' non si intenda connotare una priorità di natura (quella degli estremi sulla relazione), e non temporale: Wyclif riconosce che tale accezione di 'incipere' era stata correttamente proposta da Bradwardine nel proprio *De causa Dei* con riferimento alla *futuricio* eterna di Dio di un evento. Ed è anzi alla luce di ciò che gli va rimproverato di aver poi anche affermato che gli oggetti conosciuti da Dio siano causa di un mutamento – seppur solo metaforico – in Dio. Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 9; cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 14, pp. 212: «Replicabis fortassis, quod etsi secundum praemissa, res futura in nullo instanti, mensurave temporis incipiat esse futura; in aliquo tamen instanti, vel mensura, vel signo originis, ordinis, seu naturae incipit esse futura, quod non magis videtur de istis, quam de illis. Sed istud vix verbaliter, nihil realiter obviat supradictis. Decipit enim fortassis significatio verbi (Incipere) significantis cum tempore, cum fluxu, et successione temporalis mensurae, et inceptionem tantummodo similem temporalem. Si autem ita tantum significet, obiectio non obsistit. Si vero verbum (Incipere) possit utcunque fine offensa locutionis communis, et Auctorum transferri ad significandum processionem, causationem, originationem, et ordinem qualemcunque, non temporis, sed naturae; non video cur non possit concedi, rem incaepisse esse futuram, habuisse videlicet causam suae futuritionis, ipsam naturaliter, causaliter, et originaliter praecedentem, sicut praehabit docuerunt».

⁹⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 3, 4.

La distinzione tra scienza visionis e scienza simplicis intelligencie

Su alcune implicazioni – di primo interesse, ove si consideri la nomea da determinista estremo che ha accompagnato il maestro inglese nei secoli – della tesi secondo cui vi sono enti intelligibili che non si realizzano mai *ad extra*, si tornerà nell'ultimo capitolo della presente indagine.⁹⁹ Considerandola qui come assunta, è opportuno rilevare come essa contribuisca a un approfondimento da parte di Wyclif della distinzione tra *scienza visionis* e *scienza simplicis intelligencie*. Conformemente alla propria dottrina dell'*ens in communi*, che comporta – si è detto – la massima estensione possibile della nozione di essere, il maestro inglese è dell'avviso che ogni ente logicamente possibile abbia una consistenza ontologica assolutamente necessaria, poiché è senz'altro dotato di *esse intelligibile* nella mente di Dio. Così, sebbene vi siano alcuni enti possibili che non si realizzano in atto a tempo debito, non può dirsi di nessuno di questi che non può 'essere', ma solo che non può 'esistere'. Ciò suggerisce al maestro inglese di riconsiderare in parte la distinzione tra *intelligencia* e *scienza* e le loro suddivisioni:

Ulterius advertendum quod sicut duplex est sciencia divina, sic et intelligencia: alia enim sciencia est simplicis noticie, qua scit rem esse secundum esse intelligibile; et illo modo secundum sanctum Thomam, ubi supra, scit omnia possibilis que non sunt non existere, set posse existere; et illo modo potest dici scire omnia impossibilia non posse esse. Set illud non placet michi, cum omnia intelligibilia possunt esse. Illa autem sciencia, etsi sit noticia simplicis noticie *respectu possibilium* que sciuntur per illam, est tamen sciencia visionis, ut multis videtur, *respectu possibilitatis* eorum. Sciencia igitur visionis, que est secunda maneries divine sciencie, est noticia respectu alicuius veritatis quam deus videt esse, et taliter scit me existere, me non esse asinum et quamlibet veritatem. Correspondenter est dare duplex intelligere dei: primum est visio activa, qua videt veritatem intentam in eo scriptam, et ideo, ut supra dixi, intelligere dicitur quasi intus legere. Taliter autem impossibile est deum quidquam intelligere, nisi verum, cum liber vite, representans deo quicquid sic intellexerit, sit summe verus sine macula falsitatis. Secundum intelligere dei est simplex apprehencio vel cogitacio, qua de aliquo non existente illud intelligi posse existere vel esse intelligibile; et omne tale scire vel intelligere est absolute necessarium.¹⁰⁰

Dal lungo brano testé citato emergono diversi elementi tipici dell'approccio wycliffiano alla materia in discussione, tra i quali lo sforzo di trasferire anche a livello dell'*intelligencia* divina la distinzione scolastica tra *visio* e *apprehencio*.

⁹⁹ Si veda *infra*, p. 266.

¹⁰⁰ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 37 (corsivi miei).

Ciò che induce Wyclif a introdurre tale differenza è la sua peculiare dottrina corrispondentista della verità. Come si avrà modo di considerare anche nel terzo capitolo della presente indagine,¹⁰¹ il maestro inglese è convinto – sulla scorta di Grossatesta –¹⁰² che per ogni enunciato si debba distinguere tra un significato primario e uno secondario: nel caso di una proposizione concernente un ente o stato di cose possibile (per esempio, «Sor currit»), essa può avere opposti valori di verità quanto al proprio significato secondario, a seconda che si riscontri l'esistenza *ad extra* di un ente o uno stato di cose che soddisfi le condizioni di verità richieste dal *dictum* della proposizione stessa (per esempio, «quod Sor currit»); quanto al significato primario, invece, tale proposizione risulta invariabilmente vera, dal momento che si dà sempre *ad intra* l'esse *intelligibile* che corrisponde a quanto espresso dal *dictum* e che lo verifica.¹⁰³ Ora, poiché non solo non vi è scienza se non del

¹⁰¹ Si veda *infra*, pp. 259-261.

¹⁰² Si veda ROBERTUS GROSSATESTA, *De veritate*, in L. BAUR (ed.), *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster i.W., Aschendorff, 1912, pp. 130-143: pp. 135, 136. Grossatesta sostiene che ogni proposizione del linguaggio abbia due tipi di significazione: la prima naturale, secondo la quale una proposizione significa la propria esistenza, ed è pertanto sempre vera; la seconda artificiale, secondo la quale significa ciò che è o ciò che non è, e può essere vera o falsa. Applicata tale distinzione al caso del peccato, dunque, l'azione colpevole ha un primo modo di essere, per il fatto di essere compiuta; quanto al suo secondo modo di essere, essa è mancanza e, pertanto, falsità. Per un'applicazione di tale tesi con riferimento al peccato – considerato, in quanto *mendacium*, ricorrendo sovente al lessico della semantica coeva –, si veda *infra*, pp. 204, 205; inoltre, *infra*, pp. 213, 251.

¹⁰³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De logica*, vol. 1, cit., p. 7: «Et notandum quod terminus aliquid significat primarie et aliquid secundarie. Terminus significat primarie illud quod principaliter apprehenditur per illum; sicut iste terminus, *homo*, primarie vel principaliter significat hominem, scilicet naturam humanam, et secundarie significat *Johannem* vel *Robertum*. Et iste terminus, *angelus*, primarie significat naturam angelicam, et secundarie *Gabrielem*, *Michaelem*, et alium angelum» (corsivi nel testo). Come ha messo in luce Alessandro Conti, Wyclif tende sovrapporre le nozioni di *significatio* e *suppositio*, piuttosto che a riconoscere la prima come presupposta dalla seconda e non ristretta al contesto proposizionale. Si veda A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 114-118. Ora, ciò per cui un termine suppone in un enunciato ne è condizione di verità; in caso di *suppositio formalis simplex*, il termine sta per un ente universale, in caso di *suppositio formalis personalis*, per un ente singolare. Il significato primario di un termine, dunque, è la *res universalis* per il quale esso sta *simpliciter*; il significato secondario, può essere l'*individuum* per il quale il termine suppone *personaliter*. Si vedano IOANNES WYCLIF, *De logica*, vol. 1, cit., pp. 39, 40. Si veda, inoltre, ID., *Logice Continuacio*, in ID., *De logica*, vol. 1, cit., pp. 76, 77: «Pro quo sciendum est quod universaliter et convertibiliter, si aliqua propositio significat primarie sicut est, vel si suum primarium significatum sit veritas, tunc est vera; ut ista est vera: *omnis homo est*; quia primarie significat quod omnis homo est, et ita est quod omnis homo est. [...] Et voco primarium significatum signi cuiuscunque, quod primo et principaliter apprehenditur toto signo; ut iste terminus, *homo*, primarie significat hominem, et hominem primarie significat in communi, sed nec istum nec illum, quocunque individuo demonstrato, sed speciem vel naturam humanam, quam principaliter intellectui representat [...] Et ex isto patet quod tripliciter contingit signum significare secundarie quodlibet designandum: vel quia eius pars primarie vel secundarie illud significat, ut ista, *omnis homo est*, omne ens significat ratione significati primarii sui verbi. Vel quia illud continetur sub primario significato aut saltem est primarie significabile a signo inferiori adsignans principale; ut ista: *Omnis homo est*, significat quocunque

vero,¹⁰⁴ Wyclif indica nella *sciencia visionis* di Dio la conoscenza divina dell'ente o dello stato di cose esistente in atto che soddisfi le condizioni di verità di un enunciato secondo il suo significato secondario – una verità che, benché contingente, è cionondimeno eterna; in maniera analoga, poiché non si dà neppure intelligenza, nel caso di Dio, se non del vero, l'*intelligencia* dell'ente o dello stato di cose *ad intra* che verifichi un enunciato secondo il suo significato primario è detta *visio activa* (nonché, *scire actuativum*)¹⁰⁵ ed è lo sguardo divino sulle verità eterne, assolutamente necessarie e sempre in atto che sono scritte in Dio stesso – inteso, sulla scorta di *Giovanni* 1, 3-4 e *Apocalisse*, 3, 5, come *liber vite*,¹⁰⁶ uno specchio senza macchia sul quale ogni verità riluce.¹⁰⁷

individuum speciei humane esse, sive fuerit, sive etiam non esset possibile ipsum esse. Tercio significat signum per accidens secundarie [...]» (corsivi nel testo). Si veda, infine, ID., *De sciencia dei*, cit., p. 42: «Set quantum ad veritatem logicam signorum, dictum est superius quod signum, natum habere ex significacione primaria correspondenciam significacionis ad realem existenciam sui significati et deficiens ab illa correspondencia vel adequacione, de tanto dicitur falsum ut hoc est falsum, ut supposito, 'ego sum prescitus', quamvis primarie significet sicut est in esse intelligibili, quia sic potest existere et sic non existit».

¹⁰⁴ Si veda ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, 2, 1, 993 b 20, p. 44; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 9, p. 181a: «Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens sic convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium».

¹⁰⁵ Si veda *supra*, p. 81, nota 77.

¹⁰⁶ Al proposito, si vedano IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 109: «Deus enim est immensus liber vite in quo sunt omnes veritates incluse. Ideo sicut unus discit librum solo visu in quantum ipsum cognoscit, alius discendo distincte literas et silabas, alius discendo legere, alius cognoscendo signatum scripture secundum sensum literalem aut alium que discencie possunt secundum gradus quotlibet variari. Sic longe proprius addiscitur liber vite, cum non sustentat accidentaliter litteras linitas ut pellis, set essentialiter portat omnes veritates secundas verbo que est virtus sua quarum nulla potest videri nisi ipso viso non solum objective set virtute sui luminis illustrantis, quia quantum ad hoc illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»; ID., *De intellectione dei*, cit., p. 95: «Cum igitur in deo verbum, quod est secunda persona et principium omnium aliorum verborum vel cogitationum in deo, sit verissime, patet quod deus nil scit nisi veritatem, et per consequens nil representat nisi veritatem»; ID., *De dominio divino*, cit., pp. 142, 143; ID., *De volucione dei*, cit., p. 188.

¹⁰⁷ Si veda, in merito, IOANNES WYCLIF, *De ideis*, cit., f. H122r^b, ll. 1-16, 23-28: «intelligitur liber in quo scripture sunt per ordinem omnium rerum nature, et consequenter naturarum proprietates naturales. Et si qua natura desinit a naturali proprietate ubi illa deberet scribi, relinquitur spacium vacuum. In huiusmodi ergo vacuitate relicta potest legi vel agnosci privacio vel defectus proprietatis naturalis, et posito quod ille liber sufficeret se ipsum scribere et legere in huiusmodi vacuitate, agnosceret et legeret naturalium rerum privaciones. Cum ergo Deus sit liber eternus, cuius eterna scripcio est eterna sue sapiencie generacio in qua per eternas raciones habent omnia suas descripciones, defectus autem et privaciones ibi non habent suas descripciones, sed ut huiusmodi descripcionum vacuitates. In illis itaque vacuitatibus defectus et privaciones agnoscit Deus. [...] Unde quia Verbum est 'speculum sine macula', ut dicitur Sapiencie 7°, ne putetur Verbum maculari vel non esse lucem veram et puram, plenam formis exemplaribus, provide dicit Lincolniensis quod Deus habet hic ut huiusmodi descriptionem vacuitatis». Si veda, inoltre, ID., *De intellectione dei*, cit., p. 94: «sicut natura divina est speculum sine macula

L'introduzione della distinzione tra *visio* e *apprehencio* anche per quanto attiene all'*intelligencia* divina, dunque, sembra avere un duplice esito. Da un lato, traccia un'analogia funzionale tra la *visio activa* e la *sciencia visionis* che, pur se dirette a oggetti differenti – l'*esse intelligibile* e l'*esse existere* di una cosa, rispettivamente –, sono entrambe forme di conoscenza divina del vero. Dall'altro, tale distinzione conduce a una completa sovrapposizione dei dominî entro cui cadono gli oggetti della *simplex apprehencio ad intra* e della *sciencia simplicis intelligencie* – vale a dire, gli enti non esistenti *ad extra* conosciuti nel loro *posse esse* secondo l'*esse intelligibile*.¹⁰⁸ Sono solo gli enti contingenti, infatti, a poter 'esistere' o non 'esistere', mentre gli enti intelligibili 'sono' eternamente e necessariamente in atto – e si può dire, allora, che Dio abbia intelligenza della loro possibilità nel senso che, in ragione dell'*ampliatio entis*, nel conoscere gli enti nel loro *posse esse intelligibile*, Dio li conosce come possibili *de potencia absoluta*.¹⁰⁹ Nell'osservare, dunque, che «etsi sit noticia simplicis noticia respectu possibilium que sciuntur per illum, est tamen sciencia visionis, ut multis videtur, respectu possibilitatis eorum»,¹¹⁰ Wyclif non sembra voler affermare altro che Dio ha scienza di semplice intelligenza dell'esistenza di un certo ente possibile che non si realizza *ad extra*, ma 'vede' la verità della sua possibilità, conosce cioè quel dato ente nel suo *posse esse possibile* o *intelligibile*, che è necessariamente in atto.¹¹¹

Tale trattazione wycliffiana non sembra esente da difficoltà interpretative; consapevole di ciò, Wyclif decide di prendere nuovamente le mosse dalla distinzione scolastica tra *sciencia simplicis intelligencie* e *sciencia visionis* per porre all'attenzione dei propri lettori gli ultimi

deformitatis, sic est purissimum, sine macula falsitatis. Ideo signanter dicitur sapiencie 7, quod est candor lucis eterne sine nigredine falsitatis».

¹⁰⁸ Nel descrivere, infatti, il secondo modo in cui si può intendere l'*intelligere dei*, Wyclif scrive: «est simplex apprehencio vel cogitacio, qua de aliquo non existente illud intelligi posse existere vel esse intelligibile» (cfr. *supra*, p. 88).

¹⁰⁹ Sulla distinzione tra *potencia absoluta* e *potencia ordinata* di Dio, anche in relazione alla distinzione tra intelligenza e scienza, si tornerà più avanti nel proporre un'interpretazione non rigidamente deterministica del pensiero di Wyclif. Ne emergerà che, *de potencia ordinata*, ogni ente è noto a Dio *de sciencia visionis*, dal momento che tutte le cose che Dio ha stabilito di creare pervengono all'esistenza *ad extra* di necessità ipotetica. Si veda *infra*, p. 188.

¹¹⁰ Si veda, *supra*, p. 88.

¹¹¹ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 39, 40: «Et queritur quare pocius sequitur “deus noscit vel scit hoc, igitur hoc est”, quam sequitur “deus intelligit hoc, igitur hoc est”. [...] Cum enim termini quibus utuntur exprimendo “actum divinum” innotescunt nobis secundum proporcionalem significacionem quam habent in creaturis, sicut concedimus nos multa possibilia intelligere que non sunt et nulla scire nisi que sunt, proporcionaliter videtur concedendum de deo. [...] Quia ante videtur probabiliter ponere ens in fine sue communitatis quantum est possibile, ideo secunda pars responsionis ampliat ens ad omne quod potest, et sic, ut dicit, omne noscere dei est eius intelligere, et econtra».

aspetti su cui desidera soffermarsi. In particolare, Wyclif ricorda l'impostazione del problema offerta da Egidio Romano, che aveva identificato la scienza di semplice intelligenza con la scienza speculativa e la scienza di visione con la scienza pratica: la prima, che è assolutamente necessaria, non ha per fine la produzione dell'ente *ad extra*, mentre la seconda, che è *directiva operis*, è rivolta all'esistenza di un ente e ordina la volontà divina a realizzare l'*esse existere* di tale ente a tempo debito.¹¹² Con la propria formulazione, Egidio pare in grado di assegnare con chiarezza le rispettive e autonome classi di oggetti alle due scienze divine – ciò che, invece, sembrerebbe non riuscire con la stessa efficacia a Wyclif, il quale, nel sostenere la tesi che l'*apprehensio* divina di un possibile è, cionondimeno, *visio* della sua possibilità, si espone al rischio di qualche fraintendimento.¹¹³

La posizione del maestro inglese potrebbe, infatti, essere sospettata di determinismo, dal momento che, in un certo senso, egli sostiene che tutto quello che Dio conosce gli sia noto di scienza di visione – sebbene, nel caso degli enti che non si realizzano, ciò si possa dire correttamente solo per quanto concerne la loro possibilità. Wyclif è convinto, tuttavia, di poter difendere il proprio approccio con successo:

Tunc ad primum argumentum negetur consequencia, cum sit fallacia accidentis ac si sic argueretur: omne quod deus potest intelligere absolute necessario intelligit; set potest intelligere intelligencia visionis filium meum existere; igitur videt ipsum existere. Nam existere, iuxta dicta superius, limitat ad esse actuale creaturarum vel creature. Ex antecedente igitur assumpto, bene sequitur quod filium meum deus

¹¹² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 40: «Et sic de omni creatura habet deus duplicem noticiam sicut intelligenciam, quarum prima est sciencia simplicis noticie secundum modum loquendi sancti Thome. Et dominus Egidius vocat eam scienciam speculativam, quia impertinens est ad opus, cum quelibet talis sit absolute necessaria non requirens nec ponens formaliter creaturam in esse existere sicut sciencia visionis, quam Egidius vocat scienciam practicam, quia finis eius est opus, cum ponit existenciam creature pro tempore suo».

¹¹³ Wyclif riporta gli argomenti che sembrano a favore della tesi di Egidio; si veda, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 40: «Primo, aliter non distinguerentur sciencie et intelligencie dei, modo quo dictum est: nam omni sciencia simplicis noticie scit deus creaturam posse esse, vel aliam veritatem quam deus videt; igitur cum talis sciencia speculativa a suo obiecto terminatur, videtur quod omnis sciencia simplicis noticie sit sciencia visionis. Item, si sciencia vel intelligencia dei sit de non ente simpliciter, sequitur quod non ens simpliciter terminat huiusmodi scienciam; et cum omne terminare vel causare presupponit esse, sequitur omne tale non ens esse. Aliter enim non specificatur relacio rationis ab intellecto, si intelligi foret communius quam esse, ut est tactum alibi. Item, cum nulla persona divina quicquam intelligit nisi quod liber vite representat, sequitur quod si deus intelligit impossibilia que simpliciter non sunt intelligibilia sua, sicut et signum representans foret falsum. Si enim signum creatum representat sicut non est, vel creatura cogitat sicut non est, et cetera, cum ille liber sit candor lucis eterne et speculum sine macula non potens representare vel intelligere aliquod impossibile preter signum. Tenendo illam viam, conceditur quod eque ampla est divina sciencia sicut et eius intelligencia, cum omne quod potest intelligere scit, et econtra».

intelligit, sicut et *cuiuslibet possibilis existenciam intelligit illam esse intellectualiter, set non intelligit illam existere*. Et sic videtur mihi concedendum quod deus aliter cognoscit possibile existere que non existunt et aliter existenciam, quia prima solum cognoscit in esse intelligibili et secunda in esse existere. Verumptamen non aliter cognoscit facta quam fienda, ut patet superius, quia semper videt illa existere, quamvis non videat ipsa semper existere.¹¹⁴

Si trovano qui espressi molti elementi già emersi nel corso della presente ricognizione della concezione wycliffiana della scienza divina. Merita attenzione, in particolar modo, l'appunto che non è sufficiente limitarsi a sostenere che Dio abbia intelligenza di un ente secondo il suo *esse intelligibile* e scienza dello stesso secondo il suo *esse existere*, ma – come si è già accennato – occorre precisare che Dio ha *visio* dell'esistenza possibile di tutti gli enti. Conformemente alla sua tendenza all'ipostatizzazione e in spregio a ogni principio di economia, insomma, Wyclif intende l'*esse existere* non solo come il modo di essere *ad extra* di un ente conosciuto da Dio, ma come un ente, che può darsi nel solo *esse intelligibile*, o anche secondo i successivi gradi intensionali di partecipazione all'essere. In altre parole, qui Wyclif giunge a sostenere, in definitiva, che Dio ha conoscenza dell'*esse intelligibile* eternamente in atto dell'*esse existere* di un dato ente contingente.¹¹⁵

Prendendo in considerazione il caso di due verità contraddittorie concernenti l'esistenza di un ente – ciò su cui si tornerà, più avanti, anche a proposito della scienza divina dei futuri contingenti –,¹¹⁶ Wyclif indica in quale senso sia lecito sostenere che esse siano entrambe in atto al contempo: non certo restringendo il significato del verbo 'essere'

¹¹⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 40, 41 (corsivo mio). Per il riferimento implicito ad Agostino («non aliter cognoscit facta quam fienda»), si veda PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., I, d. 38, p. 276; cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., 15, 13.22, p. 495. L'adagio agostiniano gli permette di ribadire che, sebbene Dio conosca diversamente gli enti solo possibili da quelli che si realizzano, conosce invece allo stesso modo tutte le creature, indipendentemente dal momento nel quale si realizzano *ad extra* – cioè, *de scientia visionis*. Al proposito, Wyclif cita significativamente ancora Agostino nella trattazione qui in esame; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 41: «Unde Augustinus [...] parvipendendo inanem gloriam sophistarum, priusquam ostendit omnes creaturas esse eternaliter deo notas, movet dubium sub hiis verbis: “Quomodo igitur nota erant deo que non erant? Et rursus quomodo ea faceret que sibi nota non erant? Non enim quicumque fecit ignorans”. Et respondet: “Nota enim fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant, et non erant: erant in dei scientia et non erant in sui natura”»; cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 5, 18.36, p. 161.

¹¹⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 42: «In tali enim dicto “deus scit hoc existere” limitatur quod deus videt existenciam huius pro tempore suo, et non sic in illa “deus scit existenciam huius esse”, quia satis est quod habeat esse intelligibile ratione predicati communis, et de quanto habet esse intelligibile, habet verum esse». Una simile ricorsività parrebbe verificarsi anche a livello dell'*esse possibile*.

¹¹⁶ Si veda *infra*, pp. 107, 108.

all'esistenza attuale *ad extra*, poiché non è possibile che un ente esista e non esista nello stesso momento e sotto lo stesso rispetto *ad extra*, ma *extendendo esse ad esse intelligi*, poiché la possibilità dell'esistenza di ciascun membro di ogni coppia di contraddittorî è una verità eternamente in atto nell'*esse intelligibile*.¹¹⁷ «Si autem fieret talis compositio de uno possibili quod non existit, 'hoc existit et hoc non existit', patet quod affirmativa est falsa et ex suppositione impossibilis, nec deus scit vel intelligit hoc existere, quamvis sciat existenciam huius esse»¹¹⁸ cioè, secondo l'*esse intelligibile*. In ultima analisi, se Dio ha escluso un dato ente dal novero di quelli che si realizzano *ad extra*, l'affermazione della possibilità di un ente è falsa, ma solo *de potencia ordinata*, mentre è sempre vera *de potencia absoluta*, poiché essa è sempre in atto nel proprio essere 'remoto', l'*esse intelligibile*.¹¹⁹ Così, l'incomparabile eccellenza della scienza divina rispetto a quella umana consiste proprio nel fatto che ogni ente possibile *de potencia absoluta*, e noto a Dio per mezzo della scienza di semplice intelligenza, potrebbe esser da lui conosciuto anche per mezzo del suo *intuitus*, se la sua potenza fosse eternamente ordinata a realizzarlo, mentre non tutto ciò di cui l'uomo può avere intelligenza può esistere *ad extra*¹²⁰ un aspetto, questo, sul quale si tornerà nell'ultimo capitolo della presente indagine.¹²¹

¹¹⁷ Si veda, analogamente, quanto osservato in IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 41: «Set pro solutione tacte de scientia veritatum contradictoriarum, patet ex dictis quod non possunt actualiter esse. Nam extendendo esse ad esse intelligi, patet quod claudit contradiccionem quod aliquid potest esse et simpliciter non esse. Unde patet ex dictis, quocumque possibili quod non existit significato, et formatis de illo talibus propositionibus, "hoc est", "hoc non est", in quarum affirmativa verbum essendi trascendenter significet et in negativam verbum contrahitur ad esse existere, illa non contradicunt, "hoc est", "hoc non est", eodem demonstrato, quia deficiunt sensus oppositi [...] Nec oportet, si deus pro hoc instanti scit datum possibile esse, quod illud pro eodem instanti sit – suple: secundum esse existere».

¹¹⁸ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 41, 42. Si veda, inoltre, ivi, p. 43: «Nec sequitur quod Deus simul cognoscit me existere et me non existere, etsi simul cognoscat illa, quia non est idem cognoscere me non existere et cognoscere esse intelligibile quod non existo».

¹¹⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 43: «Ut negacio possibilis de potencia dei absoluta, set non de potencia eius ordinata: cuiusmodi est illa "mundus non existit", habet esse intelligibile remotum».

¹²⁰ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 43, 44: «Nec potest deus de potencia absoluta cognoscere aliquod possibile vel intelligibile simpliciter non esse, quia tunc cognosceret intelligibile non esse intelligibile. In hoc enim est supereminencia divine sciencie supra nostram, quod omne cognitum a deo scientia simplicis noticie potest cognosci ab eo intuitive vel noticia visionis; creatura autem cognoscit qualibet in esse intelligibile quorum nullum potest intueri vel cognoscere in esse actuali»; ivi, p. 102: «Nec sequitur, etsi deus potest habere scienciam quam non habet, vel aliter scire quam modo, quod ipse potest componere vel dividere; set potest videre¹²⁰ illud quod solum simpliciter apprehendit ». Si veda, inoltre, quanto osservato poco prima circa la conoscenza divina della verità di un enunciato quanto al suo significato secondario (*scientia visionis*) e al suo significato primario (*scientia simplicis intelligencie*); ivi, p. 42: «Et sic duo signa in materia contingenti, que vere contradicunt, essent taliter simul vera et falsa talia duo: "dampnacio mea existit", "nulla dampnacio mea existit". Veritatem significatam per negativam

Alla luce di ciò, risulta forse più chiara l'esigenza di riproporre anche a livello dell'*intelligenza* divina la distinzione tra *apprehencio* e *visio*, di cui si è detto, e può comprendersi l'insoddisfazione di Wyclif nei riguardi dell'identificazione egidiana della scienza di visione con la scienza pratica:

Et si queritur ad quid terminatur sciencia qua deus scit creaturam possibilem que non existit, dicitur quod ad illam creaturam, non ut existit, set ut intelligitur, quia de tanto habet verum esse. Et cum omnis talis sciencia sit necessaria, quodlibet tale scibile est essentialiter idem deo. Et potest dici quod deus eadem sciencia scit coniunctim creaturam possibilem non existere et posse existere, et sic distingueretur a qualibet noticia visionis, nec foret absolute necessaria, set contingens eterna. Si autem vocetur sciencia simplicis noticie que terminatur ad possibilitatem creature non existentis, tunc possit dici sciencia visionis absolute necessaria; set non omnis visio est talis sciencia. *Ego autem eligi vocare noticiam visionis non solum illam qua deus videt adextra creaturas, ut Egidius limitat, set noticiam dei quamcumque terminatam ad esse actuale cuiuslibet veritatis.* Scienciam autem simplicis noticie est sciencia qua deus noscit possibile contingens, sive actualiter sit, sive non; et omnem talem scienciam est absolute necessariam inesse deo. Et si queritur ad quod verum terminat talis sciencia dei, dicitur quod contingens quod cognoscitur in esse intelligibili.¹²²

A detta del maestro inglese, dunque, la *visio* non ha per oggetto esclusivamente le creature, né è sempre ordinata alla loro produzione, ma è innanzitutto conoscenza dell'*esse actuale* di ogni verità: sarà, dunque, *visio activa* assolutamente necessaria quando diretta *ad intra* all'*esse intelligibile*, e *sciencia visionis* contingente quando rivolta *ad extra* all'*esse existere*. L'*apprehencio*, invece, è conoscenza assolutamente necessaria della possibilità delle cose: come *sciencia simplicis intelligencie*, essa è scienza di ogni ente contingente possibile, indifferentemente dalla sua esistenza; come *simplex apprehencio*, essa è intelligenza divina della possibilità dell'esistenza di ogni ente *de potencia absoluta*.

Scienza pratica e scienza speculativa

Ritenuta irriducibile alla *sciencia visionis*, la scienza pratica di Dio è cionondimeno ammessa da Wyclif, al pari della sua scienza speculativa.¹²³ La scienza pratica è,

scit deus noticia visionis et significatum primarium affirmative false scit deus sciencia simplicis noticie vel sciencia speculativa».

¹²¹ Si veda *infra*, pp. 267-271.

¹²² IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 44 (corsivi miei).

¹²³ Similmente, Wyclif distingue, sulla base dei rispettivi oggetti (a loro volta, oggetti delle corrispondenti scienze divine), tra volizioni pratiche e speculative di Dio; si vedano IOANNES WYCLIF,

innanzitutto, concepita come conoscenza delle idee divine quali esemplari sul cui modello gli enti sono prodotti *ad extra*. Tale scienza, osserva Wyclif nel capitolo ottavo del *De sciencia dei*, è eternamente presente a Dio, poiché è una relazione che ha per estremi Dio e le sue idee archetipiche, distinte solo formalmente dalla sua essenza e a essa coeterne. Così, tale scienza non può, alla stregua di quella umana, venir meno né mutare in alcun modo, ma consegue *naturaliter* alla stessa essenza di Dio; essa, inoltre, non è di per sé *operativa ad extra*, ma è piuttosto *directiva operis*,¹²⁴ dal momento che fornisce quella *regula certissima* cui sono ordinate la volontà e la potenza divine nell'opera della creazione:

Secundo modo eciam loquendo de sciencia practica, patet quod deus eternaliter habet penes se scienciam creandi et producendi quodcunque producibile in suo ordine, secundum quam deus est formaliter operativus ad extra; non quod illa sciencia sit per se operativa, vel quod deus posset carere sciencia tali operandi, tamquam ignarus, cum non sit deo accidens, set quod consequitur naturaliter ad deum, sicut passio consequitur ad proprium subiectum. Non enim potest oblivio sciencie cadere in deum. Ideo oportet de isto gradu sciencia practice excludere illud, quod imperfectionis est; et reliquum convenit deo, cum habet certissimam regulam quomodocumque est debite operandum¹²⁵

A nulla vale, annota Wyclif, l'argomento di quanti volessero, su queste basi, attribuire alla scienza di Dio anche altre caratteristiche che attengono propriamente all'imperfezione della scienza umana, e solo figurativamente a quella divina: per esempio, a differenza della

De volucione dei, cit., p. 123: «Concedendum tamen est quod deus habet volucionem terminatam ad creaturam in *esse intellegibili* absolute necessariam, quam quidam vocant volucionem speculativam, quidam volucionem simplicem, quidam volucionem ydealem; et aliam terminatam ad existenciam creature contingentem vocant practicam, vel quocumque alio nomine. Certum est quod tales voluciones distinguntur, tamquam absolute necessarium et contingens» (corsivo nel testo); inoltre, ivi, pp. 116, 117: «quelibet volucio dei terminata ad volubile in *esse* intellegibili est absolute necessaria, et quelibet terminata ad contingens, secundum *esse existere*, non sit deo accidens, set contingens, et utraque causata modo suo a suo termino. Ex quo patet quod non sequitur: “*deus vult istud possibile, igitur vult istud existere*”, nec sequitur, “*si deus vult Petri salutem, tunc vult ipsum salvum fieri*”[...]. Patet istud ex dictis de duplici sciencia dei, scilicet speculativa et practica: nam conformis est ratio utrobique de eius volucione» (corsivi nel testo).

¹²⁴ Si veda *infra*, p. 97, nota 105.

¹²⁵ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 106; il brano è preceduto da alcune osservazioni; *ibidem*: «Ex istis patet quod tollendo ab humana sciencia practica illud quod imperfectionis est, et servando illud quod perfectionis est, sciencia, quam deus habet de creaturis, terminata ad ydeas est primo modo practica, quia est sciencia principativa operis ad extra. Nam, 83 *Questiones*, questione 46, patet quomodo ydee sunt exemplaria secundum que deus agit ad extra. Ideo, 6^{to} *De trinitate*, capitolo ultimo, vocat Augustinus sapienciam dei artem quamdam omnipotentis dei plenam omnium rationum vivencium» (corsivi nel testo). Circa la differenza tra la scienza umana (*actus elicitus, habitus*) e quella divina e a proposito di come intendere correttamente quella divina, astraendo dalle imperfezioni di quella umana, si veda anche *supra*, p. 68, nota 37.

scienza complessa, di cui si è detto,¹²⁶ la scienza pratica compete primariamente a Dio, perché la conoscenza divina degli esemplari – e, in senso più ristretto, delle creature prodotte –¹²⁷ è da considerarsi una perfezione che Dio non può non avere, ed è presupposta da un'altra sua perfezione, la sua potenza produttiva *ad extra*.¹²⁸

Se, allora, è scorretto imboccare tale via, pare altrettanto poco convincente l'atteggiamento di coloro che, al contrario, sono propensi a ridurre la scienza pratica di Dio alla sua scienza speculativa, sostenendo che è sufficiente che Dio conosca l'idea di una creatura perché abbia scienza di quanto si predica di questa secondo ogni modo di essere

¹²⁶ Si veda *supra*, pp. 70-72. Si veda, inoltre, quanto osservato in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 122, 123: «nulla intrinseca deo volucio est complexa, set aliqua universalis, aliqua particularis, proportionaliter ad obiectum; et quelibet practica modo suo, ymmo quod quamlibet divinam scienciam concomitatur volucio, et econtra; eciam sic totalis dei volucio fit concomitacione sua totali sciencia». Oltre a suggerire un procedimento di astrazione dalle imperfezioni della scienza umana (cfr. *infra*, p. 96. nota 125), un altro argomento a favore dell'attribuzione a Dio di una scienza complessa sembra ad alcuni fornito dalla distinzione concessa tra scienza speculativa e scienza pratica; si veda ID., *De sciencia dei*, cit., p. 108: «Item iuxta illud, videtur quod deus habet de quolibet scibili ad extra duplicem scienciam, et per consequens dupplicem noticiam speculativam et practicam. Consequens contra dicta de noticia incomplexa et complexa, quia repugnat deum respectu eiusdem habere noticiam complexam et incomplexam. Et consequencia probatur ex hoc, quod deus habet sciencia de quocunque scibili ad extra que terminatur ad suum esse existere, et aliam ad suum esse intelligibile; que sciencie distinguntur, sicut et sua scita, non solum specificice vel genere, set analogica differencia extra genus. Si igitur distinccio scitorum argueret distinccionem in divina sciencia, potissime talis argueret. Et confirmacio huius est quo sciencia terminata ad esse existere creature est contingens et practica, alia autem est absolute necessaria et speculativa».

¹²⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 105: «Ulterius quoad duas alias condiciones divine sciencie, videtur mihi probabile quod divina sciencia potest dici speculativa et practica. Non enim distinguntur ille sciencie ex opposito, set rationes eorum, sic quod non numquam quevis sciencia est speculativa, est illa practica, et econtra. Dicitur enim sciencia practica a praxis, quod est operacio; et sic potest communissime dici practica quia est directiva operis, vel stricte quia est de materia operabili, cuius operis est directiva, vel strictissime quia est de obiecto operabili, ad cuius opera dirigenda ordinatur». Cfr. il luogo parallelo in ID., *De volucione dei*, cit., p. 123: «volucio dei, quantumlibet remota ab opere, cum sit directiva operis, est practica. Et ita secundum tres gradus practice sciencie concedendum erit omnes gradus practice in volucionibus divine».

¹²⁸ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 107, 108: «Set contra dicta instatur tripliciter. Primo per hoc, quod pari evidencia videretur scienciam complexam discursivam et argumentativam esse deo tribuendam, quia tollendo illud quod imperfectionis est remaneret aliquod perfeccionis simpliciter, quod soli deo convenit. Non enim est aliquid positivum creatum, quin in eo relucet aliquid perfeccionis simpliciter; et sic omne positivum competeret deo. [...] Ad primum negatur consequencia, quia alia communia ponunt formaliter et primarie perfeccionem simpliciter, cui per accidens coniungitur imperfeccio; et talia de virtute sermonis tribuuntur deo, ut esse, intelligere, velle, ordinare, et cetera. [...] Nunc dico quod noticia complexa, discursiva, abstractiva, et cetera, ponit formaliter imperfectionem; ideo deo non convenit. Set scire practice operari nullam imperfectionem ponit formaliter, quamvis omni sciencie creature copuletur imperfeccio»; ivi, p. 119: «Deus enim non causaret omnes creaturas, nisi noscat eas, nec sciret quam productivus esset, nisi sciret in esse intelligibili omnia que potest producere».

che le compete, *ad intra* come *ad extra*.¹²⁹ Tale approccio tradisce, ancora una volta, una mancata comprensione della differenza tra la scienza *que est deus* e la scienza relativa di Dio, come Wyclif non trascura di segnalare. Considerando rettamente la scienza divina come relativa, in effetti, non si può che convenire circa l'opportunità di distinguere una scienza pratica da una scienza speculativa, l'una ordinata all'altra, conformemente alla distinzione e all'ordine vigente tra i rispettivi oggetti. È pur vero, infatti, che per mezzo della propria scienza speculativa Dio conosce nel suo *esse intelligibile* ogni modo possibile in cui un dato ente può realizzarsi; tuttavia, è solo avendo conoscenza *practive* di una cosa secondo un determinato modo di esistere *ad extra* che Dio può dirigere la propria volontà e la propria potenza a produrla. Pertanto, la scienza speculativa di Dio è presupposta dalla sua scienza pratica, così come l'*esse intelligibile* di una cosa è presupposto dal suo *esse existere* particolare, di cui – in quanto universale e modello archetipico – è causa formale.¹³⁰

Così, al di là della somma perfezione che si predica della *sciencia*, dell'*operacio* e di tutti gli altri attributi divini, intesi come essenzialmente identici a Dio stesso, è la sua scienza relativa speculativa che presenta quelle proprietà che la rendono metro della scienza più perfetta che compete alle creature, tanto per quel che concerne i suoi oggetti, quanto il fine cui tende, o il modo nel quale conosce:

Ex dictis patet quod sciencia dei triplici ratione est speculativa. Primo, ex parte rerum scitarum que non sunt operabiles; cuiusmodi sunt inmutabiles veritates deo inexistentes eternaliter, et per consequens non sunt operabiles, licet sint principia operabilium. Secundo, ex parte finis, quia deus eternaliter delectatur speculando quamcunque veritatem quam unquam cognoscit. [...] non sic quod perfeccio vel gaudium essenziale dei dependet ex creaturis, set finis sciencie relative dei est delectacio, quia sua essencia, que non causatur a scitis. Tercio ex parte modi sciendi, cum deus non capit exemplaria sua ad artificiato extra eum, nec expectat existere rei ad ipsam cognoscendam, set in summa quiete omnia eternaliter

¹²⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 110: «In tercio argumento sunt due modi dicendi. Primus quod eadem est sciencia dei qua formaliter scit rem esse in sua ratione eterna et qua scit rem existere in actu. Secundo probatur tripliciter. Primo per hoc, quod sciencia speculativa terminata ad ydeam rei scit deus rem complete quoad omnem eius rationem. Igitur superfluit superaddere aliam scienciam, cum idem sit scitum utrobique».

¹³⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 111: «Ideo certum est quod essentialiter loquendo quelibet sciencia vel operacio dei ad aliquid est deus, set formaliter loquendo secundum distinccionem rationis potest probabiliter dici quod, sicut est distinccio scienciarum in deo penes distinccionem realem obiectorum existencium et distinccionem formalem vel distinccionem rationis ydearum, sic a pari est distinccio inter scienciam dei qua scit rem esse intelligibilem et sciencia qua scit rem esse existentem. [...] Ideo secundum esse presupponit esse intelligibile tamquam eius causam, et sic sciencia dei dicta practica presupponit scienciam dei priorem speculativam, cum talis sit ordo sciencie ad scienciam, qualis est sciti ad scitum».

cognoscit simplicissimo intuito. Ex istis patet quod sciencia speculativa creata est perfectior quam practica ut sic, quia finis est perfectior hiis que sunt ad finem.¹³¹

Oltre all'interesse per tale descrizione – in particolare, meritano attenzione i riferimenti alla *delectatio* conseguita,¹³² da un lato, così come allo stato di quiete nel quale Dio conosce in modo sommanente semplice e intuitivo,¹³³ dall'altro –, l'attribuzione a Dio anche di una scienza speculativa appare di decisiva importanza per scongiurare il rischio, dalle tinte deterministiche, che ogni cosa conosciuta da Dio si debba considerare sempre termine della sua attività produttrice e sia, perciò, portata necessariamente all'esistenza attuale; è, invece, la volontà pratica di Dio – nell'adeguarsi alla sua scienza pratica – a fungere da causa efficiente dell'esistenza *ad extra* di un dato ente contingente, la cui causa formale risiede nell'*esse intelligibile* che Dio conosce con la sua scienza speculativa.

Anche alla luce di tale preoccupazione, dunque, può essere inteso il rigetto da parte di Wyclif dell'argomento di chi ritiene che sia sufficiente a Dio la scienza speculativa per avere notizia di tutti i modi di essere che competono alle creature; per quanto, infatti, l'*esse intelligibile* di un ente sia essenzialmente identico al suo *esse existere*, esso ne differisce

¹³¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 113, 114.

¹³² Si veda, anche, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 114: «Set omnis sciencia practica est gracia sciencie speculative, in qua consistit beatitudo speculari quiete eterna veritatem in patria; sciencia igitur speculativa non gracia practice; igitur speculativa est perfectior». Si vedano, inoltre, i luoghi paralleli in ID., *De intellectione dei*, cit., p. 50: «Quod autem deus intelligit omnia intelligibilia sic ostenditur. *Intelligere* est actus perfectissimus possibilis, vel ipsum concomitans; set omne tale competit deo, quod melius est esse quam non esse; igitur esse intelligens inest deo. Assumptum patet ex hoc quod *intelligere* presupponitur ad *velle*, seu *delectari*, *gloriar*, vel *quietari*: et aliquod horum noscitur esse perfectissimum, cum summa felicitas vel beatitudo consistit in tali actu. Igitur deus habet aliquem talem actum, et per consequens intellectionem seu cognitionem» (corsivi nel testo); ID., *De volucione dei*, cit., p. 123: «Et cum hoc, omnis volucio divina est speculative iocunda, cum deus non apponit vim fatigabilem ad producendum volubile, set eternaliter volendo et gaudendo in seipso pro mensura oportuna, producit effectum ex sua bonitate, non indigencia». Si veda, inoltre, quanto osservato circa la scienza degli innocenti in ID., *De statu innocencie*, in ID., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, eds. J. Loserth e F.D. Matthew, London, Trübner & Co., 1922, p. 498: «Theorica autem istarum arcium que est proprie sciencia inuisset, cum multi post lapsum statim consenciant plurimus conclusionibus doctrinalibus eciam per demonstrandi medium sine previo demonstrate. Unde miserum foret dimissa theorica sciencia in qua consistit felicitas istis septem artibus nimis attendere».

¹³³ In questi termini, la scienza speculativa si identifica con la *visio activa* in cui consiste l'*intelligencia* divina, l'*intus legere* eterno e necessario; al proposito, si veda *supra*, p. 81. Si vedano, inoltre, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 100: «Deus autem, cum sufficientissime cognoscit omne cognoscibile intuendo eius ydeam intuicione simplici et eterna, non potest illam ultra complexe componere, cum hoc superflueret quod non potest deo competere»; ivi, p. 102: «ipse non componit vel dividit, nec pausat in intellectione materiali signorum, non intelligendo ulterius signata, sicut faciunt homines et alie creature quibus signa sunt inductiva in noticias suorum significatorum, set immediate legit quidlibet in seipso». Il riferimento alla *quies*, rimanda senza dubbio allo stato di perfezione cui tende il *pondus*, secondo l'esegesi tradizionale della triade di *Sapienza*, 11, 21; si veda *supra*, p. 60 e note 9, 10.

formalmente, ed è con riferimento a tale differenza di ragione che è possibile individuare uno spazio per sostenere la tesi secondo cui non ogni ente a Dio necessariamente noto nel suo essere archetipico, *sub ratione qua intelligibilis vel producibilis*, sia anche oggetto della sua scienza pratica, *sub ratione qua est existens proportionaliter ad eius factibilitatem*.¹³⁴

Quelli riguardanti la libertà divina e la contingenza del creato, in effetti, sono problemi che affiorano, nel corso del capitolo ottavo del *De scientia dei*, proprio nel contesto della discussione di un'eventuale critica all'ammissibilità di una scienza pratica di Dio. In quanto *directiva operis*, viene osservato, tale scienza precede la volontà divina ordinata alla realizzazione degli enti *ad extra* e pare, perciò, comprometterne la libertà: ove si assumano, infatti, il primato della scienza divina sulle altre facoltà e la sua assoluta necessità, non sembra che si possa fare a meno di concludere che anche la volontà di Dio – sempre in accordo con la sua scienza – sia parimenti necessaria, e così anche l'azione *ad extra* di Dio, conseguente alla scelta divina del bene da realizzare.¹³⁵ Si affacciano temi che Wyclif avrebbe affrontato diffusamente nel proprio scritto sulla volontà divina e sui quali si tornerà più avanti, nel rendere conto della concezione soteriologica dal maestro inglese rinvenibile nei suoi trattati pre-controversistici e nell'avanzare una proposta di lettura non deterministica della sua teologia accademica.¹³⁶

Rimandando egli stesso al proprio *De volucione dei* per una soluzione più articolata alle difficoltà sollevate,¹³⁷ Wyclif qui ribatte ricordando, innanzitutto, che la volontà di Dio – al pari della sua scienza – può essere colta come essenzialmente identica alla natura di Dio, oppure come volontà relativa diretta a enti formalmente distinti da Dio. *La voluntas que est*

¹³⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 111: «Ydea creature et creatura ydeata distinguntur nedum secundum rationem, set equivocando secundum essenciam, cum esse ydee sit deus et esse ydeati sit creatura. Equivocando tamen de esse quod est quelibet ydea, est essentialiter suum ydeatum, ut homo intelligibilis est homo existens; set sub ratione eterna qua intelligibilis vel producibilis est ydea, et secundum rationem qua est existens proportionaliter ad eius factibilitatem est creatura ydeata. Et sic concedunt sancti quod quelibet creatura fuit vita eterna in deo, iuxta illud *Iohannis*, primo: “Quod factum est, in ispo vita erat”». A proposito della predicazione equivoca del verbo ‘essere’, si rimanda a *infra*, pp. 234, 235. Sul ruolo svolto dai versetti di *Gv* 1, 3-4, cfr. *supra*, p. 63, nota 21.

¹³⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 107, 108: «Item si scientia dei practica precedit voluntatem consecutivam, tunc videtur quod sit iure naturale, cum pro illo signo prioritatis non esset contingenter libera, nisi propter primam voluntatem, quam non habet, cum precedit naturaliter voluntatem. Et cum omnis talis noticia de necessitate nature consequitur deum tamquam absolute necessarium, videtur quod deus absolute necessario scit quodcunque est racionaliter operandum. Et cum voluntas divina non potest discordare rationi practice offerenti sibi aliquid operandum, sequitur quod deus absolute necessario agit ad extra».

¹³⁶ Si veda *infra*, pp. 186-188; inoltre, *infra*, pp. 274-278.

¹³⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 109. Cfr. ID., *De volucione dei*, cit., pp. 148, 206.

deus, con la quale Dio vuole se stesso, precede per natura ogni scienza relativa divina – tanto la scienza speculativa che ha per oggetto le idee intese come *rationes*, principî della conoscenza divina delle creature, quanto la scienza pratica delle idee comprese nei termini di *exemplaria*, modelli eterni della produzione *ad extra* degli individui creati.¹³⁸ Ora, non sembra che la volontà divina sia resa meno libera per il fatto di essere ordinata, nella sua accezione relativa e pratica, alla scienza pratica –¹³⁹ anche perché, come Wyclif sostiene spesso altrove, l'adeguazione della volontà alle indicazioni della scienza è sì necessaria, ma di necessità ipotetica, ed è da considerarsi compatibile con la libertà di Dio e la contingenza del bene creato.¹⁴⁰

In questa pagina, invece, il maestro inglese fa appello all'altro argomento cui ricorre abitualmente in frangenti simili, con il quale si prefigge di assicurare libertà alla produzione divina degli enti creati muovendo dalla constatazione che in Dio, *ens primum in communi*, sono assorbite e coincidenti tutte le *rationes* che distinguono gli enti; tra queste, anche la contingenza e la necessità, la libertà e la non libertà:

Hoc autem supponitur pro presenti, quod deus summe libere et contingentissime producit res ad extra, cuius causa est voluntas divina, ymo deus, ex condicione sue essencie. Nam necessarium et contingens, liberum et non liberum, sunt differencie entis in communi, eo ipso posite quod ipsum ponitur. Nam si est ens, tunc est [...]; et si est, absolute necessarium et liberum est, eo quod libertas perfectionis est, simpliciter ponens formaliter principium voluntarie activum sine superiori limitante, quod soli deo potest competere. [...] Sicut igitur absolute necessarium est deum esse liberum, sic absolute necessarium est contingens esse, cum claudit contradiccionem deum esse liberum, nisi posset quod aliquando non producit.¹⁴¹

¹³⁸ Una mancata distinzione tra scienza pratica e speculativa solleverebbe diversi problemi al sistema metafisico di Wyclif, come è stato messo in luce dalla letteratura: se Wyclif, cioè, non accogliesse la distinzione tommasiana tra le idee come oggetti di semplice intelligenza (*rationes*) o idee come modelli archetipici (*exemplaria*), tutte le idee divine sarebbero esemplari e, pertanto, ogni ente di cui Dio avesse intelligenza sarebbe necessariamente – di necessità assoluta – anche creato *ad extra*. Quanto osservato sin qui invita a propendere per l'effettiva presenza di tale distinzione; circa questo ordine di problemi, tuttavia, si veda *infra*, p. 293.

¹³⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 109: «Ad secundum dicitur quod prima consequencia assumpta non valet, eo quod est dare quotlibet voluntates in deo; et communis voluntas qua deus vult se esse est prior quam noticia per ydeam; nichil igitur obest noticiam dei precedere naturaliter eius voluntatem aliquam, et tamen a voluntate precedente esse liberam».

¹⁴⁰ Si veda *infra*, pp. 192-194; inoltre, *infra*, p. 275.

¹⁴¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 109. A titolo di esempio, si veda ID., *De volucione dei*, p. 138: «Set, ne laboremus in equ<i>vocis, notandum quod dupliciter dicitur aliquid liberum: vel quia est natura volitiva potens libere secundum naturalem rectitudinem, vel quia libere procedit a tali natura. Primum vocatur active liberum, et secundum passive liberum. In primo membro sunt duo gradus notabiles; nam aliqua est natura volitiva (sic!) increata, que ex se sine superiori possibili libitante (sic!), vel

Al pari di ogni altra perfezione, la libertà si trova in Dio nel suo sommo grado: essa è, pertanto, incontrastabile da parte di un altro ente, né costringibile in alcun modo. Come si vedrà, Wyclif ritiene che la *libertas contradiccionis* consista nella scelta stabile di una delle alternative che si presentano al soggetto (umano e, a maggior ragione, divino), e non nella facoltà di ritornare sulla propria decisione in un secondo momento per cambiarla;¹⁴² cionondimeno, essa richiede che si diano alternative possibili, tra le quali scegliere.¹⁴³ Nel caso di Dio, ciò significa che nel novero di stati di cose e di enti che può creare *de potentia absoluta*, alcuni sono scelti e si realizzano a tempo debito, mentre altri restano solo possibili.¹⁴⁴ Il necessario possesso da parte di Dio della perfezione della libertà, dunque,

pari aut inferiori imperante, potest gratis servare rectitudinem; et illa est solus Deus, qui est finis libertatis. In secundo gradu est natura volutiva (sic!) creata, ut homo et angelus, qui proportionaliter est inferius liber, ut est inferius ens vel verum. Non enim potest libere tendere in bonum sine superiori limitante (sic!). Et cum omne ens quod libere causatur ab altera illarum naturarum sit ita libera, patet quod omne ens posterius est 2° modo liberum. Et cum omne ens sit verum, et sic necessarium, ut patet ex dictis, satis liquet quod omne ens, ut necessarium, est liberum; et hoc est quod dictum est superius, libertatem et necessitatem ex equo concurrere». In merito, si veda *infra*, p. 194.

¹⁴² Si veda *infra*, pp. 218, 219; inoltre, *infra*, p. 274. Tale interpretazione della *libertas contradiccionis* pare da collocarsi nel solco del dibattito circa la natura sincronica o diacronica della contingenza, innescato da Scoto e rilanciato da Ockham, e la cui ricezione costituisce uno dei tratti caratteristici del dibattito della generazione di teologi subito precedente l'arrivo di Wyclif a Oxford. Scoto aveva tentato di difendere lo statuto contingente della scienza divina dei futuri appellandosi a una concezione sincronica della contingenza, tale per cui – alla luce della teoria degli istanti di natura, che svincola gli statuti modali di un evento dalla temporalità – l'agente (divino o creato) detiene in ogni istante presente, *sine successione*, la possibilità di determinare la propria volontà a uno dei due membri di una coppia di contraddittorî. Ockham, invece, richiamandosi a un'interpretazione statistica della modalità di matrice aristotelica, aveva concepito la contingenza in senso diacronico, rinvenendo nel susseguirsi degli istanti il fondamento della contingenza di una decisione, che è tale perché può essere liberamente sospesa successivamente su iniziativa autonoma del medesimo agente. Si veda S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London-New York, Routledge, 1993, pp. 138-149. Sulla scorta di Bradwardine, che aveva esteso la contingenza sincronica anche agli eventi passati e presenti, in contrasto con i moderni Pelagiani sostenitori della celebre *opinio communis*, Wyclif sembra porsi in linea con Scoto, sebbene guardi con sospetto alla dottrina scotista degli istanti di natura. Come si osserverà più avanti, inoltre, Wyclif pare invece richiamarsi a una concezione statistica della possibilità naturale, sostenendo – conformemente a una sorta di 'principio di pienezza' – che ogni ente possibile *de potentia ordinata* pervenga necessariamente (*ex supposizione*) all'esistenza attuale; si veda *infra*, pp. 277, 293.

¹⁴³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 183: «Extendendo igitur tempus quod deus creator temporis constituit, planum est ex dictis superius quod tam contingens est *Christum fuisse incarnatum* vel quicquam fecisse, quam contingens est quod Antechristus fuerit». Alla luce di quanto si osserverà più avanti, Wyclif avrebbe ritrattato nei suoi scritti più tardi l'attribuzione a Dio di un tale genere di libertà; in ogni caso, anche quando sostiene che Dio è libero *de libertate contradiccionis*, egli intende sempre fare riferimento alla libera determinazione della scelta divina tra le alternative possibili avvenuto con l'*ordinatio*; in seguito, quanto Dio ha stabilito che avvenga, avviene di necessità ipotetica e Dio si vincola – come un religioso che ha preso i voti – al rispetto di una *regula* che si è autonomamente imposto; si veda *infra*, p. 275.

¹⁴⁴ Si veda *infra*, pp. 254, 255.

richiede in modo ugualmente necessario la contingenza degli enti e la possibilità di altri ordini del mondo, che potrebbero essere *de potentia absoluta* e tuttavia non sono, non sono stati, né saranno mai: «Si solus deus est, tunc multe inceptiones possunt esse que nondum sunt, et per consequens multe negative et contingentes sunt cum deo, ut tales quotlibet ‘hec creatura non fuit’. Cum igitur sit absolute necessarium quod deus potest producere creaturam, patet quod est absolute necessarium contingens esse».¹⁴⁵

La scienza divina dei futuri contingenti

La tesi dell’assoluta necessità di una scienza contingente di Dio – testé emersa nel corso delle riflessioni circa la liceità di una scienza pratica di Dio, ma già apparsa a più riprese nella presente indagine – porta Wyclif a misurarsi con il problema della conoscenza divina di singoli eventi futuri contingenti.¹⁴⁶ In linea con la generale compostezza di toni che

¹⁴⁵ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 109, 110. Tale concezione si ritrova anche in uno scritto, come il *Trialogus*, nel quale la presenza di tratti deterministici è, tuttavia, assai consistente; si veda ID., *Trialogus*, cit., pp. 51, 52: «Imo videtur absolute necessarium, esse veritatem contingentem, quam non est necessarium ita esse; ut posito, quod solum deus sit [...] ante mundi creationem, quaeratur, utrum erit aliqua creatura? (sic!) Quod si sic, ejus inceptio erit quam deus cognoscit ante mundum vel ejus inceptionem fore, est summe contingens. Si neges aliquid fore adhuc, cum absolute necessario aliquid potest fore, contingens est veritatem quam contingit non esse, cum si deus est, ipse potest multa producere quae non producet, vel aliquid non producere quod producet. Patet quod deus non potest esse, nisi veritatem noverit contingentem. Cum ergo absolute necessarium sit deum esse, et, si deus est, ipse noscit veritatem contingentem, patet, quod absolute necessarium sit esse veritatem contingentem».

¹⁴⁶ Nel presente paragrafo, si propone una presentazione per cenni dell’approccio wycliffiano al problema dei futuri contingenti. Il tema, da solo, richiederebbe notevole approfondimento; ci si limita, in questa sede, a segnalare gli elementi di maggiore interesse contenuti nella trattazione offerta dal *De scientia dei*. Della copiosa letteratura di base, si vedano almeno: T. RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985; W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988; S. KNUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in ID. (ed.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht, Reidel, 1981; *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1993; M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 157-233. Per alcune analisi specifiche sui protagonisti del dibattito oxoniense precedente il magistero di Wyclif, si vedano J.-F. GENEST, *Le “De futuris contingentibus” de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes», 14 (1979), pp. 249-336; E.W. DOLNIKOWSKI, *Thomas Bradwardine. A View on Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1995; B. DE LA TORRE, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures. The Possibility of Human Freedom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987; D. CIAMMETTI, *Thomas Buckingham e il problema dei futuri contingenti*, in S. PERFETTI (ed.), *Atti del convegno “Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale”, tenutosi a Pisa il 28 ottobre 2006*, Pisa, ETS, 2008, pp. 197-224; L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996. Un recente esame della posizione di Tommaso si può leggere in G. NEVES PINTO, *La science de futur contingent chez Thomas d’Aquin*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ e J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le*

contraddistingue il *De scientia dei*,¹⁴⁷ il maestro inglese affronta tale materia confrontandosi con l'autorità di altri maestri e richiamandosi in particolar modo a quella di Tommaso, portata perlopiù a suffragio delle proprie tesi. L'approccio di Wyclif, in parte desumibile da quanto già accennato nei *preambula* che inaugurano il trattato,¹⁴⁸ è reso già esplicito nel capitolo secondo dell'opera, dove il problema viene sollevato nel quadro della discussione circa la natura contingente, ma non perciò affetta da alcuna forma di accidentalità, della scienza divina di enti e stati di cose *ad extra*.¹⁴⁹ Sulla scorta dell'assai ricorrente adagio agostiniano, Wyclif richiama in primo luogo l'attenzione sull'eternità della scienza relativa di Dio, alla quale ogni ente o evento – che si realizza *ad extra* a tempo debito nel passato, come nel futuro – è egualmente presente:

contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIIIe siècle, Paris, Vrin, 2002, pp. 79-106.

¹⁴⁷ Una compostezza, si è detto, verosimilmente dettata dalla consapevolezza che le proprie dottrine possano suscitare perplessità e suonare erronee; si veda *supra*, p. 45. Proprio con riferimento al problema della conoscenza divina degli eventi futuri, diversi sono i toni riscontrabili già nel *De dominio divino*, uno scritto che – come si vedrà – sembra poco più tardi del *De scientia dei*, probabilmente composto in seguito all'acceso confronto accademico che impegna Wyclif con John Kynyngham nei mesi subito precedenti la propria *inceptio magistris*; nello scritto sul dominio divino, in effetti, il maestro oxoniense rimprovera in maniera piuttosto virulenta Fitzralph per alcuni errori in materia *de necessitate futurorum* e si mostra convinto di poter fornire l'unica soluzione al problema accettabile – una soluzione che nessun altro, neppure applicandosi tanto a lungo quanto visse Matusalemme, potrebbe sostituire con una migliore. Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 130: «Certus sum quod nemo inveniet aliam solutionem argumentorum de necessitate futurorum, etsi per tam diutinam vitam sicut vixit Mathusalem studerit quantumlibet diligenter». Si tratta di un affondo – quasi uno sberleffo – con il quale Wyclif sembra voler ironizzare sull'ammissione di Fitzralph di essersi dedicato per venti anni allo studio di tale materia, senza pervenire a una soluzione soddisfacente; si veda RICHARDUS FITZRALPH, *Summa domini Armacani in questionibus Armenorum*, Paris, 1512, q. 16, f. 130r^b: «Quomodo igitur tolli possunt eadem difficultates ponendo creaturam aliquam, aut animam Christi, aut aliam, posse in Verbo seu per Verbum divinum intueri futura, seu intuitive ea praescire, non video. Et tamen pervicax jam per viginti annos illud intelligere laboravi»; cfr. IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, pp. 184, 185: «Unde dominus Armachanus, in *De questionibus armenorum*, li. 16^o, capitolo 4, dicit quod studuit 20 annis per vices circa istam materiam, set adhuc propter defectum radicis ampliando verba de presenti dimittit illam materiam ibi insolutam dubitando, si deus potest revelare in verbo veritatem ad utrumlibet de futuro». Cfr. J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 207. La posizione sostenuta da Wyclif nel *De dominio divino*, conforme a quella esposta nel *De scientia dei*, sarebbe stata parzialmente messa in discussione solo pochi anni dopo nel *De statu innocencie*, dove alcune tesi sarebbero state sorprendentemente declassate a superficiali sofisticazioni; si veda *infra*, p. 309.

¹⁴⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 3: «Ideo, posito quod multa sunt possibilia que scilicet non existunt, patet quod loco huius, quod deus non scit illa existere, scit negacionem, que est illa non existere; et sic breviter, posito de facto quod talia possibilia incipiant esse, sequitur formaliter quod deus scit illa esse, quia, si unquam scivit vel sciet quicquam, semper scit illud. Ideo, quamvis deus multas existencias potest scire quas non scit scientia visionis, non tamen potest aliter incipere vel desinere scire».

¹⁴⁹ Si veda *supra*, p. 84.

Tercio, patet idem de ratione: nam deus novit multa contingencia antequam fiant, et non est ratio quare aliquanto tempore antequam fiant, quin per idem eternaliter; igitur aliqua prescit eternaliter. Unde Augustinus, 15° *De trinitate*, 33: ‘Non aliter deus scivit creata, quam creanda [...]’. Ex isto patent tria. Primum, quod deus ex immensitate eternitatis sue assistentis omni tempore preterito vel futuro habet eternam scienciam de quocumque. Unde paulo ante dicit Augustinus: ‘non enim nescivit que fuerat creaturus’. Secundo, patet quod relacio rationis inter scienciam dei et scitum non habet fundamentum distinctum a divina essencia. Et 3° patet quod omnia futura necesse est contingere in suis temporibus.¹⁵⁰

Quella descritta è la scienza relativa di visione,¹⁵¹ per mezzo della quale Dio conosce in modo intuitivo e immutabile le cose che, tutte presenti a lui ‘simultaneamente’ *in magno tempore sempiterno*,¹⁵² pervengono necessariamente all’esistenza attuale *in tempore suo*.¹⁵³ Tale scienza sarebbe accidentale, esclusivamente ove si limitasse – come Wyclif confessa di aver fatto in gioventù – il significato dei verbi al presente all’istante attuale, fraintendendo in modo manifesto l’insegnamento di Boezio, Agostino e di altri santi circa l’eterna *assistencia* di Dio a tutti gli eventi che, secondo la dimensione scorrevole del tempo (che gli è estranea), accadono in momenti diversi.¹⁵⁴ Se fosse altrimenti, come ribadito da

¹⁵⁰ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 18. Per l’occorrenza del passo agostiniano tratto dal *De trinitate*, si veda *supra*, pp. 92, 93 e nota 114.

¹⁵¹ Come viene ribadito anche in IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 45: «Secundum dubium est si eadem sciencia deus sciat contingens fore, esse, fuisse. Et ut dubium fiat maius, restringatur sciencia dei ad relationes inter sciens et scitum [...]. Et stat ulterior limitacio ad noticiam visionis [...]. Si dicatur quod est dare esse intelligibile creature eternum, et illud est idem quod fuisse vel fore eiusdem, patet quod illa responsio non satisfacit, quia conformis est difficultas de stare, stetisse et staturum esse, et ita de aliis que dicunt existenciam veritatis de presenti».

¹⁵² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 18: «Confirmatur ratio de eternitate divine sciencie, et tripliciter. Primo, pro hoc quod in quocumque tempore vel instanti fuerit deus, pro illo instanti foret talis propositio vera, si cum partibus formaretur: “omne quod fuit vel erit ipsum est in magno tempore sempiterno”, cum previe et primarie significaret sicut esset, ut patet ex dictis de extensione temporis». Si veda *supra*, p. 84, nota 88, dove si rimanda alla trattazione *de extensione temporis* contenuta nel *Tractatus 13*; al proposito, si veda ID., *De ente praedicamentali*, cit., p. 191: «Et ista consideracio de extensione temporis et compositione eius ex suis partibus movebat Augustinus 11° Confessionum ad ampliandum verba de presenti. Unde post longam disputacionem de existencia temporis presentis, preteriti et futuri concedit bene, quod si tempus non est longum vel mensurabile nec visibile, hoc tamen dicit se scire, quod tempus preteritum et futurum, ubicumque sunt, ibi presencia sunt. Ideo vocat tempus preteritum, presens de preterito, et tempus futurum, presens de futuro, ut inquit: “Pueritia mea, que iam non est, in tempore preterito est quod iam non est». Ideo secundum eum omnia tempora preterita et futura sunt». Si vedano, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit., p. 117; ID., *De logica tractatus tercius*, vol. 3, pp. 169, 179.

¹⁵³ Necessario, come si è accennato, di necessità ipotetica.

¹⁵⁴ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 19, 20: «Secundo, confirmatur per hoc, quod si deus non cognoscit rem, nisi quando ipsa est, tunc sciencia dei foret sibi tam accidentaliter sicut est suum dominium vel causancia, aut similitudo eius ad creaturam; consequens impossibile. Consequencia patet ex hoc, quod tam accidentale est deo quod sciat me esse, quam accidentale est sibi quod sit

Tommaso,¹⁵⁵ la scienza divina sarebbe variabile, esposta a successivi mutamenti, poiché continuamente si impoverirebbe al venir meno di un ente cui è diretta, così come

dominus mei, si solum scit me esse pro tempore quo ego sum; et illud est iudicium de quocumque. Igitur tam accidentalis foret deo sciencia contingencium, sicut causancia eorundem, quod quondam concessi quando restrinxi verba de presenti ad unum instans; set stat quod illud est contra sensum Augustini [...] ac alios sanctos, ut sepe allegatum est»; inoltre, ivi, p. 22: «Unde illa conclusio de eternitate cuiuscunque sciencie divine fuit tam famosa apud Augustinus et alios sanctos doctores, quod reputarent oppositum hereticum». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., 5, 16.17, pp. 224-227; 15, 3.5, pp. 463-467; nonché THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 15, ad 1, p. 195^a. Tra gli altri santi, Wyclif include senz'altro Anselmo, citato nel capitolo terzo dell'opera al riguardo; si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 27: «Unde venerabilis Anselmus [...] considerans assistenciam eternitatis omni preterito tempori et futuro [...]; sic quidem non dico aliquod numquam esse in tempore quod semper est in eternitate, set tantum in alico tempore non esse». Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis, De concordia, praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 2, ed. F.S. Schmitt, OO 2, q. 1, 4, p. 252. Infine, il debito di tale concezione a Boezio è evidente, come Wyclif avrebbe riconosciuto esplicitamente molti anni più tardi, quando nel *Triologus* avrebbe descritto l'eterno presente di Dio nei termini di *duratio*, richiamandosi al dettato della *Consolatio Philosophiae*; si veda IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., p. 79: «Aeternitas autem est duratio Dei secundum esse immobile; et vocatur a Boëtio interminabilis vitae possessio tota simul, cum in aeternitate non succedunt partes sive instantia, eo quod Deus non habet esse transmutabile vel “obumbrationes vicissitudinis”, sicut mundus» (corsivi nel testo); si veda, inoltre, ivi, pp. 50, 51: «Non temporaliter fuit Deus ante mundum, sed aeternaliter, non ut ista praepositio ‘ante’ dicit successionem, sed prioritatem naturae».

¹⁵⁵ Si vedano THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 13, p. 186^b: «Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus [...]. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate»; inoltre, ivi, q. 14, a. 15, ad 2: «Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Sed hoc esse non potest: quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat: quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat».

aumenterebbe al verificarsi di un suo nuovo oggetto *ad extra* –¹⁵⁶ risultando, così, addirittura più imperfetta di quella umana.¹⁵⁷

Dio, però, non può acquisire una nuova scienza e, allora, occorre innanzitutto spiegare in quali termini abbia conoscenza di quegli enti ed quegli eventi contingenti, descrivibili, in quanto tali, da una coppia di enunciati contraddittorî: va chiarito, infatti, come il loro realizzarsi o il loro cessar di esistere causi un mutamento nella scienza divina, e va escluso che questa sia per un certo periodo indeterminata rispetto al valore di verità di uno dei due enunciati, qualora questi riguardino enti o eventi futuri, secondo la dimensione scorrevole del tempo:

Non igitur est possibile quod deus incipiat aut desinat quicquam scire ex inceptione vel desinione ipsius scibilis. Confirmatur per hoc, quod claudit contradiccionem aliquod esse instans, pro quo utraque pars contradiccionis sit nescita a deo, quia tunc verum esset a deo ignotum; set nulla negacio potest incipere vel desinere esse, igitur omnem affirmacionem vel negacionem quam deus scit, semper scit.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 20: «Tercio, confirmatur illud de racione sic: si scientia dei proporcionaliter variatur ut scitum, sequitur quod scientia qua deus cognoscit successivum foret successiva, proporcionaliter ad cognitum. Patet consequencia ex hoc: scientia dei de qua loquimur ad propositum variatur ad variacionem sciti; et cum non prius tempore est scientia dei quam est scitum secundum istam viam, sequitur quod continue acquiritur scientia deo de tali successivo, et continue deperditur antiqua proporcionaliter, ut illud scitum succederet».

¹⁵⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 21: «Ex istis, cum scientia successiva non potest nisi successive cognoscere quod secundum illam viam eque vere competeret deo, sicut mobili competet successive moveri; sicut igitur nemo ponit quod deus de eodem scibili primo et principaliter habet duplicem scientiam, sic non est ponendum quod de aliquo tempore habeat unam scientiam permanentem per totum illud tempus, et aliam partibiliter generatam et partibiliter corruptam proporcionaliter ad tempus. Et habito igitur quod scientia, qua deus scit successivum, sit proporcionaliter successiva, sequitur primo quod scientia illa divina sit imperfeccior quam humana de talibus, quia homo sufficit de motu et tempore capere aliquas partes preteritas et futura simul [...]. Set deus iuxta adversarius non potest hoc, igitur et cetera. Ideo consequenter dicerent quod deus non videt aliquod successivum, set solum indivisibile illius, quod est fatuum dicere quod deus habet actualem memoriam omnium preteritorum et actualem prescenciam omnium futurorum; igitur si homo [...] sufficit semel in noticiam talis successivi secundum se totum, multo magis deus».

¹⁵⁸ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 21; si veda, inoltre, *ivi*, pp. 21, 22: «Patet consequencia per deducens ad impossibile, quia sit *a* instans in quo deus nescit mundum incipere esse; et patet ex maiori quod deus in *a* instanti scit mundum non incipere esse, ex quo sequitur quod mundus numquam incipit esse, et per consequens deus numquam scivit mundum incipere esse et ipsum non incipere esse. Cum igitur non potest scire negacionem, nisi eternaliter sciat illam, patet quod non potest scire affirmacionem, nisi eternaliter sciat illam».

Wyclif si mostra consapevole della difficoltà dell'argomento e del pericolo di avanzare, come ritiene di aver fatto in passato, tesi urtanti.¹⁵⁹ Conformemente alla propria dottrina della scienza di visione come *noticia terminata ad esse actuale cuiuslibet veritatis*, il maestro inglese sostiene che Dio abbia scienza eterna della verità dell'affermazione di ogni enunciato che descrive uno stato di cose che si realizza *ad extra* a tempo debito, e scienza ugualmente eterna della verità della negazione dell'enunciato contraddittorio al primo.¹⁶⁰ Così, se di ciò che non si verifica in atto nella realtà Dio conosce solo l'*esse intelligibile*, di ciò che perviene all'esistenza a tempo debito conosce eternamente anche l'*esse existere*: tuttavia, non è lecito concludere perciò che ogni ente contingente debba esistere *semper*, poiché – come si è detto – è sufficiente riconoscere, piuttosto, che esista *aliquando* – una tesi, questa, più volte ripetuta da Wyclif, secondo il quale le *res* esistenti *ad extra*, benché conosciute sempre da Dio come tali, non sono conoscibili in quanto tali, se non nel periodo in cui occorrono.¹⁶¹

Pur condivisa nella sostanza, tale concezione è stata esposta talvolta da Bradwardine in modo insoddisfacente; caduto nell'errore di quanti 'incarcerano' i verbi al presente,

¹⁵⁹ Il problema della scienza divina degli eventi futuri è detta *multum difficilis* in IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 517; circa il rischio di pervenire a conclusioni *que male sonant*, si veda ID., *De scientia dei*, cit., p. 31: «Si autem vocarem omne tale falsum pro aliqua mensura potest existere pro qua non existit, tunc oporteret concedere, ut videtur, maiorem partem articulorum fidei eternaliter esset falsam, ut omnes articuli concernentes ecclesie sacramenta, incarnationem et vitam futuram, cum sint contingentes, et pro aliqua mensura temporis non existunt. Talia autem vocavi vanitates et falsa secundum quid, set hoc videtur multis male sonare, ideo pro loco et tempore expedit hoc tacere». Si veda, invece, quanto osservato più avanti, ivi, p. 132: «Ex istis patet quod omnia merita Christi et cuiuscunque sancti sunt deo presencia, quod verbum 'nunc' non existat, quia aliter indubie superflue oraremus Christum per passionem, mortem et alia acta sua meritoria misereri nobis, ut catholice crediremus remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, aut vitam eternam, nisi illa essent. Cum secundum doctrinam ecclesie credere quodcunque sit credere illud esse, credo igitur carnis resurrectionem, quia credo illam esse tempore suo, et ita de quibuscunque que credo; quod si non sunt, tunc fides mea est falsa, et per consequens non catholica».

¹⁶⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 29: «quoad permanenciam negacionis, dicitur ut prius quod, si est, est eterna, cuius ratio est quia non habet esse existere vel reale, set esse intelligibile solum. [...] Unde sicut negacio, habens esse solum intelligibile, est eterna et sic affirmacio habet esse intelligibile eternum et preter hoc habet esse existere temporale». Circa la concezione wycliffiana della *scientia visionis* come scienza della verità in atto si veda *supra*, pp. 88-95.

¹⁶¹ Si veda, a titolo di esempio, la formulazione di tale concezione rinvenibile in IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 63: «Ymmo ens communicatur omni esistenti in alico tempore preterito vel futuro, et hoc absolute necessario, quamvis contingenter secundum *esse existere*. [...] quia sicut deus semper scit omnia, quamvis non semper omnia sint scibilia, sic ens semper communicat se omnibus in quocunque tempore existentibus, quamvis ipsa non participant ente, nisi in tempore sue existencie» (corsivo nel testo).

restringendone il significato all'istante attuale, infatti,¹⁶² egli ha asserito che Dio «scivit multa que iam nescit sine sui mutacione»,¹⁶³ portando a suffragio di tale tesi due esempi cui Wyclif non risparmia critiche.¹⁶⁴ Il primo di questi, che paragona Dio a un occhio fisso rivolto allo scorrere di un fiume, di cui vede, senza subire alcun mutamento, le parti di volta in volta presenti al suo sguardo, è ritenuto da Wyclif inefficace e non perspicuo, poiché risolve per limitare lo spettro dell'*intuitus* divino a singoli istanti successivi;¹⁶⁵ piuttosto, con il conforto dell'autorità di Tommaso,¹⁶⁶ «oportet ymaginari deum esse quasi unam

¹⁶² L'espressione icastica («incarcerantes verba de presentibus») ricorre spesso negli scritti wycliffiani; si vedano, a titolo di esempio, Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 197; ID., *De scientia dei*, cit., p. 114.

¹⁶³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 30: «Quoad allegatum de Doctore Profundo, non dubium advertendi quin ista sit plane sua sententia, etsi videatur in verbis aliquibus discrepare: quandoque enim loquitur extendendo verba de presentibus, sicut auctores quos allegandos conceditur, et quandoque restringit verba talia more polemicis, ut ille sit sensus, “nunc deus scit hoc existere”, id est: “deus scit hoc existere in hoc instanti”. Et iuxta hoc discrepat in tribus a recta logica antiquorum: primo, in hoc quod dicit deum multa nescire existere quod quondam scivit existere, ut quidam scivit Christum pati et nunc, ut dicit, nescit Christum pati; secundo, in hoc quod ponit deum nihil preter seipsum scire existere, posito quod destruat tota universitas creata; et tercio, in hoc quod ponit propositiones contradictorias alterari de veritate in falsitatem et econtra, ipsis significantibus pro significabili contingenti. Tota illa discrepantia verbalis stat in isto, quod quandoque intelligit tales propositiones, “deus cognoscit Christum pati”, ad illum sensum: “deus cognoscit Christum pati nunc”; et quandoque intelligit talem propositionem quam auctores concedunt concorditer, “deus semper scit Christum pati”, id est: “semper scit Christum pati in tempore suo”; et hoc eternaliter est verum, etsi omnes creature adnichilentur sicut et fuit verum ante mundi constitutionem. Ideo, ut sepe dixi, non est color evidencie aput quemcumque recte noscentem terminos, “si deus semper scit hoc existere, tunc hoc semper existit”, quia satis est quod aliquando existat».

¹⁶⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 26: «Confirmatur per Doctorem Profundum [...] ubi frequenter asserit quod scivit multa que iam nescit sine sui mutacione, et adducit ad hoc dulex exemplum. Primo, de oculo fixo intuente fluvium sibi presentem secundum diversas partes; qui quidem oculus secundum diversas partes inciperet successive et desineret videre sine sui mutacione, ex sola mocione visibili. Secundum exemplum est de adquisicione qualibet dominiorum deo, sine hoc quod ipse mutetur». Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 24, pp. 243-245: p. 243. La posizione di Bradwardine, che sarà di nuovo evocata nel capitolo decimo del *De scientia dei*, era stata già criticata anni prima da Wyclif nel suo *Tractatus 13*: si veda, al proposito, ID., *De ente praedicamentali*, cit., pp. 211-219.

¹⁶⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 31: «Ad primum exemplum videtur michi quod non sit efficax pro intento; set ymaginato cum prius quod tempus more fluvii labatur continue, oportet intelligere deum non stare fixum in uno situ individuali intuendo solum illud individualiter sibi presens, quia sic semper solum instans videret de tempore».

¹⁶⁶ Wyclif si richiama all'esempio tommasiano di Dio che, *in aeternitate supra tempus*, è come chi scorga da un'altura simultaneamente tutti i viandanti che passano per una strada; la condizione di costoro, invece, è quella di chi non è in grado di vedere quanti vengono di seguito; si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 13, ad 3, p. 187^{a-b}: «Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam». In precedenza, Tommaso aveva fatto ricorso all'esempio dello spettatore sull'altura per enfatizzare la differenza tra la visione umana e quella

potenciam visivam active videntem et multiplicatam ad omnem punctum fluvii, tam ante quam retro»,¹⁶⁷ cui ogni istante passato o futuro è sempre realmente presente.¹⁶⁸

Il secondo esempio del *Doctor Profundus* assimila la scienza di Dio al suo dominio, che si estende via via a ogni nuova creatura, senza che perciò il *summus Dominus* sia affetto da alcun cambiamento.¹⁶⁹ Al riguardo, Wyclif osserva che, benché la signoria e la scienza di

divina: dall'alto del monte, un uomo che guardasse i viandanti li scorgerebbe uno dopo l'altro, successivamente, non tutti al contempo come nel caso di Dio; si veda ID., *De veritate*, cit., q. 2, a. 12, p. 54^a: «Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuraretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens». Cfr. IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 32, dove il viandante «impeditus ex capite ad videndum aliquid retro se» è, fuor dell'esempio, l'uomo incapace di vedere le cose future «que sunt retro facie mentis».

¹⁶⁷ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 31, 32; si veda, inoltre, ivi, p. 32: «Sic enim coassistit deus omni tempore vel instanti preterito vel futuro, ut allegat Doctor ex multis dictis sanctorum. Sicut enim talis videt omnem partem fluvii tamquam sibi presentem, quamvis quelibet partes eius sint quantumlibet lapse a visu nostro, sic deus coassistens omni instanti preterito et futuro intuetur ipsum, cum sit vere sibi presens, quamvis ad quemlibet instancium preteritorum et futurorum noticiam nos non attingimus et quotlibet cognoscimus que cadunt a nostra memoria. In deo autem non est possibilis oblivio». Più avanti, nel ricordare l'esposizione offerta da Scoto di tale concezione (e che prelude a una serie di argomenti *contra*), Wyclif prende spunto da un esempio riportato dal francescano per svilupparlo a favore di essa; si veda ivi, p. 127, 128: «Aliud est exemplum manuducens in eandem veritatem remotam a fantasmatis. Ymaginato circulo sphere continue circumducto, existente in centro eius immobili una virtute visiva que videret per extramissionem virtutis linearis, ipsa videret continue de circumferencia circuli solum punctum; alia autem virtus visiva, multiplicata per totam circumferenciam circuli vel quantumlibet supra circumductum, videret continue quamlibet partem eiusdem circuli sibi presentem. Sic intuitus humanus, artatus in centro mundi, videt solum instans de tempore; set deus, supra omne tempus in eternitate, ratione coassistencie toti successioni temporis intuetur semper omnia preterita et futura, ut exemplificatum est superius in assimili, ubi docetur quod deus habet faciem ad omne preteritum vel futurum, sine possibilitate latencie propter distanciam vel aliud impedimentum possibile».

¹⁶⁸ L'immagine dello sguardo divino 'moltiplicato' a ogni istante del tempo, che ho trovato negli altri scritti wycliffiani, rende felicemente congruo il paragone della cabina di regia cui si fa ricorso in S. SIMONETTA, *Si salvi chi può? Volere divino, merito e dominio nella riflessione del primo Wyclif*, Bergamo, Lubrina, 2007, p. 45. Similmente, la descrizione di Jules Lequier di Dio come 'contemplatore dei possibili' ha ispirato il titolo di un recente volume collettaneo di studi sulla scienza divina; si veda *supra*, p. 1, nota 1.

¹⁶⁹ I principali luoghi di autorità classici circa il problema del dominio divino – che non può dirsi 'eterno', altrimenti vi sarebbe almeno una creatura eterna che lo serve, ma può dirsi 'in ogni tempo', poiché, una volta creato il tempo, c'è sempre stata almeno una creatura a lui sottomessa – si trovano AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, eds. B. Dombart e A. Kalb, CCSL 48, 12, 16, pp. 370-372; nonché ID., *De trinitate*, cit., 5, 16.17, pp. 224-227: pp. 225, 226: «Ecce dominium esse non sempiternum habet ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiternus non dominaretur nisi etiam

Dio siano entrambe *relaciones rationis*, esse differiscono per un aspetto affatto decisivo: la prima dipende dal realizzarsi *ad extra* di ciascuna creatura che, per il fatto stesso di esistere, serve Dio; la seconda, invece, non richiede che un certo ente esista perché sia conosciuto da Dio nel suo *esse existere*, poiché è proprio per il fatto che egli ha scienza di tale ente nel suo *esse existere*, lo vuole e ordina la propria potenza alla sua produzione, che questo perviene all'esistenza attuale. Se fosse altrimenti, si dovrebbe ritenere che Dio acquisisca una nuova scienza e che sia, pertanto, mosso dall'oggetto conosciuto –¹⁷⁰ cioè che, si è visto, Wyclif ha già escluso, criticando ancora lo stesso Bradwardine per aver sostenuto la tesi secondo cui «*intellecta movent non proprie set methaphorice intellectum divinum*». ¹⁷¹

Il tentativo del *Doctor Profundus* di affermare – *quodammodo* – che Dio conosca diversamente gli eventi contingenti presenti, rispetto ai passati e ai futuri, si iscrive nel solco di un complesso e affascinante dibattito millenario circa il contenuto degli articoli di fede: sollevato da Agostino, l'interrogativo riguarda l'identità di ciò che è stato creduto dagli *antiqui* – i giusti del popolo di Israele che hanno avuto fede nella ventura apparizione del Messia e nel compimento di tante profezie – e di ciò che è creduto dai *moderni*, la cui fede è in ciò che è già accaduto. L'Ipponate aveva risolto per affermare che, sebbene i tempi dei verbi occorrenti negli enunciati che esprimono il credo degli *antiqui* e dei *moderni*

ista sempiternae famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum. Et quisquis exstiterit qui aeternum quidem deum solum dicat, tempora autem non esse aeterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen tempora non in tempore esse coepisse (non enim erat tempus antequam inciperent tempora, et ideo non in tempora accidit deo ut dominus esset quia ipsorum temporum dominus erat quae utique non in tempore esse coeperunt), quid respondebit de homine qui in tempore factus est cuius utique dominus non erat antequam esset cui esse? Certe vel ut dominus hominis esset ex tempore accidit deo, et ut omnis auferri videatur controversia, certe ut tuus dominus esset aut meus qui modo esse coepimus ex tempore accidit deo [...] Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici deum nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt? Sicut amicus relative dicitur, neque enim esse incipit nisi cum amare coeperit; fit ergo aliqua mutatio voluntatis ut amicus dicatur». Circa l'affermazione che il dominio divino non è accidentale, perché tale relazione richiede una mutazione solo nelle creature, si veda quanto osservato circa la predicazione *secundum habitudinem* nel capitolo secondo della presente ricerca; si veda *infra*, p. 148 e nota 39.

¹⁷⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 33: «Quoad exemplum secundum Doctoris, patet [...] quod diversitas est inter scire dei et dominium dei. Nam scire dei non requirit suum scitum pro omni mensura temporis vel nature quo ponitur idem scire, sicut nec scire hominis, quod est actus immanens; accio dei ad extra, gubernacio, dominium et cetera que consequuntur scire et velle dei, ipsa sunt temporalia et accidentaliter insunt deo. Ideo videtur mihi [...] quod non sequitur, etsi deus potest adquirere dominium vel talem relacionem rationis sine sui mocione, quod potest adquirere scienciam, id est quod potest quicquam incipere scire sine mocione».

¹⁷¹ Si veda *supra*, P. 79.

differiscano, il loro contenuto è il medesimo.¹⁷² Come ha efficacemente ricostruito Gabriel Nuchelmans, la riflessione medievale su tale problema si sviluppa come uno sfrozo di fornire una giustificazione della tesi agostiniana. Per illustrare come sia compatibile l'invariabile identità del contenuto degli articoli fede con il diverso significato che sembrano avere gli enunciati che in epoche diverse ne sono la formulazione linguistica, alcuni autori avevano sostenuto che ciò che si crede è una cosa o un evento (la nascita di Cristo, la sua passione), non un certo enunciato che lo descriva; altri, invece, avevano ritenuto che il contenuto del credo risieda nei *dicta* (o, secondo altri, nei *nomina* – donde l'espressione *nominales*, per identificarli), concepiti come *incomplexa* privi di una connotazione temporale, a differenza degli *enuntiabilia* passati, presenti e futuri che li riferiscono.¹⁷³ Nel corso di tale discussione, lo stesso ordine di problemi si pose circa la scienza divina di enti o stati di cose contingenti che si realizzano in tempi diversi, ed è in questo quadro, dunque, che va collocata la tesi di Bradwardine che la conoscenza divina di un evento contingente, esistente in atto al momento presente, non sia la medesima di quella della sua *futuricio* o della sua *pretericio*: nel *De causa Dei*, in merito, si legge che Dio si rappresenta in modo distinto la passione di Cristo, a seconda che questa debba ancora verificarsi, si stia consumando o sia già avvenuta (*Christum passurum, Christum pati, Christum passum*).¹⁷⁴

Wyclif è senz'altro consapevole che, così dicendo, Bradwardine intenda richiamarsi alla lezione di Tommaso, il quale aveva preso le distanze dai *nominales*, ritenendone la posizione inconsistente perché in contrasto con il dettato aristotelico («*eadem enim oratio vera et falsa videtur esse, velut si vera sit oratio sedere aliquem, surgente ipso falsa erit eadem*

¹⁷² AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCSL 36, 45, 9, p. 392: «Ante adventu Domini nostri Iesu Christi, quo humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum qui venit. Tempora variata sunt, non fides. Quia et ipsa verba pro tempore variantur, cum varie declinantur; alium sonum habet: venturus est; alium sonum habet: venit; mutatus est sonus, venturus est, et venit; eadem tamen fides utrosque coniungit, et eos qui venturum esse, et eos qui eum venisse crediderunt».

¹⁷³ Quanto qui solo accennato è esposto dettagliatamente in G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company, 1973, pp. 177-189.

¹⁷⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 46: «Set contra hoc Doctor Profundus [...] dicens quod natura divina eternaliter representavit intellectui divino Christum esse passurum, post ostendit Christum pati, et tercio Christum esse passum». Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 24, pp. 243, 244: «Quamobre essentia Dei, seu voluntas quae eadem est, sicut primo ostendebat intellectui divino Christum passurum, ita omni eodem modo post ostendit sibi Christum pati, et nunc ostendit Christum passum fuisse, ideoque Deum scire haec tria, imo potius hoc unum tripliciter nominatum est idem scire et eodem modo omnino».

hec»¹⁷⁵. L'Aquinate aveva, invece, considerato falso che «quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia refereatur»: Dio, infatti, ha scienza degli *enuntiabilia*, dal momento che conosce tutto ciò che è in potere suo e delle creature; con riferimento ad essi, allora, è lecito affermare che Dio conosceva cose che ora non conosce più. Ora, nonostante Tommaso sia persuaso che ciò non metta a rischio in alcun modo l'invariabilità della scienza divina – dal momento che Dio «scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium», non, cioè, per mezzo delle operazioni di composizione e divisione, come nel caso dell'uomo –¹⁷⁶, Wyclif si mostra in definitiva sospettoso nei confronti di ogni strategia argomentativa che, pur di salvaguardare il principio secondo cui una proposizione assertiva vera in materia

¹⁷⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 46: «Et talem scienciam recitat sanctus Thomas [...] sub hiis verbis: “Antiqui dixerunt idem enunciabile esse, ‘Christum nasci’, ‘esse nasciturum’, et ‘esse natum’, quia eadem res significatur per hec tria, scilicet nativitas Christi”. Set illam sentenciam impugnat Doctor dupliciter: primo, per hoc quod diversitas partium oracionis diversitatem enunciabilium causat; secundo, quia iuxta illud sequitur quod propositio semel vera maneret continue sic vera, quod est contra Aristotelem sic ponentem propositionem veram contingentem mutari a veritate in falsitatem propter mutationem rei extra». Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 15, ad 3, p. 195^b: «Ad tertium dicendum quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, *Christum nasci*, et *esse nasciturum*, et *esse natum*: quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium oracionis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera: quod est contra Philosophum, qui dicit quod haec oratio, *Socrates sedet*, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente». Cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Categoriae*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1961, 5, 4 a 24-25, p. 91. Diversi altri argomenti contro gli *antiqui nominales* formulati da Bonaventura, sono riportati in G. NUCHELMANS, *Theories of Proposition*, cit., p. 183.

¹⁷⁶ Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 15, p. 195^b: «Et ideo concedendum est quod haec non est vera, *quidquid Deus scivit, scit*, si ad enuntiabilia referatur [...] Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro» (corsivo nel testo); inoltre, *ivi*, q. 14, a. 14, p. 195^{a-b}: «Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt».

contingente divenga falsa al mutare dello stato di cose che descrive, risolva per introdurre una qualche forma – anche solo ‘metaforica’ – di discorsività in Dio.¹⁷⁷

Piuttosto, insomma, che indulgere nell’uso di espressioni foriere di fraintendimenti (come le succitate: «scivit multa enunciabilia que iam nescit», oppure «post ostendit»), il maestro inglese invita non restringere «verba de presenti ad unicum instans» e ribadisce che tutti gli eventi che si verificano in tempi diversi *ad extra* sono compresenti alla scienza di visione di Dio nel loro *esse existere*, sebbene essi si realizzino *ad extra* solo *aliquando*. A proposito dell’esempio qui discusso, dunque, la verità della proposizione con cui si afferma che Cristo soffra durante la propria passione è sempre conosciuta da Dio, così come la verità delle proposizioni nelle quali si nega che Cristo soffra prima o dopo della propria passione. In tal modo, la perfetta inalterabilità della scienza divina è assicurata,¹⁷⁸ poiché i tre stati di cose descritti dalle corrispondenti proposizioni sono tutti presenti eternamente a Dio.¹⁷⁹ Alla luce di ciò, Wyclif preferisce esprimersi nel modo seguente:

deus aliquando scit Christum pati, aliquando scit ipsum esse passurum et aliquando scit Christum passum; igitur impossibile est ipsum incipere vel desinere scire passionem Christi, aut eius futuricionem vel pretericionem, et per consequens semper scit illa tria. Et cum impossibile sit deum quicquam scire, nisi quod natura divina semper ostendit simul, sequitur quod natura divina semper ostendit simul passionem Christi et eius pretericionem, nec non et eius futuricionem. Et illa ratio videtur dare fidem; ideo videtur michi necessarium

¹⁷⁷ Una strategia che trova l’accordo di molti maestri; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 48, 49: «Set obicitur contra fundamentum, quo dicitur propositiones non alterari de falsitate in veritatem et econtra, cum Aristotelis [...] movet dubium quomodo sola substancia sit contrariorum susceptiva, cum oracio et opinio possunt alterari de vero in falsum, ut si vera sit oracio sedere quemdam, eo surgente esse falsa putat; et sic si quis vere putat aliquem sedere surgentem, esse falsum putat. Ideo dicit Philosophus, et si taliter suscipiat contraria, non tamen per mutacionem factam in re extra quia in eo, quod res est vel non est, est oracio vera vel falsa, et consequenter vulgaris locucio et doctores communiter. Unde sanctus Thomas, ubi supra, reprobatur viam que dicit propositionem non mutari a veritate in falsitatem; ideo dicit quod deus scivit multa enunciabilia que iam nescit, et idem dicunt Doctor Profundus et dominus Egidius et alii doctores concorditer».

¹⁷⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 113: «non sequitur “deus nunc scit hoc esse, igitur hoc est nunc”, set satis est quod hoc sit in tempore suo. Ideo scientia dei eterna respectu existencie rei requirit rem illam existere aliquando, set non quandocunque est illa scientia. Illud tamen non concipiet quis debite, nisi ampliaverit verba de presenti ad esse preteritum et futurum. Probabile igitur videtur quod finis qui non existit continue cum suo terminato causat illud terminatum; et sic penes rationes distinctas talium finium distinguntur sciencie terminate ad illa, ut alia est scientia qua scio unum tempus futurum, et alia qua scio aliud, quamvis existencia temporis non causet continue illam diversitatem».

¹⁷⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 48: «Cum enim secundum Apostolum non sunt “est et non”, set semper “est vel non”, non est possibile naturam divinam ostendere Christum pati, et post vel ante ostendere Christum non pati, set semper ostendit Christum ante passionem suam non pati, in passione sua pati, et post passionem suam non pati, cum hoc semper sit verum». Cfr. *2 Cor*, 1, 19.

quod, si natura divina ostendit Christum pati, semper ostendit Christum pati, et sic de quacunque ostensione.¹⁸⁰

Come si è già avuto modo di osservare, Wyclif sostiene che la scienza relativa di Dio si diversifichi sulla base dei propri oggetti, i quali differiscono tra di loro, però, solo secondo ragione: questo è il caso anche per quanto concerne la *futuricio* o la *pretericio* di un dato evento, che, pur distinte formalmente tra di loro e dall'esistenza attuale dell'evento, sono a tutti gli effetti essenzialmente identiche a questa –¹⁸¹ cioè che, a ben vedere, è stato riconosciuto anche da Bradwardine.¹⁸²

Su questa stessa scorta, nel capitolo decimo del *De scientia dei*, il maestro inglese segnala come, con una larga convergenza, i filosofi hanno perlopiù escluso che la conoscenza di Dio dei futuri contingenti possa risultare affetta da qualsivoglia forma di imperfezione:¹⁸³

¹⁸⁰ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 47, 48. È probabile che Wyclif preferisca volgersi direttamente alla trattazione offerta dal Lombardo, che – richiamandosi al passo di Agostino sopra rammentato – aveva affermato che la scienza divina del mondo precedente la sua creazione coincide con la scienza divina del mondo dopo la sua creazione, negando la correttezza – comunque lo si intenda – dell'enunciato «aliquid ergo scivit [scil. deus] quod modo non scit»; si veda PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., I, d. 41, 3, p. 293: «Sed ad hoc dicimus quia idem de nativitate huius hominis et mundi creatione nunc etiam scit, quod sciebat antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam eius diversis exprimi verbis oporteat. Nam quod tunc futurum erat, nunc praeteritum est; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. [...] Ita antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed omnino idem de mundi creatione. Sicut antiqui Patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum iam natum et mortuum; nec tamen diversa credimus nos et illis, sed eadem. [...] Indubitanter igitur teneamus Deum semper scire, quae aliquando scit». Come ha osservato Nuchelmans, benché non venga annoverato poi tra i *nominales*, il Lombardo propone una soluzione al problema sostanzialmente identica alla loro. Si veda G. NUCHELMANS, *Theories of Proposition*, cit., p. 186.

¹⁸¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 45: «omnes tales sciencie proporcionaliter distinguntur, ut distinguntur sua obiecta; set obiecta illa recitata [scil. contingens fore, esse, fuisse]; igitur et sciencie. Minor patet ex hoc, quod patet 'rem esse' est veritas actualis existencie; et 'rem fuisse' est veritas rationis incipiens a parte ante et eterna a parte post; et econtra autem 'rem fore' eternum a parte ante et desinibile a parte post. Igitur cum talis distincio sit inter hec tria, sequitur quod proporcionalis sit distincio inter sciencias quibus illa sciuntur. [...] Et preterea tales veritates eterne distinguntur secundum rationem, quamvis non secundum essenciam, quia veritas de presenti nata est habere existenciam temporalem; set non sic altera illarum contingens, eo quod, si non est tempus, tunc non est fuisse vel fore». Circa la classificazione della *pretericio* e della *futuricio* tra le *veritates extra genus*, di cui si dice l'essere conformemente alla sua massima estensione possibile, si veda *infra*, p. 254.

¹⁸² Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 48: «Et quoad discrepantiam doctorum, videtur quod Doctor Profundus intelligit illa tria, que distinguntur secundum rationem, non distinguuntur essenzialiter set in predicazione secundum essenciam esse naturam divina; et illa sententia est vera, ut patet ex dictis». Robson segnala, al proposito, la trattazione offerta in THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 14, pp. 209-214; cfr. J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 182, nota 1.

¹⁸³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 121: «Consequens est videre de determinacione divine sciencie respectu futurorum contingencium, in qua materia concordat maior pars philosophorum quod impossibile est deum quicquam indeterminate cognoscere, set omne quod cognoscit, determinate

richiamandosi in particolar modo all'insegnamento di Tommaso,¹⁸⁴ al proposito, Wyclif precisa che tale scienza divina è da considerarsi determinata e certa al pari di ogni altra, proprio in virtù della sua eternità, che abbraccia ogni tempo:¹⁸⁵ «determinacio sciencia dei respectu futurorum contingencium est ex hoc, quod simplex eternitas dei assistit cum tempore preterito et futuro».¹⁸⁶

Così dicendo, non si intende mettere in discussione il carattere indeterminato dei valori di verità degli enunciati futuri in materia contingente – secondo la lettura 'tradizionale' della dottrina aristotelica esposta nel nono capitolo del *De interpretatione*:¹⁸⁷ se è, infatti, senz'altro

cognoscit. Cuius ratio est: quelibet noticia indeterminata ut huiusmodi est imperfecta in genere; set nulla talis noticia potest deo competere; igitur nichil cognoscit indeterminate. Maior patet ex hoc, quod noticia indeterminata tollit certitudinem; et minor patet ex hoc, quod omne cognoscibile deus cognoscit ita perfecte sicut aliud».

¹⁸⁴ Per i numerosi riferimenti agli scritti di Tommaso richiamati al riguardo, si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 121. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, OO 6 (Fiaccadori), I, d. 38, q. 1, a. 5, p. 317^a: «Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. [...] Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praeventia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi». Al proposito, si vedano J.F. WIPPEL, *Divine Knowledge, Divine Power, and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in T. RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence*, cit., pp. 213-241: pp. 213-218; W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., pp. 103-107.

¹⁸⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 121: «omnis noticia dei est eterna a parte ante et a parte post, et per consequens deus aliquando determinate scit quicquid scit; set non est possibile quod eadem sciencia dei sit nunc determinata et nunc indeterminata; igitur relinquatur quod semper sit determinata. Consequencia sumpta patet ex hoc, quod sequitur “si aliquid fuit futurum, ipsum erit”; set postquam futurum fuerit preteritum, tam deus quam creatura scit determinate quod ipsum fuit futurum; igitur cum scit consequenciam esse bonam, sequitur quod postquam res fuerit, scit determinate quod illa res erit. Et illa deduccio sicut condicionales apparentes impossibiles habent manifestum colorem penes eos qui ampliant verba de presenti».

¹⁸⁶ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 121, 122.

¹⁸⁷ La cosiddetta lettura 'tradizionale' della trattazione aristotelica dei futuri contingenti, conformemente alla quale il principio di bivalenza è sospeso per quanto concerne gli enunciati in materia futura contingente, è stata sostenuta in J.L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963; M. KNEALE e W. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 46, 47; W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., pp. 1-58. Altri interpreti hanno ritenuto che Aristotele neghi che gli enunciati singolari futuri contingenti siano

vero che gli eventi *nobis futura*, in quanto tali, sono indeterminati e non possono essere oggetto di scienza (dal momento che non si dà scienza se non del vero), tuttavia, essi non sono futuri rispetto a Dio, ma eternamente presenti al suo intuito e, pertanto, da lui conosciuti come veri in modo completamente determinato, analogamente a quanto accade nel caso della scienza umana di eventi passati. A suffragare questa concezione vi sono, oltre all'autorità dei filosofi, diverse testimonianze scritturali; è il caso, per esempio, di un versetto paolino («non fuit [scil. in Deo] est et non, set est in illo fuit»),¹⁸⁸ il cui secondo emistichio è commentato da Wyclif nel modo seguente:

omnia, eciam nobis futura, sunt deo presencia, cum dicitur 'est apud eum' per verba de presenti, et tantum more loquendi prophético subiungit verbum de preterito dicens, 'est apud eum fuit', innuit omnem veritatem eciam de futuro esse a deo determinate cognitam, sicut a nobis veritates de preterito cognoscuntur. Patet igitur deum determinate scire futura eo quod determinate proposuit illa; et constat quod deus non potest mutare propositum suum, quia omnis talis mutacio procedit ex indeliberacione, tum eciam quia, si deus mutat propositum, tunc proposuit et voluit facere quod non impletur. Consequens contradiccio.¹⁸⁹

Il brano qui riportato non soltanto pone nuovamente l'accento sul fatto che gli eventi contingenti futuri (come quelli passati e presenti) sono *tota simul* presso l'eterna scienza di Dio, ma introduce il tema del carattere altrettanto determinato della volontà divina, la quale – congiunta alla scienza – è causa del loro realizzarsi *ad extra* a tempo debito.¹⁹⁰ Non tutti gli eventi contingenti, però, si verificano allo stesso modo: per esempio alcuni avvengono nella forma di eccezioni rispetto al normale corso della natura (*contingens in pluribus*); altri

necessari, ma non che rifiuti che abbiano un valore di verità determinato; si vedano G.E.M. ANSCOMBE, *Aristotle and the Sea Battle*, «Mind», 65 (1956), pp. 1-15; C. STRANG, *Aristotle and the Sea Battle*, «Mind», 69 (1960), pp. 447-465; J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

¹⁸⁸ 2 Cor, 1, 19, citato in IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 122. Cfr. *supra*, p. 114, nota 179.

¹⁸⁹ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 123. Circa il carattere difettivo di una libertà che muta, in un secondo momento, una scelta presa precedentemente, si veda *supra*, p. 102; nonché *infra*, pp. 218, 219; *infra*, p. 274.

¹⁹⁰ Il proposito divino non è in alcun modo contrastabile, a meno che Dio non lo conceda – come nel caso in cui una creatura viola un precetto divino; tale concessione, tuttavia, è prevista e voluta da Dio e il suo proposito rimane così inimpedibile; al proposito, si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 122: «Set tam deus quam homo scit quod, si deus aliquid futurum proponit producere, tunc ipsum erit; igitur deus quodlibet futurum scit determinate fore. [...] nichil potest impedire vel mutare propositum dei, quia si aliquid inpediat aliquod opus ne fiat, deus nunquam ipsum proposuit [...]. Nec est dubium de hoc, quod nemo posset impedire divinum propositum, nisi deo iuvante et coagente, ut patet alibi, et per consequens nisi deus eternaliter determinaverit se ut impediatur: cum igitur deus scienter pro eadem mensura proponeret contradictoria, sequitur quod nichil potest impedire divinum propositum». Circa riflessi di tale approccio in materia soteriologica, si veda *infra*, p. 195.

accadono per caso o per fortuna (*contingens in paucioribus*); altri ancora occorrono come esito della libera scelta di un agente creato (*contingens ad utrumlibet*). Ora, anche se l'uomo può averne una scienza solo congetturale, tali eventi sono noti a Dio e da lui voluti con eguale certezza e determinazione,¹⁹¹ che non ammette aumento e diminuzione:¹⁹² un evento, infatti, deve il proprio diverso grado di frequenza esclusivamente alla sua causa prossima, e l'uomo può averne notizia nella misura in cui ne conosce la causa; al di fuori dell'ordine creato, però, ogni evento contingente è (in quanto *scitum* o *volitum*) termine di una relazione di ragione che ha come altro estremo Dio (quale *sciens* o *volens*), posta la quale, è posta invariabilmente la sua determinazione.¹⁹³ Se per ogni coppia di contraddittorî, d'altronde,

¹⁹¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 123: «multa sunt futura contingencia determinate vera, ut quod sol orietur cras quia cras erit, et cetera; set omnia contingencia futura sunt eque contingencia quoad deum; igitur omnia contingencia futura sunt determinate vera. Maior patet ex hoc, quod contingencium est aliquod contingens natum et aliquod est contingens ad utrumlibet [...]. Et minor patet ex hoc, quod non est dare genus in libertate contradiccionis quoad deum, cum omnia que contingenter vult, eque liber contingenter vult; et per consequens eque libere sicut potest facere quod ego generabo filium, eque libere potest facere quod non amplius erit tempus secundum generacionem et corrupcionem lunarium. Ideo non esset racio maior determinacionis respectu unius veritatis contingentis de futuro quantumcunque, nisi quod deus plus vellet vel determinaret se respectu unius quam respectu alterius; set hoc non sapit, cum voluntas dei respectu talium non suscipit magis aut minus».

¹⁹² Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 124: «cum deus eque determinate sciet *b*, ipso presente, sicut *a*, ipso presente, et quid determinate sciet aliquid, tam determinate semper scit illud, sequitur quod semper eque determinate deus scit *b* sicut *a*, et econtra. Nam lapsis illis in preteritum, eque determinate deus sciret utrumque; set nulla successio temporis facit variacionem ad determinacionem divine sciencie; igitur et cetera. Confirmatur tripliciter. Primo per hoc, quod determinacio vel contingencia non posset suscipere magis aut minus, nisi aliquo horum trium modorum: vel ex diversitate graduum potencie dei, quod unum potest deus facilius reliquo determinare aut perficere; set hoc non habet colorem cum posse dei non suscipit maius aut minus. Vel ex hoc, quod agencia duo facilius possunt impedire divinum propositum; quod non habet colorem, cum intentum dei non sit inpedibile. Vel tercio, quod ex parte veritatis exigitur minor determinacio, ut cognita est natura prior; set hoc non movet, cum omnis veritas corruptibilis dependet a divina voluntate que non secundum diversos gradus, set quoad omnia illa est summe libera eodem gradu libertatis contradiccionis, quia aliter veritates distincte a deo limitarent eum ad dispariter sciendum aut volendum; quod videtur non habere colorem, cum tunc deus preveniret istas veritates in agendo ad determinacionem sue sciencie. Quod videtur falsum, cum determinacio divine sciencie sit eterna, et quilibet concursus dei cum causa secunda sit temporalis, prius igitur sciret deus determinate contingens quam concurreret cum causa secunda causando determinacionem sue sciencie». Circa il concorso divino alle volizioni e azioni delle cause seconde razionali, si veda *infra*, pp. 171-175.

¹⁹³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 124, 125: «Similiter quelibet determinacio divine sciencie non superaddit divinam scienciam, set respectu omnium futurorum deus habet scienciam, igitur et determinacionem sciencie. Confirmatur sic: omnis sciencia vel voluntas contingens in deo non est nisi relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita; igitur cum determinacio divine sciencie sit contingens, sequitur per idem quod sit relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita; set extrema illius sunt deus et veritas sua; igitur eo ipso quod ipsa ponuntur, ponitur et determinacio divine sciencie. Non enim posset determinacio divine sciencie suscipere maius et minus, nisi vel racione dei vel

Dio non avesse *scientia visionis* eternamente determinata di uno dei due membri e *scientia simplicis intelligentie* dell'altro, non potrebbe determinare nemmeno la propria volontà e, pertanto, non potrebbe causare alcunché *ad extra*:

si deus esset indifferens ad utramque partem illius contradiccionis de futuro, cum impossibile sit ex contingencia equali causanciam procedere [...] sequitur quod neutram partem contradiccionis deus causaret. Quod est impossibile, quia tunc contradictoria essent simul falsa. Si igitur deus unam partem contradiccionis noscit scientia visionis et alteram scientia simplicis noticie, patet quod deus est determinatus ad unam partem determinacione eterna, nec potest hoc verti in dubium illi, qui nisi modicum sapit de divina scientia.¹⁹⁴

A partire da tale considerazione, Wyclif torna a esaminare il problema del rapporto di priorità che intercorre tra la scienza di Dio e la sua volontà. Il problema dei futuri contingenti, infatti, ha suscitato un ampio dibattito al proposito, di cui Bradwardine ha reso conto nel proprio *De causa Dei*, risolvendo poi per sposare la tesi scotista secondo la quale la conoscenza certa che ha Dio dei futuri contingenti dipende dalla previa determinazione della sua volontà nei confronti della loro esistenza.¹⁹⁵ Così, la pagina del *Doctor Profundus*

ratione veritatis; et cum in deo non sit variacio fingenda, relinquitur quod ex parte veritatis sit illa variacio. Quod est impossibile, cum igitur veritas non suscipit magis aut minus».

¹⁹⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 125. Luogo di autorità senz'altro noto a Wyclif in merito è THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 8, pp. 179^b, 180^a: «Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem [...] Manifestum est quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habeat voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis». Si veda *infra*, p. 274, nota 144.

¹⁹⁵ Per l'elenco delle dodici opinioni raccolte dal *Doctor Profundus*, si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 18, pp. 220-222; il contributo della riflessione scotista alla formulazione della soluzione offerta da Bradwardine è dichiarato e si colloca nel solco di alcune osservazioni a margine di Aristotele, Ammonio, Dionigi e Averroè, si veda *ivi*, pp. 222, 223: p. 223: «Item Deus recte scit futura contingentia, ergo per aliquid quod realiter est certum; sed hoc non est aliquid futurum contingens, cum illud non sit certum, nec aliqua causa inferior sufficiens ad productionem illius in causatione eius est certa, sed contingens similiter ut effectus: alias enim ille effectus esset certe et determinate futurus. Relinquitur ergo quod Deus ista sciat per suam voluntatem sibi certissimam, qua vult omnia illa fore [...] Item haec ultima ratio, et conclusio principalis patet per Iohannem Scotum [...] redarguentem opinantes quod voluntas creata sit causa totalis sui velle sine Deo coagente, per hoc, quod si sic esset, Deus non esset naturaliter praescius futurorum, quia non habet scienciam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suae respectu eorum; quae voluntas est immutabilis et impotentialis. Sed si voluntas creata sit causa totalis sui velle, et ipsa se habet contingenter ad illum velle, ergo quantumcunque ponatur voluntas divina determinata ad unam partem eorum quae dependent a voluntate creata, ipsa potest aliter velle, et ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinae. [...] sicut dictum est dist. 39: certa previsio futurorum contingentium, est ex determinatione voluntatis suae». La pagina di Bradwardine è ricordata in IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 125, dove la posizione del maestro mertoniano è così riassunta: «[deus] determinate scit

suggerisce a Wyclif lo spunto di ripercorrere la posizione assunta da Scoto, al fine di ribadire – alla luce di questa – la propria opinione che, come noto, è di segno contrario.

Wyclif offre un resoconto della commento del francescano alla d. 39 del primo libro del Lombardo,¹⁹⁶ di cui qui si renderà brevemente conto. In essa, Scoto prende in primo luogo le distanze dalla via di ispirazione platonica-agostiniana che fonda la certezza e la determinazione della scienza divina di tutte le cose contingenti sulla rappresentazione fornita all'intelletto divino dalle loro idee esemplari; ciò comporta l'assunzione che, per mezzo delle idee, Dio non conosca soltanto le proprietà essenziali di ogni ente, ma anche tutte le sue cause prossime e remote, nonché tutte le condizioni richieste perché se ne verifichi l'instanziazione *ad extra* a tempo debito. Tale approccio non è privo di difficoltà:¹⁹⁷

hoc fore, quocunque contingenti assegnato, et tenet finaliter quod voluntas dei, qua determinat se ad causandum tale futurum, est causa quare determinate scit quodcunque futurum».

¹⁹⁶ Come segnalato in J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 202-204. Wyclif riporta parte della trattazione, simile per struttura e argomentazione, contenuta nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*; si vedano IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum primum Sententiarum*, OO 17, I, d. 39, q. 1-5, pp. 484-510; ID., *Ordinatio. Liber primus*, OO 6, I, d. 39, q. 1-5, pp. 406-444. Nel corso degli anni, Scoto aveva sottoposto i primi due libri della propria *Ordinatio* a continue revisioni e, evidentemente insoddisfatto delle soluzioni cui era pervenuto nella distinzione 39, aveva in ultimo richiesto che la propria copia personale dell'opera contenesse alcune carte lasciate bianche tra quelle contenenti le distinzioni 38 e 40. Tutti i codici relatori del primo libro dell'*Ordinatio* riportano il testo della distinzione 39; tuttavia, gli editori non ritengono che si tratti della versione ritenuta definitiva da Scoto, poiché è plausibile che egli ne avrebbe predisposto la copiatura nelle carte previste a tal fine. Piuttosto, si valuta più probabile che l'apografo dell'*Ordinatio* si stato provvisto di tale distinzione da parte di un sodale di Scoto che, godendo dell'accesso alle fonti del maestro (non solo la *Lectura* la *Reportatio* parigina, ma anche gli appunti privati), abbia collazionato il materiale a sua disposizione. Il testo della distinzione 39 è stato, per questo motivo, edito in appendice. Cfr. *Adnotationes*, in ID., *Ordinatio*, cit., pp. 26*-30*: pp. 28*, 29*. Vi è chi, come Noone, ritiene, invece, che la distinzione sia da ritenersi un'opera originale del *Doctor Subtilis*, sebbene risalente a uno stadio precedente la sua ultima redazione dell'*Ordinatio* e, infine, escluso da essa. L'opinione di Noone è riportata in J.R. SÖDER, *Kontingenç und Wissens: Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1999, pp. 8-10. Recentemente, Gloria Frost ha suggerito che la mancata estensione da parte di Scoto di una versione definitiva della propria distinzione 39 sarebbe dovuta alle difficoltà riscontrate nel comprendere come Dio, conoscendo la determinazione della propria volontà, possa aver scienza certa di ogni evento contingente, compresi i peccati dell'uomo; si veda G. FROST, *John Duns Scotus on God's Knowledge of Sins: A Test-Case for God's Knowledge of Contingents*, «Journal of the History of Philosophy», 48 (2010), pp. 15-34. Per un'introduzione alla analisi scotista del problema della scienza divina dei contingenti, fra i molti contributi, si vedano W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., pp. 127-145; C. NORMORE, *Scotus, Modality, Instants of Nature*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit., pp. 161-174; S. KNUTTILA, *Duns Scotus' Criticism of the 'Statistical' Interpretation of Modality*, in J. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, «Miscellanea Medievalia», 13 (1981), vol. 1, pp. 441-450; M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 175-184. D.C. LANGSTON, *God's Willing Knowledge. The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, London, University Park, 1986, pp. 9-52.

¹⁹⁷ Che Dio, infatti, abbia scienza determinata dell'*esse intelligibile* che le creature hanno nelle loro idee, è fuori di dubbio, ma si tratta della *sciencia simplicis intelligentie* assolutamente necessaria, che – concorda lo

la conoscenza delle idee da parte di Dio, infatti, è assolutamente necessaria e precede per natura la determinazione della sua volontà; pertanto, la rappresentazione delle idee è indifferente rispetto all'esistenza delle creature, che è causata dalla determinazione successiva della volontà, altrimenti sarebbe necessaria. Inoltre, le idee rappresentano all'intelletto divino non solo i contingenti, ma *eque naturaliter et perfecte* tutti i possibili; ora, se la scienza di Dio dei contingenti fosse certa in virtù della rappresentazione fornita dalle loro idee, si dovrebbe concludere che Dio abbia conoscenza determinata anche di tutti i possibili e che, pertanto, ognuno di questi – alla stregua dei contingenti – si realizzi necessariamente *ad extra*. Ancora, non si vede come Dio possa conoscere nelle idee il momento nel quale ogni loro istanziazione individuale abbia luogo.¹⁹⁸

La seconda opinione rammentata da Scoto in chiave critica è quella, di ascendenza boeziana, secondo cui Dio ha conoscenza determinata dei contingenti in virtù della propria eternità, cui sono realmente e simultaneamente presenti tutti gli enti e tutti gli eventi che, nella temporalità creata, avvengono in momenti successivi.¹⁹⁹ Si tratta di una delle vie battute da Tommaso,²⁰⁰ così come da Wyclif il quale, nel tratteggiare l'esposizione fornitan

stesso Wyclif – non è qui in discussione; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 126: «Set constat, si loquamur de scientia quam deus habet de re secundum esse intelligibile, non oportet tractare de determinacione illius sciencie, quia quelibet talis est absolute necessaria. Si autem loquamur de scientia dei terminata ad esse existere creature, tunc videtur illa posicio minus». Si veda, al proposito, W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., p. 135: «whatever the intellect grasps in this prior natural instant it cognizes necessarily. This moment in the divine knowledge would seem to correspond to what Aquinas called the *scientia simplicis intelligentiae*. In this first act of understanding there can be no contingency. Therefore, it is necessary to seek for the contingency of causation in the divine will» (corsivo nel testo).

¹⁹⁸ Si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, pp. 484, 485; cfr. IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 126; Wyclif rielabora e riporta le obiezioni di Scoto, e chiosa: «Ideo credo quod illa via sic intellexit quod idee perfeccius representant divino intellectui quodcunque futurum existere in tempore suo, quam aliquod intuitum a nobis representatur esse presens nobis; cum igitur nos scimus determinate presencia intuito, multo magis deus determinate scit omnia futura».

¹⁹⁹ Si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, pp. 486-487.

²⁰⁰ Wyclif dà prova di conoscere – e non condividere – le critiche di Scoto a Tommaso all'epoca della stesura del proprio commento al libro di *Geremia*, la cui composizione – come si è suggerito – potrebbe essere verosimilmente coeva a quella del *De scientia dei*. Si veda il passo del prologo alla *postilla* riportato in B. SMALLEY, *Wyclif's Postilla*, cit., p. 287: «Unde patet responsio ad argumentum doctoris subtilis quod facit contra sanctum Thomam, dicentem quod apud Deum omnia futura sunt determinate cognita, cum eternitas coexistit omni futuro. Contra dicit doctor: eternitas non coexistit alicui quod non est. Sed multa sunt futura que non sunt, ergo eternitas non coexistit omni futuro. Sed abbreviator sancti Thome respondet negando minorem: *cum omne futurum existit in tempore suo*, et per consequens Deus coexistit cum illo» (corsivo nel testo). Non è nota l'identità dell'*abbreviator* citato; si veda M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics*, cit., p. 39.

da Scoto, non manca di integrarla attingendo dichiaratamente al proprio *Tractatus 13*.²⁰¹ Alle obiezioni del francescano,²⁰² Wyclif ribatte sempre garbatamente, manifestando indubbio rispetto nei confronti del proprio interlocutore; per esempio, a proposito della critica cruciale che, se le cose future fossero realmente presenti a Dio nella loro esistenza attuale, esse non potrebbero essere create, perché coeternae a Dio, Wyclif replica cercando un punto di incontro: appellandosi all'accezione relativa della scienza divina, ritiene corretto affermare che la certezza di questa sia causata dall'eterna presenza dei suoi oggetti,²⁰³ benché indubbiamente la *sciencia que est deus* sia causa – non causata reciprocamente – dell'esistenza tutti gli enti creati e della loro *coassistencia relativa*. Così, è lecito considerare la presenza degli *scita* contingenti alla scienza divina come un segno della sua determinazione, e al contempo ritenere – con Scoto – che tale presenza (e, dunque, la loro esistenza) discenda dalla certezza della scienza divina e della volontà di crearli.²⁰⁴

²⁰¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 127: «eternitas coassistit omni temporibus preterito et futuro, etsi labatur tempus quoad nos; et sic deus semper videt omne preteritum et futurum, cum sit sibi presens. Instans enim eternitatis est idem essentialiter cum eternitate, presens instans alicui, vel parti temporis quam mensurando excedit. Et idem est iudicium de qualibet parte temporis signanda, ut patet tractatu 13^o, primi libri; igitur cuilibet tali parti temporibus coassistit»; cfr. ID., *De ente praedicamentali*, cit., pp. 218, 219: «Ulterius patet respicienti ad dicta Doctoris [scil. Bradwardine], quod plane sequitur ex illis, multa essent extra instans presens. Nam, ut dicit immediate consequenter, Deus ex infinitissima claritate comprehendit omnia simul, et sic omnes partes temporis, sicuti sunt verissime per se ipsum, cum essentia divina omnia uniformiter et invariabiliter representat. [...] Apud deum omnia sunt presenciam, ut Augustinus et iste Doctor cum aliis dicunt concorditer. Aliter enim non plus diceretur Deus comprehendere omnia simul, quam homo intelligere omnia simul; patet ergo, quod si partes temporis sunt apud Deum, tunc vere sunt».

²⁰² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 128: «Contra illud arguit Doctor quadrupliciter. Primo, per hoc: omne quod non existit non est presens realiter alicui; set talia futura non existunt; igitur non sunt alicui realiter presenciam. Item per illud: rarefacto mundo in infinitum, coexisteret deus cum loco futuro per eius immensitatem. Consequens falsum, quia tunc existeret quilibet talis locus. Item, si presenciam eternitatis cuicunque preterito vel futuro sit causa determinacionis divine sciencie, videtur, cum sciencia dei sit semper eque determinata, quod semper esset scitum presens eternitati; et sic quilibet semper esset presens. Item angelica evitas, sicut et instancia hominis, coassistit multis futuris contingentibus; igitur si talis assistencia sufficit causare certitudinem, sequitur quod tam angelus quam homo habet certitudinem de futuris quibuscunque assistunt, quod est falsum; igitur preter talem existenciam, oportet ponere causam aliam determinacionis sciencie». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, pp. 487, 488. Hoenen ha segnalato come tre dei quattro argomenti *contra* portati da Scoto – escluso quello sull'*aevum* angelico – si trovino formulati nel *Correctorium* di Guglielmo de la Mare; si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 176, 177 (e nota 55). Obiezioni alla concezione della presenza reale di tutti gli enti alla scienza di Dio sarebbero state mosse a Wyclif, poco tempo dopo la composizione del *De sciencia dei*, da John Kynyngham; si veda *infra*, pp. 268-271.

²⁰³ Che non 'umiliano', perciò, l'intelletto divino; cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, p. 501; cfr. ID., *Ordinatio*, cit., d. 38-39, q. 1-5, pp. 406, 407.

²⁰⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 129: «Ad tercium, diceret aliquis quod assistencia eternitatis cuilibet temporalibus non est causa determinacionis divine sciencie, cum illa sciencia prius sit

Su questa scorta, in modo piuttosto rapido, Wyclif accenna alla terza via annoverata da Scoto – conformemente alla quale la contingenza di un dato ente o evento ha la sua radice nella contingenza della propria causa prossima, e non nella causa prima necessaria che ha nella scienza divina.²⁰⁵ Ancora in opposizione a Tommaso, Scoto ritiene che la conoscenza che ha Dio dei contingenti sia essa stessa contingente: se l'Aquinate ha sostenuto, appellandosi all'argomento boeziano dell'eterna presenza di tutti gli *scita* alla scienza necessaria di Dio, che anche gli enti contingenti siano oggetti necessari – *de necessitate consequentiae* – della scienza divina,²⁰⁶ il *Doctor Subtilis* ritiene, invece, che la contingenza degli enti conosciuti dipenda dalla libera determinazione della volontà di Dio. La scienza divina dei contingenti non è perciò privata della sua certezza: Dio, infatti, conosce infallibilmente la determinazione della propria volontà rispetto alla creazione di un dato ente, anche se rimane sempre possibile che questo, nel momento in cui esiste, non esista, dal momento che Dio avrebbe potuto scegliere diversamente.²⁰⁷ La soluzione di Scoto

determinata quam scitum existat, et per consequens prius quam est assistencia eternitatis ad existenciam illius sciti. Verumptamen illa extensiva assistencia dei est signum infallibile inductivum ad assumptum quod deus scit determinate quodlibet futurum. Et ita potest salvari utraque opinio: prima, quod talis assistencia sit signum certitudinis divine sciencie; et secunda Doctoris equivocantis, quod illa assistencia non est causa certitudinis divine sciencie, set formaliter consequens ad illam certitudinem. Verumptamen cum divina sciencia relativa causatur ex rebus scitis iuxta predicta, et assistencia dei eciam causatur ab eisdem scitis, videtur quod neutra harum relacionum rationis causatur a reliqua, quamvis actus quo deus scit, cum sit deus, causat illam coassistenciam relativam». Per le altre repliche, si veda ivi, pp. 125, 126; 129, 130.

²⁰⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 129: «Et in illo modo sane intelligitur tercia via quam Doctor recitat, quod determinacio divine sciencie causatur ex necessitate sciti, quam necessitatem scitum habet ex presuppositione voluntatis divina. Et ita tercia via concordatur sentencialiter cum opinione Doctoris Profundi; et ille est sensus Boecii». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, pp. 488-510; pp. 488-490; 499-501. Si vedano THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 18, pp. 220-222; ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS, *De consolatione philosophiae*, ed. L. Bieler, CCSL 94, 5, pr. 6, pp. 100-105.

²⁰⁶ Si vedano THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, cit., p. 79^a: «Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, *necessitate consequentis*: sed sub conditione, vel *necessitate consequentiae*»; ID., *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 13, pp. 186^a, 187^b.

²⁰⁷ Si veda W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., pp. 133, 134. Si veda, inoltre, G. FROST, *John Duns Scotus on God's Knowledge of Sins*, cit., p. 15, nota 3: «Scotus's point is not that *x* is contingent *iff* both *x* and not-*x* are able to simultaneously obtain. This is expressed symbolically: For time *t*, $M(x \ \& \ \sim x)$ at *t*. This proposition clearly violates the principle of non-contradiction. Rather, his point is that while *x* obtains, it must be possible that not-*x* could have obtained instead in the same instant» (corsivi nel testo). Frost richiama l'attenzione sulla tesi di Beck, secondo il quale il fatto che prima della determinazione della volontà divina gli enunciati contingenti non siano né veri né falsi, non implica da parte di Scoto il rifiuto del principio di bivalenza; si veda A.J. BECK, *Divine Psychology and Modalities: Scotus's Theory of the Neutral Propositions*, in E.P. BOS (ed.), *John Duns*

passa attraverso la distinzione tra l'istante di natura nel quale tutti i possibili sono presenti all'essenza di Dio *ut neutra, et non ut facienda*, e l'istante di natura successivo nel quale la volontà divina sceglie un membro per ogni coppia di contraddittorî; a ciò segue la visione intellettuale divina della *determinatio voluntatis ad unam partem* e dell'inimpedibilità di tale scelta; donde, l'infalibile certezza della scienza divina circa l'esistenza di un dato contingente.²⁰⁸

Con la cauta precisazione che tutte le opinioni espresse dai maestri concordano, se correttamente intese,²⁰⁹ Wyclif non nasconde la propria perplessità nei confronti della tesi di Scoto, che – sebbene sottile (sic!) e cattolica – sembra introdurre una qualche forma di discorsività tra la volontà e la conoscenza divine, come fossero facoltà realmente distinte, e implicare che la causa della determinazione della scienza sia quella della volontà.²¹⁰ Con una manifesta adesione all'approccio tommasiano, Wyclif ribadisce l'importanza di rendere conto della certezza e dell'infalibilità della scienza di Dio in virtù della sua l'eternità, che

Scotus Renewal of Philosophy, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 122-137. Cfr. M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., p. 182.

²⁰⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, pp. 500-501; cfr. IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 130: «Nam ut vere dicit Doctor Subtilis, essentia divina representat intellectui divino utrumque contradictorium contingencium in esse intelligibili et, pro illo instanti nature, non est determinacio ad alterum, cum tunc absolute necessario esset determinacio ad omne possibile et periret contingencia; pro secundo instanti nature, intellectus divinus representat voluntati divine utrumque istorum et voluntas, quasi eternaliter eligendo, determinat se ad unam partem quam deus eternaliter intuetur». È stato messo in luce come alla maturazione di questa posizione da parte di Scoto abbia contribuito la tesi di Enrico di Gand che Dio conosca i contingenti attraverso la scienza che ha dell'infalibile causalità del proprio volere; si veda HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, ed J. Badius, Paris, 1518, q. 2, a. 1, f. 301G: «Secundum autem modum [scil. scientia practica] scit res sciendo determinatione sue voluntatis. Quia enim et que determinat voluntas dei facienda, et hoc modo quo ea determinat, scit intellectus eius ea esse facienda et sic facienda et non econverso: ut in hoc voluntas potius sit ratio et causa scientie et intellectus dei quam econverso»; cfr. W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, cit., p. 136; M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., p. 175, dove si ricorda che tanto Enrico, quanto Scoto, in ciò muovono dalla dottrina avicenniana della scienza di Dio degli altri enti come scienza di se stesso come loro causa, pur discostandosene per quanto concerne l'affermazione che la causalità divina è necessaria. Circa l'influenza di Enrico sull'opera di Scoto, diverse indicazioni bibliografiche sono rinvenibili in G.A. WILSON, *The Presence of Henry of Ghent in Scotus's Quaestiones super libros Metaphysicorum*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit., pp. 107-124.

²⁰⁹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 129, 130: «Nec memini me legisse aliquod scriptum alicuius doctoris de ista materia, quin omnes sentencie sane concepete coincidant»; ivi, p. 130: «Ideo certum est quod isti doctores in sententia concordant, etsi variis verbis exprimunt sensus suos».

²¹⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 130: «Ille autem sensus, licet sit subtilis et catholicus bene intelligentibus, posset tamen inducere simplicem in errorem, credendo quod deus elicit actus post deliberacionem et quod potencia volitiva dei distinguitur ab intellectiva et prius naturaliter determinat voluntas divina ad unam partem contradiccionis quam intellectus illam videt».

non lo espone ad alcuna forma di mutevolezza;²¹¹ richiamandosi, ancora, alla differenza che intercorre tra la scienza umana e quella divina e alla distinzione tra *sciencia que est deus* e *sciencia relativa*, osserva quanto segue:

Causa autem, quare creatura non semper scit determinate omne cui assistit pro tempore futuro et deus semper determinate scit omne cui assistit pro quocunque tempore, est quia creatura ultra suam existenciam et posicionem veritatis requirit ad scienciam illius veritatis actus credendi elicatum absque formidine; ad quem requiritur evidencia veritatis vel doctrina informantis, que non eo ipso ponitur, quo ponitur existencia creature cum veritate. [...] Sciencia autem dei non ponit actum talem elicatum, set est relacio eoipso posita eternaliter, quo scibile ponitur pro aliqua mensura temporis. Ideo cum deus non potest quicquam adicere vel ambigere, oportet quod omne scibile sciat semper determinate, eoipso quod scibile est. [...] Ex hoc igitur quod intellectus divinus intuetur voluntatem divinam immobilem et infrustrabilem eternaliter determinatam ad effectum aliquem, scit nimirum determinate illum effectum esse in tempore suo. Nec in sic sciendo discurrit vel componit, set illum ordinem veritatum simplicissime cognoscit; set oportet intelligere, ut prius, voluntatem aut intellectum divinum non illam nudam relacionem relacionis, set divinam naturam sic volentem; et sic correspondenter de causacione determinacionis, sicut dictum est de causacione sciencie.²¹²

Causa della scienza e della volizione relative, nonché della loro determinazione, è la natura divina, nella cui assoluta semplicità scienza e volontà sono indistinte: Dio conoscendo, vuole (e causa), e volendo (e causando), conosce.²¹³ Considerate, però, nella loro accezione relativa, le facoltà divine sono distinte secondo ragione l'una dall'altra e ordinate secondo

²¹¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 130, 131: «Oportet igitur pro induccionem noticie huius materie ampliare verba de presenti quando loquitur de eternis. Unde sacntus Thomas [...] sic scribit dicens quod mensuratum eternitate est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo illorum mensuratur. Ideo actus divine potencie non potest mensurari per presens tempus, ut habeat ordinem presentis ad futurum quoad suum scitum, set ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem presentis ad presens. Unde cum dicitur “deus prescit hoc”, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divine sciencie, set respectu temporis in quo profertur; et ideo oportet huius verba et participia a determinacione temporis absolvere, cum significant ‘nunc’ eternitatis et non temporis, quia aliter inevitabiliter sequitur error. Ex istis patet quod Doctor ille [scil. Scotus], loquendo de sciencia dei supra tempus, non utitur verbis presentis temporis restrictis solum ad instans temporis, set ampliatis ad instans eternitatis; et illud voluit Augustinus, Anselmus, et generaliter sapientes doctores ecclesie». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, cit., I, d. 44, q. 1, a. 4, ad 4, p. 336^b. Che la propria spiegazione di come la scienza divina dei contingenti sia certa e infallibile si esponga al rischio di descrivere il *modus cognoscendi* divino alla stregua di un *discursus*, è aspetto di cui Scotus si mostra consapevole, tanto da suggerirgli una seconda riformulazione della propria tesi; si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 39, q. 1-5, p. 501: «Ideo potest aliter sic dici, et forte melius, quod quando voluntas determinavit se ad unam partem, tunc illud habet rationem factibilis et producibilis, - et tunc intellectus non per hoc quod videt determinacionem voluntatis, videt illam complexionem, sed essentia sua sibi est immediata ratio repraesentandi tunc illam complexionem».

²¹² IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 132, 133.

²¹³ Si veda *supra*, p. 74.

natura; da questo punto di vista, dunque, va riconosciuto il primato della scienza di Dio sulla sua volontà: «videtur divinam scienciam naturaliter precedere eius voluntatem. Tum sequitur: “si deus vult aliquod contingens, tunc scit illud”; et econtra non oportet, cum multas deformitates scit deus que non vult beneplacite».²¹⁴

Negli ultimi due capitoli del *De sciencia dei*, Wyclif formula alcune *veritates* che consegnano le sue conclusioni in materia. Innanzitutto, è scorretto assumere – come Scoto – che vi sia un istante nel quale Dio sia *neuter vel indifferens* rispetto ai membri di una coppia di contraddittorî: come si è detto, infatti, Dio ha eternamente scienza di visione dell’uno, che si realizza *ad extra*, e scienza di semplice intelligenza dell’altro, che non si realizza mai; conseguentemente, Dio vuole l’esistenza *in tempore suo* di ciò che è presente al suo intuito come esistente, mentre non vuole ciò che conosce solo nel suo *esse intelligibile*.²¹⁵ Inoltre, Dio conosce tutti gli eventi in modo determinato, anche quelli che sono futuri per l’uomo. Non occorre, insomma, sospendere la validità del principio di bivalenza per quanto concerne gli enunciati in materia futura contingente, anche se la loro verità è indeterminata per l’uomo; piuttosto, è lecito affermare che la loro verità sia sempre determinata, perché è tale per Dio e, quindi, è tale in senso assoluto.²¹⁶

Ancora, accogliendo in parte le istanze scotiste, Wyclif osserva che la volontà *que est deus* è la *prima ratio contingencie*, dal momento che è causa di ogni verità causata e ogni evento

²¹⁴ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 125, 126; si veda, inoltre, ivi, p. 126: «Si vero dicatur quod quelibet voluntas dei est deus, ita quod non sit formalis distincio inter aliquam voluntatem vel sciencia dei et ipsum deum, quare, rogo, est voluntas potius causa sciencie quam econtra, cum utrobique sit idem? Aut quid novi ponitur pro causa, ultra opiniones que dicunt quod divina sciencia dicit causam completam huiusmodi contingencium? Et si dicitur quod deus, ut volens, est sciens, et non econtra, patet quod illud equivalet ac si diceretur quod volucio dei est causa sue sciencie. Ideo illud esset declarandum». Il brano introduce alla discussione della posizione di Scoto.

²¹⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 135: «Prima [scil. veritas], quod respectu nullius partis contradiccionis est deus neuter vel indifferens. Probatur: respectu cuiuscunque positivi determinat se deus eternaliter ad unam contradiccionis partem, eternaliter ordinando non existenciam relique [...] Confirmatur ex hoc, quod omne verum est scitum a deo et quodammodo volitum vel in se vel in suo consequente, et falsum, cum non sit, non est a deo volitum; ex quo sequitur quod deus non est respectu alterius partis contradiccionis neuter vel indifferens». Cfr. *supra*, pp. 93, 04.

²¹⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 135: «Secundo, sequitur quod omne verum est determinate verum: nam omne quod deus scit est determinate verum; omne verum deus scit; igitur omne verum est determinate verum. Maior patet ex hoc, quod omne quod deus scit, determinate scit; et si quicquam determinate scit, determinatum est penes eum, cum ipsum scit [...]. Nec est fallacia secundum quid, quando sic arguitur “hoc est determinate verum quoad deum, igitur est determinate verum”, cum omnis determinacio dei sit determinacio simpliciter quam nulla res potest infringere. Ex isto patet quod hic est fallacia secundum quid et simpliciter “hoc est indeterminatum quoad causam secundam, igitur hoc est indeterminatum”. Illa ergo vocantur abusive indeterminate vera, que quoad nostram intencionem vel noticiam sunt non determinata».

contingente – si è detto – è una verità determinata. Allora, è senz'altro vero che il realizzarsi *ad extra* di un ente o di uno stato di cose contingente si deve all'azione di una causa seconda; tuttavia, non potrebbe essere contingente se non fosse tale primariamente presso Dio. Anche nel caso in cui, dunque, il verificarsi di qualcosa discenda dalla scelta di un agente razionale – ciò di cui si discuterà nel prossimo capitolo –, la causa prima della sua *contingencia ad utrumlibet* è nella determinazione della volontà divina, che è sommamente libera.²¹⁷

Sebbene, in effetti, la contingenza si dica in diversi modi – come Wyclif osserva, in linea con quanto precisato diversi anni prima nel proprio manuale di logica –²¹⁸ è indubbio che

²¹⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 136: «prima ratio contingencie stat in libertate voluntatis divine. Patet ex hoc, quod cuiuslibet veritatis causate deus est causa prima [...]; igitur cum omnis contingencia sit veritas causata, sequitur quod deus est prima ratio cuiuscunque contingencie, et non nisi per voluntatem suam summe liberam; igitur et cetera. Ex isto patet quod nihil est contingens quoad causam secundam, nisi quod prius est contingens quoad deum. Nulla enim causa secunda potest agere vel non agere, nisi ex prima determinacione dei, ut causa principalis quare hoc contingens aliquando est et aliquando non est voluntas dei. Unde notabiliter errant qui ponunt maiorem necessitatem in contingentibus quoad causas secundas liberas, quam quoad causam primam, in qua est formaliter ratio contingencie, cum sit de ordine universitatis et per consequens de dei beneplacito, si aliquid sit tale, ut contingencia ad utrumlibet». A proposito della contingenza dell'azione umana e del concorso causale divino, si veda *infra*, pp. 171-175.

²¹⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 136, 137: «Cum igitur contingens ut huiusmodi sit veritas que non potest non esse, et omne contingens potest esse vel non esse [...]; sequitur quod omnis veritas contingens sit contingens essentialiter vel ad utrumlibet, quod est idem. Sumitur enim ille terminus 'contingens' nunc modaliter et nunc nominaliter catholice, et utrobique modo dupliciter. Si enim modaliter, tunc ipse cum verbo substantivo equivalet tali verbo impersonali 'contingit', vel 'potest esse', vel sic quod connotet possibilitatem obiecti rei dicte propositionis vel quod dicat possibilitatem veritatis sui dicti, non implicando possibilitatem sui obiecti, ut patet in istis: "contingens est me non esse", "contingens est deum esse". Nam certum est quod non est necessarium me non esse, set potest esse, sicut et eius oppositum. Non ad illum sensum dicitur quod contingens est me non esse. Et secundo, est iste sensus 'potest esse', quod deus sit non implicando quod oppositum potest esse. Et sic ille terminus 'contingens', nominaliter sumptus, nunc significat veritatem connotando quod illa potest non esse, et nunc significat quamcunque veritatem sine tali connotacione. Et quia signo cum connotacione utrobique est famosior, ideo ad illam supposicionem terminum limitatur. Et tunc patet, ex simplicitate et paritate libertatis contradiccionis dei in causando adextra, quod omnis veritas contingens est contingens ad utrumlibet». Si veda ID., *De logica*, cit., vol. 1, p. 26: «Sed nota quod multis modis dicitur *contingens*. Aliquando iste terminus, "contingens", capitur *modaliter* et aliquando *nominaliter*. Modaliter capitur, quando per viam circumlocucionis implet vicem istius verbi impersonalis *contingit*, ut hic: *Contingens est hominem esse*, tantum valet sicut ista: *Contingit hominem esse*. Sed aliquod est *contingens valens ad opposita*, et aliquid *contingens non valens ad opposita*. Contingens valens ad opposita est tale *cuius oppositum potest evenire*; ut, quod "ego sum bonus", est contingens valens ad opposita; quia, quamvis nunc sim bonus, postea possum esse cum hoc quod non sim bonus, precipue moraliter. Et omne tale dicitur contingens ad utrumlibet. Contingens non valens ad opposita est contingens *cuius oppositum non potest evenire*: ut, "Deum esse est contingens non valens ad opposita"; quia oppositum eius nullo modo potest evenire. Et isto modo contingens subalternate necessario, et non contradicit sibi; ut, si "necesse Deum esse" tunc "contingens est Deum esse" vel "contingit Deum esse". Et eodem modo dicitur possibile. Et

ogni verità contingente è tale presso Dio non nel senso che possa verificarsi il suo contrario; essa non è, ben inteso, assolutamente necessaria, ma è necessaria *ex supposizione*: una volta posto, infatti, l'antecedente eterno della determinazione della scienza e della volontà di Dio, l'ente o lo stato di cose contingente si verifica *ad extra* immancabilmente. Tale tipo di necessità è, si badi, compatibile con la contingenza *ad utrumlibet*, sia delle creature che del Creatore, poiché Dio avrebbe potuto determinare altrimenti la propria scienza e la propria volontà.²¹⁹

Così, appunto, Wyclif può prendere le distanze da uno dei capisaldi della *communis opinio* condivisa dai moderni pelagiani, contro la quale si era scagliato anni prima Bradwardine – vale a dire, l'assunto che la libertà del volere divino e umano sia assicurata dal fatto che, mentre il passato e il presente sono necessari, solo il futuro è contingente.²²⁰ Occorre invece distinguere tra le verità assolutamente necessarie e le verità contingenti conosciute da Dio:²²¹ le prime sono sempre e non è possibile che non siano; le seconde sarebbero potute non essere, ma sono cionondimeno eterne e non possono avere inizio o fine – pena la mutabilità di Dio, alla cui visione esse sono eternamente presenti. Tutto ciò che Dio conosce di scienza di visione e che vuole creare, insomma, resta sempre ugualmente

hoc est quod vult Philosophus: *Cuicumque debetur possibile, eidem debetur contingens. Nominaliter capitur iste terminus, quando sumitur nominaliter pro veritate que est et potest non esse.* (corsivi nel testo). Cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Priora*, 32 a 17-32 b 25, pp. 210, 211.

²¹⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 138: «sic sit a veritas que non sit necessitas, ut puta talis “ego non disputo” vel quecunque libuerit; contra: si deus scit me disputare, ego disputo; set antecedens est verum eterne ingenerabile et incorruptibile, ut patet ex dictis; igitur consequens est necessarium ex suppositione. Consequencia probatur. Totum antecedens patet ex dictis: nam claudit contradiccionem verum esse quod deus non eternaliter sciet, cum nichil potest incipere vel desinere cognoscere. Nec est color, si consequencia sit bona et antecedens est eternum, vel pro data mensura verum, quod contingens sit eternum, vel pro eadem mensura verum. Nec est color, si data propositio nunc sit vera, quod nunc sit ita sicut illa primarie significat: ut illa propositio “ego sum”, in casu quo semper maneret sic significans, semper esset vera, quia semper significaret sicut est, quamvis non semper significasset sicut semper est; sic illa propositio nunc formata “dies iudicii est” nunc est vera, quia ita est ex parte rei quod dies iudicii est, quamvis non nunc».

²²⁰ Si vedano J.-F. GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992, pp. 34-60; C.G. NORMORE, *An Overview*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence*, cit., pp. 3-22: p. 7. Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 14, pp. 208-214; III, 14, pp. 689-690.

²²¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 137: «Sexto, sequitur quod omne verum sit necessarium et omne falsum simpliciter sit impossibile modo suo; pro cuius intellectu, quod aliquod est necessarium absolute, quod non potest non esse [...]; aliquod autem est necessarium ex suppositione, quod est veritas contingens cuius est causa completa, quam claudit contradiccionem incipere vel corrumpi».

contingente, a prescindere dalla già avvenuta o ventura realizzazione *ad extra*, che ha luogo infallibilmente di necessità ipotetica:

palam sequitur quod 'hominem' vel 'mundum fuisse' est tam contingens, sicut alia veritas de futuro; et per consequens 'hominem esse', 'mundum esse', et talia vocata necessaria sunt summe contingencia. Patet ex hoc, quod quandoque (scilicet: ante mundi constitutionem) fuit contingens ad utrumlibet mundum vel tempus fore, et omne quod fuit possibile semper est eque possibile [...]; igitur adhuc est eque contingens.²²²

Wyclif è convinto, inoltre, che Dio abbia conoscenza assolutamente determinata non soltanto di ogni verità contingente, che pure si realizza necessariamente *ad extra* a tempo debito, ma anche di tutti quegli eventi che accadono in modo casuale o fortuito Aristotelicamente, il caso e la fortuna sono cause accidentali di eventi che possono essere sempre ricomprese in un quadro esplicativo in termini causalità finale:²²³ ora, sebbene alcuni eventi si verificano oltre l'intento naturale (la tegola che cade tendendo al proprio fine naturale e, nel tragitto, colpisce accidentalmente qualcuno), oppure oltre il proposito di un agente razionale (come quando capita che qualcuno, recandosi in piazza per un qualsiasi altro motivo, incontri un debitore da cui riscuote la somma prestata), ciò non consente di concludere che essi avvengano *preter propositum dei et determinatam scienciam*. Dio, infatti, conosce in modo certo e vuole in modo infallibile la serie ordinata della cause di tutti gli eventi mondani, che capita avvengano anche *a casu vel a fortuna*.²²⁴ Come ha insegnato

²²² IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 137.

²²³ Si veda ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 2, 4-6, 195 b 32- 198 a 12, pp. 63-78.

²²⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *Logice Continuacio*, in ID., *De logica*, cit., vol. 1, p. 172: «Casus enim est causa effectans preter eius intentum contingens aliquid in minori; et talis effectus dicitur quo ad talem causam causaliter evenire. Sed fortuna superaddit casui causam opposito agentem, ut homo. Talia ergo dicuntur fortuite vel casualiter evenire que sunt contingencia in minori ab aliqua causa effectiva, sine eius intento vel proposito huiusmodi producendi; ut invencio debitoris in foro non intendentis illam invencionem vel obviam sed proponentis unum aliquid aliud, dicitur fortuita quo ad illum non sic proponentem, et non fortuita quoad alium illam principaliter proponentem. Et fraccio capitis dicitur casualis quoad lapidem frangentem et illum capitatum, et proposita quo ad iacentem; et sic isti termini, *casuale*, *deliberatum*, *propositum*, et *naturale*, non distinguntur ex opposito, cum respectu diversorum idem sit casuale et propositum. Nota tamen quod ista multum differunt: *hoc fit a casu* vel *a fortuna*, et: *hoc fit casualiter* vel *fortuite*: et sic de similibus. Stat enim effectum per se intentum et propositum sibi a casu vel fortuna, que respectu eius effectus non est casus vel fortuna, sed respectu alterius. Ideo isti termini, *a casu*, et *a fortuna*, quandoque sumuntur modaliter et aliquando nominaliter; modaliter quando convertuntur pro adverbis, et nominaliter quando sumuntur pro illis causis efficientibus que respectu aliorum effectuum sunt casus vel fortune».

Boezio,²²⁵ poi, la libertà dell'arbitrio umano non è compromessa dal fatto che la provvidenza divina si estenda anche a quelle cause accidentali di cui si è detto, come se ciò aprisse a una prospettiva fatalista; la libertà dell'uomo sarebbe annullata, invece, esclusivamente qualora il concorso causale di Dio alle azioni e deliberazioni umane (che discende dalla sua scienza di queste) implicasse una qualche forma di costrizione –²²⁶ ciò che, come si vedrà nel prossimo capitolo della presente indagine, non avviene.²²⁷

L'errore dei *philosophi* – da indentificarsi, verosimilmente, con i *moderni* sostenitori della *famosa opinio* –²²⁸ risiede, appunto, nel definire qualcosa come necessario o contingente conformemente al grado di certezza o incertezza con cui l'uomo può averne conoscenza. Un approccio, questo, che nei suoi primi anni di studio,²²⁹ non sufficientemente edotto in materia *de universalibus et de extencione temporis*, Wyclif aveva condiviso, esprimendosi come segue:

Alias, quoniam restrinxi verba de presenti et distruxi illa ex opposito, vocavi 'determinate verum' quod est verum pro alico instanti pro quo necesse est ipsum esse vel fuisse, ut est omnis veritas contingens de presenti vel de preterito independens a futuro; 'indeterminate verum', quod est verum pro aliquo instanti pro quo non est necessarium ipsum esse vel fuisse, ut sunt futuriciones contingencium. 'Contingens ad utrumlibet' vocavi contingens indeterminatum, et 'contingens natum' contingens determinatum; 'contingens semper' vocavi contingens natum, cuius est causa effectiva quoad hoc non impedibilis naturaliter ordinata, ut solem oriri cras, eclipses et coniunciones cum talibus que fiunt in

²²⁵ La riflessione medievale sul caso e sulla fortuna, sulla provvidenza divina e sulla libertà dell'arbitrio creato ha, come è noto, il suo luogo classico in ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS, *De consolatione philosophiae*, cit., 5, pr. 1 pp. 88, 89.

²²⁶ Wyclif accenna al caso e alla fortuna come cause accidentali rispetto all'ordine della causalità efficiente; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 138, 139: «casus et fortuna dicuntur comparative respectu cuiuscunque cause efficientis, eo quod, si casuale et fortuitum generaliter excluderent intentum et propositum cuiuscunque sue cause efficientis, non esset possibile aliquid esse casuale et fortuitum, cum claudit contradiccionem aliquid fieri preter dei propositum et determinatam scienciam. Sufficit igitur ad esse casualis vel fortuitum quod sit preter intentum vel propositum alicuius sue cause efficientis. [...] Et eodem modo sequitur quod dicta necessitas stat cum libertate creature, quia compatitur contingenciam, non ponit coaccionem, et hoc sufficit ad libertatem creature. Non enim potest deus dimittere creaturam tante libertati, ut non preveniat limitando ipsam ad quemlibet actum suum».

²²⁷ Si veda *infra*, pp. 218-221.

²²⁸ Si veda, per esempio, il cenno a un'obiezione che potrebbe essere mossa Wyclif da chi condividesse la linea tenuta dai sostenitori della *communis opinio* in IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 139: «Item tam philosophi quam vulgares ponunt regulariter maiorem certitudinem in veritate de preterito, quam in veritate dependente a libertate arbitrii de futuro. Cum igitur tam famosa opinio non potest esse in toto falsa, sequitur quod non sit tanta necessitas in talibus de futuro "Phrao dampnabitur", "Antechristus seducet gentes", sicut est in talibus "mundus fuit", "Christus fuit incarnatus", et cetera».

²²⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *Logice Continuacio*, in ID., *De logica*, cit., pp. 165-170.

mundo sublunari; ‘contingens in maiori’ vocavi contingens natum, cuius est causa quoad hoc inpedibilis naturaliter ordinata, ut effectus naturales; ‘contingens in minori’ vocavi contingens natum non habens causam effectivam sibi naturaliter ordinatam, ut sunt preternaturalia.²³⁰

Considerando tutti questi eventi, che si verificano *ad extra* secondo gradi diversi di frequenza, dal ‘punto di vista’ di Dio, invece, essi risultano ugualmente necessari – *ex suppositione* –²³¹ e determinati.²³² Pertanto, il *theologus* deve rifuggire l’errore di prospettiva dei *philosophi* che, per quanto piccolo possa apparire all’origine, conduce via via a conclusioni sempre più gravemente scorrette, e ritenere che i contingenti, che l’uomo conosce in modo confuso e imperfetto,²³³ sono noti a Dio in modo certo. Per quanto concerne, in particolar modo, i contingenti futuri *ad utrumlibet*, Dio ha scienza di visione di quale dei due membri della coppia di contraddittorî sarà realizzato, conoscendo tutte le cause che concorrono alla causa totale di tale evento, inclusa la decisione che dipende dalla libera scelta dell’agente razionale; inoltre, Dio ha scienza di semplice intelligenza dell’altro membro, che resta

²³⁰ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 144.

²³¹ Si veda, anche, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 160, 161: «Ideo, etsi moderni ignari sensuum antiquorum negant necessitates contingentes, non eo magis sunt negande [...]. Equivocacio igitur de necessario detecta sanat controversias scribencium, ut aliquod est necessarium quod oportet absolute ex se esse, ut deum esse; secundum est necessarium quod oportet absolute ex alio esse, ut nichil simul esse et non esse; tercium est necessarium per accidens vel ex suppositione, quod dividuntur in tria: primum quod oportet ex suppositione esse eternum, ut volucio, dicitur respectu existere contingentis; secundum quod oportet ex suppositione esse in omni tempore, ut mundum esse; et tercium quod oportet ex suppositione aliquando esse et aliquando non esse, ut me currere et quotlibet talia».

²³² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 140, 141: «Unde si philosophus sciret intuitive in verbo eternaliter ordinate quod dies iudicii erit, vel quodlibet aliud contingens futurum, diceret hoc esse eque determinatum et necessarium, sicut aliquod contingens significabile; set quia latet nos noticia talium antequam finat, ideo dicimus talia esse indeterminate vera – suple: quoad nostram noticiam vel causanciam cause secunde. Multos enim effectos producet causa secunda ad quos nondum est determinata, quamvis deus non potest respectu alicuius signabilis esse indeterminatus. Dimittendo igitur aspectum ad fluxum temporis et considerando propositum et detemrinationem dei, patet quod omnia contingencia pari gradu currunt quoad necessitatem vel detemrinationem, quamvis sit gradus † contingencium quoad eorum duracionem, quoad potestatem incepcionis vel indiffinicionis cum quibuslibet proprietatibus a nobis plurimum ignoratis»; ivi, pp. 158, 159: «Diuturnitas igitur permanencie veritatis est inpertinens sue contingencie, cum tota universitas creata dependet a voluntate libera contingenti ad utrumlibet [scil. dei], et tamen semper est. Cum igitur contingencia actualis, de qua nobis sermo, dicit esse contingentis et possibilitatem ad non esse eiusdem neutrum, quia istorum potest suscipere magis aut minus, patet quod nichil potest esse magis contingens quam reliquum. Illud tamen, quod videtur facile nobis vel causae secunde perficere, vocamus difficiliore contingencius, quod est ex ignorancia qua deficimus intuendo divinum propositum invariabile et eternum, quia, si plene ipsum perciperem, statim cognoscerem quodlibet contingens esse in equali gradu necessitatis et contingencie cum quolibet».

²³³ Si veda, anche, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 147: «Sic igitur est certitudo nobis evidencior de nobis preterito, quam de nobis futuro, quamvis non sit in re maior. Ideo de futuris consiliatur, dum sunt futura, et non de preteritis, dum sunt nobis preterita».

inattualizzato *ad extra*, ma è causato e conosciuto in modo determinato nel suo *esse intelligibile*. Pertanto, nel caso di Dio, piuttosto che di *contingencia ad utrumlibet*, è più corretto parlare di *determinacio ad utrumlibet*.²³⁴

Sulla scorta di Bradwardine, allora, si può affermare che «prima igitur et summa contingencia ad utrumlibet est in volucione dei, qua vult semper quod sit contingens, et ex hinc derivatur ad effectus contingentes».²³⁵ Come è noto, Wyclif accoglie tale indicazione del *Doctor Profundus*, pur riconoscendo il primato della scienza sulla volontà divine:²³⁶ sommanente libero, Dio eternamente conosce alcuni eventi come necessari, altri come contingenti,²³⁷ e la sua scienza degli uni e degli altri non si dà secondo gradi diversi di determinazione, né il suo proposito può essere frustrato.

²³⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 141, 142: «Unde pro habendo recto sensu veritatis contingentis, oportet theologum ordiri a noticia dei cum aliis veritatibus eternis in eo fundatis, et exinde descendere ad noticiam inferiorum [...]. Hic autem in via non habemus de deo nisi confusam et universalem noticiam, et per consequens tota nostra noticia est hic imperfecta, et specialiter quoad contingencia de futuro. Ideo dicit Ammonius [...] quod scientia futurorum contingencium est diis reservata, ut patet theologis debite. Omnia dicta philosophorum loquencium de contingencia veritatum, cum ex errore eorum in radice consequens fuit quod errarent amplius in sequentibus, theologus igitur debet relinquere verba philosophorum de distincione contingencium et ponere sensum eorum, quod illud vocant contingens ad utrumlibet, quod eque convenit evenire sicut eius oppositum, ipsis ignorantibus determinacionem ad utramque partem; cuiusmodi sunt multe veritates de futuro. Deus enim, ex habundancia gracie dispensacionis sue, ordinavit eternaliter quosdam actus futuros dependentes a voluntate libera creata latere hominis». Cfr. AMMONIUS, *In librum Peri Hermeneias Aristotelis recordatio*, 9, B. 136 (Arist. 9 18 a 28-34), in G. VERBEKE (ed.), *Ammonius. Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, Louvain-Paris, CLCAG, 1961, p. 259. Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., p. 205. L'adagio – di origine aristotelica – secondo cui un piccolo errore al principio è causa di gravi errori nelle conclusioni è imposto nel basso medioevo dall'incipit di THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, OO 43, p. 369^a.

²³⁵ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 144, 145. Si veda, inoltre, ivi, p. 158: «Nec exivit sempiternitas veritatis ipsam veritatem a contingencia, quia primus actus liber libertate contradiccionis, quo deus vult creaturam existere, est simpliciter eternus et tamen est contingentissimus, quia primum contingens ad utrumlibet». Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., III, 4, pp. 651-653.

²³⁶ Si veda *supra*, p. 64.

²³⁷ Occorre, pertanto, offrire una nuova classificazione dei contingenti, senza cadere negli errori degli inesperti e maldestri che ignorano l'eterna presenza di tutte le cose all'intuito divino; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 146: «debet theologum loqui ut ille vir qui vidit in Verbo archana futura deo presencia, et distinguere contingens proportionaliter ad distincionem parvulorum balbucientium, licet aliis verbis et alia sententia. Est enim aliquod contingens eternum et aliquod temporale, et utrumque membrum in tria dividitur. Nam aliquod est contingens eternum solum a parte ante, ut me esse generandum; aliquid solum a parte post, ut me fuisse; et aliquod utrumque, ut deum scire, velle et ordinare me esse, cum quotlibet istis similibus que omnia sunt contingencia, quia possibile est ipsa non esse, quamvis de facto sint. Contingens autem temporale est triplex. Nam aliquod est semper, ut mundum et tempus esse; et aliquod in maiori parte, ut quemlibet hominem esse; cum enim hominem esse incepit post mundum et durabit in eternum, patet quod in minori parte temporis non est. Alia autem sunt contingencia in minori, ut quodlibet contingens temporale inclusum quoad utrumque

I riflessi dottrinali di questa concezione, come di molte altre tesi emerse nel corso della presente ricognizione del *De scientia dei*, sono molteplici: per esempio, Wyclif non ignora i problemi di ordine soteriologico posti dalla sua concezione della scienza divina e, ancora, l'opportunità di spiegare – anche alla luce della dialettica tra *potencia ordinata* e *potencia assoluta* – l'opera della creazione. Si tratta di spunti e argomenti diffusamente presenti nell'opera, di cui si è in parte reso conto nelle scorse pagine, e sui quali si tornerà nel prosieguo della presente indagine.

terminum infra tempus, et in talibus sunt quotlibet genus: alia sunt instantanea, alia tempore durabilia secundum magis aut minus, ut deus ordinavit suas peryodus».

SOTERIOLOGIA

Cenni introduttivi

Il ruolo assunto dalla dottrina della grazia nella formulazione di celebri tesi di notevole risonanza – come la teoria del *dominium*, o l'identificazione della vera chiesa con l'unione mistica dei predestinati alla salvezza – ha assicurato alla soteriologia di Wyclif una certa attenzione da parte degli interpreti del suo pensiero politico ed ecclesologico.¹ Richiamandosi al *De pauperie Salvatoris* di Richard Fitzralph,² negli scritti non accademici composti a partire dal 1373, Wyclif indica nell'infusione divina della grazia gratificante il

¹ Si vedano, almeno, H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., vol. 2, pp. 257-274; L.J. DALY, *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago, Loyola University Press, 1962, pp. 65-73; W. FARR, *John Wyclif as a Legal Reformer*, Leiden, Brill, 1974, pp. 22-41; M. WILKS, *Predestination, Property, and Power: Wyclif's theory of Dominion and Grace*, «Studies in Church History», 2 (1965), pp. 220-236; S. SIMONETTA, *John Wyclif e le due chiese*, «Studi medievali», 1 (1999), pp. 119-137; S.E. LAHEY, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 97-105.

² L'opera di Fitzralph, in otto libri, non è ancora provvista di un'edizione critica completa. L'edizione dei primi quattro libri, condotta su un solo testimone, è apparsa in appendice al volume della Wyclif Society contenente il *De dominio divino* di Wyclif; si veda RICARDUS FITZRALPH, *De pauperie Salvatoris*, in IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 273-476. I libri 5-7 sono stati editati da Richard Brock nella propria tesi dottorale; si veda R. BROCK, *An Edition of Richard Fitzralph's De Pauperie Salvatoris, Books V, VI, and VII*, University of Colorado, 1954. Per un'introduzione all'opera di Fitzralph, si vedano almeno K. WALSH, *A Fourteenth Century Scholar and Primate: Richard Fitzralph of Oxford, Avignon, and Armagh*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 377-406; J.D. DAWSON, *Richard Fitzralph and the Fourteenth Century Poverty Controversies*, «Journal of Ecclesiastical History», 34 (1983), pp. 315-344; A.S. BRETT, *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 68-76.

requisito necessario per l'esercizio di ogni dominio autentico sui beni del mondo da parte dell'uomo.³ Secondo tale concezione, il conferimento del dominio avviene nei termini di un prestito elargito da Dio,⁴ che non si priva perciò del proprio *dominium capitale* sul mondo,⁵ ma concede gratuitamente ad alcuni prescelti di disporre di tutti i beni temporali. L'assunto che l'elezione alla salvezza sia indispensabile perché il *dominus* eserciti legittimamente la propria autorità – ciò che Wyclif avrebbe in seguito parzialmente sottoposto a revisione – va compreso alla luce della convizione nutrita dal maestro inglese che ogni forma di signoria abbia come presupposto, oltre che come ideale regolativo, il dominio naturale esercitato in comune dai membri della società umana prima della Caduta.⁶ Giusto *pro natura ipsa*, infatti, l'innocente non conosceva relazioni di proprietà esclusiva sui beni, ma condivideva – alla pari con i propri simili – un dominio su tutte le creature a lui inferiori.⁷

³ Tra i numerosissimi passi nei quali tale tesi è argomentata, si vedano IOANNES WYCLIF, *De civili dominio liber primus*, ed. R.L. Poole, London, Trübner & Co., 1885, p. 1: «Intendo itaque pro dicendis ostendere duas veritates quibus utar tamquam principiis ad dicenda: prima, quod nemo ut est in peccato mortali habet iusticiam simpliciter ad domum Dei; secunda, quod quilibet existens in gracia gratificante finaliter nedum habet ius, sed in re habet omnia bona Dei»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 508: «iusti sunt omnia et per consequens omnis iustus et solus huiusmodi est realiter vere dives»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 172: «Videtur tamen mihi quod quilibet iustus habet potestatem super omnes creaturas ipso inferiores». Si veda, al proposito, RICARDUS FITZRALPH, *De pauperie Salvatoris*, cit., p. 340.

⁴ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 218: «Sicut igitur nulla creatura potest donum accipere nisi a Deo ipsum recipiat, sec non potest Deus sue creature donum tribuere nisi ex mera gracia illud donaverit»; ID., *De civili dominio liber primus*, pp. 8, 9: «non est possibile hominem iuste simpliciter habere aliquod bonum sibi adiacens, nisi Deus donando id sibi prestiterit [...]; sed Deus non prestat alicui, dum est in mortali peccato, aliquod donum suum: ergo nullus existens in mortali peccato habet pro tunc iuste simpliciter aliquod bonum».

⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 225: «quadam excellenti differencia a prestito creature, non abdicat [scil. deus] a se usum prestiti pro tempore quo prestatur: quin pocius ex vehemencia sui domini sibi vendicat omnem usum, non ad impedicionem vel dampnum prestarii, sed ad eius utilitatem multiplicem».

⁶ Pur all'interno di coordinate dottrinali fortemente ispirate alla concezione agostiniana dello stato di innocenza e dell'ermergere dello Stato civile come 'farmaco', male minore reso necessario per porre freno alla *libido dominandi* insorta negli uomini *pro natura lapsa*, le pagine dedicate da Wyclif al dominio degli innocenti recano traccia della ricezione della *Politica* aristotelica e della lezione di Tommaso: l'enfasi sulla 'naturalità' del dominio degli innocenti, così come l'accento posto sull'estensione di tale signoria su tutte le creature inferiori, sembrano in consonanza con la concezione tommasiana. Si veda, per esempio, THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, OO 5, I, q. 96, a. 4, pp. 429, 430.

⁷ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 505: «patet quod in statu innocencie forent cuncta cunctis communia, ut idem Deus foret omnibus creaturis, et cum omnis innocens naturaliter dominaretur omnibus sibi inferioribus in natura, patet quod omnes homines communicarent in omnibus que haberent»; ID., *De civili dominio liber primus*, cit., p. 47: «Consequenter ad dicta restat ostendere quod quilibet iustus dominatur toti mundo sensibili: primo per hoc quod sufficit ad verum et naturale dominium coexistencia extremorum naturalis prefecio dominative potencie et caritas in eadem; sed hec omnia insunt cuilibet iusto, quoad totum mundum sensibilem et verum dominium in eodem». Il fondamento scritturale di tale dottrina si trova in *Genesi*, 1, 26; si vedano RICARDUS FITZRALPH, *De*

Tra le conseguenze del rovinoso sconvolgimento della natura umana occorso a causa del peccato di origine vanno annoverate, almeno, la compromissione di ogni forma di convivenza pacifica tra gli individui e il corrispondente emergere della necessità di alcune misure contenitive, quali l'istituzione del diritto positivo, l'introduzione della proprietà privata e l'instaurazione di un'autorità coercitiva; a detta di Wyclif, però, l'infusione della grazia restaura le condizioni di *iustitia originalis* in cui versavano gli innocenti e garantisce agli eletti di poter disporre legittimamente di tutti i beni del mondo, servendosene a gloria di Dio e a servizio della sua chiesa.⁸

Il versante ecclesiologico della concezione qui appena abbozzata – la cui elaborazione, invece, avrebbe impegnato Wyclif a lungo –⁹ consiste nel riconoscimento che la vera chiesa è costituita dalla *convocacio predestinatorum*,¹⁰ l'insieme degli eletti alla salvezza che formano il corpo mistico di Cristo. Si tratta, insomma, di una *ecclesia invisibilis*, «tutta presente e unita nella sua dimensione atemporale all'occhio di Dio»,¹¹ l'appartenenza alla quale (*esse de ecclesia*) non è assicurata meramente dalla militanza nella chiesa visibile (*esse in ecclesia*), ma dalla sola infusione della grazia divina.¹² Tale dottrina, di cui Wyclif si sarebbe servito negli

pauperie Salvatoris, cit., p. 334; IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., pp. 505, 506. Per un breve inquadramento dei contenuti, anche politici, del trattatello wycliffiano sullo stato edenico sia lecito rinviare a L. CAMPI, «*Iusti sunt omnia*»: Note a margine del *De statu innocencie* di John Wyclif, «Dianoia», 12 (2007), pp. 87-123: pp. 108-112.

⁸ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 508: «ut uxor fratris mei est mea, cum de ipsa condelector in hoc quod proficit mihi membro ecclesie edificando ecclesiam sicut debet, et tamen non est uxor mea nec vendico eam ad usum coitus [...], sed vendico de ipsa et quolibet fratre quod iuvet me comportando onus ecclesie et coadiuvando in suo ordine»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 255: «Unde expediret dominos temporales recognoscere quod non sunt nisi ministri vel ballivi Domini, ut sic omnia quecumque fecerint, in nomine Domini Dei sui faciant, iuxta doctrinam apostoli, 1 Cor. x. 31, *Omnia in gloriam Dei facite*. Sed heu, *Omnes que sua sunt querunt, non que Iesu Christi* (Phil. ii. 21). Si ergo istam sententiam habemus pre oculis tunc non inaniter gloriamur quasi hec haberemus ex nobis; sed cum timore distribuemus bona Domini solum dignis, ascribentes Deo honores, et non nobis, qui solum sumus dispensatores et *servi sibi inutile*» (corsivi nel testo).

⁹ Si veda in particolare S. SIMONETTA, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal De Civili Dominio al De Officio Regis*, «Medioevo», 22 (1996), cit., pp. 225-258.

¹⁰ Si veda, per esempio, IOANNES WYCLIF, *De civili dominio liber primus*, cit., p. 358: «Necesse est supponere unam veritatem metaphysicam, necessariam ad explanacionem propositi et multorum sensuum Scripturarum, scilicet quod ecclesia catholica sive apostolica sit universitas predestinatorum, quorum aliqui sunt mortui, aliqui vivi, et aliqui generandi».

¹¹ MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *La chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel basso Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 49.

¹² Sulla indecifrabilità dei contorni temporali e spaziali della comunità spirituale descritta da Wyclif si vedano S. SIMONETTA, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif*, cit., pp. 230, 231; ID., *John Wyclif e le due chiese*, cit., p. 123; inoltre, J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 156-161; G.

anni con crescente intento polemico, a fronte di sempre più accesi contrasti con le autorità ecclesiastiche inglesi e con la sede pontificia, avrebbe costituito uno dei lasciti più duraturi del suo pensiero negli ambienti lollardi inglesi, così come nella Boemia hussita.¹³

Oltre che nel *De dominio divino*, i lineamenti di quella soteriologia che avrebbe avuto poi tanta parte nella successiva produzione politica ed ecclesiologica del maestro inglese sono tracciati nei precedenti scritti della *Summa de ente*. Sebbene alcune considerazioni circa la natura del peccato siano già introdotte da Wyclif nel primo trattato del primo libro (il *De ente in communi*) e, ancora, nei primi due del secondo libro (i due *Purgans errores*), è però nelle opere stese a partire dal 1372 che Wyclif si impegna in una riflessione più articolata circa i temi della grazia e del merito, della libertà dell'arbitrio creato, del premio e della punizione divini. Come è stato già osservato da Robson,¹⁴ il testo che dà avvio a tale trattazione è proprio il *De scientia dei*, nel quale il quesito circa la possibilità per l'uomo di meritare la grazia e far sì di essere incluso da Dio nel novero dei salvati – tema tra i più dibattuti ai tempi di Wyclif, così come durante la stagione immediatamente precedente, che vide contrapporsi a Oxford i rappresentanti della cosiddetta *theologia anglicana* a Thomas Bradwardine –¹⁵ è affrontato, conformemente alla prospettiva adottata nel trattato, nel corso della risposta al dubbio: «si veritas creata secundum esse existere causat scienciam dei

LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, cit., vol. 2, pp. 516-521; W. FARR, *Wyclif as a Legal Reformer*, cit., pp. 22-32.

¹³ Include nella lista delle 267 tesi wycliffiane raccolte su commissione di Thomas Arundel, le tesi sulla chiesa dei predestinati non furono tuttavia oggetto di condanna dei padri conciliari riuniti a Costanza; in merito, si veda *supra*, p. 9 e nota 6. Si tratta di un esito curioso, ove si consideri che la condanna postuma di Wyclif fu strumentale a quella di Jan Hus, pronunciata sempre durante i lavori del Concilio e ivi eseguita. La commissione esaminatrice estrasse trenta articoli dagli scritti di Hus e li dichiarò eretici; il primo di questi suona: «Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. *Et infra sequitur.* Universalis sancta ecclesia tantum est una, sicut tantum est numerus unus omnium praedestinatorum». Si veda *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxvii, col. 754 (corsivo nel testo). Sul processo di Hus e sulle note del riformatore boemo alle tre liste di errori discusse a Costanza, si veda P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Hus*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1960, pp. 369-423: pp. 413-420.

¹⁴ Si veda J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 207-214: pp. 207, 208: «The fullest discussion in the *Summa* of the relation of grace to merit, the subject [...] so obviously central to a 'realist theology' like Wyclif's, appears in Book II, tract 2, *De scientia Dei*, chapters 6-9». Tuttavia, l'argomento è affrontato da Wyclif nel solo – seppur assai corposo – capitolo sesto, mentre i tre capitoli successivi rispondono alle rispettive domande: se la scienza divina sia complessa o incompleta, se sia pratica o speculativa, se sia universale o particolare. Lo stesso Robson, in effetti, nelle pagine del suo studio dedicate all'esposizione della dottrina wycliffiana della grazia contenuta nel *De scientia dei* trascrive passi tratti dal solo capitolo sesto dell'opera.

¹⁵ Al riguardo, si vedano W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., pp. 250-324; M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 208-212.

relativam eternam terminatam ad ipsam, sicut scitum secundum esse intelligibile causat scienciam relativam ad ipsam terminatam».¹⁶

Di seguito, pertanto, si prenderanno in esame le tesi esposte da Wyclif nel capitolo sesto del proprio scritto sulla scienza divina e si renderà conto, ove opportuno, di altri luoghi della sua produzione accademica ritenuti utili per una comprensione più compiuta delle posizioni da lui assunte in materia soteriologica; si considereranno, allo stesso scopo, anche le principali direttrici della dottrina della salvezza restituita dal *De dominio divino* – trattato che segue di poco gli ultimi scritti della *Summa de ente* –, nel quale il maestro inglese approfondisce diversi elementi della propria concezione, preparando, per così dire, i successivi sviluppi cui si è fatto cenno.

La dottrina che emergerà da tale indagine risulta più *nuancée* di quella che ci si potrebbe aspettare da un autore, come Wyclif, ritratto tradizionalmente nei panni di rigido determinista – immagine, questa, che la più recente storiografia ha invitato a riconsiderare con cautela, suggerendo agli interpreti di tornare alla lettura della produzione del giovane Wyclif, senza affrettare giudizi condizionati dalle formulazioni teologiche della maturità del maestro inglese, senz'altro problematiche, e dalla controversa storia della ricezione del suo pensiero.¹⁷ L'accesso al testo del *De sciencia dei*, dunque, potrebbe favorire una più compiuta comprensione della genesi e dei tratti caratteristici della dottrina della salvezza wycliffiana che, come emerge dagli scritti della *Summa de ente* e dal *De dominio divino*, riconosce una non trascurabile consistenza al concorso del libero arbitrio creato nel compimento delle opere meritorie, pur senza mettere in dubbio il ruolo principale assunto in ciò dalla grazia divina.

Lineamenti di una teoria della salvezza nel De sciencia dei

Come appena osservato, nel *De sciencia dei* le nozioni di grazia e di merito sono introdotte e approfondite nel corso della risposta al dubbio concernente l'efficacia causale degli oggetti conosciuti sulla scienza relativa di Dio secondo la loro esistenza *ad extra*. Nel primo

¹⁶ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 56.

¹⁷ Tale linea esegetica è stata promossa da Antony Kenny, e – più recentemente – sposata da Ian C. Levy e Stefano Simonetta; si vedano A. KENNY, *Realism and Determinism*, cit., pp. 165-178; I.C. LEVY, *Grace and Freedom in the Soteriology of John Wyclif*, «Traditio», 60 (2005), pp. 279-338; S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit.

capitolo dell'opera, si è visto, Wyclif aveva distinto tra una scienza divina che è essenzialmente Dio stesso, e una scienza relativa, per mezzo della quale Dio conosce enti formalmente distinti da sè. In quanto relativa, quest'ultima dipende da entrambi gli estremi, cioè dallo *sciens* (Dio) e dallo *scitum* (l'ente dato).¹⁸ Ora, ciò cui la conoscenza divina è diretta può essere un ente intelligibile, ovvero un ente esistente nella realtà: mentre il primo è propriamente oggetto di *sciencia simplicis intelligencie* ed è di necessità assoluta, il secondo è oggetto di *sciencia visionis* ed esiste in modo contingente, e come tale è conosciuto da Dio:

Et sic est dare tres gradus. Primus est [sciencia] que est deus, ad quam consequitur omne intelligibile. In secundo gradu est sciencia dei relativa absolute necessaria terminata ad ydeas, ad quam contingenter sequitur existencia scibilis. Et tercio est sciencia dei contingens, ad quam contingenter consequitur sciencia dei creature.¹⁹

Mentre gli enti intelligibili – pur formalmente distinguibili da Dio – sono eterni, necessari ed essenzialmente identici a Dio nello stesso grado ontologico secondo il quale sono conosciuti (cioè, nell'*esse intelligibile*), gli enti *ad extra* sono contingenti, esistono solo per un certo periodo di tempo e sono identici a Dio nel loro *esse intelligibile*, ma non nel livello di essere sotto il cui rispetto sono conosciuti (l'*esse existere*). Si presentano, allora, come si è già avuto modo di osservare, alcune difficoltà circa la scienza divina di tali enti contingenti e che da questi dipende, in quanto suoi estremi, così come da Dio: da un lato, infatti, si potrebbe rilevare che, se tale scienza fosse – al pari di ogni altra scienza divina – perfettamente determinata, la contingenza degli enti conosciuti sarebbe compromessa, donde il rischio di una deriva deterministica; dall'altro, l'ammissione di una scienza contingente degli enti esistenti *ad extra* potrebbe comportare il riconoscimento di una

¹⁸ Si veda anche IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 147: «volucio que est relacio racionis eterna et contingens, terminata ad creaturam volitam, causatur ab illa, ut dictum est de divina sciencia». Il passo citato testimonia come la trattazione fornita nel *De sciencia dei* circa gli atti relativi di Dio che hanno come oggetto enti contingenti sia considerata dallo stesso Wyclif un presupposto per l'analisi offerta nel *De volucione dei* – uno scritto che, come si vedrà più avanti, fornisce numerosi spunti al proposito. Si veda *infra*, pp. 186-197.

¹⁹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 8. In merito, si veda *supra*, pp. 77, 78. Si vedano, inoltre, ID., *De universalibus*, cit., p. 335: «Quamvis Deus potest contingentissime velle et non velle datum volubile, non tamen potest incipere vel desinere ipsum velle et sic non potest mutari de volucione in non-volucionem vel econtra»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 137: «Volucio Dei quandoque accipitur pro illa communi essencia sic volente. Secundo accipitur personaliter pro tercia persona. Tercio pro nocione vel passione divine essencie vel persone. Et quarto pro relazione Dei volentis ad volitum quomodolibet condistinctum: et sic dupliciter, vel adintra, ut raciones coexemplares (et quelibet talis volucio est absolute necessaria); vel adextra, respectu effectus in suo genere (et quelibet talis volucio, licet non possit incipere vel desinere, est contingens)»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 196.

forma sospetta di mutabilità e accidentalità in Dio.²⁰ La discussione degli spinosi problemi che gravitano attorno alla scienza divina delle creature è condotta da Wyclif recuperando alcuni argomenti di scuola volti a negare che enti contingenti causino in Dio una corrispondente scienza relativa.

Il primo nega che un ente temporale – lo *scitum* contingente – possa causare qualcosa di eterno – la *sciencia dei*.²¹ L'essere della causa, infatti, ha una priorità di natura sull'azione causale: in altre parole, qualcosa inizia a causare solo se prima ha iniziato a essere. Così, ove si accettasse che una creatura, secondo la propria esistenza temporale, causi la scienza eterna di Dio, si dovrebbe conseguentemente sostenere che l'esistenza di tale creatura preceda per natura la sua azione causale sulla scienza di Dio. Ma questo è assurdo, dal momento che la scienza di Dio è eterna e, in quanto tale, è pienamente causata dall'eternità:²² la scienza di Dio dell'esistenza di un ente vivente, per esempio, non ha inizio con la nascita di tale ente – pena la mutevolezza (*alteracio*) della scienza stessa.

Il secondo argomento muove invece dalla priorità naturale della causa sul causato e nega che l'azione causale di un ente temporale e contingente possa precedere per natura l'eterna scienza divina. La condizione perché ciò avvenga, in effetti, consiste nella soddisfazione del requisito di proporzionalità tra causa e causato, ciò che nel caso della relazione tra la

²⁰ Si veda *supra*, pp. 67-70. Il tema è annunciato già nel primo capitolo dell'opera; si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 2: «patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia possent accidentaliter sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere». Si veda, inoltre, *infra*, pp. 141, 145, 146; nonché *infra*, p. 269.

²¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 53: «Nam nullum temporale causat eternum; quelibet creatura est temporalis, cum incipit esse; igitur non causat eternum. Quelibet sciencia dei est eterna, igitur et cetera».

²² IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 53: «omnis causancia esse presupponit suum esse; igitur si creatura secundum existenciam suam causat scienciam dei eternam, prius naturaliter exstitit creatura quam causat illam scienciam; et per consequens, sicut incipit existere, sic incipit causare. Consequens impossibile. Nam omne causatum eternum est eternaliter plene causatum; quelibet sciencie dei relativa est causatum eternum; igitur est eternaliter plene causata et per consequens non incipit causari a temporali existencia crature». Tale argomento era stato già presentato da Wyclif nel capitolo terzo dell'opera; si veda *ivi*, pp. 25, 26: «Item a potest terminare scienciam dei contingentem et per consequens, ex dictis, causare illamet: cum ipsum a potest incipere esse, sequitur quod potest incipere causare divinam scienciam, cum omne causare creature supponit esse eiusdem. Quod, si concedatur, contra: nichil secundum esse temporale causat eternum; set quelibet sciencia dei est eterna et cuiuslibet creature existenti temporalis; igitur non causat scienciam dei. Minor patet ex hoc, quod si aliquod causatum est eternum, ipsum est eternaliter complete causatum et per consequens non incipit capere esse suum ab aliquo temporali; et nichil potest extencius aliquid causare, quam ipsum est».

creatura e il Creatore non si verifica.²³ Pertanto, sembra da escludersi ogni tipo di priorità – naturale, temporale, assiologica – della creatura conosciuta sul corrispondente atto conoscitivo di Dio.²⁴

Sulla scorta dei primi due, infine, Wyclif ricostruisce un terzo argomento *contra*: qualora si ammettesse che una creatura, secondo il proprio *esse existere*, causi la scienza divina di cui è oggetto, si dovrebbe altresì ritenere che tale *causancia* sia eterna, così come è eternamente causata la determinazione della scienza di Dio; ne seguirebbe, pertanto, che l'esistenza della creatura sia parimenti eterna. Ma ciò è, evidentemente, impossibile. D'altro canto, se l'esistenza della creatura non fosse eterna, la corrispondente scienza divina resterebbe incausata sino al pervenire all'esistenza di tale creatura. Anche in questo caso ci si trova di fronte a un'altra assurdità e non resta che negare, dunque, che la scienza divina sia causata da una creatura secondo il suo *esse existere*.²⁵

A conferma di quest'ultima conclusione, il maestro inglese elenca tre ulteriori argomenti, che avrebbe rammentato anche in scritti successivi nell'affrontare la questione della relazione tra creatura e Creatore in ambito soteriologico. Il primo riguarda il tema – caro a Bradwardine –²⁶ della necessaria concausalità divina ai fini dell'efficacia di ogni causa

²³ Conformemente alla lezione di Tommaso; si vedano, a titolo di esempio, THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I q. 105, a. 1, ad 1, p. 471^{a-b}; ID., *In octo libros Physicorum Aristotelis*, OO 2, II, lect. 4, pp. 65^a-67^b.

²⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 51: «omnis causa ut huiusmodi est prius naturaliter suo causato; set nulla creatura secundum esse existere est aliqua scientia dei prior; igitur nullam scientiam dei causat. Maior patet ex hoc, quod cuiuscumque cause esse presupponitur ad suum causare; et causancia presupponitur ad esse causati; igitur esse cause presupponitur tamquam prius quam esse sui causati. Et minor sic arguitur: prioritas temporis vel dignitatis non potest esse creature temporalis ad scientiam dei eternam; et nichil potest per se agere ultra gradum proprium in causando; igitur nulla creatura est tempore vel dignitate prior quacumque scientia dei, et per idem videtur quod nulla sit prior quia semper perfeccius natura est prius».

²⁵ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 54, 55: «quelibet causancia est natura prior sua causacione correlativa; set causacio sciencie divine est eterna; igitur causancia creature secundum suum esse existere est eterna. Et cum nichil potest extensius quoad duracionem causare quam ipsum est, sequitur quod quelibet sit secundum esse existere a parte ante eterna, quod est impossibile. Si enim quantumlibet magnum tempus sit pro quo creatura non causat divinam scientiam, pro toto illo tempore est divina scientia incausata ab illa creatura; set cum nichil potest vicissim de incausato fieri causatum, vel econtra, sequitur per hoc quod numquam est causata a creatura».

²⁶ Si veda, al proposito, THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., II, 20, pp. 540-554: p. 554: «Ex premissis – una lunga serie di *auctoritates* a favore della tesi che Dio sia necessariamente il *coefficientor* di ogni atto della volontà creata – satis claret quod ad hoc quod voluntas creata efficiat suum actum quemcunque bonum vel malum, divina coefficientencia est necessario requisita. [...] Unde et elicitur facile hoc prosima 'Quicquid effecerit voluntas creata, necesse est ut et illud coefficientiat increata'; et quicquid operata fuerit voluntas Angelica vel humana, necesse est ut et illud cooperetur divina; quod omnem actum voluntatis creatae totum efficit voluntas creata, et totum similiter increata. [...] Nam si Deus

seconda: ogni azione causale di una creatura ha come requisito il previo concorso causale divino; quand'anche, dunque, il termine creato della scienza relativa di Dio esercitasse una qualche causalità su di essa, sarebbe pur sempre Dio la causa preminente di tale scienza.²⁷ Inoltre, sembra che la conoscenza di Dio di un ente contingente dipenda da un aggregato di cause *ex parte Dei*, da individuarsi cioè nei soli atti delle facoltà divine: perché Dio conosca una creatura esistente *ad extra*, insomma, è sufficiente l'accordo tra la volontà e la *sciencia practica* divine, cosicché tale creatura esista in atto e, pertanto, sia conosciuta da Dio come tale.²⁸ Infine, Wyclif ricorda un ultimo argomento, che solleva per la prima volta nel corso del capitolo qui in esame le nozioni di grazia e di merito:

Tercio, sic: si sciencia dei relativa causatur a scito ad quod terminatur, per idem quelibet preordinacio vel predestinacio dei causatur a termino ad quem et sic homo posset mereri primam gratiam, ymmo facere deum ipsum inscribere libro vite, quod communitas doctorum clamat esse impossibile. Et consequencia patet ex hoc, quod omnium talium, cum sint relaciones, est par ratio.²⁹

necessario requiratur ad efficiendum et cooperandum omnem actum voluntatis creatae, et Deus nihil efficit aut operatur ad extra, imo nec hoc potest pure naturaliter aut ex sola cognitione, voluntas eius increata et efficax est necessario requisita» (punteggiatura mia). Si veda, inoltre, *ivi*, libr. 1, cap. 42, pp. 374-377. Nell'accogliere in buona parte l'approccio di Bradwardine alla causalità divina, Wyclif sembra porre maggiormente l'accento sul concorso delle cause create all'azione cui è ordinata la principale causa divina; al proposito, si veda *infra*, pp. 160, 161; 170-172. Si osservi qui, inoltre, che a contraddistinguere l'atteggiamento di Wyclif è l'affermazione del primato della scienza divina sulla volontà, diversamente da quanto sostenuto da Bradwardine.

²⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 55: «nulla creatura quicquam causat nisi deo previe concausante, igitur nichil creatum causat scienciam in deo nisi deus preminencius et prius concurrat causando eadem scienciam; set deus nichil causat temporaliter nisi quod prius naturaliter scit et vult se causare; igitur deus prius naturaliter scit quodcumque scibile adextra, quam reflexe scit se concausare suam scienciam cum creatura; igitur cum longe prius scit quodcumque quam creatura causat scienciam terminatam ad illud scibile, non igitur videtur concedendum quod quelibet creatura causat infinitas sciencias in deo».

²⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 55: «aliqua respectiva causant effectus subiecti huiusmodi respective; set hoc potissime haberet evidenciam de divina sciencia et volicione producendi creaturas; igitur ille nate sunt esse cause rerum respectu quarum sunt; igitur non econtra res ad quas terminatur causant illas. [...] Et minor patet ex hoc, quod sciencia divina ordinatur ad opus et volucio efficax complet. Nam sciencia dei simplicis noticie est indubie prius natura quam scitum actualiter existit; et cum illa non sufficit, requiritur volucio pro causa completa». Si veda, al proposito, *supra*, p. 74 e nota 53.

²⁹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 55. Come ha osservato Alister McGrath, a lungo si è ritenuto che il riconoscimento o meno da parte di un teologo di un qualche ruolo causale all'uomo nel suo processo di giustificazione fosse indice di una prospettiva più o meno lecitamente definita come 'agostiniana'; si veda A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 176: «The criterion usually employed in establishing the 'Augustinianism' of a theologian is whether he taught that anything in man himself could be said to cause his subsequent justification. The rejection of any such *ratio iustificationis ex parte creaturae* is usually

La formulazione del rischio che si corre in ambito soteriologico non potrebbe essere più chiara: in gioco appaiono l'immutabilità e la stabilità del decreto eterno con il quale Dio ha scelto di predestinare alcuni individui alla salvezza in modo assolutamente libero. Assumere che le creature causino secondo l'*esse existere* la scienza divina, insomma, sembra comportare l'approdo a una qualche forma di pelagianesimo, conformemente alla quale si riconosca alla creatura efficacia nel determinare, per mezzo del merito acquistato *in via*, il proposito divino di elegerla alla salvezza.

Il prosieguito del capitolo – il più esteso del *De scientia dei* – è dedicato alla contestazione degli argomenti sin qui ricordati. Wyclif sostiene, infatti, la tesi che l'eterna scienza relativa di Dio sia in qualche modo causata dagli enti creati cui è diretta. Una volta ripercorsi per linee generali gli argomenti avanzati dal maestro inglese al riguardo, sarà opportuno soffermarsi maggiormente sull'ampia sezione del capitolo deputata alla relazione tra grazia e merito, sviluppata in modo assai articolato attraverso l'enunciazione di sette 'verità' che forniscono gran parte del materiale soteriologico sul quale, negli anni seguenti, Wyclif sarebbe tornato.

Chiarimenti preliminari

Fedele alla linea espressa già nei primi due capitoli del proprio *De scientia dei*, Wyclif è convinto che si dia a tutti gli effetti in Dio una scienza relativa eterna degli enti contingenti, e che questa, analogamente a quella che è diretta a enti intelligibili, sia causata dai propri oggetti. Le due scienze relative differiscono quanto alla propria causazione, dal momento che la *scientia simplicis intelligencie* ha come causa un aggregato di cause assolutamente necessario, ed è pertanto anch'essa assolutamente necessaria, mentre la *scientia visionis* è contingente, poiché tale è la sua causa completa. Ciò vale a dire che la scienza relativa che Dio ha di un ente contingente è causata – come dal proprio estremo – dall'esistenza di tale ente, ma che, qualora l'ente in questione non pervenga all'esistenza *ad extra*, non si darà

taken as evidence of a theologian's 'Augustinianism'». Per una disamina storico-critica dell'autore circa la categoria dell'agostinismo e la sua applicazione in ambito soteriologico, si veda ID., "Augustinianism"? *A Critical Assessment of the so-called "Medieval Augustinian Tradition" of Justification*, «Augustiniana», 31 (1981), pp. 247-267.

alcuna scienza divina di quell'ente 'in quanto esistente':³⁰ «Non enim deficit quod sciencia qua deus noscit unum possibile non existens non sit sciencia visionis, nisi quia ipsum non existit, cum ipso existente deus videret illud».³¹ D'altronde, ciò che propriamente distingue gli enti o gli eventi contingenti da quelli necessari è che i primi hanno luogo quando tutto ciò che avrebbe potuto impedirli non si è verificato – quando, cioè, si è in presenza della loro causa totale, che soddisfa tutte le condizioni che ne assicurano la realizzazione; tale causa totale è contingente e la mancata soddisfazione di una delle condizioni per l'esistenza dell'ente o dell'evento contingente è sufficiente perché questo non si realizzi. Posta però la causa totale, come si è detto, l'ente contingente perviene all'esistenza *ad extra* e si dà una corrispondente scienza contingente in Dio:

Supposito quod loquamur de sciencia dei practica contingenti terminata ad existenciam creature, conceditur quod illa causatur ab existenciam creature; non autem sciencia qua deus scit se, nec sciencia simplicis noticia creature, quia quelibet talis est absolute necessaria; nec sciencia que est habitus vel actus in deo, quia nulla talis sciencia sibi inest.³²

L'intenzione di fornire una soluzione alle difficoltà sopra rammentate offre a Wyclif l'opportunità di approfondire alcuni temi già introdotti nell'opera. Innanzitutto, in che modo si deve intendere che un ente temporale sia causa di qualcosa di eterno, come la scienza divina? Una delle vie battute da Wyclif consiste nella distinzione tra l'eterno presente che contraddistingue l'atemporalità in cui vive Dio, da un lato, e la dimensione scorrevole del tempo propria degli enti creati: ogni confusione al riguardo è all'origine di argomentazioni fallaci, come osserva spesso il maestro inglese. Al proposito, Wyclif pone

³⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 56: «sicut sciencia simplicis noticiae se habet ad suum obiectum in esse intelligibili, sic sciencia visionis creature se habet ad creaturam obiectivam in esse existere; set quelibet sciencia dei relativa primi modi causatur a suo obiecto, ut patet ex dictis; igitur per idem, cum par sit ratio, sequitur quod sciencia dei practica vel intuicionis causatur ab existenciam creature. Item quelibet talis sciencia est contingens quod non esset, nisi dependeret a causa contingenti; [...] igitur si causatum sit non necessarium, sequitur quod autem sua completa causa vel aggregatum ex omnibus suis causis sit contingens. Antecedens sic: si *a* datum sit possibile non esse, licet habeat tales causas, igitur ex illis causis non sequitur formaliter *a* esse, eo quod ille possunt esse sine *a*; igitur ad hoc, quod *a* sit, requiritur aliqua causa preter illam, et per consequens illa non fuit completa causa ipsius *a*».

³¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 56. E ancora, *ibidem*: «Ideo videri potest probabiliter quod omnis talis sciencia dei que est relacio dependet ab utroque suorum extremorum correlativorum, ut patet de vi vocis». Si veda, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit., p. 130: «aggregatum ex deo et isto mundo est completa causa huius volucionis, sic quod claudit contradiccione illud aggregatum esse, nisi sit volucio divina, cum volucio dei relativa non dicit nisi deum et illam creaturam bonam».

³² IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 57. Circa la negazione che la scienza in Dio sia un *habitus*, si veda *supra*, pp. 65-68.

in rilievo la struttura – per così dire – chiasmica della relazione causale intrattenuta da ciò che, eterno, attiene esclusivamente a Dio e ciò che, temporale, compete alle sole creature: nel caso in cui l'agente sia eterno, la sua azione causale è altrettanto eterna, mentre l'effetto sul paziente temporale si verifica nel tempo; viceversa, quando l'agente è temporale, la sua azione causale è temporale, ma l'effetto sul paziente eterno è parimenti eterno:

Conceditur quamlibet creaturam incipere causare scienciam dei quando incipit esse veram, cum causacio dei quecumque divine sciencie est eterna. Unde sicut *preordinancia* dei est eterna et *preordinacio* creature est temporalis, cum incipit esse cum creatura, sic *causancia* creature respectu divine sciencie est temporalis et *causacio* sciencie est eterna. Nec potius sequitur 'illa sciencia *nunc* causatur ab ista creatura, igitur *nunc* illa creatura causat illam', quam sequitur 'deus *nunc* scit illam creaturam existere, igitur illa *nunc* existit'.³³

Dio preordina dall'eternità ogni ente e la sua azione causale è indubbiamente eterna; l'effetto su ogni singolo ente, però, si verifica nel tempo, quando cioè il paziente esiste in atto. Ove si consideri, invece, *ex parte rei* la relazione intrattenuta, per esempio, tra lo *scitum* temporale e lo *sciens*, l'ente creato esercita la propria azione causale sulla corrispondente scienza divina solo quando esiste, ma la scienza divina ne è causata eternamente. In tal modo, Wyclif intende garantire alla determinazione della scienza contingente di Dio indifferenza rispetto alle vicissitudini temporali degli enti creati, che non la rendono, a seconda delle circostanze, causata o incausata rispetto ai propri oggetti: affermare che in quanto esistente *ora*, un ente causi *ora* la scienza relativa eterna in Dio, in altre parole, non

³³ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 57, 58 (corsivi miei). Si vedano, a titolo comparativo, i seguenti passi: ID., *De volucione dei*, cit., p. 201: «Tercia radix est error in logica et abusus in significacionibus terminorum relativorum, ut puta, si temporale causat eternum, eternaliter causat ipsum; et si *a* nunc causatur a *b*, tunc *b* nunc causat *a*; et si video Petrum hic, Petrus videtur a me; si exercicio nunc causat sanitatem, aut pater nunc causat filium [...] tunc illa nunc sunt causata»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 161: «et notum est secundum veriloquos quod illud posterius tempore causat talem prioritatem temporis, sicut causat posterioritatem temporis correlatam: unde non oportet talem causam effectus pendentis a futuro temporaliter subsequente, quod habeat causas suas simul tempore; sed condiciones apposite oportet ipsas accipere. Et in isto modo loquendi fuit anxius et perplexus quousque prime Veritati placueret afficere mentem meam quomodo aput eum omnia que fuerunt sunt pro mensuris suis presencia. [...] Nunc autem video (laus sit Deo) quod volucio eterna eternaliter est causata ab effectum solum instanter vel temporaliter existente, et per consequens non amplius concausante. Et ita non sequitur, 'si causacio sit eterna, quod sic sit causancia correlata', vel 'si A effectus pro B instanti eternalitatis vel temporis est causatus, quod omnis eius causa pro eadem mensura causat ipsum'; sed satis est quod pro mensura sibi congrua causat ipsum». Cfr., ancora, ivi, p. 165: «sicut ydea effectus eternaliter causat in Deo volenciam contingentem, sic Deus econtra quamlibet creaturam adintra causat eternaliter in ydea; par enim ratio est utrobique: et sicut Deus pro instanti temporis effectualiter incipit me causare, sic pro instanti inceptions effectus incipit ille Dei volenciam concausare, quam volenciam Deus causat eternaliter cum ydea».

equivale a sostenere che tale scienza eterna ne sia *ora* causata – a meno che non si accetti di cadere in quell'errore che, sovente nei propri scritti, Wyclif attribuisce alla *fallacia accidentis*.³⁴

La scienza di Dio non è, dunque, causata *ora*. Analogamente, osserva Wyclif, è altrettanto poco persuasivo l'argomento secondo cui, se mai una creatura causasse secondo il proprio *esse existere* la scienza divina, eserciterebbe allora su di essa una *causancia* eterna – ciò che, invece, può dirsi con riferimento all'*esse intelligibile* di tale creatura:³⁵ la *causancia* della scienza contingente divina da parte della creatura, come si è detto, è solo temporale, mentre l'effetto della *causacio* è eterno. Poiché Dio abbraccia nel proprio eterno presente tutti gli eventi, tutti gli istanti e tutti gli individui passati, presenti o futuri – prosegue Wyclif – la sua scienza è sempre completamente causata:

Sciencia [scil. dei] eternaliter habet plenum esse ab existencia creature, cum eternitas sit immediata cuilibet instanti temporis et cuilibet creature esistenti in quacumque parte temporis sempiterni. Ideo sciencia dei numquam caret causa, cum *semper habet causam causantem tempore suo*. [...] Ex isto patet quod sciencia dei non est primo incausata et post causata, set *manet eternaliter plene causata*, cum numquam caret causa, quia tunc ante non haberet causam.³⁶

In definitiva, come suo solito, Wyclif invita a prestare attenzione all'equivocità del termine 'sciencia': se si considera, infatti, la *sciencia que est deus*, essa è indubbiamente causa incausata dell'esistenza delle creature; in quanto relativa, invece, la scienza contingente di

³⁴ J. SPRUYT, *The Unity of Semantics and Ontology. Wyclif's Treatment of the fallacia accidentis*, «Vivarium», 46.1 (2008), pp. 24-58; si veda, in particolare, il paragrafo dedicato agli avverbi di tempo e luogo (ivi, pp. 36-39), dove si legge: «Wyclif begins his discussion of problematic sentences with a warning: if a proposition contains an adverb of time, or an adverb of place, one should take note of the verb or participle qualified by that adverb. It is what these adverbs are combined with, the author says, that will inevitably change our understanding of what the propositions in which they occur are saying» (ivi, p. 36). Si veda, inoltre, *infra*, p. 241.

³⁵ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 58: «Deus enim eternaliter scit omnem creaturam existere tempore suo, cum sequitur 'si existet, existit'. Et tamen nulla creatura eternaliter existit, set creature incipiunt esse quando deus incipit ipsas causare, non quia non fuerunt, set quia in alico instanti temporis sunt et immediate ante illud non sunt (suple: secundum esse existere). Unde non sequitur 'immediate ante hoc instans non sunt vel non fuerunt, igitur non sunt vel fuerunt'» – poiché sono eternamente, secondo l'*esse intelligibile*.

³⁶ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 58 (corsivi miei). Alla luce di ciò, la distanza nel passato o nel futuro – quale che sia – di un istante temporale rispetto al momento presente è non compromette in alcun modo la relazione tra tale istante e la scienza di Dio, che vive in quell'istante eterno *immediatum* rispetto a ogni istante temporale; al proposito, si veda anche ivi, p. 57: «Si enim deus infinitum anterioraret *a* instans, ponendo quotlibet annos mixtim cum istis inter *a* et *b*, adhuc foret *b* causa prioritatis *a* ad *b*; igitur quelibet distancia successiva eternitatis est inpertintens ad imponendum temporale ne causet relacionem eternam».

Dio dipende da entrambi gli estremi e, pertanto, è causata dall'esistenza dell'oggetto conosciuto:

Ideo, ut supra dixi, illa [scil. sciencia que est deus et sciencia relativa dei] non repugnant, set consequuntur se ad sensus equivocos, quia deus scit hoc esse, hoc est, et quia hoc est, ideo deus scit hoc esse. Actus enim sciendi, cum sit divina essencia, est causa existencie creature, set relacio rationis que est scientis ad scitum causatur ab obiecto scito, et utrumque illorum denotatur verbo sciendi.³⁷

In nessun caso, comunque, la scienza divina risulta soggetta al mutamento, come invita a ritenere anche l'esempio portato dal maestro inglese circa la predicabilità del termine 'dominus' con riferimento a Dio:³⁸ da un lato, si può dire che Dio sia *eternaliter dominus*, dal momento che causa eternamente le creature (quanto al loro *esse intelligibile*) e che pertanto abbia su di esse un dominio eterno; dall'altro, si può intendere che Dio sia signore di ciascuna creatura solo per il periodo in cui essa esiste – ciò che, tuttavia, non comporta alcun reale cambiamento in Dio, dal momento che quella intrattenuta con le creature è in questo caso una *relatio rationis* e che, conseguentemente, il termine 'dominus' è predicato in definitiva *secundum habitudinem*.³⁹ Similmente, che la scienza divina di un dato oggetto sia

³⁷ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 59. Si veda, inoltre, ivi, p. 65: «sciencia et volucio relativa, que est prius naturaliter quam datum scitum, eo quod terminatur ad aliud scitum naturaliter prius dato scito, est causa talis sciti; set nulla sciencia relativa terminata principaliter ad scitum est causa illius sciti, set econtra».

³⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 59: «Et si arguitur ex isto quod deus sit eternaliter dominus, cum eternaliter causat creaturam, et sic homo foret pater filii, antequam filius ille esset, fateor quod homo posset intelligere huiusmodi dicta ad sensum verum: scilicet, si dominus vel pater pro aliqua mensura habet servum vel filium, tunc est dominus vel pater; vel aliter restringendo quod solum pro illa mensura est dominus, pro qua mensura habet servum existentem pro eadem mensura». Come si è già osservato nel capitolo primo della presente indagine, il ricorso all'esempio della signoria di Dio – allo scopo di escludere che, come l'esistenza di nuove creature che lo servano, così anche l'esistenza di nuovi oggetti della sua scienza non causino alcun mutamento reale in Lui – era stato fatto anche da Bradwardine; Wyclif, tuttavia, aveva ritenuto non del tutto perspicuo tale paragone; al proposito, si veda *supra*, pp. 110, 111. Circa la relazione di dominio, si vedano, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit. p. 169; nonché ID., *De ente praedicamentali*, cit., p. 70: «Quarta maneries relacionem in Deo fundatur in execucione operativa Dei ad extra conformiter ad scienciam eius eternam, et illa est temporalis, ut causancia creature, conservancia, dominium et similia. Illa enim inceperunt esse, ut patet commento de Trinitate. Nam postquam Augustinus ostendit spiritum sanctum eternaliter esse donum, sed temporaliter donatum, 36° movet dubium, quomodo nullum accidens inest Deo, cum ipsum esse donum hominis vel donum meum vel tuum ex tempore accidit sibi, et stat sententia solucionis sue in hoc, ide st, quod scribit 37° sub hiis verbis: 'Quomodo ergo optinebimus nichil secundum accidens dici donum, nisi quia ipsius nature nichil accidit quo mutetur', quod dictum doctores concorditer intelligunt de relazione rationis. [...] Patet ergo ex argumento Augustini, quod non est ratio distinguendi aliam relacionem a subiecto, quin per idem dominium Dei distinguitur a Deo, quamvis non sit per se in genere propter defectum fundamenti in divina substancia».

³⁹ Circa la predicazione *secundum habitudinem*, si veda A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit.,

‘causata’ da esso può essere vero, quando l’oggetto esiste, o falso, quando non esiste, senza che vi sia perciò alcun cambiamento reale in Dio.

Proseguendo la propria disamina critica degli argomenti di scuola sopra riportati, Wyclif evoca di nuovo le nozioni di grazia e merito per ribattere alla tesi che esclude la possibilità che un ente, secondo la propria esistenza *ad extra*, abbia una qualche priorità sulla scienza divina: come la beatitudine, che pure segue nel tempo il merito dell’individuo, lo precede per natura e secondo l’ordine della causalità finale, così l’esistenza della creatura precede per natura e secondo il fine la scienza relativa che ne ha Dio:

nichil enim repugnat quantumlibet posterius tempore esse suo priori tempore naturaliter prius, ut beatitudo gracia cuius viator meretur est naturaliter prior merito, cum sit finis gracia cuius deus ordinat mereri intendentes beatitudinem principaliter, et meritum tamquam medium ad dictam beatitudinem. Et certum est quod quicquid deus principaliter intendit est naturaliter prius: cum igitur deus principaliter intendit creaturam ad extra, quam illam relacionem sui ad creaturam, sequitur quod creatura naturaliter sit prior relacione illa.⁴⁰

Il ricorso a tale esempio non è casuale: come si è ricordato, Wyclif è ben consapevole di dover fronteggiare l’accusa di chi scorge nell’affermazione di una causalità dello *scitum* sulla scienza divina l’approdo a una qualche forma di pelagianesimo – una deriva da cui, come si

pp. 101, 102: «Finally we speak of predication *secundum habitudinem* when the form connoted by the predicate-term does not inhere, directly or indirectly, in the essence designated by the subject, but simply implies a relation to it, so that the same predicate may be at different times truly or falsely spoken of its subject, without there being any change in the subject itself». Paul Vincent Spade ha suggerito che tale predicazione renda conto dei casi di *Cambridge change*; si veda P.V. SPADE, *Introduction*, cit., p. xxxv. Si veda, inoltre, al proposito L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme» de Jean Wyclif*, cit., pp. 136, 137. Oltre alla descrizione della predicazione relazionale fornita nel *De universalibus* (cfr. *supra*, p. 80, nota 75), si vedano IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 120: «Deus autem nullo modo movetur, cum quelibet eius volucio vel sciencia sit eterna, et producencia Dei vel causancia temporalis non sit proprie agencia, vel relacio racionis»; ID., *Purgans errores circa universalia*, cit., p. 35.

⁴⁰ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 60. La scienza divina è causata dall’atto dell’esistenza della creatura, non dalla relazione in cui consiste la *causancia* della creatura; e così, l’esistenza della creatura precede per natura la *causancia* divina della propria scienza relativa a quella creatura, così come la *causancia* della scienza divina da parte della creatura; in merito, si veda *ivi*, p. 64: «Non est color, si creatura causancia sua causat formaliter scienciam in deo, quod illa causancia sit causa eiusdem sciencie, sicut non sequitur: ‘deus causancia vel creancia causat vel creat a spiritum, igitur illa causancia vel creancia eiusdem spiritus est causa’, set econtra. Et ita hii quattuor se habent per ordinem: deus, creatura scita, causancia dei sue sciencie, causancia creature divine sciencie». Così, anche Wyclif è disposto a concordare circa il fatto che «nichil creatum causat scienciam in deo nisi deus preminencius et prius concurrat causando eadem scienciam» (*ivi*, p. 55), ma occorre badare all’equivocazione del termine ‘sciencia’: «si intelligatur per assumptum actus volendi et sciendi qui deus est, tunc est assumptum et conclusio vera, quia deus infinitum prius naturaliter scit et vult se causare cum creatura suam scienciam, quam creatura causat eandem»; ID., *De ente primo in communi*, cit., p. 104: «Nec oportet omne prius naturaliter esse prius vel eque primo temporaliter, set sufficit quod natura cui omnia sunt presencia prius intendat illud».

vedrà nel prossimo paragrafo, il maestro inglese intende prendere le più nette distanze. Sulla stessa scorta, al fine di ribadire ulteriormente che la creatura secondo l'*esse existere* non causi 'eternamente' la scienza divina, Wyclif recupera di nuovo la corrispondenza a termini invertiti di eternità e temporalità nelle relazioni tra agente e paziente che dipendano da Dio e da una creatura, attingendo questa volta, significativamente, all'ambito soteriologico:

Sequitur enim, 'si deus predestinat me, ego sum predestinatus', set non oportet si antecedens sit eternum quod suum consequens sit eternum: solum enim tunc sum predestinatus, quando sum. [...] Sicut igitur non sequitur, 'per totum illud tempus non est illa creatura predestinata a deo, igitur per totum illud tempus deus non predestinat illam creaturam'; ita non sequitur, 'per totum illud tempus non est illa creatura causans scienciam divinam, igitur per totum illud tempus non est sciencia divina causata ab illa creatura'.⁴¹

Un riferimento, ancora, alla beatitudine e al merito è portato quando, tornando sui problemi da fronteggiare nel considerare le relazioni di priorità secondo natura e secondo l'ordine della causalità efficiente e finale, Wyclif osserva come la volizione divina riguardo alla beatitudine di una creatura preceda la sua volizione circa l'acquisizione di merito per la salvezza da parte della creatura stessa; purtuttavia, quest'ultima è da considerarsi causa della prima, poiché «ille voliciones reciproce se causant, una ut agens, alia ut finis».⁴²

Nello stesso *De sciencia dei*, così come in diversi scritti successivi, Wyclif avrebbe fatto poggiare sulla reciprocità causale – considerata non soltanto tra atti divini *ad intra*, ma più estesamente tra gli atti intrinseci o estrinseci delle creature e i corrispondenti atti conoscitivi e volitivi di Dio – una parte consistente della propria argomentazione volta a garantire agli individui un certo margine di concorso alla determinazione della volontà divina circa la propria destinazione escatologica. Un sentiero stretto, sull'orlo del precipizio dell'errore di Pelagio e minacciato dall'incombere dell'eresia deterministica; un tentativo, tuttavia, percorso da tanti maestri del tempo, impegnati nel *compito paradossale* – come è stato osservato – «di prendere in esame, attraverso categorie inevitabilmente antropomorfe, un evento (quello appunto della grazia) che rappresenta di per sé il massimo dislocamento della centralità dell'uomo»,⁴³ e – allo stesso tempo – di riflettere circa la libertà e la

⁴¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 63. Si veda, ancora, *ibidem*. «Et conformiter dicendum est in quotlibet similibus, ut scribere divinum [scil. in libro vite], eo ipso quod est eternum, nec potens incipere vel desinere; set scribi creature est temporale et deabile»:

⁴² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 68.

⁴³ P. PORRO, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*, «Studia Ephemeridis Augustinianum», 59 (1997), pp. 249-278: p. 277.

responsabilità da attribuire agli agenti creati, in modo particolare per quanto concerne la loro condotta peccaminosa.

Grazia e merito nel De scientia dei

«Non est possibile hominem sibi mereri prima gratiam vel predestinationem».⁴⁴ Con tale inequivocabile chiarezza, Wyclif dà avvio alla propria replica all'argomento avanzato da chi esclude che la scienza relativa divina di una creatura dipenda da entrambi i termini: come si è ricordato, infatti, da ciò sembrerebbe seguire anche la pericolosa conclusione che sia in potere dell'individuo, in ragione del merito guadagnato presso Dio, far sì che il proprio nome sia scritto nel *liber vite*. È, dunque, al lungo prosieguo del capitolo sesto del proprio trattato sulla scienza divina che il maestro inglese affida lo sviluppo di tale replica; così facendo, Wyclif si misura per la prima volta nel corso della propria produzione con un tentativo di esposizione tassonomica della grazia, cui si sarebbe richiamato nei propri scritti successivi, trovando una seconda e più organica formulazione nel *De dominio divino*.⁴⁵ L'attenzione di Wyclif si sposta, così, dalla scienza relativa di Dio alla sua volizione relativa (in cui consiste la grazia), di cui la prima è presupposto.

Wyclif registra tre principali *significaciones* del termine 'gracia'. In primo luogo, 'grazia' denota ciò per cui le creature sono gradite a Dio in relazione a quei beni che Dio stesso ha voluto per esse; così intesa, la grazia è la buona volontà in cui consiste la *dilectio* assolutamente gratuita ed eterna per la creatura amata. Secondo tale accezione, nessun individuo può essere gradito a Dio, a meno che non vi sia in Dio un'eterna grazia corrispondente; allo stesso modo, nessuna creatura può 'divenire' *grata*, dal momento che la grazia non può avere inizio né fine, data l'immutabilità della volontà divina.⁴⁶ Considerata in tali termini, la grazia può dirsi in tre modi:

⁴⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 68.

⁴⁵ Si veda *infra*, pp. 198-201.

⁴⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 69: «aliqua est gracia qua deus habet creaturam sibi gratam ad quodcumque bonum creature, et illa non est nisi bona voluntas dei qua diligit creaturam; et cum talis amor requirit reamanciam de possibili, deus solum sic graciose amat creaturam rationalem. Ille autem gracie distinguntur porporcionaliter ad bona volita, et omnes sunt eterne non potentes incipere vel desinere esse [...] De primo genere gracie est deus plenus, cum nulla creatura sit grata deo, nisi deus porporcionaliter habeat gratiam eternam sibi correspondentem».

Ex parte dei potest accipi [1.] essentialiter pro natura divina, [2.] personaliter pro Spiritu sancto, vel [3.] formaliter pro bona volicione, dilectione, vel amore respectivo terminato ad creaturam gratam. Et hec omnia sunt eterna, set duo prima sunt absolute necessaria; terciò autem est contingens secundum omnes eius partes.⁴⁷

In questa suddivisione dei significati della grazia eterna, si riaffaccia la distinzione tra ciò che attiene solo a Dio secondo necessità assoluta e ciò che – coinvolgendolo in una relazione con un altro ente finito – gli compete in modo contingente. Come *bona voluntas* [3.], infatti, la grazia è distinta dalla natura divina [1.] solo secondo ragione, ma ne è essenzialmente identica, mentre essa sta *personaliter* per la terza persona della Trinità [2.]; formalmente, invece, essa [3.] è una relazione fondata nell'atto della volontà divina e in un individuo esistente *ad extra* cui tale atto è diretto; così intesa, pur eterna, la grazia è da ritenersi contingente rispetto a Dio e all'ente *ad extra*, alla stregua di tutte le altre relazioni siffatte, come Wyclif aveva già messo in luce anni addietro nel proprio commento alla categoria aristotelica della relazione, poi raccolto nel *De ente praedicamentali*:

Tercia maneries relacionum in Deo est fundata in eius actu intrinseco et in existencia creature, ut sciencia, volucio, intendencia, propositum, consilium, predestinancia et similia. Ille enim relaciones sunt eterne, et contingentes in deo. Eterne quidem, quia deus nichil potest incipere scire vel ordinare; et contingentes, quia, si non est effectus, non est talis sciencia et econtra; antecedens est contingens; ergo et consequens.⁴⁸

Un approccio, questo, che Wyclif adotta – come si vedrà più avanti – a tutela della possibilità per l'uomo di esercitare liberamente il proprio arbitrio.⁴⁹

Conformemente alla sua seconda *significacio*, poi, la grazia è considerata *ex parte creature*, quale dono elargito gratuitamente da Dio.⁵⁰ Anche in questo caso è possibile una tripartizione; essa può, infatti, essere intesa:⁵¹

1. «personaliter in predicacione secundum essenciam pro creatura grata»;⁵²

⁴⁷ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 70.

⁴⁸ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, pp. 69, 70. Si veda, inoltre, ID., *De universalibus*, cit., pp. 343, 344: «Ita existencia creaturae, licet sit temporalis, causat in Deo relationem rationis aeternam, quae semper causatur et semper est complete causata. Nec sequitur ex isto quod Deus sit mobilis, cum ad talem habitudinem est motus [...] nec sequitur ex isto quod homo potest perficere Deum, cogere eum, vel causare volutionem, scientiam vel aliquod absolutum».

⁴⁹ Si veda *infra*, pp. 192-194.

⁵⁰ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 70: «pro quocumque dono creature rationalis gratis dato, sive sit virtus, sive quodcunque aliud bonum».

⁵¹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 70.

⁵² Circa la predicazione *secundum essenciam*, si veda *supra*, p. 68, nota 34.

2. «materialiter pro illo dono grato creato creature»;
3. «formaliter pro illa gratificazione qua creatura est formaliter grata deo».

Risulta evidente come la terza suddivisione della grazia *ex parte creature gratificate* corrisponda alla terza *ex parte dei* e denoti, ancora, una relazione – quella della *gratificatio* – che ha come termini un ente creato e contingente che riceve il dono, e Dio che dona gratuitamente e per libera scelta.

Il terzo e ultimo significato di ‘grazia’, che Wyclif afferma ricorrere più frequentemente nelle Scritture, rimanda alla gratitudine espressa dal fedele nel rendimento di lode a Dio, il quale elargisce il premio della salvezza eterna alle creature che ama.⁵³

Sulla base di tali premesse, il maestro inglese illustra sette *veritates* concernenti l'apposizione della grazia da parte di Dio e il merito che compete all'individuo. In primo luogo, Wyclif osserva che, in assenza della preliminare volizione divina in cui consiste la *gracia preveniens*, sarebbe impossibile per la creatura razionale non solo compiere una qualsiasi azione – quale ne fosse l'intenzione –, ma addirittura pervenire all'esistenza attuale:

iniposibile est aliquam creaturam racionalem esse, vel quicquam agere, sine gracia dei preveniente. Patet ex hoc, quod bona volicio, qua deus vult creaturam racionalem in communi existere, est causa cuiuslibet racionalis creature; igitur est prius natura quacunque tali creatura, et per consequens multo magis est causa cuiuslibet operis vel accidentis positivi huius creature.⁵⁴

Come minimo in questo primo senso, allora, appare incauto il proposito di chi sostiene che l'uomo abbia facoltà di meritarsi la propria salvezza presso Dio: senza la previa infusione della *gracia preveniens* – o *gratia gratis data* – da parte di Dio, a ben vedere, non si dà neppure il termine della volizione (e, a maggior ragione, della scienza) relativa di Dio: non si dà, cioè, il soggetto creato di qualsivoglia merito. Tale grazia, infatti, è descritta da Wyclif come l'atto volitivo con il quale Dio causa il soddisfacimento di tutte le condizioni richieste per l'esistenza di un dato individuo: in tal senso, la *gracia preveniens* risulta diretta preliminarmente alle sostanze seconde, agli enti universali – presenti a Dio nel loro *esse intelligibile* – di cui le creature sono istanziazioni *ad extra*. Poiché la volizione divina dell'*homo in communi* precede per natura quella terminata all'*homo individuum*, la *gracia preveniens* è

⁵³ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 71: «Ultimo, accipitur gracia pro laude repensa premianti, et illo modo agimus gracias deo, ut creberrime loquitur Scriptura».

⁵⁴ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 71. Si veda ID., *De volucione dei*, cit., pp. 147: «prima volucio contingens in deo, que est relacio racionis, est volucio qua deus vult in communi creaturam esse».

requisito imprescindibile per l'esistenza dell'ente creato e per ogni suo accidente conseguente.⁵⁵

Oltre a quanto qui illustrato, l'intervento 'preveniente' della grazia divina consiste anche nell'infusione dell'*habitus caritatis*, che rende l'uomo in grado di compiere opere meritorie presso Dio. Se, dunque, l'esistenza attuale di ogni individuo e ogni suo atto dipendono dalla previa *gracia preveniens*, a maggior ragione ogni forma di merito è acquisibile dall'agente razionale solo in virtù della disposizione al bene che segue l'apposizione della grazia divina. Una tesi diversa è stata avanzata da Pelagio e da una certa parte dei teologi, che hanno ritenuto che l'uomo possa, senza soccorso divino, compiere *ex puris naturalibus* i precetti divini e risultare gradito a Dio: un fraintendimento, questo, dovuto eminentemente a un'ignoranza metafisica, a una mancata comprensione della natura di tale grazia.⁵⁶ Essa è, infatti, in una relazione di ragione (la *bona volucio*), poiché i due estremi (Dio e la creatura gradita) non sono sostanze realmente distinte, ma solo formalmente; il fondamento della relazione, pertanto, si trova solo in Dio.⁵⁷ Pelagio e i suoi epigoni bassomedievali, invece, sembrano intederla come una relazione reale, che ha fondamento *ex parte creature*, in un 'accidente assoluto', che possa informarle o meno:⁵⁸ «Putavit enim Pelagius quod gracia, qua homo est gratus deo formaliter, sit una res que potest per se esse, et poni in lapide vel ubicumque homo voluerit; et indubie verum dixit quod potest homo mereri sine aliqua tali gracia».⁵⁹

⁵⁵ Lo stesso è stato osservato per quanto concerne la scienza divina; si veda *supra*, pp. 58-65.

⁵⁶ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 71: «Unde patet quod Pelagius et alii negantes gratiam requiri ad meritum creature errant in noticia quiditatis illius gracie, sicut maior pars theologorum in suis tractatibus de sciencia, voluntate, gracia et predestinancia cum similibus, vel errant vel difficultant dispensiose tractando in hoc».

⁵⁷ Si veda *supra*, pp. 75, 76. Inoltre, si veda IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 63: «Ubi autem deficit aliqua particulas illius condicionis, vocantur relativa secundum dici vel relativa rationis, quod contingit tripliciter. Primo, quando unum extremum est substancia, habens fundamentum, et reliquum non, ut gracia, qua creatura rationalis est grata Deo, fundatur in virtute, a qua dependet; ideo est adquiribilis et deperdibilis tamquam accidens temporale. Sed econtra gracia vel caritas, qua deus habet racionalem creaturam gratam sibi, nec habet substanciam pro suo subiecto, nec accidens in Deo pro suo fundamento; ideo utroque est relacioe racionis».

⁵⁸ Nel proprio *De volucione dei*, Wyclif avrebbe osservato come Bradwardine, nell'opporsi alla tesi dei 'moderni pelagiani' secondo cui è in potere dell'uomo causare *ex puris naturalibus* la propria salvezza – e, pertanto, la corrispondente volizione divina – aveva paradossalmente compiuto il medesimo errore, considerando le volizioni divine solo come 'essenze assolute' e non come relazioni; si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 165, 166. Si veda, anche, G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De causa Dei' and its Opponents*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, pp. 130-135.

⁵⁹ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 71. Si veda, al proposito, ID., *De dominio divino*, p. 240: «Et patet quam monstruose sapiunt qui ponunt gratiam huiusmodi rem tante substancie quod poterit per se

Fedeli a quello che – a detta di Wyclif – è l'insegnamento di Pelagio,⁶⁰ i 'moderni pelagiani' hanno affermato che, quand'anche nell'attuale ordine del mondo la grazia divina fosse un requisito per il compimento di azioni meritorie, questo sarebbe tuttavia *de lege*, non *de potentia absoluta*.⁶¹ tale convinzione, talvolta, è stata argomentata attraverso il ricorso a una sorta di concezione contrattualistica, conformemente alla quale le azioni e le disposizioni

esse; quia idem esset hoc ponere et ponere quod creatura gratificabilis aliquando non sit, cum hoc tamen quod tunc sit grata accidentaliter Deo; hoc enim est gracia subiectiva. *Et in istum errorem grossum propter defectum methaphisice credo Pelagium cum suis complicibus incidisse*: posuit enim hominem posse mereri sine creata gracia, licet detur merenti ad ipsum facilitandum, et non requiritur absolute, sicut patet per Augustinum, libro suo de Heresibus, heresi lxxxix., ubi declarat quod heresis Pelagii stat in septem. Indubie talis res superaddita naturalibus, que poterit per se esse, nec fuit intenta ab apostolo vel sanctis doctoribus, nec potest racione vel auctoritate fundari probabiliter, si non fallor. Sed sententia apostoli est luculenter fundabilis, quod *nemo potest mereri aliquid nisi Deus ex eterna gracia faciat eum gratum, ex qua gratitudine vel gracia naturaliter previe requisita precedit quodcunque meritum creature*. Unde propter verbum infundendi quidam ad tantum desipiunt quod ponunt gratiam posse indifferenter in quolibet corpore per se poni et ad modum leguminum inhauriri. Alii autem, quod *posset poni in lapide vel ubilibet per se ipsam*, sed non posset informare propter ineptitudinem, nisi propter potentiam volitivam. Alii autem, errantes in questione quid est gracia, ponunt quod nulla est preter substanciam» (corsivi miei). Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *Liber de haeresibus ad Quodvultdeum*, eds. R. Vander Plaetse e C. Beukers, CCSL 46, 88, pp. 340-342. Circa la distinzione tra grazia increata e creata, si veda *infra*, pp. 198-201.

⁶⁰ Diverso il giudizio espresso da un autore della generazione precedente quella di Wyclif, Gregorio da Rimini, che imputò ai 'moderni pelagiani' di aver deviato ancor più di Pelagio rispetto all'ortodossia; il maestro agostiniano, infatti, non attribuisce a Pelagio l'errore di aver affermato la capacità umana di compiere buone opere senza l'*auxilium* divino, attraverso la sola grazia della rivelazione; i 'moderni pelagiani', invece, escludono la necessità di tale soccorso divino e attribuiscono alla grazia un ruolo ancor minore. Si veda quanto osservato, in merito, in P. VIGNAUX, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, Paris, Leroux, 1934, p. 165. Ockham, invece, si era mostrato convinto, come Wyclif, che anche Pelagio avesse sostenuto la possibilità di meritare *ex puris naturalibus*; si veda GUILIEMUS DE OCKHAM, *Quaestiones variae*, eds. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley e J.C. Wey, OT 8, q. 6, a. 11, p. 320: «Ad errorem Pelagii dico quod ipse posuit quod aliquis ex puris naturalibus potest vitare omne peccatum, et actuale et originale, mereri vitam aeternam de condigno, et in hoc erravit».

⁶¹ Si veda, al proposito, anche quanto affermato in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 195: «Hoc tamen esset hereticum, et sine colore prophane dictum, quod deo cooperante cum homine per gratiam suam, prius naturaliter et principalius operatur homo quam deus per gratiam; et hoc oportuit pelagianos illos modernos dicere, qui ponunt esse possibile quod homo operetur, cum hoc quod deus non cooperetur cum eo. Et super hoc ponunt quod gracia dei sit *qualitas absoluta*, potens per se esse, sic quod de dei potentia absoluta, set non de lege, homo posset mereri sine tali. Sic enim fantasiantes habent dicere quod homo prius naturaliter operatur operanciam meritoriam quam deus in eo, quod talis oeprancia non posset fieri, nisi fiat ab illo homine [...]; et posset fieri ab homine cum hoc quod non fieret a deo per gratiam, iuxta superius opinantes» (corsivo mio). La tesi che l'*habitus* della grazia sia richiesto solo *de potentia ordinata* per il merito dell'atto volitivo umano era stata sostenuta anche da Scoto; si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 17, q. u., p. 212: «Ulterius est sciendum quod, licet de potentia ordinata voluntas non habeat actum meritorium nisi informatum caritate, potest tamen de potentia Dei absoluta, quia prius praeordinavit ipsam quam ipsam habere habitum caritatem». Quanto al *Venerabilis Inceptor*, si veda GUILIEMUS DE OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, ed. J.C. Wey, OT 9, quod. 6, q. 2, concl. 2, p. 588: «Secundo dico quod numquam salvabitur homo nec salvari poterit, nec umquam eliciet vel elicere poterit actum meritorium secundum leges a Deo nunc ordinatas sine gratia creata».

degli individui sono, a tutti gli effetti, causa della giustificazione, anche se ciò non avviene sulla base della loro natura (*ex natura rei*), ma in virtù del valore imposto loro da Dio, come nel rispetto di un patto stretto con gli uomini (*ex pacto divino*).⁶² Avverso a una tale prospettiva, Wyclif intende rimarcare come la *gracia preveniens* sia ogni volizione divina che concerne le creature e che, precedendone l'esistenza individuale, non può essere causata dal merito umano: in virtù di questa, in definitiva, le creature sono gradite a Dio prima che abbiano modo di acquisire alcun merito.

La seconda conclusione cui Wyclif perviene in materia soteriologica riguarda il tipo di merito che l'uomo può avere presso Dio: «impossibile est creaturam mereri a deo vel creatura premium quodcumque, nisi a deo mereatur illud premium de congruo, non de condigno».⁶³ Consapevole, con buona probabilità, del rischio di esporsi al fraintendimento o alla censura,⁶⁴ il maestro inglese espone la propria dottrina del merito *de congruo* senz'altro

⁶² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 71, 72: «Unde multi moderni ad tantum desipiunt quod ponunt requiri talem gratiam de lege, set non de potencia dei absoluta. Set, si non fallor, in toto corpore scripture non potest fundari talem gratiam esse dandam [...]. Si possibiliter ponere oportet acceptionem dei et eius infirmacionem, si deberit esse gratus deo, sicut oportet preter signum plumbeum ponere acceptionem hostiarum ad hoc, quod ipsum deserviat». Cfr. GUILIEMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum. Reportatio*, OT 7, q. 1, p. 6: «Nec potest dici quod Deus pepigit foedus cum genere humano quod quicumque acciperet tale signum infunderet sibi gratiam, sicut si rex ordinaret quod quicumque acciperet denarium plumbeum quod haberet certum donum, quia tunc denarius plumbeus esset causa sine qua non respectu illius doni, et sic esset in proposito de sacramento respectu gratiae». Il passo è segnalato in W.J. COURTENAY, *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum», 46 (1971), pp. 94-119: p. 99. Circa la fortuna del modello pattizio (e del ricorso alla distinzione economica tra *valor intrinsecus* e *impositus*) presso la *via moderna* e nel dibattito teologico bassomedievale sulla 'causalità' sacramentale, si vedano ID., *The King and the Leaden Coin. The Economic Background of 'Sine qua non' Causality*, «Traditio», 28 (1972), pp. 185-209; ID., *Token Coinage and Administration of Poor Relief during the Late Middle Ages*, «The Journal of Interdisciplinary History», 3 (1972), pp. 275-295; A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei*, cit., p. 88; S. SIMONETTA, *Considerazioni introduttive: linguaggi di misura e limiti della sovranità economica*, in ID., M.G. MUZZARELLI E P. PRODI (eds.), *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 213-220.

⁶³ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 72.

⁶⁴ Nel 1314, il Capitolo Generale dell'Ordine Domenicano, riunito a Metz, aveva censurato a diverso titolo alcune tesi professate da Durando di San Porziano nel proprio commento alle *Sentenze*; tra queste, due tesi, contenute nel commento alla d. 20 del libro terzo del Lombardo, negavano la possibilità all'uomo di meritare alcunché *de condigno*, ma solo *de congruo*; esse vennero giudicate errori teologici, nonché proposizioni in contrasto con la lezione di Tommaso. Si vedano *Articuli in quibus magister Durandus deviat a doctrina venerabilis doctoris nostri fratris Thome*, in J. KOCH, *Kleine Schriften*, vol. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, pp. 72-118: pp. 100, 101 (n. 146): «D. 20 q. 2 Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro natura humana, in posicione dicit quod nullus potest satisfacere deo condigne pro peccato proprie persone nec alterius, eciam Christus, sed solum satisfaccione de congruo ex acceptacione divina, innuens in principio posicionis quod nulla satisfaccio est condigna nisi per adequacionem et recompensacionem ad culpam. Contra Thomam quarto libro d. 15 a. 2»; inoltre, p. 101 (n. 147): «Ibidem dicit, quod Christus in quantum homo non potuit condigne satisfacere pro peccato

con l'intento di porsi dialetticamente nei confronti di Bradwardine, la cui autorità nel dibattito teologico oxoniense era ancora assai influente: nel proprio *De causa Dei*, in effetti, il *Doctor Profundus* aveva sostenuto che la creatura razionale meritasse *de condigno* il premio della propria salvezza, rigettando con decisione in un corposo capitolo la possibilità del merito *de congruo* – perlomeno, prima dell'infusione della grazia della predestinazione.⁶⁵

La distinzione tra merito *de condigno* e *de congruo*, in uso presso le scuole, aveva goduto di particolare attenzione nel corso del dibattito teologico duecentesco e trecentesco. Stando all'esposizione offerta, tra gli altri, da Tommaso d'Aquino nel proprio commento al secondo libro del Lombardo, i due tipi di merito sono presentati nei seguenti termini: «Dicitur aliquis mereri ex condigno quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet».⁶⁶ Ora, il merito *de condigno* è inteso dall'Aquinate quale valore oggettivo di un'azione, che giustifica la richiesta da parte dell'agente di una ricompensa corrispondente. Ciò avviene senz'altro tra pari, ma non tra la creatura e Dio, poiché in questo caso la differenza tra premiante e premiato è infinita e la *inequalitas* è massima; pertanto, quanto viene riconosciuto all'uomo da Dio non gli è concesso come dovuto, ma viene elargito come

humane nature. Dixerat autem in precedenti d. q. ultima, utrum Christus ratione liberationis possit dici redemptor, quod Christus secundum humanam naturam satisfecit, non divinam; ex quibus videtur innuere quod satisfaccio, quam Christus fecit pro natura humana, non fuit perfecte sufficiens nec condigna sed solum de congruo accepta. Contra Thomam eadem d. q. 3 in solutione ad argumentum secundum, quartum et sextum». Cfr. *Articuli nonaginta tres extracti ex Durandi de S. Porciano O.P. primo scripto super Sententia et examinati per magistros et baccalarios Ordinis*, in J. KOCH, *Kleine Schriften*, cit., pp. 53-72: p. 64 (n. 54), dove si attribuisce alla tesi la nota teologica 'error'. Il pronunciamento dell'Ordine dei Predicatori non fu di condanna o di proibizione, ma di censura; come tale, il documento domenicano aveva una portata limitata e interna all'ordine, e non universale. Si veda I. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 182-186. Chierico secolare, Wyclif non era vincolato dalle indicazioni di Metz; tuttavia, il suo rispetto nei confronti di Tommaso, da un lato, e la risonanza della censura di Durando, dall'altro, lasciano supporre che fosse al corrente del rischio che la propria dottrina potesse essere valutata non conforme a quella del *Doctor Angelicus* e, più in generale, ritenuta erronea. Una presentazione della dottrina teologica e soteriologica di Durando è offerta in G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, cit., pp. 165-187.

⁶⁵ Si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 39, pp. 325-364. Si vedano H.A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, Kemink & Zoon, 1958, pp. 155-159; G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, cit., pp. 74-79.

⁶⁶ THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, OO 6 (Fiaccadori), II, d. 27, q. 1, a. 3, p. 633^a.

dono.⁶⁷ Ogni atto umano meritorio *de condigno*, inoltre, può essere tale solo in virtù di una qualità soprannaturale assicurategli dall'infusione divina della grazia santificante.

De congruo, invece, è il merito di un'azione compiuta conformemente a una disposizione naturale al bene da parte di un agente libero che non versi in stato di grazia. Si tratta di una nozione problematica, nei riguardi della quale diversi protagonisti del dibattito teologico bassomedievale e moderno hanno scorto il pericolo di una compromissione del dogma della assoluta gratuità della grazia:⁶⁸ l'atto meritorio *de congruo*, infatti, è considerato una premessa appropriata all'infusione della *gracia gratum faciens*, una preparazione in qualche misura adeguata all'approvazione di Dio e alla sua decisione di avere misericordia dell'individuo.⁶⁹ Preoccupazione di molti autori, dunque, è quella di chiarire come il merito *de congruo* non preceda l'infusione della *gracia preveniens*, ma la segua:⁷⁰ ricevendo da Dio la

⁶⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, OO 7, I-II, q. 114, a. 3, p. 347^b: «Si consideratur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex liber arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inequalitatem. [...] Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno». Cfr. *ivi*, a. 1, p. 344, 566: «Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inequalitas: in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam: in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis hominis est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis».

⁶⁸ Si veda «Mérite», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X.1, Paris, Letouzey et Ané, 1928, coll. 574-785: coll. 693-706.

⁶⁹ Alla nozione di congruità del merito si interessarono gli autori della cosiddetta scuola porretana, con particolare interesse per la sua applicazione nel contesto dell'indagine circa il merito di Maria di portare in grembo il Salvatore. Anche i maestri francescani del XIII secolo si impegnarono nella riflessione circa il merito *de congruo*, nel quale scorsero quella forma di merito che l'uomo può acquisire attraverso il retto uso del proprio libero arbitrio, rendendo così la propria volontà *cooperans* con quella divina nel processo di gratificazione. Si vedano A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei*, cit., pp. 110, 111; H.A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine*, cit., 149-151.

⁷⁰ Tale è l'approccio fatto proprio, a titolo di esempio, da Tommaso, così come da Bonaventura, impegnati nel ribadire che una creatura razionale si prepara, cooperando con il proprio libero arbitrio con la volontà divina, a ricevere la grazia santificante solo in virtù della *gratia gratis data*, che Dio gli ha liberamente donato precedentemente. Il tentativo è, insomma, quello di riconoscere l'indispensabilità dell'iniziativa divina ai fini del processo di giustificazione, senza perciò escludere un concorso del libero arbitrio umano – che, tuttavia, è già un dono della grazia divina; si vedano THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 114, a. 3, p. 347^b: «Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis, videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis»; BONAVENTURA, *Breviloquium*, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae, OO 5, 5, 3, p. 255: «Postremo, quia pradispositio ad formam completivam debet esse ei conformis; ad hoc quod liberum arbitrium se disponat ad gratiam gratum facientem, indiget adminiculo gratiae gratis datae». La posizione più problematica è quella di Ockham, di cui era stata condannata ad Avignone nel 1326 una lista di cinquantuno articoli, i primi quattro dei quali tacciati di pelagianesimo; si veda quanto recitato dal primo in A. PELZER, *Le 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*, «Revue

caritas che lo rende in grado di compiere atti meritorî *de congruo*, l'uomo si trova in uno stato che è termine di un'azione divina, effetto dell'infusione della *gratia gratis data*. Tra i teologi oxoniensi della generazione precedente a quella di Wyclif, Bradwardine aveva invece sostenuto la possibilità per l'uomo di meritare *de congruo* esclusivamente in virtù dell'apposizione della *prima gracia*, cioè della grazia della predestinazione: solo quanti Dio ha scelto di salvare, insomma, ricevono l'*habitus infusus* che consente di meritare presso Dio. Tale concezione radicale del merito *de congruo* era volta a contrastare i 'moderni pelagiani',⁷¹ i quali – si è detto – avevano argomentato a favore della capacità della creatura razionale di rendersi grata a Dio per mezzo delle proprie buone azioni compiute *ex puris naturalibus*.⁷²

d'histoire ecclesiastique», 18 (1922), pp. 240-270: p. 250: «Reprobando communem modum, quod ponuntur quod habitus caritatis requiritur ad actum meritorium dicit sic: Istud reputo falsum simpliciter, quia bonum motum voluntatis ex puris naturalibus elicited potest deus acceptare de gratia sua, et per consequens talis actus gratuita dei acceptatione erit meritorius. Ergo ad hoc quod talis actus sit meritorius, non requiritur talis habitus». In effetti, Ockham aveva sostenuto che l'uomo può compiere azioni *ex puris naturalibus* stimate da Dio come appropriate all'infusione della grazia santificante, riconoscendo di fatto la capacità degli individui di guadagnare il merito *de congruo*, che prepara la seguente infusione divina della grazia necessaria a compiere atti meritorî *de condigno*. Ockham non ammette, tuttavia, che l'uomo possa meritarsi da sé, la propria salvezza, ma che sia in grado di prepararsi ad accettare la grazia salvificante; si veda GUILIEMUS DE OCKHAM, *Quaestiones Varias*, cit., q. 6, a. 11, p. 320: «Ad argumentum dico aliquis de congruo potest mereri gratiam ex puris naturalibus sicut aliquis diligens Deum super omnia naturaliter secundum rectam rationem, et alias circumstantias requisitas ad actum meritorium, meretur primam infusionem caritatis. Sed de condigno non potest aliquis mereri et gloriam sine caritate». Si vedano P. VIGNAUX, *Justification et Prédestination au XIVe siècle*, cit., pp. 118-127; ID., «Nominalisme», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, coll. 774, 775.

⁷¹ Autori quali Ockham, Holcot e Wodeham avevano sostenuto che il *viator* potesse, sulla base delle proprie facoltà naturali e senza il sostegno della grazia, amare Dio e compiere azioni buone (*facere quod in se est*), in grado di 'provocare' l'infusione della grazia divina, conformemente all'adagio: «facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam». Si vedano GUILIEMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, eds. F. Gál e S. Brown, OT 1, d. 1, q. 2, p. 307: «Dico primo quod obiecto fruibili ostenso voluntati per intellectum sive clare sive obscure sive in particulari sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus, circa illud obiectum»; ADAM WODEHAM, *Lectura Oxoniensis*, I, d. 1, q. 10, a. 1, concl. 1 (cit. in W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., p. 296, nota 124): «Quod in via, stante cognitione viatoris aenigmatica in universali vel in particulari, voluntas potest causare in se active dilectionem Dei super omnia et propter se sive fruitionem Dei, quia voluntas potest se conformare recto dictamini intellectus [...]. Mihi videtur quod etiam sine infusione doni supernaturalis posset voluntas viatoris mediante dictamine possibili haberi de Deo in via libere in se causare dilectionem Dei super omnia».

⁷² Si noti che Leff ha frainteso la lezione del *Doctor Profundus*, attribuendogli l'opinione che l'uomo non possa mai meritare *de congruo*; G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, cit., p. 74. Bradwardine intende, piuttosto, negare ogni possibilità all'uomo *ex puris naturalibus* di essere gradito a Dio, o, in altre parole, che l'uomo abbia facoltà di meritare *de congruo ante gratiam*; si veda H.A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine*, cit., pp. 150, 151: «What matters here is that according to Bradwardine the priority of human nature is taught again in the meriting *de congruo*. Before the reception of the *gratia prima*, however, there is no trace of love in man, and outside love no good intention is possible. Without grace, the creature can no more proceed towards God *actualiter* than *habitudinaliter*; he can only oppose Him»

In buona parte concorde a questo riguardo con il *Doctor Profundus*, Wyclif reputa però del tutto inammissibile che gli atti umani possano essere meritori *de condigno*, adducendo come principale motivazione il fatto che, in tal caso, il premio sarebbe accordato *de pura iustitia*: in altre parole, l'agente creato potrebbe assicurarsi con le proprie azioni una ricompensa proporzionata, non condizionata all'assistenza della grazia divina, ma in ragione di un debito di Dio nei suoi confronti. L'unico merito da ammettere, a detta di Wyclif, è invece quello *de congruo*, poiché il premio concesso da Dio è elargito *de pura gracia premiantis*, sulla base cioè della scelta assolutamente gratuita di accettare come congrue le azioni che alcuni uomini compiono, godendo già degli effetti della *gracia preveniens*. Tale dottrina, che sarebbe tornata costantemente nell'intero arco della produzione wycliffiana, fa la sua prima comparsa nel *De sciencia dei*:

notandum quod mereri restrictum ad bonum est creaturam rationalem facere aliquod premiabile, et autonomatice dicitur de premio vite eterne, sicut et illa autonomatice dicitur premium. Quando autem aliquis ex culpa reddit se dignum pena temporali vel eterna, tunc dicitur demereri. Et est duplex meritum, scilicet de congruo et de condigno. De congruo quando aliquis meretur de pura gracia premiantis, ut puta, quando premians prevenit cooperando meritum merentis ut bene sibi sit, et non ut illi premianti aliquid bonitatis inde accrescat, cum nullo tali labore indigeat. [...] De condigno autem dicitur quis mereri, quando meretur de pura iusticia ab aliquo premiante, quod fit quando premians non graciose coagit cum illo iuvans ad sic merendum, vel quando fuit meritum ad indigenciam premiantis.⁷³

(corsivi miei). Si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 39, p. 325: «Dicunt enim homines ex solis propriis viribus gratiam Dei mereri de congruo, non autem de condigno. Et quia iste error est famosus caeteris his diebus, et nimis multis per ipsum in Pelagianum praecipitium dilabuntur; necessarium videtur ipsum diligentiori examine perscrutari. [...] Sequitur enim ex ista, quod gratia sit ex operibus et meritis, cum errore Pelagii radicali; sequitur etiam quod gratia fit ex meritis saltem, ut ex causa partiali et concausa cum primo errore sequente; et quod merita illa de congruo sint saltem causa et dispositio praeparatoria gratiae cum secundo, et quod quis possit mereri de congruo per se solum, sicut tertius error ponit, quod homo potest solis propriis viribus aperire. Praeterea si quis de congruo primam gratiam mereatur, hoc est priusquam habeat gratiam saltem prioritatem naturae; sed priusquam habeat gratiam de qua loquor, scilicet gratificante ad regnum, non habet etiam charitatem».

⁷³ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 68. L'unica altra testimonianza della distinzione tra merito *de congruo* e *de condigno* rinvenibile nei trattati della *Summa de ente* a oggi disponibili in edizione critica occorre nel *De volucione dei*. In tale scritto, probabilmente più tardo del *De sciencia dei*, il problema del merito è toccato in diversi luoghi, ma soltanto in un passo si fa ricorso esplicito alle nozioni di merito *de condigno* e di premio *de pura gracia*; si veda ID., *De volucione dei*, cit., p. 131: «Sicut enim vas fictile non potest calumpniari figulum, etsi ordinet de massa a se constructa unum vas vinarium, et aliud vas urine, sic nec homo potest calumpniari contra deum, etsi fuerit creatus in naturalibus suis incomposior et ad mores indisposior, quia deus totam massam materialem hominis creavit ex nichilo, sicut et animam. Unde igitur nobis titulus vindicandi amplius quam habemus, cum totum quod habemus non de condigno, set de pura gracia obtinemus?».

Se le buone opere umane soddisfacessero un qualche bisogno di Dio, lo renderebbero debitore nei confronti dell'uomo e il loro merito sarebbe *de condigno*, non diversamente da quello che un vignaiolo acquista nei confronti del padrone della vigna, il quale – a lavoro concluso – gli riconosce *de rigore iusticie sine titulo graciae* la ricompensa pattuita. Tale non è il caso del premio della vita eterna, che è un dono gratuito la cui elargizione non è disciplinata da alcun *pactum* tra il Dio e le creature. Il merito corrispondente, dunque, non può che essere *de congruo*, come quello che un re decide di riconoscere al lavoro effettuato da alcuni operai e di cui egli non ha bisogno alcuno: dopo aver stabilito di corrispondere loro uno stipendio, risolve poi per concedere loro *graciose* una eredità perpetua: il lavoro compiuto non pone il re in una condizione di debito, ma si offre come occasione giudicata congrua dal signore per il generosissimo lascito.⁷⁴

Nella rapida trattazione della seconda verità soteriologica esposta nel *De scientia dei*, fa la sua comparsa una concezione che sarebbe stata decisamente approfondita nel più tardo *De dominio divino*: nessun individuo può meritare alcunché presso un altro, se non ha meritato preventivamente presso Dio; pertanto, quand'anche ricevesse da un uomo un bene che gli spetta *de pura iustitia*, cioè conformemente a una logica retributiva, tale ricompensa sarebbe in effetti primariamente concessa in dono da Dio:⁷⁵ «Patet ex hoc quod claudit

⁷⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 68, 69.

⁷⁵ Come già accennato in apertura di questo capitolo, nel *De dominio divino* Wyclif avrebbe offerto una disamina di tre *accidencia dominii* (la *prestacio*, l'*acomodacio*, e la *mutuacio*), vale a dire tre modi conformemente ai quali chi detiene un dominio può concedere ad altri di disporre di determinati beni; nel caso del *summus Dominus*, il conferimento di tale autorità non comporta affatto una cessione del pieno dominio (*dominium capitale*) sul bene dato in prestito. Nel corso dell'analisi della nozione di *prestacio*, Wyclif sarebbe giunto a connotare il prestito divino all'uomo nei termini di un dono: tale è, a tutti gli effetti, il premio divino, un bene elargito in prestito in modo del tutto gratuito. Si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 226: «Omnis donacio divini muneris creature est prestacio, et econtra»; inoltre, ivi, pp. 235, 236: «Deus, si dat aliquid creature, tunc donat et prestat idem, ablatis circumstanciis prestandi que imperfectionem sapiunt». Così, quando un signore temporale concede giurisdizione su un bene a un individuo, gli cede parte del proprio dominio (ciò che non avviene nel caso di Dio), ma può disporre di tale bene solo perché l'ha ricevuto in dono da Dio *de pura gracia*; si veda ivi, p. 16: «Sed cum dominium divinum, tamquam metrum et principium simplicissimum, omnium aliorum obtinet principatum, de ipso naturalis ordo exigit principaliter pertractandum. [...] Ex quo sequitur quod dominium Dei mensurat, ut prius et presuppositum, omnia alia assignanda: si enim creatura habet dominium super quidquam, Deus prius habet dominium super idem; ideo ad quodlibet creature dominium sequitur dominium divinum, et non econtra». In merito, si veda S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit., pp. 51 (nota 12), 94-97. Cfr. IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 82: «Gracie autem sunt capitali domino servande, cum ipse solus facit gratiam sine merito priori eius bona voluntate, et non ad sui indigenciam».

contradiccionem creaturam mereri premium ab altera creatura, nisi mereatur a deo». ⁷⁶ La stessa azione può essere meritoria *de condigno* o *de congruo* presso un altro individuo; tuttavia, la relazione tra opere e retribuzioni umane – quale che sia – è in definitiva subalterna a quella di *congruitas* che ogni atto umano intrattiene con i corrispondenti premi accordati primariamente *de pura gracia* dalla somma *liberalitas* divina. ⁷⁷ Anche attraverso questa via, insomma, Wyclif ha modo di ribadire che, poiché l'unico merito che l'agente creato può avere presso Dio è *de congruo* e l'accettazione di questo ai fini della salvezza dipende dalla sola gratuità dell'accettazione divina, rimane da escludersi che l'uomo possa essere causa dell'iscrizione del proprio nome nel *liber vite*.

La terza *veritas* messa a fuoco da Wyclif riguarda la *mensura* osservata da Dio nell'emettere il proprio giudizio e nell'assegnare i premi o le pene agli individui. Si è già detto che non si dà alcuna *condignitas* tra l'uomo e Dio e che non vi è alcuna azione umana che sia premiabile o punibile da parte di Dio sulla base del metro di giudizio puramente retributivo vigente nei tribunali umani: ⁷⁸

Tercio, patet quomodo intelligitur illa communis sententia doctorum quod non potest premiare, nisi premiaverit ultra condignum, nec punire, nisi puniat citra

⁷⁶ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 72; inoltre, si veda, inoltre: «sicut nemo potest bene servire, nisi serviat deo, sic non potest premiari, nisi premietur a deo» (*ibidem*).

⁷⁷ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 73: «Et patet quomodo idem meritum potest esse respectu premiantis unius de condigno, et respectu alterius de congruo; et per consequens iste divisiones non opponuntur contrarie, set quodammodo relative. Patet eciam quod non sequitur: 'Dignum est, ex graciosa promissione dei, quod Petrus pro dato merito habeat *b* premium, igitur Petrus meretur *b* premium de congruo vel de condigno'. Condignitas enim excludit titulum graciae respectu premiantis». Si veda, inoltre, *ivi*, pp. 74, 75: «Ex quo patet quod meritum de congruo et de condigno se invicem consequuntur respectu diversorum premiancium, vel eciam premiorum. Nam servus domini civilis laborans ad indigentiam domini sui sine hoc, quod continue accipiat ab eo regimen essenziale quoad vitam et motum, meretur ab eo premium de condigno; et illud premium meretur a deo de congruo, cum de tanto servit deo qui indiget dicto servicio, set semper prevenit dando continue homini plus mercedis quam meretur, vel mereri poterit de condigno. Gubernacio hominis, qua preservatur homo a periculo anime et corporis, est prestancior quam omnis divicie mundi, vel quicquid mercedis creatura potest sibi vel alteri conferre».

⁷⁸ Tale concezione sarebbe rimasta invariata nel corso di tutta la riflessione di Wyclif; si veda, per esempio, la testimonianza tarda offerta in IOANNES WYCLIF, *Trialogus*, cit., pp. 376, 377: «sunt tres leges in ista materia attendenda, scilicet lex Christi et suorum membrorum, lex mundi et hominum mundanorum, et lex diaboli et suorum filiorum. Lex et consuetudo primi principii est bonum pro malo reddere; lex et consuetudo secundi principii est reddere bonum pro bono et malum pro malo; sed lex tertii principii legi Christi contraria est reddere irregulariter malum pro bono» (corsivo nel testo). Oltre che nei documenti della produzione trattatistica, vi sono evidenze della presenza di tale dottrina anche negli scritti pastorali; per l'atteggiamento nei confronti dei propri debitori, si veda, tra gli altri, ID., *Sermones*, vol. 1, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1886, p. 199: «Nam stulta fronte orat Deum debitum suum dimittere qui non vult proporcionabili mensura fratris debitum remittere».

condignum. Illud enim condignum est in sententia ac si dicatur: deum non posse premiare, nisi premiaverit graciosè, nec punire, nisi misericorditer puniat, quod est necessarium.⁷⁹

Nei confronti del peccatore, Dio non commina una pena *iuxta condignum*, secondo quanto sarebbe dovuto; se così fosse, infatti, l'offesa arrecata al *summus Dominus* – infinitamente distante nella sua perfezione dalla creatura – richiederebbe una punizione ugualmente 'smisurata'; Dio decide, invece, di comminare una pena misericordiosa, più lieve di quella che spetterebbe all'uomo in ragione dei demeriti di cui si è reso responsabile.⁸⁰ Per quel che concerne l'elargizione del premio per il giusto, invece, Wyclif concorda con quanti ritengono che Dio remunererà *ultra condignum* – ancora, sulla base della sola sovrabbondante bontà del giudice, *de pura gracia premiantis*, senza alcun titolo da parte dell'uomo, se non *de congruo*.⁸¹ Una dottrina, questa, che il maestro di Oxford non avrebbe abbandonato, e di cui si trova traccia in altri trattati della *Summa de ente*,⁸² ma anche in altri scritti più maturi, come il *De ecclesia*:

⁷⁹ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 73. Si veda, inoltre, ivi, p. 75: «Ex quo patet quod deus non potest premiare cum creatura tribuendo mercedem de condigno, nisi premiaverit mercede ultra condignum; qua mercede creatura non potest conpremiare cum deo». Cfr. *infra*, pp. 181, 185.

⁸⁰ Si veda anche IOANNES WYCLIF, *De potentia productiva dei ad extra*, cit., p. 311.

⁸¹ La *communis sententia doctorum* cui Wyclif fa cenno ha tra i suoi sostenitori Tommaso, che nel proprio commento al quarto libro del Lombardo si era espresso in termini simili; si veda THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, OO 7B, IV, d. 46, q. 2, a. 2, qc. 3, , p. 1145^b: «Et ideo cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et majus bonum [...]; et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum. Ad primum ergo dicendum, quod quantum et tantum non important aequalitatem quantitatis, sed proportionis, in auctoritate inducta. Poenae autem proportio ad culpam potest intelligi dupliciter: vel in generali, vel in speciali. In generali quidem; ut qui peccavit, puniatur; et qui multum peccavit, multum puniatur. In speciali autem dupliciter: vel accipiendo proportionem poenae ad culpam secundum debitum culpae absolute; vel praesupposita mitigatione divinae misericordiae, quae aliquid de poena remittit. Primo igitur et tertio modo nunquam Deus punit citra condignum: quia semper peccantes multum punit: nec aliquid de poena dimittitur quae post mitigationem divinae misericordiae remanet. Sed quantum ad secundum modum semper punitur aliquis citra condignum: quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, et melius, quod aequalitas ista proportionalitatis est, non aequalitatis; et attendenda est non secundum comparisonem poenae ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas poenas; ut scilicet qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in poena; et sic etiam intelligendae sunt omnes auctoritates quae videntur aequalitatem culpae et poenae demonstrare».

⁸² Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 223: «omnis pena est micior et minor <quam> malum pro quo infligitur, cum deus punit citra condignum»; ID., *De potentia productiva dei ad extra*, cit., p. 298: «deus non potest punire, nisi misericorditer puniat; quod vocatur ab aliquibus punire citra condignum. Set si puniret sine demerito creature, tunc nec puniret ad condignum nec citra condignum, quia deficeret ratio puniendi: igitur sic non potest punire, igitur non adnihilare».

Sed (rogo) ad quid limitantur tunc merita supererogata ultra mensuram debitorum suorum vel superhabundanciam meritorum, cum merita stricte ad beatitudinem requisita eque sufficerent ad distributionem huius faciendam, aut quomodo est necessarium ponere nunc tantam copiam talium meritorum? Videtur multis fidelibus quod non est modo numerus talium meritorum, vel aliter omnia illa et longe plura si fierent non sufficerent ad aliquem gradum beatitudinis promerentis, nisi quod Deus ex infinitate gracie sue acceptat merita illa de congruo.⁸³

Non vi è commensurabilità tra l'opera umana e il premio divino, semmai solo una qualche *equalitas proportionis*: così, se una misura si vuole indicare per la retribuzione del giusto da parte di Dio, occorre richiamarsi – osserva Wyclif in un sermone contemporaneo al *De scientia dei* – al celebre versetto di *Luca*, 6, 39: «mensuram bonam, confertam, coagitatam, supereffluentem dabunt in sinum vestrum». Un modo, insomma, per ribadire che il premio divino è commisurato esclusivamente alla infinita generosità del giudice:

Inmensitas retributionis patet in quadruplici gradu mesure [scil. bone, conferte, coagitate, supereffluentis] set ydemptitas respicit magnificenciam largitoris; satis quidem est quod utrobique sit opus misericordie et proportionalitas largientis. Deus enim cum sit infinitum magnus dominus et donacio secundum philosophos debet secundum magnitudinem domini mensurari, patet quod decet ipsum pro parvo munere infinitum magis retribuere.⁸⁴

Giunto ormai alla quarta conclusione, Wyclif ha modo di riepilogare diversi elementi precedentemente esposti, non senza l'aggiunta di qualche dettaglio. Già nella prima *veritas*, si è visto, il maestro di Oxford ha escluso che l'individuo secondo il proprio *esse existere* possa causare in Dio la scelta di salvarlo dalla dannazione eterna, poiché l'esistenza stessa della creatura umana – prima ancora di ogni sua azione – è già da considerarsi un effetto della volizione divina in cui consiste la *gracia preveniens*. Ora, Wyclif propone qualche ulteriore osservazione circa tale forma di grazia:

Quarto, patet quod deus per gratiam specialem prevenit omnem creaturam cooperacione gracie in agendo. Patet sic: impossibile est creaturam procedere in esse creature, nisi ex gracia dei eterna, qua vult totum genus creaturarum ad extra procedere tempore suo, et ex gracia speciali creat istam creaturam (ut Apostolum addit), gubernacionem continuam et alia dona sequencia, ex quibus potest mereri in tantum quod, si homo vel alia creatura foret puncto temporis a divino regimine destituita, subito verterentur in nichilum.⁸⁵

⁸³ IOANNES WYCLIF, *De ecclesia*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1886, p. 565.

⁸⁴ IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 2, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1888, p. 199.

⁸⁵ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 73.

In un senso, si legge in questo brano, si può intendere la *gracia preveniens* come una volizione divina diretta all'insieme delle sostanze individuali che Dio ha eternamente stabilito pervengano a tempo debito all'*esse existere*;⁸⁶ inoltre, si può parlare di azione preveniente della grazia con riferimento alla volizione 'speciale' che causa l'esistenza attuale di un dato individuo,⁸⁷ e che inoltre lo mantiene – per il periodo di tempo che Dio ha stabilito – all'essere perché non si riduca a puro nulla e l'orienta provvidenzialmente al bene. Va osservato come, in questa seconda accezione, Wyclif attribuisca all'espressione 'gracia specialis' tre funzioni che di norma distingue secondo ragione e associa alle volizioni divine dirette alle *res ad extra*: innanzitutto, il maestro inglese fa riferimento alla scelta di portare all'*esse existere* una creatura individuale a tempo debito – ciò che, altrove, chiama *administracio*; in secondo luogo, fa cenno alla volizione divina di mantenere in essere un dato ente creato – altrimenti detta, *conservacio*; infine, si richiama esplicitamente alla *gubernacio*, l'opera provvidenziale di indirizzamento di una creatura al bene.

Prima del *De sciencia dei*, Wyclif aveva speso alcune parole al proposito nel proprio trattatello di commento alla categoria aristotelica dell'azione. In questo breve scritto, egli si era richiamato alla diffusa concezione neoplatonico-avicenniana di un concorso fisico del principio divino alla sussistenza di ogni ente creato, sulla base dell'assunto che le potenze contingenti non possano attuarsi da sole, ma dipendano dall'efficienza perdurante della prima causa. Ciò è quanto nel *de accione* – scritto nel quale, appunto, l'attenzione è rivolta non alla volizione divina (o grazia speciale), ma all'azione produttiva divina – Wyclif intende attribuire alla forma di operazione *ad extra* che prende il nome di 'conservacio':

⁸⁶ La *gracia eterna*, presentata nel brano citato come distinta dalla *gracia specialis* (anch'essa eterna, ben inteso, *ex parte dei*), non sembra diretta all'*esse intelligibile* delle creature, né all'*esse existere* semplicemente, ma a quel livello ontologico che compare talvolta nelle classificazioni dell'essere fornite da Wyclif e che viene chiamato *esse intencionale*; al proposito, si veda *infra*, pp. 272, 273, e *passim*.

⁸⁷ In quanto diretta all'esistenza delle creature, dunque, la *gracia specialis* è una forma di volizione pratica di Dio, e non speculativa, analogamente a quanto osservato circa la scienza divina; si veda, *infra*, pp. 95-103. Al proposito, si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p., 123: «Concedendum tamen est quod deus habet volucionem terminatam ad creaturam in *esse intelligibili* absolute necessariam, quam quidam vocant volucionem speculativam, quidam volucionem simplicem, quidam volucionem ydealem; et aliam terminatam ad existenciam creature contingentem vocant practicam, vel quocunque alio nomine. Certum namque est quod tales voluciones distinguntur, tamquam absolute necessarium et contingens. Et secunda pars patet ex hoc, quod proporcionaliter distinguntur voluciones ad que terminantur; set est dare universalialia prius naturaliter volita a deo quam sua singularia: igitur et voluciones illis proporcionalia. Et tertia pars patet ex hoc, quod volucio dei, quantumlibet remota ab opere, cum sit directiva operis, est practica».

Et tercius modus producendi vocatur a doctoribus opus condicionis. Sed iste quartus modus vocatur opus administracionis. Omnes enim creaturas condidit Deus in primo instanti mundi ad minimum in suis causis secundis, vel materialibus, vel specialibus, vel universalibus, et post administrat individua tempore congruo suo genere. [...] Unde quinto modo accipitur agencia Dei ad extra pro sustentanda vel conservanda eius essenziali; sicut enim luminosum sustentat lumen et mobile motum, sic Deus modo ineffabili sustentat sustentacione essenziali omnem creaturam tamquam agens extrinsecum quo ad essenciam et tamquam sustentans intrinsecum quo ad intimum illapsum.⁸⁸

La scansione ternaria dell'attività produttiva di Dio illustrata nel brano del *De ente praedicamentali* include la *condicio* – la creazione propriamente detta,⁸⁹ che nel *De scientia dei* è descritta come opera della grazia eterna – e non annovera la *gubernacio*. La stessa tripartizione di ragione della *agencia ad extra* di Dio secondo la grazia speciale esposta nel trattato sulla scienza divina, invece, si ritrova di nuovo formulata, conformemente al lessico della *produccio*, nel poco più tardo *De dominio divino*:⁹⁰

In istis tribus non est distincio penes subiectum nec essencialis, sed distincio racionis; ut creatio est produccio creature de nichilo, conservacio est creati servacio ne redeat in nichilum, et sic presupponit dupliciter creacionem; gubernacio autem est conservate direccio in perfeccionem secundam. [...] Nam ex infinitate sue potencie producit opus ex puro esse intelligibili, ut ex fine remotissimo, ad esse existere creature: quod ex hoc conservat in esse creato, quod est finis secundus infinitum distans a priori; et tercio, actu gubernacionis, suaviter et misericorditer conservatum gubernat.⁹¹

⁸⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 146, 147.

⁸⁹ Sulla distinzione tra *opus condicionis* e *opus administracionis*, si veda *infra*, pp. 296-301.

⁹⁰ In quest'opera, Wyclif riconosce il proprio debito nei confronti di Fitzralph per quanto concerne tale scansione ternaria della volizione divina terminata *ad extra*; si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 12, ove si rimanda a RICARDUS FITZRALPH, *De pauperie Salvatoris*, cit., pp. 283-286. Non è da escludersi che al tempo della redazione del *De scientia dei*, Wyclif avesse già letto il *De pauperie Salvatoris*; un'evidenza a suffragio di tale ipotesi potrebbe essere fornita dalla citazione dei versetti di *Romani*, 11, 33-36 nel corso dell'esposizione della quarta *veritas* che si sta qui commentando, che sembrerebbe ispirata all'uso fattone dal *dominus Adrmacanus* nel capitolo quinto del primo libro dell'opera; si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 74; RICARDUS FITZRALPH, *De pauperie Salvatoris*, cit., p. 285. Se così fosse, non solo sembrerebbe ulteriormente corroborata l'ipotesi di una datazione bassa del *De scientia dei* (cfr. *supra*, pp. 51-54), ma si potrebbe ritenere più alta quella del *De dominio divino*. A suffragio quest'ultimo punto, come si vedrà, sembra anche concorrere il fatto che il *De dominio divino* risulti, in diversi luoghi, una replica più estesa agli argomenti critici portati a Wyclif dal carmelitano John Kynyngham; in merito, si veda *infra*, p. 243.

⁹¹ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 13. La triade *creacio* – *conservacio* – *gubernacio* è modellata sull'articolazione ternaria delle persone divine, come Wyclif riconosce espressamente; si veda *ivi*, p. 14: «Non enim obest istam scripturam notare cum misterio Trinitatis sensum expositum: nam in qualibet creatura creacio ex nichilo attestatur infinitatem potencie que Patri appropriatur; supportacio a nichilo in forma exemplari attestatur actum vel Verbum Dei; et tercio in Deo tenendo finaliter enigma et suavis gubernacio attestatur Spiritui sancto». Tale scansione richiama naturalmente anche quella dello stico di

La consonanza tra la pagina del *De scientia dei* e quella del *De dominio divino* è resa ancor più evidente dall'occorrenza, nella prima, di un termine riconducibile al lessico economico, cui Wyclif avrebbe fatto ampio ricorso nel proprio primo scritto sul dominio, nel quale l'infusione della grazia sarebbe stata descritta nei termini di un prestito concesso da Dio all'uomo.⁹² Per sottolineare ulteriormente, infatti, come quel particolare tipo di *gracia preveniens* che è detta 'specialis' abbia effetti tali sull'individuo da rendere ogni sua azione esito di una cooperazione della volontà creata e quella divina, Wyclif paragona Dio a uno *spiritualis fenerator*.⁹³ tutto ciò che una creatura è in grado di compiere di bene, le è possibile perché Dio ha preventivamente messo a sua disposizione – secondo una misura che supera quanto le spetterebbe *de condigno* – quei beni naturali (a partire dall'esistenza e dalla sussistenza) che le consentono di acquisire meriti presso Dio.⁹⁴

Con il conforto del luogo scritturale di *Romani*, 11, 35 («quis prior dedit ei et retribuetur illi?»),⁹⁵ Wyclif ribadisce l'idea che ogni merito dell'uomo è frutto di una cooperazione tra la volontà umana e la grazia preveniente, poiché nulla è stato offerto dall'uomo a Dio prima di ricevere qualcosa in contraccambio; pertanto: «Et sic intelligenda sunt dicta doctorum qui dicunt deum nihil aliud facere premiando merita hominum, quam facta propria cooperare».⁹⁶ L'opinione comune qui ascritta ai *doctores* ha le sue origini nell'adagio

Sapientia, 11, 21 (*mensura – numerus – pondus*), cui Wyclif cita assai spesso; il richiamo implicito al libro della *Sapientia* nel brano del *De dominio divino* è desumibile anche dall'occorrenza dell'avverbio 'suaviter', che rimanda a *Sapientia*, 8, 1 («Disposuit omnia suaviter»).

⁹² Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 224-235. In merito, si veda S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit., pp. 49-56. Si veda, *supra*, p. 136.

⁹³ Il termine 'fenerator' denota chi presta denaro per interesse e, in particolar modo, l'usuraio. Si tratta di un'immagine intenzionalmente ardita, che non risulterebbe certo insolita al lettore degli scritti maturi di Wyclif, mentre appare decisamente meno consona allo stile tenuto dal maestro inglese nei propri testi accademici. Un precedente, tuttavia, potrebbe essere individuato nel senso figurato del termine 'fenerator' introdotto nella letteratura teologica dal *De Tobia* di Ambrogio, dove esso occorre, tuttavia, per connotare l'indebita promessa del diavolo a Eva circa il possesso dei beni che appartengono solo a Dio; si veda AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Tobia*, PL 14, col. 771A.

⁹⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 73, 74: «Ymo si homo aliquid boni facit, pulsatur a deo ad taliter operandum; ideo deus, tamquam spiritualis fenerator, prevenit omnem hominem, dans sibi premanibus bona naturalia quibus meretur, et plus premii quam de condigno meretur». A ben vedere, Dio sembra descritto come un usuraio per nulla preoccupato del profitto, disposto semmai a prestare anche l'interesse che dovrebbe essergli restituito! I *bona naturalia* sono a disposizione dell'uomo in virtù del prestito grazioso divino, con buona pace di quanti – come i moderni pelagiani – reclamano la possibilità di meritarsi il premio della salvezza *ex puris naturalibus*.

⁹⁵ Luogo d'autorità classico della letteratura teologica sul tema del merito; si veda, al proposito, THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 114, a. 1, pp. 344, 345.

⁹⁶ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 74.

agostiniano secondo cui i *bona merita* umani non sono altro che *munera* divini.⁹⁷ Ora, la concezione per cui – nel premiare i meriti dell'uomo – Dio non faccia che premiare principalmente i propri, a ben vedere, era stata accolta di norma da quanti sostenevano la possibilità per l'uomo di meritare *de condigno*, previa l'infusione della *gracia gratum faciens*;⁹⁸ con un deciso cambio di prospettiva, Wyclif rievoca tale concezione, indicando però nel prestito divino dei beni assicurati dalla *gracia preveniens* – e non *gratum faciens* – il requisito indispensabile per l'acquisizione da parte della creatura razionale del merito *de congruo*.⁹⁹

La cooperazione della volontà umana con la grazia divina pare risolversi, talvolta, in una forma di uso strumentale della creatura da parte della Provvidenza divina:

Nam omnis creatura in agendo non est nisi instrumentum dei cum quo deus ex gracia operatur; ideo nulla creatura potest plus sibi ascribere simpliciter laudes ad premium sine titulo graciae, quam potest laus artificii serre, vel alteri instrumento artificis per artem regulantis ipsum ad opus, cum deus arte sua eterna movet creaturam ut suum organum prout vult et quando vult ad quodlibet opus suum. Unde considerans Ysaia divinitus sic scribit, 10, contra inaniter gloriantes de seipsis: «Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur?»¹⁰⁰

⁹⁷ Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, 194, 5.19, pp. 190, 191: «Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua? [...] Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parta sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur»; cfr. IOANNES WYCLIF, *Opus Evangelicum* (III-IV), ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1896, III, p. 263: «eo quod quicquid Deus dat homini dat sibi ex pura gracia, cum coronat gratiam priorem et opera que antea illi dedit; de condigno autem quis meretur quando meritum est ex quo dignum cum premio vel mercede vel cum equalitate temporis sine precedente titulo graciae sic dignificantis, qualiter unus homo meretur ab altero, licet meritum precedat mercedem suam causaliter; non sic autem de Deo, cum Deus prius dat homini maius quam meruit et continue prevenit premiando». Una dottrina, questa, condivisa anche da Anselmo, che aveva insistito sul fatto che nessuno acquisisca merito se non attraverso la grazia preveniente, e che essa non sia dovuta in virtù di un merito precedente, ma semplicemente donata da Dio; si veda ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, ed. F.S. Schmitt, OO 2, pp. 276-278.

⁹⁸ Si veda *supra*, p. 158, 159.

⁹⁹ Si veda quanto osservato in IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 226: «Ipse [scil. Deus] enim prestat omnino meritum et instrumentum merendi, ac preveniendo excitat et necessitat ad merendum: necessitat, dico, non necessitate absoluta, sed ex suppositione, salva libertate arbitrii promerentis»; inoltre, *ivi*, p. 228: «Ergo impossibile est creaturam Deo vel in minimo ministrare nisi magnam gratiam faciat quidquam dando; et per consequens creatura penitus nichil a Deo meribitur ex condigno».

¹⁰⁰ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 74.

Si tratta, come è evidente, di una delle possibili applicazioni teologiche del principio secondo cui l'azione della causa seconda si dà solo in virtù dell'efficienza della causa prima. Come è stato messo in luce da Alfred Freddoso in un noto studio,¹⁰¹ vi sono tre principali modi in cui, nel corso della riflessione teologica bassomedievale e moderna, è stata concepita l'influenza causale di Dio nel corso ordinario della natura. Ponendo enfasi sul concorso di Dio con la creatura, alcuni maestri sono approdati a una forma di proto-occasionalismo: se per ogni atto dell'ente creato, infatti, è richiesto un concorso specifico di Dio, sembra che non vi sia altra azione causale autentica, se non quella divina, e che una causa seconda possa dirsi tale solo se intesa come *causa sine qua non*. In altre parole, secondo tale approccio non vi è alcuna connessione diretta tra le eventuali proprietà causali di una data causa seconda e i suoi effetti, poiché questi dipendono in modo esclusivo dall'azione causale di Dio, che sceglie determinate cause seconde semplicemente come occasioni per il proprio intervento. Insistendo sulla cooperazione divina, tale prospettiva – che la tradizione ha associato a Pierre d'Ailly e a Gabriel Biel –¹⁰² risolve per ridimensionare notevolmente, se non del tutto, la libertà dell'uomo nel determinare la propria volontà e la responsabilità morale della propria condotta.

Il secondo modo di intendere l'influenza causale divina è, all'opposto, quello che Freddoso denomina 'mero conservazionismo': lo specifico contributo divino al corso ordinario della natura si esaurisce, dopo la creazione, nella conservazione delle sostanze. Le cause seconde, in questo caso, sono garantite nella propria efficienza causale e la cooperazione divina si limita a preservarle nella loro esistenza attuale.¹⁰³ Tale concezione, che fu attribuita a Durando di San Porziano, muove dall'assunto che non si dia più di una causa per ogni azione elementare e che, pertanto, non sia possibile salvaguardare le potenzialità, le disposizioni e le virtù attive degli enti creati – e così l'autodeterminazione dell'arbitrio umano – se non riconoscendone causalità immediata sui loro effetti, concedendo a Dio un intervento causale tutt'al più remoto o indiretto.¹⁰⁴ In tal caso, il

¹⁰¹ A.J. FREDDOSO, *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not enough*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 553-585.

¹⁰² A.J. FREDDOSO, *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*, in Th.V. MORRIS (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 74-118: p. 81.

¹⁰³ A.J. FREDDOSO, *God's General Concurrence with Secondary Causes*, cit., p. 554.

¹⁰⁴ Si vedano *Articuli nonaginta tres*, cit., p. 60 (n. 32): «D. 37 a. primo dicit, quod 'deus non est causa actionum liberi arbitrii, nisi quia ab ipso est liberum arbitrium et conservatur'. Nec est causa talium actionum nisi secundum indifferenciam quam habent et ad bonum et ad malum, non autem secundum

concorso divino è ridotto al minimo e, anzi, sembra comportare un mutamento in Dio, che – dopo la creazione – perderebbe efficacia causale, almeno *de potentia ordinata*. Benché Wyclif, come si è visto, faccia cenno in più luoghi all'*agencia ad extra* divina della *conservacio*, non pare perciò nella sica di Durando.

Freddoso ricorda, infine, un ultimo modo di concepire l'influenza della causalità divina, che chiama 'concurrentismo': elaborato nella tarda scolastica aristotelica e ripreso nella prima modernità – si pensi alla dottrina del concorso straordinario e ordinario sviluppata in ambienti molinisti –, tale approccio è indicato come mediano tra i due estremi dell'occasionalismo e del conservatorismo. La concezione che si delinea, infatti, riconosce efficienza causale tanto all'agente creato, quanto a Dio:

According to concurrentism, a natural effect is produced immediately by both God and created substances, so that (pace occasionalism) the latter make a genuine causal contribution to the effect and indeed determine its specific character, but (pace mere conservationism) they do so only if God cooperates with them contemporaneously as an immediate cause in a certain 'general' way which goes beyond conservation and which makes the resulting cooperative *transeunt* action to be in all relevant respects the action of both God and the secondary causes.¹⁰⁵

Ora, per porre l'accento su ciò che più interessa qui la presentazione della dottrina wycliffiana, va notato che, tra le forme in cui si è storicamente declinata quest'ultima prospettiva, vi è anche quella di un concorso di Dio alla determinazione della condotta umana, espresso nei termini di una causalità strumentale. Questo sembra il caso di Wyclif,

determinacionem quam habent ad alterum istorum; et addit quod nisi sic dicatur, deus 'necessario esset causa deformitatis peccati, ista quod sic ei attribueretur defectus sicut et actus'. *Error*» (corsivo nel testo); cfr., *Articuli in quibus magister Durandus deviat*, cit., p. 92 (n. 103): «D. 37 a. 1 dicit, quod 'deus non est causa accionum liberi arbitrii nisi quia ab ipso est liberum arbitrium et conservatur'. Nec est causa talium nisi <secundum> indifferenciam quam habent ad alterum istorum; et addit quod, nisi sic dicatur, deus esset causa deformitatis peccati; nam sic tribueretur ei defectus sicut et actus. Et hic eciam replicat, quod deus non est causa immediata accionis creature. Contra Thomam ubi supra, et contra eundem eadem d. a. 4 et 1° 2e q. 79 a. <2> et q. disp. 50 a. 2». È bene far presente come l'affermazione congiunta dell'influenza solo conservante della causalità divina nel corso della natura, da un lato, e dell'impossibilità umana di meritare *de condigno*, dall'altro, valse a Durando la noeme di 'pelagiano'; si veda *Articuli nonaginta tres*, cit., pp. 55, 56 (n. 7): «D. 17 q. prima in secundo articulo posicionis dicit quod, si homo non meretur apud deum aliquid de condigno, non est necessarius aliquis habitus caritatis in voluntate; et si non est talis habitus in voluntate, omnis actus eius est pure naturalis, quantumcumque moveatur a spiritu sancto; et quarto libro d. 15 a. 3 dicit sic: «Videtur quod oportet dicere quod nullus potest ex condigno mereri», e probat dupliciter; et hoc idem dicit et probat in suo secundo antiquo d. 27 a. 2. *Ex primo sequitur quod per actum rectum nichil meremur, quod est contra fidem, vel quod ex purs naturalibus, quod est heresis Pelagianam*» (corsivo nel testo).

¹⁰⁵ A.J. FREDDOSO, *God's General Concurrence with Secondary Causes*, cit., p. 554 (corsivo nel testo).

conformemente a quanto si è letto nello stralcio sopra riportato dal *De scientia dei*: Dio è inteso come l'artigiano che si serve dell'agente creato come di un dato strumento (una scure, una sega) per compiere una data azione. La causalità strumentale non va confusa con quella occasionale: in ottica concorrentista, lo strumento è inteso come autentica concausa efficiente di un dato effetto – la scure è causa, seppur non totale, del taglio del tronco –, mentre per un occasionalista tra la scure e il taglio del tronco non è intrattenuta alcuna relazione causale.¹⁰⁶

Che Wyclif faccia ricorso all'immagine della scure tratta da *Isaia* al fine di illustrare come Dio cooperi – preventivamente e in modo concomitante – con la creatura in ogni azione,¹⁰⁷ tuttavia, non lo pone ancora al riparo dal rischio di una interpretazione deterministica della sua dottrina. È vero, infatti, che la soluzione concorrentista, proprio nella versione della causalità strumentale (per tramite dello stico di *Isaia*), era stata fatta propria da quanti, come Tommaso d'Aquino,¹⁰⁸ non sono certo stati poi considerati campioni del necessitarismo

¹⁰⁶ Si veda A.J. FREDDOSO, *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*, cit., pp. 84, 85: «Now an *occasional* cause is not an *instrumental* cause, at least not if the notion of instrumental causality is explicated plausibly. An instrumental cause is a genuine causal contributor – more specifically, a genuine efficient or active cause. To be sure, the pen I am using to write this paper cannot *on its own* be an active cause of the paper's being written. Nonetheless, it does have active causal powers that are exercised under the right sort of conditions to produce an effect whose specific characteristics derive in part from the nature of those powers. [...] By contrast, a merely occasional cause is such that there just is no direct natural connection between its causal properties (if any) and the specific character of the effect. If God alone properly causes the flesh to be seared in the presence of the fire, then there is no exercise of an active causal power on the part of the fire».

¹⁰⁷ Opinione diffusamente espressa da Wyclif nei propri scritti; si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 99: «Non sic autem de homine cuius voluntas est imperfecte efficax nec habet plenum dominium supra aliquid, set participatum a causa superiori cuius est instrumentum ad causandum. Dei autem sunt omnia possessa, cum necessarie habet quicquid suum habet. Ideo non potest abdicare a se dominium rei nec remittere injuriam suam sine vindicta»; ID., *De ente praedicamentali*, cit., p. 120: «Secundo ergo modo loquendo de motu, patet, quod claudit contradiccionem aliquid proprie agere, nisi moveatur a Deo, et sic recipiendo agenciam movetur creatura; non tamen proprie per motum ad illam agenciam, ut per se terminum»; ID., *De dominio divino*, cit., pp. 72-74: p. 72: «Tercio principaliter videtur inferri quod impossibile est creaturam quidquam producere nisi Deus prius creaverit illud idem: nam si creatura quidquam produxerit, Deus prius et principaliter illud efficit, cum concurrat in accione qualibet creature; et cum pro illo priori non coefficet vel concausat, sequitur conclusio. Deus enim concurrat cum qualibet creatura communicative concausando cum illa, et preter hoc habet propriam causanciam in qua non communicat creatura»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 517: «Oportet supponere quod quelibet accio creature sive extrinseca sive intrinseca sit in manu Dei, sic quod deus [...] illa creatura utitur tamquam serra».

¹⁰⁸ Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, OO 6, I-II, q. 21, a. 4, arg. 2, p. 167^a: «Praeterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis, unde dicitur Isaiae X: *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* Ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male,

teologico; cionondimeno, la stessa concezione è ben presente nell'opera di un autore come Thomas Bradwardine: benché, dopo secoli di interpretazioni in chiave deterministica, l'opera del *Doctor Profundus* sia oggi oggetto di letture più benevole,¹⁰⁹ resta indubbio che nel *De causa Dei* egli argomenti diffusamente l'impossibilità dell'agente umano – almeno, «rispetto alla pratica» –¹¹⁰ di sottrarsi alle decisioni di Dio e all'influenza della sua causalità antecedente e coefficiente.¹¹¹ Non sembra questo, però, il caso di Wyclif, come si vedrà di seguito. Al momento, basti rammentare che il riferimento alla causalità strumentale è portato da Wyclif con un duplice proposito: da un lato, negare che gli uomini possano, con i propri meriti, determinare la scelta volontaria di Dio circa il loro destino escatologico; dall'altro, sostenere che non vi sia altro merito per gli agenti creati se non quello *de congruo*, che implica la generosa accettazione da parte di Dio dell'opera umana come mezzo adeguato alla realizzazione del proprio disegno.

Su questa scorta, Wyclif espone la quinta conclusione, corredata di chiarimenti volti a evitare, appunto, che sulla propria trattazione soteriologica possa allungarsi 'minaccioso' il cono d'ombra del determinismo. Dopo aver ricordato che il concorso della grazia divina all'opera meritoria dell'uomo si esplica conformemente ai diversi beni accordati alla

nihil meretur vel demeretur apud Deum»; inoltre, si veda ivi, q. 21, a. 4, ad. 2, p. 167^b: «Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum» (corsivo nel testo). Si veda, inoltre, la discussione 'de opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones' offerta in ID., *Summa contra gentiles*, cit., vol. 3, III, cap. 69, pp. 93-98: p. 98^b: «Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti».

¹⁰⁹ Si vedano, al proposito, le brevi rassegne storiografiche offerte in J.-F. GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XVIe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992, pp. 9-13; I.C. LEVY, *Grace and Freedom*, cit., pp. 287-288.

¹¹⁰ M.J.F.M. HOENEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 82: «In teoria Bradwardine non è un determinista. Dio rispetto alla creazione agisce liberamente e la volontà umana mantiene tale libertà nell'agire. In questo caso si tratta della natura della volontà divina e umana in quanto considerate a sé. Ma rispetto alla *pratica*, il giudizio risulta diverso. Nell'agire effettivo l'uomo segue le decisioni divine e non può agire diversamente se non nel modo stabilito da Dio».

¹¹¹ Si vedano i seguenti luoghi dell'opera di Bradwardine nei quali, peraltro, è rinvenibile il versetto di *Isaia* sopra citato: THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 32 (*Quod omnia proveniant a Dei providentia actualiter disponente, non solummodo permitente*), pp. 282-289: p. 283; ivi, II, 20 (*Quod cuiuslibet actus voluntatis creatae Deus est necessarius coeffector*), pp. 540-554: p. 553; ivi, II, 30 (*Quod in omni actione communi voluntatum increate et create, increata creatam naturaliter antecedit*), pp. 578-597: p. 589; ivi, III, 1 (*Quod Deus potest necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ac liberum actum suum, et ad liberam cessationem et vacationem ab actu*), pp. 637-646: p. 641.

creatura da Dio,¹¹² Wyclif segnala l'errore di quanti hanno ritenuto opportuno negare, su queste basi, ogni merito umano. Come sarebbe avvenuto nel *De dominio divino*, il maestro inglese è qui convinto di poter ricondurre l'origine di tale opinione a un fraintendimento del dettato paolino: il celebre versetto di *Romani*, 11, 6 («Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia»), infatti, è stato interpretato da molti come testimonianza autorevole del fatto che la creatura razionale non abbia modo di acquistare alcun merito presso Dio; con tali parole, a detta di Wyclif, l'Apostolo ha voluto invece semplicemente mettere al bando ogni pretesa umana di meritare *de condigno* presso Dio, senza perciò contestare la possibilità di acquistare merito *de congruo*.¹¹³ Una comprensione scorretta del messaggio di Paolo sembra comportare gravi conseguenze sul piano dottrinale: è, infatti, senz'altro eretico affermare che l'uomo meriti senza il previo intervento della grazia, ma non pare meno contrario alla dottrina della Scrittura e dei santi escludere che possa meritare *tout court* il premio eterno.¹¹⁴

Ogni opera umana, torna a ribadire Wyclif, è compiuta principalmente da Dio e, pertanto, le lodi rivolte all'individuo giusto – strumento dell'azione divina – risuonano fino a Dio, cui solo vanno tributate. Tuttavia, la grazia divina – intesa correttamente quale volizione relativa – è da considerarsi *effectualiter* nell'oggetto cui è diretta, nella forma di quel bene concesso da Dio alla creatura e in virtù del quale essa è gradita a Dio. Così, pur riconoscendo nel merito umano un dono della grazia divina, non si vede come si possa

¹¹² Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 75, 76: «Quinto, patet quod impossibile est creaturam mereri aliquid, nisi habuerit gratiam prevenientem, gratiam concomitantem et gratiam consequentem. Nam tot sunt gracie eterne in deo respectu cuiuscunque hominis vel angeli, quot bona nature vel gracie a deo receperat; et per consequens gracia creacionis et gracia gubernacionis preveniunt quodcumque opus meritorium crature. Gracia enim qua deus coastat homini, previe coagendo cum illo opus meritorium, vocatur gracia concomitans. Gracia autem qua deus vult graciose et essentialiter hominem perseveranter consummare meritum vocatur gracia consummans». Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Commentarium in Psalmos*, PL 191, col. 667B-C. Si noti, in particolare, quanto osservato da Wyclif con riferimento alla *gracia concomitans*, che risulta il tipo di grazia – secondo distinzione di ragione – più adeguato a illustrare il tipo di concorso strumentale di cui si è detto sopra.

¹¹³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 76: «Unde propter involuciones tam multiplicatas humani meriti in gracia dei, videtur multis quod homo nihil meretur in deo, set totum habet de gracia. Unde Apostolus, *Ad Romanos*, 11° [...]. Si autem intelligitur quod nemo potest mereri ex propriis quoad deum de condigno, sensus est proprius, et illum intendit Apostolus. Quin tamen homo potest mereri de congruo, scilicet de gracia premiantis, non negat Scriptura, set concedit».

¹¹⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 76: «aliter non esset beatitudo eterna merces vel premium hominis, cum merces et premium dicitur comparative ad meritum vel laborem, cuius oppositum dicit Scriptura et doctores concorditer». Cfr. *supra*, p. 160.

negare che esso sia presente «subiective in ipsa».¹¹⁵ Per chiarire ulteriormente la propria posizione, Wyclif discute alcuni rilievi critici che potrebbero essergli mossi da coloro che non solo rigettano il merito *de condigno*, ma – come si è detto – anche quello *de congruo*, contestato alla stregua di un mero espediente linguistico: come potrebbe dirsi meritato, d'altronde, un bene che viene concesso *de pura gracia*?

Una prima obiezione si muove proprio sul terreno di una prospettiva concorrentista: a ciascuno dei due agenti, la cui cooperazione determina un certo effetto, si può assegnare un certo grado di efficacia causale; nel caso del premio della vita eterna, però, sembra che il contributo dei meriti umani sia nullo, dal momento che Wyclif afferma che esso è conferito *pure de gracia*.¹¹⁶ Così presentata, l'ipotesi di un concorso causale tra Dio e l'agente creato pone di fronte alle seguenti alternative: la soluzione più radicale consiste nell'assumere una posizione opposta a quella di Durando e, pur di non ridimensionare l'efficacia causale della grazia divina, risolvere per negarla ai meriti dell'individuo – e, pertanto, rinunciare all'idea stessa di un concorso; quella più moderata richiede di ricusare il merito *de congruo*, come è inteso dal maestro inglese, e accordare all'uomo la possibilità di concorrere all'azione divina meritando *de condigno* il proprio premio – e, così facendo, negare che il premio sia accordato *ex pura gracia*. Né l'una, né l'altra soluzione, naturalmente, trovano Wyclif d'accordo:

Claudit enim contradiccionem aliquem mereri premium, nisi de pura gracia mereatur; non de gracia cuiuscunque premiantis, set de gracia dei principaliter premiantis. Congruum namque est valde quod deus, habens plenum dominium creature, de gracia sua ordinet creaturam liberi arbitrii ut propter observanciam liberam rectitudinis mereatur premium, quia aliter, ut dicit Lincolniensis, non esset liberum arbitrium in homine. Ideo, ut dicit, sicut herba germinat quadam vi intrinseca germinandi et solis calore ac terre in tantum quod, si influxus celi desineret totus motus sublunaris, eo ipso cessaret, sic homo meretur simul ex vi intrinseca naturalium a deo datorum ex pura gracia, ex virtutibus et ex caro amore dei cooperantis.¹¹⁷

¹¹⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 77, 78: «Numquam autem sonat textus Scripture quod gracia, qua deus habet creaturam sibi gratam, sit qualitas vel deus, formaliter loquendo, set est amor vel volicio eterna, qua deus vult bonum creature rationali; et illa est in creatura effectualiter, cum sit in deo formaliter, et sic ubique. Gracia autem qua creatura est formaliter deo grata est subiective in ipsa».

¹¹⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 78: «Primo, si habeat datum quodcumque partim de gracia dantis et partim de meritis propriis, quanto plus habet de gracia, tanto minus meretur; igitur, si pure de gracia, sub nullo gradu meretur».

¹¹⁷ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 78, 79. Si veda, inoltre, ivi, pp. 82, 83: «Unde, ut dictum est superius, solum deus proprie facit graciam, sicut solum a deo meretur homo premium de congruo. Nec intelligitur quod meritum de congruo sit de pura gracia premiantis ad illum sensum, quod non sit ex

Si tratta di un passo sorprendente, ove si consideri la fama da determinista estremo che la tradizione ha legato a Wyclif,¹¹⁸ e non privo di motivi di interesse. In primo luogo, il maestro inglese ricorda ancora come ogni bene di cui l'uomo dispone – anche se fornitogli da un suo simile – gli sia concesso primariamente da Dio, che mantiene sempre un *plenum dominium* sugli enti creati. Ogni merito umano – anche quello *de condigno* guadagnato presso un altro individuo – è, dunque, un merito presso Dio, e non può che essere *de congruo*, dal momento che Dio non riceve alcun beneficio dall'opera umana.¹¹⁹

L'*acceptatio divina*, tuttavia, non rende insignificante il contributo del libero arbitrio ai fini della salvezza individuale; anzi, è proprio il libero tentativo umano – di per sé già un bene concesso da Dio a titolo gratuito – di conformare il proprio volere ai precetti divini a essere riconosciuto come meritorio *de congruo*. Esclusa la possibilità di ogni *condignitas* per le opere umane, insomma, l'attenzione si sposta dall'azione compiuta, che non è ragione di alcun premio presso Dio secondo una logica strettamente retributiva, alla rettitudine dell'intenzione che la ispira e alla generosità del misericordioso giudice divino – il quale, nel *De volucione dei*, sarebbe stato descritto nei termini di un *remunerator adverbiorum*: «Et hic vulgariter dicitur, quod deus est remunerator adverbiorum, plus apprecians quod bene agatur, quam bonum de genere».¹²⁰

Su alcuni aspetti relativi alla 'morale dell'intenzione' wycliffiana si tornerà più avanti, nell'integrare la trattazione soteriologica offerta dal *De scientia dei* con alcune considerazioni circa la natura del peccato rintracciabili in altri scritti della *Summa de ente*. Ora, è bene

meritis premiati vel non de iusticia premiantis, cum sequitur si deus graciose vel misericorditer quicumque facit, illud ideo inseparabiliter concurrat dei misericordia et sui iusticia; set sic, quod ille, qui graciose premiat merentem ex gracia, dat premium secundum se totum, sic quod gracia preveniet iuvans ipsum ad merendum sine gratificantis indigencia aliquali. Ille autem, qui meretur de condigno, meretur de pura iusticia premiantis, quod intelligitur: vel quia premians non ex gracia sua coofficit illud meritum, vel quia indiget taliter premiari, qualiter homo meretur a creatura et qualiter deus dat mercedem peccatoribus».

¹¹⁸ Si veda *supra*, p. 172; *infra*, pp. 194-196.

¹¹⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 70: «Nec quelibet bona voluntas est gracia, set bona voluntas qua quis vult efficaciter bonum alteri sine indigencia alterius vel merito precedente: ut deus nulla creatura indiget; nec est possibile quod meritum creature sit temporaliter vel naturaliter prius quam bona voluntas dei respectu creature; ideo bona voluntas, quam deus habet ad creaturam rationalem, dicitur potissime gracia». Si veda *supra*, p. 152.

¹²⁰ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 121 (corsivi nel testo). Si vedano, inoltre, *ivi*, p. 166: «Non enim aliud est causare complacenciam aut volucionem in deo nisi bene vivere»; *ivi*, p. 125: «Set quoad futura de quibus est viator indeterminatus, videtur probabile quod confuse quilibet debet velle esse bonum sibi vel nature create conveniens, volucione sic condicionata: si deo placuerit, et nolle sic condicionaliter quodlibet malum moris. Ex quo patet, quod licet meritorie velle sic condicionaliter tale possibile quod deus vult, et nolle proporcionaliter quod deus vult, quam discrepantiam a volucione divina excusant ignorancia voliti, et condicionata volucio cum rectitudine intencionis».

soffermarsi sulla metafora agricola che occorre nel brano sopra citato, introdotta a poca distanza dall'immagine degli utensili veicolata da *Isaia*: con essa, Wyclif dichiara di voler salvaguardare un ruolo per il libero arbitrio umano, cui sino a questo punto della trattazione non si era fatto cenno alcuno.¹²¹ Mutuata da Grossatesta e riutilizzata anche più tardi nel *De dominio divino*,¹²² tale metafora suggerisce che vi sia un concorso causale della creatura alla propria giustificazione; come al germogliare dell'erba concorrono le proprietà del terreno, l'influsso del sole e la virtù vegetativa dell'erba stessa, così, il merito per la salvezza è ottenuto dal seguente concorso di cause: «homo meretur simul ex vi intrinseca naturalium a deo datorum ex pura gracia, ex virtutibus et ex caro amore dei cooperantis». Sebbene icasticamente efficace, la metafora non è ancora pienamente apprezzabile. Questo si deve al fatto che, nel *De scientia dei*, Wyclif non ha ancora esposto compiutamente la distinzione tra grazia increata e grazia creata – ciò che, invece, sarebbe avvenuto nel *De dominio divino*, dove l'esempio grossatestiano è in effetti commentato in modo più soddisfacente:

Ymaginatur quidem quod gracia eterna coadiuvans sit quasi calor solis excitans germinare; sed creatam gratiam infusam ponit in similitudine humori terreo respondere; vim autem germinativa intrinsecam vult correspondere libero arbitrio promeritis.¹²³

¹²¹ Wyclif riconosce che era stata la medesima preoccupazione di affermare il contributo specifico del libero arbitrio al *processus iustificationis* di un individuo ad aver ispirato a Grossatesta tale metafora; si veda ROBERTUS GROSSATESTA, *Dicta*, MS Oxford, Bodleian Library, Bodley 798, d. 134, ff. 108r^b-108v^b: ff. 108r^b-108v^a: «Modum ergo quo iustificatur impius talem esse puto: Deus eterno verbo suo dicit omnia que fiunt, sicque fiunt, quia nil eum latet. Sed mala culpe dicit sic, quod ei non placent, et ideo nec illorum est causa. Bona vero sic dicit, quod ei placent, et tale dicere est eius facere. Sit itaque quis nunc iustificandus. Eterno igitur verbo et eterna voluntate dixit et voluit hunc impium nunc averti a malo et eius voluntatem converti ad bonum, hoc faciente tam Dei voluntate bona, que est gracia, quam hominis voluntate libera, si tamen huius voluntas libera hanc Dei voluntatem bonam non repellat. Sic igitur est in homine ut remaneat malus si repellat gratiam, vel fiat bonus adiuvente gracia. Sic etiam salvatur quod Deus facit omnia que vult. Vult enim hunc impium nunc converti de malo ad bonum, salvo tamen iure liberi arbitrii quod in homine creavit». L'autorità del vescovo di Lincoln è spesso richiamata da Wyclif per rivendicare la libertà dell'arbitrio e la possibilità umana di guadagnarsi merito (*de congruo*); si veda, a titolo d'esempio, il rimando a Grossatesta rinvenibile in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 140.

¹²² Si veda ROBERTUS GROSSATESTA, *Dicta*, cit., d. 134, f. 108r^b: «Aversionem igitur voluntatis a malo, et conversionem ad bonum, et perseveranciam in bono, ipse facit. Nichilominus tamen hec eadem facit nostra voluntas libera, sicut granum germinat et vi intrinseca quadam germinativa, et solis calore cum terre humore. Si enim nos non averteremus nosmetipsos a malo et converteremus ad bonum, non inde laudabilis essemus, nec preciperetur nobis in scriptura hec facere. Et si sine gracia hec faceremus, non pro hiis esset rogandus Deus, nec eius velle esset eius facere». Si veda, IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 240, dove il *Dictum* è riportato pressoché *verbatim* (tra le eccezioni, si parla dunque di *granum*, e non di *herba*).

¹²³ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 241. Si veda un'altra testimonianza significativa circa l'ineliminabile concorso umano alla determinazione delle proprie azioni, questa volta tratta ancora dalla

Il merito per la salvezza, dunque, si deve al seguente triplice concorso: innanzitutto, della grazia eterna, l'amore divino che esercita un influsso sulla creatura simile a quello del cielo sulle nature sublunari; inoltre, della grazia creata preveniente, che costituisce l'insieme delle condizioni gratuitamente concesse da Dio alla singola creatura a sostegno della propria disposizione al bene – che, come sarà più avanti osservato, si presentano in gradi diversi, analogamente alle differenti proprietà che può avere un terreno –; infine, del libero arbitrio, nel quale consiste la facoltà di compiere scelte deliberate all'interno di un disegno tracciato da Dio. Se il concorso causale introdotto dall'immagine strumentale della scure si potrebbe esporre una interpretazione deterministica, come si è detto, quello descritto dalla spiegazione della metafora agricola ne sembra esente,¹²⁴ dal momento che tanto la grazia

Summa de ente e contenuta in ID., *De volucione dei*, cit., p. 144: «Quamvis enim homo secundum corpus, quod est pars mundi, sit mobilis et inclinabilis ab influencia celesti ad actum quemlibet inordinatum, quia tamen est mobilis ab anima propria, et sic a duplici motore, quorum anima est vel par in potencia vel potencior ac nobilior specialius, quia motiva corporis proprii privati; non esset possibile celum ad tantum influere in corpus quod anima non possit movere ipsum ad oppositum. Ideo vani sunt casus quibus ponitur potencia celi vel intelligencie moventis ad actum aliquem crescere ex omnipotencia dei in infinitum, vel tantum quousque anima vel ex deperdicione sue potencie vel cremento potencie orbis, non possit evitare peccatum. Quilibet enim talis casus claudit contradiccionem formalem. Dispositio autem potest esse in corpore, quod anima non habet sufficienciam propinquam cum illis paribus ad resistendum. Semper tamen manet potens in oppositum ex naturali potencia ad vitandum quodlibet peccatum, adiuvante tamen gracia dei, influencia que non potest deficere».

¹²⁴ Va osservato che proprio il ricorso alla metafora della generazione vegetale (o animale), in luogo dell'immagine della scure, sarebbe stato fatto proprio precisamente da quanti, come Molina e Fonseca, avrebbero portato a piena maturazione, nel corso del dibattito teologico moderno, la tesi del concorso generale della grazia con il libero arbitrio. Si vedano, al proposito, LUDOVICUS DE MOLINA, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praesentia, Praedestinatione, et Reprobatione, Concordia* Antuerpiae, ex Officina Typographica Ioachimi Trognaesij, 1595, q. 14, a. 13, disp. 25, p. 110: «Deus namque generali concursu influit ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur verò ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est [...]. Porro concursus Dei generalis determinatur à particulari concursu causarum secundarum, non secus ad influxus Solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis ut producat homo et ab influxu equi, ut oriatur equus: Sol enim et homo generant hominem, ut secundo Physicorum habetur; eademque ratione Sol et equus generat equus»; cfr. ID., *De concursu generali*, in F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, vol. 1, Münster, Aschendorff, 1935, p. 200: «Ad modum quo influxus solis (qui etiam universalis est) determinatur ab influxu et concursu hominis ad producendum hominem, et ab influxu et concursu equi ad producendum equum»; PEDRO DE FONSECA, *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros Tomi Quatuor*, Coloniae, L. Zetner, 1615, t. 2, lib. 5, cap. 2, q. 9, pp. 149-152; si osservi il rimando allo pseudo-Dionigi al fine di spiegare il concorso delle cause seconde create, ivi, p. 149: «confirmaturque opinio haec ex Dionysio cap. 4 de divinis nominibus, ubi ait Deum uniformiter operari omnia, diversitate autem effectorum esse a causis secundis, quemadmodum Sol uniformiter illuminat: quod autem alia aliter illuminet, a diversitate subiectorum, quae lumen recipiunt provenire». Sono riconoscente al professor Francesco Piro per le preziose indicazioni bibliografiche. Cfr. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, t. I, *De divinis nominibus*, ed. B.R. SUCHLA, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, p. 144, ll. 1-12; ID., *Dionysiaca. Recueil*

divina, quanto il libero arbitrio creato sono da considerarsi cause integrali del premio accordato da Dio:

Patet quod Dei gracia ex integro principalius facit meritum quam natura: *ex integro* dico, quia non est intelligendum quod una pars meriti aropriate attribui potest graciae et altera nature exclusae gracia; sed sicut Deus facit totum opus creature ipsa[m]que facit ex integro idem opus, sic concipiendum est de concursu graciae et nature. [...] Non enim predicta gracia agens huiusmodi, sed sicut qualitates elementares equivoce sunt active, quia sunt dispositiones naturales in elementis, sic quod elementa, in quantum huiusmodi, proprie sunt activa; sic habitus graciae sunt dispositiones supernaturales quoad totale efficiens et naturales quoad subiectum quod, ut sic qualificatus, est dispositum ad merendum.¹²⁵

La seconda obiezione riportata da Wyclif in merito alla compatibilità tra merito e premio *de pura gracia* muove dalla constatazione che, se addirittura l'uomo può donare un bene a un suo simile in modo gratuito senza che esso sia meritato, come sembra, a maggior ragione sarà assolutamente gratuito e non meritato il premio concesso da Dio, che è certamente più liberale dell'uomo.¹²⁶ Il maestro oxoniense ribatte che la generosità umana non sia affatto comparabile a quella divina, poiché ogni concessione di un bene da parte di un individuo creato, oltre a comportare una privazione in chi dona, risponde anche alla necessità di sopperire a un bisogno: essa può esprimersi nell'esercizio della propria virtù, per esempio, ma anche nella ricerca del riconoscimento sociale, della fama e della lode pubblica o privata.¹²⁷ Quanto viene riconosciuto a un individuo da parte di un suo simile, poi, non è mai concesso *de pura gracia*, ma sempre *de condigno*, ed è giusto che ogni merito sia retribuito con un premio adeguato. La risposta di Wyclif non porta nuovi elementi alla ricostruzione della trattazione soteriologica offerta nel *De sciencia dei*; il suo motivo di interesse risiede, piuttosto, nel rinnovato ricorso al lessico politico da parte del maestro inglese per esaminare il rapporto tra il premio conferito dal *summus Dominus* e il merito dell'individuo creato – un lessico cui, come si è detto, Wyclif avrebbe attinto in misura ben maggiore nel più tardo *De dominio divino*:

donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aéropage, ed. Ph. Chevallier, Bruges, Brouwer, 1937, pp. 146-149.

¹²⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 241.

¹²⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 78.

¹²⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 78. Si veda il luogo parallelo in ID., *De dominio divino*, cit., p. 225: «ipse [scil. deus] gratissime sine retribucionis expectatione communicat bonum suum, et per consequens vere prestat».

Nam si homo iuste est, vere habet donum humanum vere dignum, et iustum est quod habeat, cum sit de gracia et voluntate summi domini sic habeat, et sic accipitur ‘meretur sibi et donanti ministerialiter’, ut ballivus. Unde dans homini nondum nato donum aliquod, dat sibi illud quod meretur post nativatem, cum habuerit iustum usum donati.¹²⁸

La terza obiezione, infine, insiste sul punto che, quand’anche si ammettesse la possibilità umana di acquistare una qualche forma di merito presso Dio, merito e premio si causerebbero reciprocamente: in tal modo, qualcosa di imperfetto e temporale, ciò che attiene all’uomo, causerebbe qualcosa di più perfetto ed eterno, ciò che compete a Dio.¹²⁹ Tuttavia, ribatte Wyclif, la reciprocità causale tra merito e premio – il primo causa efficiente del secondo, che ne è causa finale – non sembra incompatibile con la priorità temporale dell’uno sull’altro,¹³⁰ o con la loro differenza assiologica; in ciò, il repertorio scolastico di esempî tratti dalla *Fisica* aristotelica sembra di aiuto: come l’esercizio faticoso causa efficientemente la conseguente salute fisica, sua causa finale, precedendola nel tempo ed essendo uno stato più imperfetto, così il merito è causa efficiente del premio e ne è causato secondo il fine.¹³¹ Certo, in quest’ultimo caso, l’efficienza causale del merito sul premio si deve al concorso della grazia preveniente divina con le facoltà naturali dell’uomo, in virtù, cioè, della misericordiosa decisione di Dio di accettare in tal modo come congrue le opere

¹²⁸ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 79. Si presti attenzione al ricorso ai seguenti termini: ‘iustum’, ‘dominus’, ‘ministerialiter’, ‘ballivus’, ‘usus’.

¹²⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 78. Dubbî circa l’efficacia causale di ciò che è temporale su ciò che eterno – o di ciò che è successivo su ciò che è antecedente – erano stati sollevati a Oxford da Bradwardine in funzione antipelagiana; si veda ID., *De volucione dei*, cit., p. 153: «Et 2° libro, ca. 30°, multiplicat quasi innumerabilia argumenta contra Pelagianos ad probandum quod nichil posterius deo est causa volucionis divine». Si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, cit., II, 30, pp. 578-597 (*Quod in omni actione communi voluntatum increatae et creatae, increata creatam naturaliter antecedit*).

¹³⁰ Si veda, al proposito, anche IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., pp. 13, 14.

¹³¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 79, 80: «dicitur quod meritum causat efficienter premium, et econtra premium causat finaliter meritum, sicut in assimili dicunt philosophi: sic enim labor efficit sanitatem, privacio suum generatum [...]. Nec obstat imperfecius in virtute causare sive efficere suum perfectius, ut labor facit sanitatem, motus calorem, et ita de quotlibet similibus». Il luogo classico è ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 2, 3, 194 b 32-33, p. 57. Si veda il luogo parallelo in IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 160, 161: «Ad illud dicitur quod necesse est talem Dei volicionem causari a creatura ad quam principaliter terminatur, nec oportet talem causam pro omni mensura temporis vel nature coexistere suo effectui sic casuato. Pono primo exemplum de privacione forme geniti, que (ex primo Phisicorum) est principium generati, et tamen impossibile est illa tempore esse simul. Secundum exemplum est de labore causante efficienter sanitatem finaliter recausantem, et tamen repugnat ipsa temporaliter esse simul».

umane.¹³² Ma anche in questo caso, come in tutti i precedenti, le obiezioni rivolte alla dottrina wycliffiana non fanno che suffragarla: «Patet quod argumenta non probant quod nihil potest mereri beatitudinem, set quod non potest ipsam mereri de condigno, quod est verum, cum solum a deo potest mereri illam qui non potest premiare, nisi titulo gracie premiaverit».¹³³

Nella sesta *veritas*, Wyclif argomenta la tesi secondo cui il decreto con il quale Dio decide di salvare alcuni individui (i *predestinati*), rimettendo gli altri al proprio destino di dannazione (i *presciti*),¹³⁴ è immutabile e non può in alcuna misura essere causato dallo stato di grazia o di peccato temporale nel quale gli individui si trovano a versare: in altre parole, può anche darsi che un eletto viva nel peccato *secundum presentem iusticiam*, senza che perciò il suo futuro di salvezza eternamente stabilito da Dio sia compromesso; analogamente, un *prescitus*, la cui condotta *in via* sia irreprensibile, non potrà sottrarsi in tal modo al proprio destino di condanna.¹³⁵ Si tratta di una tesi che, ancora, sembra porsi in modo critico nei

¹³² Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 79: «Quare igitur non decet summe magnificum ordinare creaturam rationalem ut ex suis naturalibus adiutus gracia efficiat beatitudinem, tum sit possibile hominem mereri usquam ad premium sue beatitudinis?».

¹³³ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 80.

¹³⁴ La distinzione tra *predestinati* e *presciti*, condivisa dalla larga parte dei teologi medievali, ricorre con costanza lungo tutta la produzione teologica di Wyclif; essa è tesa a porre l'accento sul fatto che l'iniziativa divina nei confronti del destino escatologico delle creature è rivolta esclusivamente alla loro salvezza, non alla loro dannazione. In altre parole, dal numero di tutti gli individui che, per la colpa originale dei loro progenitori, sono destinati a una giusta condanna, Dio eternamente predestina alcuni alla salvezza. Così, la predestinazione è un intervento positivo che comporta – secondo l'espressione comune, presente anche in Tommaso – la *preparatio ad gloriam* degli eletti, che altrimenti non avrebbero i mezzi per salvarsi. A Dio si deve, dunque, l'intera iniziativa salvifica e il ruolo principale nel processo di giustificazione. La condanna dei *presciti*, invece, si deve solo agli uomini, non a Dio, che nel comminare la pena compie solo un atto di giustizia, ma non ha alcun ruolo preventivo nel determinare il destino escatologico dei dannati: non si dà, insomma, una doppia predestinazione e una corrispondente *praeparatio ad poenam*. La presenza regolare di tale distinzione nell'opera teologica di Wyclif non è di poco momento, considerata la sua cattiva nomea di predestinazionista estremo; per una presentazione nell'opera in esame, si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 69: «descriptio de restricta predestinancia est quod est eterna dei preparancia creature rationalis ad beatitudinem vocate: omnis enim preordinancia de creatura ad bonum potest vocari large predestinancia, in tantum quod preordinancia ad bonum pene eterne vocatur predestinancia [...]. Et quamvis omnis talis predestinancia sit vel presciencia, vel presupponit prescienciam, restringitur tamen presciencia aput doctores ad preordinanciam creature rationalis ad penam eternam».

¹³⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 80: «Sexto, probabiliter poterit videri ex dictis quod sicut nemo prescitus, in quantumlibet magna gracia existens secundum presentem iusticiam, meretur beatitudinem, sic nemo predestinatus, in quantumlibet gravi peccato positus, meretur penam perpetuam». Si vedano, inoltre, ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 23: «Nam in quantumcunque sanctitate vite existens fuerit prescitus secundum presentem iusticiam, adhuc efficit sibi gracia predestinacionis et per consequens amor Dei ad beatitudinem»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 125: «Nam

confronti di un approccio semi-pelagiano che muova o dall'assunto che l'uomo che versi in stato di grazia possa evitare ogni peccato, veniale o mortale,¹³⁶ oppure dalla presunzione che l'apposizione della grazia della predestinazione da parte di Dio abbia luogo *post praevisa merita*: secondo quest'ultima concezione, pur compresi quali effetti dell'intervento preveniente della grazia divina, i meriti dell'uomo sono da ritenersi a loro volta causa della predestinazione alla salvezza. Al proposito, Wyclif guarda alla dottrina tommasiana esposta nella *Summa Theologiae: ex parte Dei*, la ragione per cui alcuni uomini sono salvati e altri sono lasciati alla dannazione ha fondamento esclusivamente nella bontà divina, che si manifesta sotto forma di misericordia, nel caso del premio concesso *ultra condignum* agli eletti, e di giustizia, nel caso della pena comminata *citra condignum* ai *presciti*.¹³⁷ Le ragioni che determinano in Dio attitudini diverse nei confronti del destino degli individui sono semplicemente insondabili: come la disposizione degli elementi costitutivi di un edificio – osserva Wyclif, ancora memore di un passo tommasiano – si deve alla sola volontà dell'architetto, così il motivo per cui alcuni individui sono eletti alla salvezza, mentre altri sono riprovati, non dipende da nient'altro che dalla volontà di Dio, espressa nel suo eterno decreto ordinante.¹³⁸

prescitus existens in gracia meritorie vult beatitudinem suam, et vult suam perseveranciam; deus tamen utrobique vult oppositum».

¹³⁶ Opinione, questa, argomentata estesamente, per esempio, da Holcot; si vedano ROBERTUS HOLCOT, *In Quatuor Libros Sententiarum Quaestiones*, lib. 1, q. 3, arg. prin. 13: «Et consequens similiter ad istum intellectum, potest libere antequam peccet facere peccatum et non facere peccatum»; ID., *Determinatio* 4: «homo existens in gratia potest vitare quodlibet peccatum tam veniale quam mortale»; le due testimonianze sono tratte da W.J. COURTENAY, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, «Studies in Medieval and Reformation Thought», 21 (1978), p. 101, nota 225. Controversa, invece, l'interpretazione della posizione assunta da Wodeham: Leff ha sostenuto che questi abbia condiviso la tesi di Holcot e abbia, pertanto, sostenuto che l'uomo sia in grado di dirigere naturalmente il proprio volere al bene e alla *fruitio Dei*; Courtenay ha ritenuto di poter mostrare, sempre su base documentaria, che Wodeham abbia affermato, invece, l'opposto. Si vedano G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, cit., pp. 241-255; W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., p. 297; ID., *Adam Wodeham*, cit., pp. 101-103; O. GRASSI, *Il problema della conoscenza di Dio nel Commento alle Sentenze di Adam Wodeham (Prologo e q. 1)*, «Medioevo», 8 (1982), pp. 43-136: p. 49.

¹³⁷ Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 23, a. 5, ad 3, pp. 277^b, 278^a: «ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necessesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. [...] Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo».

¹³⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 80: «Rationale namque est quod quelibet pars sue magne domus disponatur secundum eius ordinanciam eternam, et per consequens cum duo

Distinguendosi da Tommaso, però, Wyclif ripone maggiore fiducia nella possibilità di individuare anche *ex parte creature* una *ratio iustificationis*: come si è detto, tale motivo risiede nella *congruitas* delle opere umane, il cui compimento è frutto di un concorso tra la grazia divina e il libero arbitrio umano; quest'ultimo è certamente un dono della grazia (*iuvans ad merendum*), ma il suo buon uso dipende in qualche misura dall'uomo ed è da intendersi come concausa del premio. Si tratta di un atteggiamento che Wyclif potrebbe aver mutuato da Enrico di Gand, che pure non è citato nel *De scientia dei*. Come ha messo in luce Pasquale Porro,¹³⁹ Enrico esclude che si possa ammettere una causa efficiente della volontà divina: *ex parte Dei*, infatti, ogni azione ha come fine Dio stesso, e – per definizione – non si dà causa efficiente del fine; *ex parte volitorum*, invece, si possono considerare gli enti voluti come mezzi ordinati da Dio per raggiungere il proprio fine. Secondo questa prospettiva, dunque, è corretto parlare di 'congruentia' delle azioni umane al fine dell'azione salvifica di Dio.¹⁴⁰ Un'affinità con la riflessione enrichiana è riscontrabile, al proposito, anche circa le considerazioni sopra accennate riguardo al duplice ordine della causalità efficiente e finale con riferimento al merito e alla grazia: dal punto di vista del fine, l'elezione alla salvezza è

contradictoria non simul rationalia, sequitur quod non sit rationale de predestinato peccante mortaliter quod habeat penam eternam». Si veda quanto osservato analogamente in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 23, a. 5, ad 3, p. 278^{a-b}: «Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. [...] Sicut ex simplicibus voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa». Circa la valenza 'estetica' della punizione, si veda *infra*, p. 205.

¹³⁹ Una possibile affinità tra la via battuta da Wyclif e la concezione enrichiana del merito mi è stata suggerita dal prof. Pasquale Porro in occasione della mia relazione sulla presente tesi dottorale pronunciata in occasione del XX Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia 'Antonio Banfi', tenutosi a Reggio Emilia, 16-19 febbraio 2010.

¹⁴⁰ Si veda P. PORRO, *Predestinazione e merito*, cit., pp. 270, 271: «Ed è qui che ha senso porre la questione del motivo del loro [scil. delle creature razionali] ordinamento, del perché, cioè, alcune siano chiamate a concorrere in un certo modo e altre in un modo diverso. Tale ragione non può che risiedere nella *congruentia* dei mezzi al fine: *congruentia* che non è certamente la causa *propter quam sic* dell'azione, ma che tuttavia – proprio perché l'agire divino è libero e intenzionale – dev'essere assunta come *ratio sine qua non*. Non per questo si compromette, secondo Enrico, il primato della grazia [...]. Ora, in base all'insegnamento di Agostino, l'atto umano deriva sempre *ab utroque*, e cioè insieme dalla grazia e dal libero arbitrio: in questa confluenza, il peso maggiore deve essere senz'altro attribuito alla grazia, [...] ma una parte, piccola e limitata finché si vuole, spetta anche, in ogni caso (e perciò si può parlare di condizione *sine qua non*) al libero arbitrio» (corsivi nel testo). Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, cit., q. 5, f. 305vX. Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 87: «cum gracia beatitudinis predestinat deus creaturam rationalem; et illam beatitudinem deus principalius vult quam meritum vie aut quecunque media ad istam beatitudinem, cum generaliter fines nobiliores sint principalius voliti a deo quam media ad hos fines. [...] Beatitudo [est] causa finalis predestinancie et opera meritoria sunt causa per accidens efficiens beatitudinis».

prioritaria su ogni merito; secondo l'ordine della causalità efficiente, invece, il merito precede e causa la salvezza.¹⁴¹

Ora, la *congruitas* delle opere alla salvezza è riconosciuta da Dio *ex pura gracia* e non si può constatare empiricamente con assoluta certezza *secundum presentem iustitiam*: per quanto grave possa essere lo stato di peccato in cui versa un predestinato alla salvezza *in via*, Dio soltanto conosce la rettitudine della sua intenzione e la qualità dei suoi peccati, se veniali o mortali.¹⁴² Dio solo, insomma, può distinguere chi – resistendo sino al termine della propria vita all'opera della carità divina – pecca contro lo Spirito santo e si merita perciò la pena eterna, da chi pecca soltanto contro il Figlio e, pur accordando in modo solo imperfetto la propria volontà a quella divina, sarà salvato dopo esser stato purgato della propria colpa.¹⁴³

¹⁴¹ Si veda *supra*, p. 149. Si veda P. PORRO, *Predestinazione e merito*, cit., p. 271: «Così, dal primo punto di vista [scil. del fine], quando Dio elegge qualcuno alla grazia, lo elegge alla grazia più perfetta che può conseguire in questa vita, e in quanto lo destina a tale grazia, lo elegge alla grazia non ancora perfetta che deve appunto essere portata a compimento, e in quanto lo elegge a quest'ultima, lo elegge alla *gratia gratis data*, e così a ritroso fino al grado iniziale che viene offerto a tutti. Nell'esecuzione, l'ordine è evidentemente inverso: chi usa bene del libero arbitrio della prima grazia, riceve la seconda, ed usando bene di questa la terza, fino al raggiungimento della gloria che è il fine ultimo al quale lo ha predestinato Dio». Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, cit., q. 5, f. 307vC-D.

¹⁴² Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 80, 81: «In hoc enim differt peccatum veniale a mortali, quod primum obligat ad penam temporalem et secundum ad penam eternam. Nichil autem obligatur ad penam eternam, nisi sit dignum habere penam eternam. Sicut igitur forisfacens regi terre non minus est dignus morte, quamvis rex ille statuerit delinquentem de gracia laborare, sic a maiori videtur de peccante contra deum quod manet condignitas ad penam eternam cum gracia acceptante ad gloriam; aliter enim non esset dare quantum ad maximum meretur predestinatus peccans mortaliter aut prescitus bene operans». Inoltre, si veda *ivi*, p. 17: «Deus enim eternaliter scribit atramento graciae predestinationis digito, qui est Spiritus sanctus, in speculo sine macula quascumque vult secum eternaliter congregare; de qua scriptura revelata viatori debet plus gaudere, quam de bono aliquo temporalis, ut docet Salvator, *Luce*, 10, ubi docet discipulos non gaudere de faccione miraculorum vel aliquo bono vie, nisi de quanto habet ordinem ad scripturam in libro vite. Utraque igitur istarum scripturarum est indelebilis, cum deus non potest incipere vel desinere scribere, set creatura potest deleri de libro vite quoad primam scripturam, quod sit quando deus privat eam a bono temporalis, set non potest deleri a secunda scriptura, sicut non desinere predestinari».

¹⁴³ Negli anni, Wyclif avrebbe sviluppato una teoria idiosincratca della distinzione tra peccati veniali e mortali, cui avrebbe attinto nel formulare argomenti contro la corruzione dei sacerdoti simoniaci e ipocriti, rei di promettere la remissione per peccati di cui non sono in grado di riconoscere la natura, se veniale o mortale. Il secondo è il peccato contro lo Spirito santo e, a detta di Wyclif, nessun *predestinatus* si macchia di tale colpa; diverso è il caso per quanto concerne i peccati del *prescitus* che, per quanto possano sembrare lievi, sono in effetti mortali. Si vedano IOANNES WYCLIF, *Differentia inter peccatum mortale et veniale*, in ID., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, cit., pp. 527-533: p. 530: «dicet alia sunt dampnabilia condicionaliter, cum sint gravia peccata pro quibus peccato dampnabitur, nisi penitens resipiscat, solum ergo peccatum continuatum in finem est peccatum in Spiritum Sanctum et irremissibile et mortale [...]. Sed iuxta istud videtur quod nullus predestinatus peccat mortaliter et per consequens cum solum mortale extinguit gratiam vel virtutem, sequitur quod nullus predestinatus cadet a gracia vel virtute»; *ivi*, p. 532: «Item, si A peccatum mortale, quod Petrus peccans

Per quanto le sue opere risultino buone *secundum presentem iusticiam*, insomma, il *prescitus* non ha ricevuto l'infusione della *gracia finalis perseverancie* che gli garantirebbe di meritare *usque in finem*,¹⁴⁴ senza tale sostegno, egli non può che persistere nel peccato mortale contro lo Spirito santo – un peccato che, come insegna Tommaso, è *infectivum*, nel senso che contagia e rende parimenti mortali tutti quei peccati che, in presenza della grazia della predestinazione, sarebbero semplicemente veniali.¹⁴⁵ È, dunque, solo la manifestazione

vult efficaciter finire, tunc Petro tantum displicet de A, quod positus in adopcione continuandi A non continuaret. Ex quo videtur quod nullum est peccatum nisi sit voluntarium, quod contricio delet A peccato. Cum enim Deus sit pronior ad acceptandum, videtur quod sicut homo eo illo peccat quo intime sic vult desistere, continuacio ergo cum pendet a libera voluntate non habet excusacionem, sed mentimur de voluntate coacta». Come ha notato W.R. Thomson, il trattatello sarebbe poi confluito pressoché *verbatim* in ID., *De civili dominio liber tercius*, vol. 2, eds. J. Loserth e F.D. Matthew, London, Trübner & Co., 1904, pp. 512-518; si veda W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., pp. 87, 88. Si vedano, inoltre, IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 3, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1889, pp. 176-184: pp. 181, 182: «Sed pro isto suppositis dictis alibi utendum est distincionibus terminorum, specialiter cum peccatum mortale et veniale non sint nomina scripture et nunquam vel raro inventa in scriptis sanctorum de millenario Christi. Potest autem peccatum dici mortale tripliciter: primo modo quodcunque peccatum presciti cum de facto continue inducit mortem duplam; quamvis enim prescitus quandoque dicatur peccare venialiter, tamen illud peccatum preparat et inducit continue ad mortem finalis inpenitencie, et isto modo peccatum mortale et veniale possunt distingui ex opposito, cum omne peccatum predestinati et solum illud ad quod Deus ordinat veniam dicitur veniale [...]»; infine, ID., *Trialogus*, cit., p. 145: «Potest autem peccatum dici mortale, quod dignum est morte secunda puniri ex arbitrio Dei nostri. Et sic solum peccatum finalis impenitencie (quod est peccatum in Spiritum Sanctum) proprie est mortale; quodcunque autem aliud peccatum, cum sit dignum venia, potest dici rationabiliter veniale. Sed quia peccata actualia, quae extinguunt gratiam secundum praesentem justitiam, sunt nobis in limitibus suis incognita, ideo videtur quod debemus servare nos in limitibus nostrae notitiae, et non ultra quam noscimus superbire. Et patet ex isto, quod ignoramus quod peccatum sit veniale in nobis vianibus et quod mortale; ideo debemus quodcunque peccatum fugere, cum generaliter cognoscimus peccati periculum, et ejus gravedinem ignoramus». (corsivi nel testo).

¹⁴⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 15, 16, dove Wyclif fa riferimento al luogo classico della riflessione paolina – *Rm*, 9, 11-13 – sulla predestinazione (l'elezione di Giacobbe, la riprobazione di Esau); inoltre, ivi, p. 16, dove Wyclif riconosce il proprio debito nei confronti di Bradwardine: «Unde Doctor Profundus [...] vere dicit quod deus neminem noviter diligit sive odit, nec una vice magis aut minus quam alia [...]. Concedit itaque quod predestinatum existentem in mortali peccato tante diligit deus pro illo tempore sicut cum fueris beatus, quia semper vult quod habeat tantum bonum pro tempore suo. Prescitur vero, etsi fuerit in gracia vel caritate temporalis, set non finalis perseverancie, continue tante odit, quia vult sibi eternaliter malum pene et eternaliter vult quod habeat illud bonum gracie temporalis, et sic eternaliter eundem simul diligit et odit, quia semper vult sibi bonum gracie temporalis pro una mensura temporis et malum pro alia»; cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 23, p. 241.

¹⁴⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 81: «solum peccans in Spiritum sanctum meretur penam eternam, sicut solum merens perseveranter usque in finem meretur beatitudinem eternam [...]. Aliter quantumcunque peccaverit graviter in Filium, remittetur ei; set peccanti in Spiritum sanctum non remittetur. [...] Peccare autem in Filium [...] est peccare, set non usque in finem; peccare autem in Spiritum sanctum est peccare mortaliter usque in finem vite vianis [...] Unde peccatum mortale est adeo infectivum, quod facit quodcunque peccatum concomitans quodammodo mortale quod cum peccato in

misericordiosa della bontà divina ad accordare agli eletti la facoltà di non perseverare nel peccato e ad assegnare loro il premio *ultra condignum*.¹⁴⁶ Alla luce di ciò, annota Wyclif nel *De scientia dei*, così come in scritti più tardi, l'evidenza della buona condotta di un uomo *secundum presentem iusticiam* autorizza a esprimersi in modo solo congetturale circa il fatto che l'amore rivolto da Dio a un individuo secondo la grazia temporale – che si rivela nell'amore dimostrato *in via* da quell'uomo nei confronti di Dio e del suo prossimo – gli sia accordato anche secondo la grazia della predestinazione:

peccans igitur quantumlibet graviter in Filium nec meretur, nec est dignus pena eterna, sicut nec obligatur ad illam. Est tamen dignus et obligatus, nisi respiscat et nisi deus acceptet eum ad gratiam, et non sic de veniali, cui sufficit purgatio; et non requiritur gratie gratificantis nova generatio, cum peccatum veniale stat cum tali gratia. Unde propter ignoranciam quam habemus de exitu a via, dicit *Ecclesiastes*, primo: «Nemo scit utrum amore vel odio sit dignus»; et quilibet viator non propheticè inspiratus ignorat pro tempore vie utrum deus amat eum ad beatitudinem, vel odit eum ad penam perpetuam. Quilibet enim potest habere probabilem coniecturam, quia deus diligit eum secundum presentem iusticiam, eo quod certus est, si iuste vivit diligendo deum et proximum, deus eum diligit ad tantum.¹⁴⁷

Filium foret veniale». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, cit., IV, d. 19, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 2, p. 834a-b.

¹⁴⁶ Si veda *supra*, pp. 162, 163, nonché IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 83: «Quamvis enim deus gratiose, et non de condigno, punit dampnatos, ipsi tamen de condigno merentur penam et non de congruo, eo quod deus non ex gratia sua cooperatur cum illis ad taliter demerendum, set utrobique retribucio dei stat magis bono vel minus malo compensato pro minus bono vel magis malo. Nam sicut beatitudo est melior quam labor vie, quo deus statuit illam mereri, sic pena eterna est minus mala quam culpa ipsam merens. Pena enim habet misericordiam et iusticiam ipsam bonificantes, set culpa caret utraque et habet maliciam malam mortaliter, ex qua procedet malicia maior pene. Deus autem procedit accrescens in bonis, que ipse auctorizat, et diminuens in malis, quorum originem creatura deficiens auctorizat». Si trova qui formulata, come preventivamente, anche la risposta al quesito circa la possibilità di Dio di *auctorizare malum*; si veda, *infra*, p. 204.

¹⁴⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 81, 82. È importante qui notare come, muovendo dalla stessa constatazione, ma pervenendo a esiti di tutt'altro segno, negli scritti risalenti alla più tarda produzione polemica Wyclif avrebbe ritenuto di poter far leva proprio sulla *probabilis evidenciam* dell'infusione (o meno) della grazia della predestinazione – desumibile empiricamente dall'osservazione delle opere – al fine di denunciare come illegittima ogni pretesa di dominio temporale da parte dei membri del clero giudicati moralmente indegni. Si vedano ID., *De statu innocencie*, cit., p. 515; ID., *De civili dominio liber secundus*, eds. J. Loserth, R.L. Poole e F.D. Matthew, London, Trübner & Co., 1900, p. 250; ID., *De ecclesia*, cit., pp. 464, 465; ID., *De officio regis*, A.W. Pollard e Ch. Sayle, London, Trübner & Co., 1887, p. 152; ID., *Opus Evangelicum* (III-IV), cit., III, pp. 197, 260. Tale capovolgimento di prospettiva – da atteggiamento di cautela a espediente euristico – è funzionale in effetti al profilo che, nel corso del tempo, avrebbe assunto il programma di riforma ecclesiastica elaborato da Wyclif. Negli anni del più duro scontro con le gerarchie ecclesiastiche, infatti, il maestro inglese avrebbe modificato la propria iniziale concezione del dominio, giungendo a formularne una teoria 'assimetrica': se, infatti, con il conforto del dettato paolino di *Romani*, 13, 1, la legittimità dell'autorità politica esercitata dai governanti

La critica all'approccio semi-pelagiano comporta anche una diversa valutazione dell'*obligatio* che vincola il premiante (Dio) e il premiato (l'individuo). Ancora, si contrappongono due modelli di giustizia, l'uno retributivo e pattizio, l'altro 'misericordioso'. L'affermazione che l'uomo, ancorché non *ex puris naturalibus*, possa rendersi 'degnò' in virtù della grazia concessa *post praevisa merita* della ricompensa divina – somministrata, così, secondo 'quanto è dovuto' – implicherebbe la capacità umana di causare una mutazione in Dio, ponendolo in una condizione di debito nei confronti della creatura meritoria. Diverso è ritenere, come Wyclif, che l'*obligatio* che rende Dio *debitor homini* segua di necessità ipotetica esclusivamente dalla sua *promissio graciosà*¹⁴⁸ – discenda, cioè, all'eterna deliberazione della volontà divina di accettare i meriti di alcuni individui come mezzi congrui al fine del premio e di comminare pene più lievi di quelle che sarebbero dovute ad altri *de rigore iusticie*. Si tratta di una tesi che affiora in modo ricorrente nella produzione wycliffiana, assai spesso accompagnata dai corollarî di cui è provvista anche nel *De sciencia dei*.

In primo luogo, Dio non può *de potentia absoluta* premiare una creatura senza che questa meriti *de congruo*, né punirne un'altra, senza un corrispondente demerito: l'*obligatio* divina nei confronti delle creature non prescinde da quella limitazione volontaria della propria potenza da parte di Dio che è all'origine dell'ordine stabilito per questo mondo e che, non

temporali sarebbe stata giudicata come discendente direttamente da Dio e non compromessa dalla loro condizione spirituale, l'evidenza di una difformità nell'operato dei membri del clero rispetto allo *speculum* o alla *regula* fornita dalla vita di Cristo sarebbe stata giudicata ragione sufficiente per dichiarare usurpativa ogni loro pretesa di detenere un'autorità politica. Si veda, al proposito, S. SIMONETTA, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif*, cit., pp. 234-244.

¹⁴⁸ Si veda la trattazione analoga offerta in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 148: «sicut deus necessitat se ad producendum quemlibet effectum suum, non absolute, set ex suppositione, sic necessitat se ad premiandum quemlibet predestinatum, et puniendum quemlibet presciutum, sicut in assimili dictum est superius deum obligare se de congruo ex promissione graciosà. Et per idem eternaliter obligat se ex ordinancia qua eternaliter conscivit taliter benefacere creature: ista tamen obligatio non requirit creaturam coevam obliganti». Il ricorso alla distinzione tra necessità assoluta e ipotetica assume nell'elaborazione della soteriologia wycliffiana grande importanza, che sarebbe poi stata ridimensionata negli scritti più tardi; in merito, si veda *infra*, pp. 308, 309. Quando applicata al volere di Dio, tale distinzione è funzionale a sostenere che, posta la condizione della volizione eterna di Dio diretta a un tale oggetto (per esempio, la salvezza di una data creatura), Dio non può non volerlo, pena la sua mutabilità; tuttavia, non è di necessità assoluta che tale cosa sia voluta da Dio – cioè, non si tratta di una volizione determinata dalla natura stessa di Dio, ma da una scelta contingente e libera. Nell'applicare la distinzione alla dottrina del volere divino, Wyclif si richiama alle autorità di Aristotele e Tommaso; si veda ID., *De dominio divino*, cit., pp. 115, 116; cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 2, 9, 199 b 34-200 b 8, pp. 91-95; THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 19, a. 3, pp. 234, 235.

frustabile dalle creature, è inderogabile per Dio stesso.¹⁴⁹ Così, con l'eterno decreto dell'*ordinatio*, Dio ha deciso di premiare alcuni individui e li ha forniti dei mezzi per meritarsi *de congruo* la salvezza. Se i 'moderni pelagiani', dunque, si sono richiamati alla dialettica tra le potenze divine per asserire che, almeno *de potentia absoluta*, l'uomo sia in grado meritarsi la salvezza *ex puris naturalibus*, Wyclif vi ricorre per rimarcare in modo incontrovertibile che non vi è ordine possibile della potenza divina secondo il quale il premio della salvezza sia conferito in assenza di un corrispondente merito – un merito *de congruo*, ben inteso, ma nel mettere a frutto il quale l'uomo contribuisce al principale intervento della *gracia preveniens* attraverso l'esercizio del libero arbitrio.¹⁵⁰ Similmente, non vi è pena che non sia comminata da Dio sulla base dei demeriti che le creature accumulano presso Dio e di cui esse sono le sole titolari.¹⁵¹

¹⁴⁹ Come ha correttamente osservato Ian Levy, Wyclif sembra attestarsi su una posizione molto simile a quella di Pietro Aureoli; il maestro francescano aveva sostenuto la necessità dell'infusione dell'*habitus caritatis* ai fini della accettazione divina e della salvezza, rifiutando – anche *de potentia absoluta* – che qualcuno potesse essere al contempo e sotto lo stesso rispetto peccatore e caro a Dio. Poiché il volere di Dio non può mutare, l'abito della carità è necessario a rendere l'uomo caro a Dio: nell'argomentare in tal senso, Aureoli si richiama anche alla definizione aristotelica dei termini paronimi, secondo la quale alcuni aggettivi (come 'carus') si predicano derivativamente dalla presenza nel soggetto di una qualità accidentale (come 'caritas'); si veda I.C. LEVY, *Grace and Freedom*, cit., pp. 304, 307. La tesi di Aureoli, formulata nel commento alle Sentenze (PETRUS AUREOLI, *In primum Sententiarum*, d. 17, a. 2, ed. Vaticana, 1596, ff. 408b-410b) si può leggere *de relato* in GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, ed. G.I. Etzkorn, OT 3, d. 17, q. 1, pp. 441, 442: «Ad istam quaestionem est una opinio quod ad hoc quod anima sit Deo grata, cara et accepta, necessario requiritur aliqua talis forma creata et absoluta, ita quod de potentia Dei absoluta sine tali forma non potest esse Deo cara. [...] Sicut si albedo dat esse album ex natura rei, nigredo ex natura rei dat esse nigrum. Igitur si iniquitas ex natura rei est odibilis Deo et dat esse oditum, non apparet cur non sit possibilis aliqua forma creata sibi opposita quae det formaliter ex natura rei esse dilectum vel acceptum». Nel proprio *De dominio divino*, Wyclif non solo sarebbe tornato a pronunciarsi al riguardo in modo affine a quanto fatto negli scritti della *Summa de ente*, ma avrebbe fatto esplicito richiamo ai termini *denominativi*; si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 238: «ut, si queritur causa qua nunc sum formaliter sic gratus Deo, dicitur quod eterna Dei volicio est in causa, qua eternaliter michi voluit tantum bonum [...] Ex quibus formaliter sequitur quod Deus de potencia absoluta non posset acceptare creaturam ad gloriam»; e, soprattutto, *ivi*, p. 239: «omnis talis gracia cum veritati correspondeat in effectu, oportet quod gratificatus sit denominatus accidentaliter gratus Deo; et illa denominacio accidentalis est gracia quam rectiloqui posuerunt».

¹⁵⁰ Cfr. IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 196: «deus enim de potencia absoluta non posset servare hominem sine speciali gracia nec permittere ipsum mereri vitam eternam sine speciali gracia gratum faciente: et ad omnem talem operationem deus de gracia sua principali<u>s et prius concurrir quam homo, non prioritare ad consequenciam, set prioritare causalitatis, dignitatis, vel supereminencie. Nec agit talis gracia proprie, set causando facit multa bona, et secundum illam deus cooperatur cum homine».

¹⁵¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 80, 81: «Ibi concedit deum facere se debitorem homini ex obligatione sue promissionis gracie. Secundo videtur sequi quod deus non potest de potencia absoluta creaturam aliquam premiare, nisi ipsa de congruo mereatur, nec dampnare vel

Il secondo corollario, che discende dal primo, insiste sulla necessità che il premio sia assegnato a ogni eletto, posta la condizione eterna della corrispondente disposizione della volontà divina: si tratta, insomma, di una necessità ipotetica, poiché l'antecedente (la volizione divina) è contingente (Dio avrebbe liberamente potuto scegliere altrimenti);¹⁵² una volta così deliberato, tuttavia, Dio non interviene più *de potencia absoluta*, ma si attiene immancabilmente all'ordine stabilito.¹⁵³

reprobare, nisi suo tempore demereatur. Nam si deus premiat creaturam, eternaliter disposuit de gracia sua dignitare illam ad tantum premium, et per consequens ipsa numquam actualiter premiatur. [...] Tercio, patet quod sicut voluntas divina non movetur a merito ut premiet, sic nec vendidit gratiam, nec potest de potencia absoluta, supposito merito, subtrahere premium sic merenti». Si vedano ID., *De volucione dei*, cit., pp. 131, 132: «Sufficit igitur in talibus, quod credamus deum neminem posse dampnare sine suo demerito exigente; 2° quod nemo est in materialibus tam incompositus, quin habet ab ipsis et de gracia semper parata, unde possit beatitudinem promereri, si apponat sufficientem diligenciam, sic possibilem; et 3°, si homo faciat quod ad eum pertinet, non ponendo obicem resistendo, non est compossibile deum sibi deficere illustrando, et ad suum <finem> expediencius dirigendo»; ivi, p. 176: «Ideo volubile, cum bonitate sua qualibet a deo, est causa, in virtute dei necessitans ipsum ad illud volendum. Ymmo ut placencius loquar, deus libere necessitat seipsum per suam creaturam, dum iuvat eam ad finaliter perseverandum in gracia, et permittit aliam permanere in finali obstinancia: ex quibus causaliter exigentibus secundum legem propriam, deus necessitat seipsum ad dandum uni premium, et alteri penam eternam»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 229: «est lex Dei invariabilis quod nemo beatifice premietur nisi prius debite mereatur». Circa la distinzione *de potentia ordinata / absoluta* e la libera autolimitazione divina si veda *infra*, p. 272.

¹⁵² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 151: «De qualibet namque creatura beata potest deus facere quod non sit beata, cum omnis effectus sit contingens ad utrumlibet; set sicut deus non potest facere de beato non beatum, sic nec potest facere predestinatum aut prescitum fore non predestinatum aut non prescitum. Verumptamen quemlibet, quem predestinavit vel beatificavit, potest contingentissime non predestinasse et non beatificasse. [...] Deus igitur potest facere actum beatificum non esse, set non potest facere ipsum cessare, sicut patet in assimili de tempore eterno»; ivi, pp. 150, 151: «Verumptamen multi peccatores habent dispositiones malas, quibus repugnat ipsos conteri. Et ad talem sensum dicuntur aliqui confirmati, et alii indurati: hii necessitati ad beatificam fruicionem, et hii necessitati ad perpetuam dampnacionem. Omne tamen tale est necessarium ex suppositione, et non absolute necessarium».

¹⁵³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 84: «veritas ista connexionis est absolute necessaria: 'Si deus disposuit eternaliter illam creaturam ad premium, ipsa premiabitur'; ex ante creatur in creatura gracia relativa, qua posita, deus miraretur creature si ipsam nullatenus premiaret»; ivi, pp. 151, 152: «Est et alia certitudo beatitudinis per visionem in Verbo, qua beatus videt nedum futuricionem sue beatitudinis, set presenciam eternam. Deus igitur potest facere actum beatificum non esse, set non potest facere ipsum cessare, sicut patet in assimili de tempore eterno [...]. Nam omnem creaturam genitam potest deus semper facere non genitam, set non potest facere genitum esse vel fore non genitum; nec aliquam creaturam potest deus facere esse ingenitam, nec aliquid corruptibile potest facere incorruptibile, in sensu diviso intelligendo. Quilibet namque homo in celo beatus semper potest mori, set non potest mori secundum illam dispositionem nec illa dispositione privari, quamvis possit illam non habere. Ideo signanter dicit Apostolus quod nichil potest nos separare¹⁵³ a caritate¹⁵³, que est eternus amor quo deus amat predestinatos». Cfr. ID., *De universalibus*, cit., p. 334: «Et patet, detecta aequivocatione necessitatis, quomodo cum summa contingencia stat conditionata necessitas. Non autem intelligo necessitatem pure conditionatam quae non ponit alterum extremorum qualis est ista: si tu es

In tal modo, Wyclif sembra convinto di dar corpo a una concezione tutto sommato ottimistica della vicenda salvifica individuale: è vero, infatti, che la divisione tra giusti e dannati è eterna, immutabile e ascrivibile a ragioni che l'uomo non può comprendere;¹⁵⁴ la stabilità del giudizio di Dio, tuttavia, che Egli stesso non può violare, apre alla responsabilità dell'agente creato che – incapace di ricavare se non indizi congetturali circa l'elezione propria o l'altrui sulla base dell'osservazione della condotta morale *in via* – è pertanto incitato a sperare continuamente nella propria salvezza:¹⁵⁵ solo così l'individuo

asinus, tu es rudibilis, quia illa est veritas connexionis absolute necessaria, sed <intelligo> veritatem contingentem aeternam, inferentem veritatem temporaliter accidentem sic quod veritas connexionis est absolute necessaria, sed veritas antecedentis causantis est contingens». Si veda *infra*, p. 203.

¹⁵⁴ L'amore di Dio nei confronti della propria creazione, che si manifesta anche nell'assegnazione dei premi e nella comminazione delle giuste pene, è un atto di volontà divina che segue un corrispondente atto di scienza e, a sua volta, di intelligenza. Benché le ragioni della distinzione tra eletti e dannati siano inaccessibili all'uomo, e il conseguente sostegno grazioso ai primi *ad bene operandum* non sia accertabile, va dato per sicuro che Dio non punisca né premi senza la previa conoscenza (e intelligenza) dei meriti e dei demeriti umani; si veda IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 52: «deus amat omnia opera sua, cum vult illa creare, quia aliter non intenderet finem in agendo. Igitur intelligit omnia, cum non sit possibile amare aut velle non cognitum. Ideo concepcio philosophorum est, quod deus et natura nihil agunt frustra, set propter finem agunt, ex 2^o phisicorum. Immo clauderet contradiccionem deum iuste librare penas aut premia, nisi cognoverit merita et demerita quorumcunque: aliter eciam superfluum esset ipsum orare, bene agere, aut virtutibus intendere. Immo nulla natura ageret propter finem, et per consequens non foret accio naturalis, nisi deus attenderit et cognoverit omnia talia particularia. Et sic periret tota religio, cum omni virtute morali vel naturali, et breviter omnis accio nature, cum ipsa non potest finem intendere nisi in virtute dei».

¹⁵⁵ Gli uomini non possono che avanzare ipotesi circa il proprio destino escatologico, che Dio rivela solo a pochissimi individui; se però comunicasse a un *prescitus* la sua futura condanna, egli cadrebbe in uno stato di disperazione che gli impedirebbe di agire in modo virtuoso già solo *secundum presentem iustitiam*. Perché si possa salvare, allora, l'uomo deve sperare nella propria salvezza, e ciò gli consente di avere una condotta meritoria. Un *prescitus*, allora, avrà pur sempre la speranza – benché falsa – di una salvezza che però ritiene vera, e la sua dannazione non dipenderà che dall'esercizio perverso della volontà che gli ha consentito di acquisire solo demeriti presso Dio; si vedano ID., *De statu innocencie*, cit., pp. 514, 515: «cum Deus non potest, ut tenetur communiter, revelare homini suam dampnacionem, quia tunc daret occasionem, ymmo Deus necessitaret hominem ad desperandum et abiectis virtutibus in servicio diaboli conversandum. Homo enim debet credere revelato sicut debet credere Deo, nec viveret virtuose nisi sub spe beatitudinis acquirende, et sic talis cui sic Deus revelaret suam dampnacionem foret adeo perplexus, quod esse non poterit. [...] Videtur mihi quod quilibet predestinatus vel prescitus debet sperare se salvari, et sic quilibet prescitus debet falsum sperare, cuius falsitatis ipsemet est in causa et sic, ut logici camerant verba sua, falsum est sperandum ab homine, sed nemo debet sperare falsum». Si veda, inoltre, ID., *De sciencia dei*, cit., p. 142: «Deus enim, ex habundancia gracie dispensacionis sue, ordinavit eternaliter quosdam actus futuros dependentes a voluntate libera creata latere hominis, ut exinde sint vigiles ad continue pulsandum eum precibus, et timendum de exitu rigido pene, si male egerint, et sperandum de premiacione graciosas, si virtuose se gesserunt; ut spes et timor sunt duo mallei hinc inde titillantes animum ex adverso ad incedendum per medium virtuosum». Circa la 'facilità' del compito di rendere il proprio volere conforme a quello divino, si veda *infra*, p. 207. Tale concezione si sarebbe prestata alla critica alla pratica delle indulgenze o – addirittura – della confessione; in merito a quest'ultima, si veda S. PENN, *Wyclif and the Sacraments*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, cit.,

può far buon uso del proprio libero arbitrio e concorrere, conformandosi all'immutabile volere divino, al proprio *processus iustificacionis*.¹⁵⁶

Con l'enunciazione della settima *veritas* si conclude l'articolata esposizione da parte di Wyclif delle considerazioni di ordine soteriologico contenute nel *De sciencia dei*. Tale disamina, è bene rammentarlo, prende l'avvio nel quadro di una discussione circa la possibilità che una creatura causi, secondo il proprio *esse existere*, la volizione di Dio di cui è oggetto – e, pertanto, la sua precedente scienza. Nel corso della trattazione, si è visto, il maestro inglese ha inteso escludere che una risposta affermativa a tale dubbio debba risolversi nella conseguente ammissione che l'agente creato abbia facoltà di meritarsi con i propri mezzi il premio della salvezza, la cui assegnazione è stabilita con assoluta gratuità e autonomia da Dio; cionondimeno, Wyclif ha al contempo sostenuto che ogni individuo contribuisca in qualche misura al proprio processo di giustificazione, come strumento dell'azione divina o come causa concorrente, portando a frutto il bene che Dio gli ha

pp. 240-291: pp. 283-289. Nessuno, nemmeno un sacerdote, è in grado di riconoscere la vera natura – se veniale o mortale – di un peccato, sulla base della sola osservazione *secundum presentem iusticiam*; tantomeno, dunque, può rimettere i peccati, ciò che può fare solo Cristo. Si vedano ID., *Differencia inter peccatum mortale et veniale*, cit., p. 530: «Item, cum quilibet existens in quantumcunque gravi peccato debet credere quod resurget et salvabitur, quia aliter desperaret; et si resurget ab illo peccato, ipsum non fuit mortale secundum posicionem, ergo omnis viator quantumcunque graviter peccans non debet credere quod peccat mortaliter, et tamen non oportet confiteri pro veniali vel subier penitenciam preter aspersionem aque benedictae et alia levia opera pietatis, videtur quod non oportet aliquem confiteri, quod est periculosum dicere, quia sic fucus dicencium peccatorum quod dimitterent malam consuetudinem in extremis tolleret omnem accusationem, qua sacerdos redargueret peccatorem»; ID., *Sermones*, vol. 3, cit., p. 181: «Similiter, cum quilibet viator debet sperare quod non sit in peccato mortali et per consequens, cum nullus debet credere quod sit in mortali, nullus debet ex consciencia ad confessionem accedere, et periret lex papalis et totum forum consciencie iam currentis»; ivi, p. 182: Sed quantum ad claves confessionum et aliorum quibus prelati cesarii nimis pompantur, patet quod est plena plebis illusio, cum ispi nesciunt distinguere inter mortale et veniale nec docere gradum gravedinis peccati in homine quem absolvunt, sed gravedinis talis noticia debet evidencius surgere ex peccante, sicut medicina sufficiens ad delecionem peccati que est contricio; ideo est fatuitas peccatorum quod querunt sic medicus. Christus autem est medicus scrutans corda et renes, qui scit distinctissime gravedinem peccati et quo medicamins sanaretur». Il solo sospetto dello stato di peccato di un sacerdote, invece, è sufficiente per Wyclif a richiedere l'intervento dell'autorità (politica, prima ancora che ecclesiastica) per sospenderne il ministero; si veda *supra*, p. 185, nota 147

¹⁵⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 86: «sic potest homo mereri secundam gratiam vel augmentum gracie. Ymo postquam exciderit a gracia gratum faciente, potest mereri gratiam talem, set non sine gracia preveniente. Ymo videtur mihi quod sicut unus potest mereri alteri primam gratiam sic et predestinacionem, ut patet de primis parentibus qui possunt mereri esse finis». Il brano qui citato è di grande interesse: dopo aver argomentato a favore di una dottrina concorrentista, infatti, Wyclif qui dimostra una sorprendente disponibilità a sostenere che l'uomo possa meritarsi l'*augmentum gracie* – una tesi, questa, di cui si erano resi tradizionalmente difensori autori quali Ockham, Holcot e Wodeham, tanto spesso tacciati di pelagianesimo dagli avversari del loro tempo (come Bradwardine) e dallo stesso Wyclif. Si veda W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., pp. 294-298.

concesso in modo preventivo e gratuito. Le sue ultime osservazioni sono ancora rivolte, dunque, a chiarire in quale senso sia lecito ritenere che una creatura possa causare una volizione o una scienza in Dio:

Septimo patet quod omnis gracia, omnis predestinancia, omnis ordinancia eterna in deo respectu creature formaliter relative intellecta, causatur ab illa creatura ad quam principaliter terminatur. Patet ex hoc quod par est ratio omnium istarum et sciencie relative; set sciencia dei relativa causatur ab obiecto ad quod principaliter terminatur, ut patet ex dictis; igitur per idem omnia alia.¹⁵⁷

In quanto volizione relativa, come si è più volte ripetuto, la grazia dipende da entrambi i proprî estremi: Dio e la creatura contingente esistente *ad extra*. Quest'ultima è la causa oggettiva (o materiale, o finale) di tale volizione, tolta la quale, vien meno la relazione stessa. Ora, nel *De sciencia dei*, la tesi della reciprocità causale tra *volens* e *volitum* è applicata in funzione soprattutto cautelativa, conformemente al proposito che ha animato l'intera trattazione soteriologica e di cui si è reso conto:

Et cum relacio eterna in deo non habet causam, nisi materialem subiectivam, aut obiectivam vel finalem, que est eternaliter agens, patet quod volicio qua deus vult finem non causaretur a volucione qua deus vult medium, nisi alicui horum trium modorum, quorum nullus potest volicioni dei quoad medium imperfectius competere. Ymo, etsi conceditur quod meritum sit causa predestinacionis, non sequitur quod homo meretur istam predestinacionem.¹⁵⁸

¹⁵⁷ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 85. Si veda anche ID., *De volucione dei*, cit., p. 200: «Triplex est radix, e qua precipue moventur homines ad credendum quod non est in hominis potestate causare volucionem aut relacionem <in> deo: prima et precipua, si non fallor, est variacio in methaphisica, credendo quod voluciones et sciencie sunt essencie absolute».

¹⁵⁸ IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 88. Cfr. *ivi*, p. 85: «Ex quo patet quod non sequitur: 'iste homo causat istam gratiam vel predestinanciam, igitur ipse meretur eandem'». Si veda, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit., pp. 190-193: pp. 190, 191: «si opus meritorium aut demeritorium potest esse causa quare deus faciet hoc vel illud, consequenter potest esse causa quare deus velit hoc vel illud dependere a futuro. Et patet quod omnia superius adducta, preter ultimum, sunt concedenda. Non enim est possibile idem primo causare se. Conclusio capitur quod iuxta hanc viam res non subiacerent divine providencie, cum ordinacio divina causatur ab ordinato, et per consequens volucio dei regetur a sua causa. Et sic homo uteretur deo tamquam instrumento suo, nec esset deus omnipotens, cum multos actus hominum non potest facere, nisi homo velit. Ideo indigeret homine ad multos actus suos, cum, homine sibi resistente, non posset agere tales actus. Set quoad istud planum videtur sequi oppositum. Sequitur enim: tam ordinacio quam ordinancia dei causatur a creatura ordinata, igitur omnes creature subiacent divine ordinancie. Nec obest istam causam, quecunque fuerit, subiacere divine providencie vel ordinancie, et tamen recusare illam obiective. [...] Nec est color quod homo utitur deo vel non indigeat eius regimine, etsi sit causa obiectiva quare deus regit eum. Non enim causat deum, etsi causet relacionem eius ad creaturam; nec est volucio vel ordinancia dei instrumentum cause ipsam causantis, cum non sit in eius potestate ut per ipsam operetur». Si veda, inoltre, ID., *De ente in communi*, cit., pp. 13, 14.

L'indubbio interesse per la reciprocità causale ai fini di una strategia argomentativa in ambito soteriologico si può cogliere guardando al suo ben più ampio utilizzo da parte di Wyclif nei trattati della *Summa de ente* di poco successivi al *De sciencia dei*, e nel *De dominio divino*. Oltre a insistere su come la volizione relativa divina, pur essendo causa efficiente dell'esistenza del proprio oggetto, sia a sua volta causata da quel dato ente o evento secondo la causalità finale, infatti, in tali scritti il maestro di Oxford rimarca come, in assenza delle azioni umane che sono oggetto delle volizioni divine, Dio non sarebbe in grado di causare nessuno di tali atti contingenti di volontà.¹⁵⁹ Come si è ricordato, la volizione o la scienza divine e gli oggetti *ad extra* cui esse si dirigono intrattengono relazioni che sono eterne, data l'immutabilità divina, ma contingenti, tanto che, al venir meno delle prime, vengono meno i corrispondenti oggetti, e viceversa.¹⁶⁰ Prendendo a esempio la volizione divina diretta all'azione di un dato individuo, allora, non è sufficiente che Dio causi la propria volizione perché quell'azione sia compiuta, ma deve darsi la causa totale di tale stato di cose contingente; perché questo si verifichi, il requisito *ex parte obiecti* consiste nel contributo che l'agente creato fornisce alla realizzazione della propria azione – ciò che avviene, si è detto, *principalius* a opera della grazia divina, ma con il concorso – certo parziale e limitato, ma pur sempre indispensabile – del libero arbitrio umano.¹⁶¹ Posto,

¹⁵⁹ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 131: «Ideo verisimiliter dici potest quod volucio dei est unum preve requisitum ad existenciam voliti, non solum quia oportet eam eternaliter precedere quodlibet volitum creatum, set quia oportet ipsam efficere volitum. Si enim labor efficit sanitatem, quia infirmus laborando fit sanus, pari evidencia videtur quod volucio dei efficiat creaturam, quia deus volendo efficit creaturam; et contra illa volucio causatur obiective vel finaliter, medio ab ipso volito, ad quod principaliter terminatur»; ivi, pp. 132, 133: «prima volucio dei contingens causat suum primo volitum, et econtra; et ut apparet michi, volitum est finis et materia extrinseca, vel obiectum talis volucionis, que est relacio racionis, et sic perfeccior illa [...]. Consimiliter tota multitudo contingencium est causata, cum quelibet eius pars causata est, et non est dare aliquid illius multitudinis, quin sit causatum ab alio illius multitudinis. Ideo causat se ipsam reciproce; ut tota multitudo volucionium contingencium in deo causatur a volitis ad que terminatur, et illa casuat ipsa volita quodammodo efficienter: et ita de quolibet creaturis se causantibus reciproce»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 143: «Omnis intelligencia, sciencia, vel volencia Dei terminata ad creaturam in suo genere est eterna, infrustrabilis, et contingens, et per consequens a suo termino temporali causata»; ivi, p. 226: «Ideo, ut patet alibi, omne quod eveniet est sic necessarium evenire, et non absolute necessarium, cum voliciones Dei contingentes eterne secundum essenciam suam causant effectus, et secundum relacionem racionis quam dicunt formaliter ab illis effectibus recausantur».

¹⁶⁰ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 135: «Et vicit contingens equaliter actum primum inmanentem agentis racionis; quo posito, cum omnibus disposicionibus naturaliter previis, cum quibus ipsum producit, non sequitur necessario ipsum produci, set utruque parcium potest stare equaliter».

¹⁶¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 179, 180: «Et si queratur de operatione extrinseca producta a volucione hominis, utrum illa sit principalior quam volucio dei, certum est quod volucio dei est principalior quam aliqua creatura, cum sit deus: et si queratur de volucione dei terminata

dunque, il concorso umano, si dà, secondo necessità ipotetica, la causa totale della volizione divina.¹⁶²

La fiducia che la creatura possa causare *parcialiter* il volere divino, che sarebbe stata testimoniata anche nel *De dominio divino*, si può dunque già riscontrare negli scritti della *Summa de ente: in nuce* nel *De sciencia dei*,¹⁶³ essa è espressa nel *De volucione dei* e, in modo ancor più dichiarato, nel *De universalibus*. Ed è proprio nel capitolo 14 del trattato sugli universali che Antony Kenny, in un celebre contributo, ha ritenuto di scorgere buone ragioni per ridimensionare la *communis opinio* di un Wyclif determinista estremo.¹⁶⁴

ad actum extrinsecum, dicitur quod ipsa principalior, sufficiensior, et prior est quam volucio hominis respectu illius actus, quia nulla volucio hominis est causa sufficiens (respectu actus) extrinseca, set causa parcialis et incompleta: volucio autem dei est causa necessitans et completa. [...] Nec est puntandum quod voluntas absoluta causetur ab alia volucione dei relativa, vel a volucione que deus est. Set disputacio nostra limitata est ad voluciones que sunt veritates contingentes formaliter inexistentes naturis volentibus, quarum aliqua in deo est volubile in homine natura posterior. Nec videtur michi inconueniens, set consonum racioni, quod volucio hominis causet datam volucionem dei partialiter et non econtra; ut volucio qua volo me currere est causa parcialis et per accidens cursus mei. Volucio autem qua deus vult illum cursum esse, fit ab illo cursu et parcialiter a volucione mea, et non causat illam. Verumptamen respectu cuiuscunque concurrunt voluntas humana et divina: est voluntas divina prior, quia eterna, et racione sui subiecti perfeccio».

¹⁶² Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 175, 176: «Tercium argumentum maiorem difficultatem includit, assumens quod voluntas humana voluntatem divinam necessitat. Ad quod dicitur quod ipsum potest bene intelligi et male; ideo exposito sensu sano, secure concedo conclusionem. [...] Excluso [...] sensu falso de ista necessitacione dei a creaturis, detenendus est sensus verus indubie ex principiis veris doctoris, sicut aliqua causa posita, sequitur suum causatum. Tunc illa est necessitas antecedens respectu sui causati, nedum tota, set pars eius est causa parcialiter necessitans; ut deus, eius volucio, et ignis, necessitant combustibile comburi, modo deus et creatura terminans volucionem divinam sunt causa, ex qua posita sequitur formaliter deum velle ipsam esse, ut patet ex sepe dictis. Ideo volubile, cum bonitate sua qualibet a deo, est causa, in virtute dei necessitans ipsum ad illud volendum. [...] Sicut deus utitur creatura ex qua posita sequitur eam velle eandem; ita servat veritatem negativam, ex qua posita sequitur ipsum non velle datam negacionem, licet possibilem, et sic necessitate ex suppositione necessitat creatura deum ad non volendum datum actum: non sic tamen quin contingentissime et liberrime potest deus velle oppositum; ut quamvis volucio dei eterna necessitat tam deum quam creaturam, non tamen absolute, set ex suppositione; sic quod tam deus quam creatura potest libere in oppositum».

¹⁶³ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 2, 3: «patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia possent accidentaliter sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere. Prima pars patet ex hoc, quod omnes creaturas contingit non existere, ut nunc supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit non cognoscitur existere; igitur omnem noticiam formaliter dictam, qua deus cognoscit creaturam existere, contingit non esse et tamen omnis talis sibi inexister». Alla compatibilità tra certezza della scienza divina e contingenza del creato – come si è visto – il maestro inglese dedica diverse pagine del proprio *De sciencia dei*; si veda *supra*, pp. 140-142.

¹⁶⁴ A. KENNY, *Realism and Determinism*, cit., pp. 174-176. Kenny ha confidato che la distinzione tra necessità ipotetica e assoluta, così come la reciprocità causale tra l'azione umana e la volizione relativa di Dio, assicurino all'uomo, se non di determinare gli eterni decreti divini, almeno di 'provocarli' in qualche

Hic videtur mihi posse dici quod multi effectus sunt in libera potestate contradictionis rationalis creaturae sic quod potest facere ipsos fore et potest fare quod non erunt, quia aliter tolleretur meritum atque demeritum. Et sic est in potestate hominis facere de quotlibet volutionibus aeternis in Deo quod nulla earum erit et sic de non-volutionibus et econtra. Pro quo notandum quod volutio Dei, respectu existentiae creaturae, potest intelligi secundum habitudinem relativam, ut est res rationis fundata in Deo volente rem esse secundum esse intelligibile – quod est absolute necessarium – et terminata ad existentiam creaturae in proprio genere. Et talis habitudo dependet ab utroque extremo, cum ad hoc quod Deus velit Petrum vel aliud factibile esse requiritur ipsum esse. Et ita existentia creaturae, licet sit temporalis, causat in Deo relationem rationis aeternam, quae semper causatur et semper est complete causata.¹⁶⁵

Come ha osservato Paul Vignaux,¹⁶⁶ insomma, la tesi della causalità reciproca rafforza l'idea che ci siano due libertà – quella divina e quella umana – che cooperano, con rispettive prerogative e vicendevoli vincoli.¹⁶⁷ Dato che non è certo in potere dell'uomo causare la volontà *que est Deus* – poiché ciò che è di necessità assoluta, come l'essenza di Dio, non è nella disponibilità di alcun libero arbitrio, neanche di quello increato di Dio –¹⁶⁸, è invece in

misura; uno dei passi indicati in merito si legge in IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 346, 347: «omnia futura necessario – necessitate ex supposizione – sunt futura, quae tamen contingentissime sunt futura. Et sic veritates sic necessitantes necessario fuerunt et tamen potest esse quod non fuerunt. Immo, tu potes facere quod non fuerunt et tamen non potest facere illa desinere fuisse vel commutare genitum in ingenitum».

¹⁶⁵ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 343.

¹⁶⁶ Si veda P. VIGNAUX, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, cit., p. 118. Si veda, tra l'altro, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 148: «Videtur enim quod, si deus antecedenter necessitat creaturam ad illum actum, quod ipse non sit liber; set non sequitur, cum summa et absoluta necessitas stat cum summa libertate; quare igitur non necessitas ex supposizione cum libertate creata?».

¹⁶⁷ Si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 171: «potestas dei non potest esse restricta, set ex causa rationabili ligari potest potesta<ti> cuiuslibet creature»; ivi, p. 134: «nulla volucio dei relativa est summe libera, set solum natura divina. Nam relacio consequens est equivoce dicta prima libertatis dei. Nec repugnat libertas et necessitas in eodem, set [...] libertas et necessitas ex equo proportionaliter se invicem consequuntur: sic quod summus gradus necessitatis, tam in absolutis quam in respectivis, correspondet summo gradui libertatis, et ita de gradibus proportionaliter ut sunt vera; ut sicut deus est summe necessarius, sic est proportionaliter summe liber, et spiritus sanctus liberime (sic!) producitur et causatur, et tamen absolute necessario. Ideo, ut dictum est superius, non est repugnancia necessitatis et libertatis, et pari evidencia non est repugnancia necessitatis antecedentis et libertatis causate». Si veda, *supra*, p. 101, nota 141; nonché *infra*, p. 275

¹⁶⁸ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 169: «deus non habet potestatem super actum suum intrinsecum, quia non potest aliquem talem temporaliter facere vel corrumpere, et multo magis nemo alius habet potestatem super actus dei»; ivi, p. 149: «Difficultas igitur stat in hoc verbo, *potestas*, utrum concedi debet volucionem dei esse in potestate alicuius. Et videtur michi quod non, cum potestas dicit potenciam dominativam, set deus non est eternaliter dominus, igitur non habet potestatem super volucione sua, set solum super creaturas» (corsivo nel testo); ivi, p. 148: «Nec sequitur ex isto quod creatura potest mutare volucionem, ipsam generando aut corrumpendo, quia nec hoc potest deus, set creatura potest obiective causare illam». Inoltre, si veda ID., *De sciencia dei*, cit., p. 139: «Et eodem modo sequitur quod dicta necessitas stat cum libertate creature, quia compatitur contingenciam, non ponit

potere dell'uomo causare (nel senso che si è illustrato) la volizione relativa divina, che dipende da entrambi gli estremi: «Deus vult me diligere ipsum, igitur ego diligo ipsum». Consequens est in potestate mea, at antecedens, cum sit eternum, nec est in potestate mea nec in potestate dei». ¹⁶⁹ Così, è lecito sostenere che la creatura può far sì che Dio non abbia un dato atto di volizione di cui essa sia l'oggetto, ¹⁷⁰ non perché sia in grado di impedirlo e di contrastare la decisione divina, ma perché è inaccettabile che Dio possa volere che un individuo voglia qualcosa, senza che questi abbia liberamente tale volizione. ¹⁷¹ Ciò assicura, insomma, un certo spazio all'esercizio responsabile dell'arbitrio umano (meritorio di premio o di dannazione) nel determinare la propria condotta, affrancando al contempo Dio da ogni coinvolgimento (diretto o indiretto) con la vicenda del peccato, di cui egli non è autore e al quale non necessita alcun individuo. Se, invece, la creatura non potesse

coactionem, et hoc sufficit ad libertatem creature. Non enim potest deus dimittere creaturam tante libertati, ut non preveniat limitando ipsam ad quemlibet actum suum».

¹⁶⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 149. Si veda, inoltre, ivi, p. 180: «Si autem queratur quante perfectionis est volucio dei relativa absolute in se, dicitur quod nullius penitus pocius quam chimera, set a deo suo subiecto habet eternitatem, incorruptibilitatem, incausabilitatem, cum ceteris que sunt perfectionis. Ab obiecto vero habet ex ordinancia dei summam contingenciam ad utrumlibet, causabilitatem a causa, quantumlibet ipsa posteriori eternitate vel tempore, et posteriori ordinancia nature respectu illius quod tanta duracione preceedit cum aliis condicionibus ex isti sequentibus. Et licet deus fecerit multas mirabiles res, inter omnes tamen ab eo causatas, sua sciencia et sua volucio relativa <sunt> res multum mirabiles».

¹⁷⁰ Si veda, in merito, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., 193: «sensus catholicus est extendere *facere* ad omnem causanciam extrinsecam [...] et concludere quod creatura facit deum sic velle, est concedere quod creatura est causa obiectiva, terminans volucionem dei relativam, qua non possita (sic!), deus non sic velle» (corsivo nel testo).

¹⁷¹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 191, 192: «Nec tollitur de omnipotencia dei, etsi non posset velle volucionem meam nisi ego voluero [...]. Ideo, ut sepe dictum est, non est idem resistere volucioni divine, et facere quod non sit volucio divina respectu dati volubilis, ut pulcre declarat dominus Armachanus libro 16^o, capitulo 15, *De questionibus armenorum*, ubi ostendit quod omnipotencia voluntatis divine exigit ut *creatura causam poterit impedire et multa que deus vult, vitare; non impediendo, set faciendo quod deus ipsa non velit*. Cum enim deus vult creaturam esse liberam, et multa de facto esse contingencia potentem vitare, resistendo cause ipsam inferenti, patet quod volucio dei exigit pro sua implecione sic esse» (corsivo mio); ivi, p. 199: «Nec est possibile quod omne quod deus potest facere potest facere solo; quia, sicut *de potencia sua absoluta non potest facere me velle, nisi ego coefficiam cum illo volucionem*, ita de potencia absoluta non potest facere se velle antechristum esse, nisi eiam eternaliter faciat illud, et antechristus tempore suo coefficiat illud cum deo» (corsivo mio). Inoltre, si vedano ID., *De sciencia dei*, cit., p. 122: «Patet consequencia ex hoc, quod si consequencia sit cognita esse bona et antecedens sit determinate verum, tunc et consequens. Et minor maximi argumenti patet ex hoc, quod nichil potest impedire vel mutare propositum dei, quia si aliquid inpediat aliquod opus ne fiat, deus nunquam ipsum proposuit [...]. Nec est dubium de hoc, quod nemo posset impedire divinum propositum, nisi deo iuvante et coagente, ut patet alibi, et per consequens nisi deus eternaliter determinaverit se ut impediatur: cum igitur deus scienter pro eadem mensura proponeret contradictoria, sequitur quod nichil potest impedire divinum propositum».

concausare la volizione relativa divina di cui è oggetto,¹⁷² sarebbe difficile sostenere che essa pecchi liberamente e che, perciò, abbia l'esclusiva responsabilità morale del proprio atto colpevole;¹⁷³ un individuo, dunque, può far sì che Dio non voglia la sua dannazione, sebbene non possa impedire, qualora vi concorra liberamente con i propri demeriti, che Dio la voglia:

Ideo possum facere quod deus nunquam voluit dampnationem meam vel aliam quancunque penam quam ego demerior pro peccato existente in libertate mee potencie; set non possum impedire deum ne hoc velit, set cavere possum ne deus hoc velit. Aliter enim esset tanta necessitas ad peccandum, quod omne peccatum esset inevitabile peccatori; nec esset deus omnipotencior, set minus omnipotens, si cuncti eventus creaturis rationabilibus vel aliis forent eis inevitabiles. Tunc enim tolleretur libertas creature rationalis, et per consequens libertas dei. Bene sequitur: si deus libere contradictorie potest movere voluntatem creatam ad utramlibet partem contradiccionis, tunc voluntas creata potest libere evitabiliter [moveri] in utramque partem.¹⁷⁴

¹⁷² Come ha osservato Stephen Lahey, il potere causale delle creature sulla determinazione degli atti conoscitivi e volitivi di Dio non implica il venir meno della priorità ontologica di Dio rispetto all'ordine creato: Dio conosce le creature primariamente attraverso il loro *esse intelligibile*, e l'essere attuale delle creature e il verificarsi delle loro azioni è in una relazione di dipendenza ontologica dall'essere eterno che esse hanno nella mente di Dio; si veda S.E. LAHEY, *Philosophy and Politics*, cit., p. 91.

¹⁷³ Nel sostenere ciò, Wyclif dimostra un'inattesa disponibilità ad accogliere alcuni argomenti di quanti, come Thomas Buckingham, accusati da Bradwardine di essere 'moderni pelagiani', avevano reagito alla sua dottrina teologica, ritenendola rigidamente deterministica. Si veda THOMAS BUCKINGHAM, *De contingentia futurorum et arbitrii libertate*, in B.R. DE LA TORRE, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures*, cit., pp. 151-379: pp. 173-175: «Similiter potest Deus praescire Petrum facturum A et aeternaliter praescire Petrum non facturum A, et numquam praescivisse Petrum facturum A. Et si Petrus faciat quod in eo est iuxta posse et possibilitatem liberam quam recepit a Deo ut A producat ab eo, Deus verificabit illam propositionem positam, 'Petrus faciet A'. Et si Petrus non faciet A, Deus falsificabit istam, 'Petrus faciet A', et verificabit contrariam si sit. Et eodem modo est de aeterna praescientia respectu effectus contingentem futuri. Nam, hac causa posita, stat contingentia, et hac remota, inducitur necessitas. [...] Si est, de volitione divina, praeordinatione et praescientia, quod cum illa stat contingentia in creatura quia si creatura rationalis faciat quod potest iuxta possibilitatem et liberam potestatem divinitus sibi datam, Deus praeveniet eum sic volendo et aeternaliter ordinando, et si non faciat quod potest ad productionem effectus, Deus praeveniet eum volendo et aeternaliter ordinando quod Petrus non faciet A. Et illa praeventio divina, ut mihi videtur, est magis causa contingentiae quam necessitas. Immo est principalis causa contingentiae in creatura. [...] Immo prius est Deum ordinare, praevenire, producere, et subsequenter est creaturam quasi instrumentaliter agere suum actum. Et tamen dico, ut prius, quod si homo faciat quod potest, Deus praeveniet volendo et praeordinando, et prius ac principalius aget quam creatura».

¹⁷⁴ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 191. Si veda, inoltre, *ivi*, p. 170: «Nec obest isti firmitati concilii et volucionis dei, quod nemo potest contraire vel resistere, ipsum causari a creatura, potente facere quod non sit consilium, sciencia, aut volucio dei»; *ivi*, pp. 197, 198: «Homo igitur potest facere deum velle punire eum demerendo, et potest <facere> deum non velle punire eum, preservando se a peccato, mediante tamen deo gracieose preagente [...], ut generaliter peccata sunt cause ultime quare <deus vult> punire peccatores et non vult salvare eos; sicut merita sunt cause quare deus vult salvare

Continuità e sviluppi: alcune direttrici soteriologiche del De dominio divino

La presentazione dei contenuti soteriologici del *De scientia dei* si è avvalsa, ove opportuno, del ricorso a testimonianze affini o a integrazioni rinvenibili in altri trattati della *Summa de ente*, così come nel *De dominio divino*. Quest'ultima opera deve esser stata composta non molto tempo dopo il conseguimento del dottorato in teologia da parte di Wyclif, probabilmente già nell'anno successivo alla stesura del *De scientia dei*.¹⁷⁵ In ogni modo, si tratta senz'altro di un testo coevo, nel quale l'esposizione della dottrina della salvezza è conforme a quella degli scritti più tardi della *Summa* e sembra rispondere all'esigenza di un'organizzazione sistematica delle tesi precedentemente formulate. In questo paragrafo ci si propone di restituire alcuni esempi di tali chiarimenti e approfondimenti.

Tassonomia della grazia nel De dominio divino

Come si è detto, il *De scientia dei* è il primo testo nel quale Wyclif si cimenta con una classificazione dei diversi tipi di grazia ottenibili procedendo mediante distinzioni di ragione.¹⁷⁶ L'estensione più riuscita, per chiarezza espositiva, di una tassonomia della grazia si trova nel terzo libro del *De dominio divino*, ed è introdotta dalla presentazione di un'obiezione che il maestro inglese aveva già contestato nel proprio scritto sulla scienza divina:

eos, ut sonat tam ratio quam scriptura. Et hoc est quod sophiste solent proclamare antiquitus, quod deus eternaliter scivit me esse disputaturum, et tamen ego possum facere quod deus nunquam scivit. Nec sequitur: possum facere deum velle salvare me, et possum facere deum non velle salvare me, quasi *deum velle salvare me* aut eius oppositum sit in potestate mea; ut patet ex predictis de potestate. Nam illud *facere* est in potestate mea, set factum, cum sit eternum, non est in alicuius potestate [...]. Ymo videtur (mirabilis!) sequi quod est in potestate mea facere deum multa velle, set non est in potestate dei quod ipse se solo faciat se quicquam velle; quia faccio mea potest esse temporalis, generabilis, et corruptibilis ad nutum meum, set faccio dei respectu sue volucionis non potest esse, nisi fuerit eterna: et per consequens nichil potest <habere> potestatem super illam» (corsivi nel testo).

¹⁷⁵ Si veda *infra*, p. 243.

¹⁷⁶ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 247: «Unde licet iste sex gracie distinguantur, non tamen est putandum quod una illarum posset esse cum hoc quod non sit reliqua earundem; et per consequens omnes sex invicem consequuntur».

Videtur enim, ‘si quilibet viator nichil meretur ex condigno sed pure ex gracia, quod tollitur omnis actus meritorius viatoris; cum apostolus expresse dicat, Rom. xi. 5, quod *relique* Israhel *secundum electionem graciae* Dei *salve facte sunt*: si autem gracia Dei iam non ex operibus, alioquin gracia iam non est gracia’. Sed ad illud sunt doctores communiter, quod, si quis premiatur pure ex condignitate operum, tunc non ex gracia.¹⁷⁷

L’interpretazione del passo paolino che Wyclif ritiene corretta – la negazione, cioè, della possibilità umana di meritare *de condigno* –, nel *De sciencia dei* era stata oggetto di un’estesa discussione, mentre qui è presentata come opinione comunemente accolta presso le scuole. Piuttosto che dare il via a un’analisi della distinzione tra *condignitas* e *congruitas* del merito, dunque, nel *De dominio divino* lo stico di *Romani*, 11, 6 offre l’occasione per procedere a una didascalica enumerazione delle differenze della grazia, la prima delle quali – annota Wyclif, richiamandosi all’autorità di Grossatesta –¹⁷⁸ segna la divisione tra increata e creata. Il maestro inglese segnala come la *gracia increata* debba essere intesa in tre modi:¹⁷⁹

- | | | |
|-----------------|-------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| | [I.1] | «essencialiter pro divina essencia»; |
| grazia increata | [I.2] | «personaliter pro terciâ Persona»; |
| | [I.3] | «habitudinaliter pro quacumque volicione divina qua Deus vult benefacere creature». |

La medesima tripartizione si trova nel *De sciencia dei*, dove tuttavia manca ogni cenno alla distinzione tra grazia increata e creata; nel trattato sulla scienza divina, Wyclif aveva ricordato quasi *verbatim* I.1 e I.2 e, parimenti, aveva sostenuto che – nel significato qui assunto da I.3 – la grazia sia da intendersi come una relazione fondata in Dio e in una creatura contingente e che, pertanto, essa sia insieme eterna a Dio e contingente.¹⁸⁰

Anche la grazia che nel *De dominio divino* è detta ‘creata’, e che corrisponde alla *secunda significacio* del termine ‘gracia’ del *De sciencia dei*, si presta a una tripartizione, che Wyclif procede a illustrare:¹⁸¹

¹⁷⁷ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 236 (corsivi nel testo).

¹⁷⁸ Il riferimento è, ancora, al *Dictum* 134 di Grossatesta, da cui Wyclif ha mutuato la metafora agricola già discussa; si veda *supra*, p. 174. La distinzione formale tra grazia creata e increata non occorre, tuttavia, nel breve scritto del vescovo di Lincoln.

¹⁷⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 236.

¹⁸⁰ Cfr. *supra*, p. 144. Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 236: «et sic sunt nobis infinite graciae Deo intrinsece contingentes et omnes Deo simpliciter coeterne, ut dictum est de intelligenciis, scienciis, et volenciis Dei nostri».

¹⁸¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 236, 237.

	[C.1]	«materialiter pro dono quolibet gratis dato»;
grazia creata	[C.2]	«contractius pro quolibet supernaturali gratuito, ut sunt omnes virtutes theologicæ vel morales»;
	[C.3]	«magis pertinenter [...] pro bona qualitate qua creatura est formaliter grata deo».

Tale distinzione, come è evidente, ricalca – ancora – quella quella offerta nel *De scientia dei*.¹⁸² Nonostante l'apparenza, infatti, anche C.1 corrisponde alla prima suddivisione del secondo significato della grazia che Wyclif aveva precedentemente registrato: ciò che era stato descritto come «personaliter in predicacione secundum essenciam pro creatura grata» nel *De dominio divino* è da considerarsi «materialiter pro dono quolibet gratis dato; et sic est quelibet creatura gracia, cum sit donum Domini gratis datum».¹⁸³

Il motivo di maggiore interesse della trattazione offerta nel *De dominio divino* consiste non tanto nelle classificazioni appena ripercorse, quanto nell'organico inquadramento di altre distinzioni della grazia che – già apparse nel *De scientia dei* – sono qui considerate come suddivisioni di C.3:

	[C.3.a]	<i>gracia preveniens</i>
C.3	[C.3.b]	<i>gracia gratum faciens</i>
(«bona qualitas qua creatura est formaliter grata»)	[C.3.c]	<i>gracia predestinacionis</i>

In primo luogo, allora, un individuo può essere considerato gradito a Dio in virtù della *gracia preveniens*, l'intervento divino che garantisce alla creatura le condizioni indispensabili per la sua venuta all'essere e per la sua conservazione dalla morte. Secondo tale accezione, la grazia è requisito indispensabile all'acquisizione di meriti da parte dell'uomo, ma non è concesso ai soli eletti alla salvezza: tutti gli individui, anche i *presciti*, godono del suo influsso benefico, in assenza del quale, infatti, non potrebbero neppure sussistere.¹⁸⁴

¹⁸² Cfr. *supra*, p. 152.

¹⁸³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 70; ID., *De dominio divino*, cit., p. 236.

¹⁸⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 237: «Quedam est gracia qua creatura rationalis est grata Deo, ut quacunq[ue] beneficenciam ab ipso recipiat; et talem graciam oportet omnem creaturam rationalem habere eo ipso quo a Deo causatur vel effectualiter conservatur: et illa gracia dicitur preveniens ad merendum, peccato mortali compossibilis, cum sit perpetuo in dampnatis, quos Deus acceptat et diligit de quanto illos conservat in esse». Cfr. *supra*, pp. 165, 166.

La *bona qualitas* che rende graditi a Dio può essere, inoltre, la *gracia gratum faciens*, che consente alle creature di avanzare nel proprio *processus iustificacionis*, concorrendo con Dio al compimento di azioni meritorie. È in presenza di tale grazia – che può trovarsi in individui diversi, o nello stesso secondo gradi differenti (sino al grado zero) – che un uomo è in grado di cooperare con il volere divino e procedere a guadagnarsi *in via* la *gracia secunda* (altrimenti detta, *augmentum gracie*), cui Wyclif aveva fatto cenno nel *De scientia dei*.¹⁸⁵

Da ultimo, si può essere graditi a Dio in virtù della *gracia predestinacionis*, la cui concessione da parte di Dio divide le creature nei due regni escatologici degli eletti alla salvezza e dei riprobati alla dannazione. A differenza della *gracia gratum faciens*, essa è compatibile con il peccato mortale: come si è precedentemente osservato, infatti, può darsi che un *predestinatus* versi in uno stato di peccato temporale e, pertanto, non abbia infusa la *gracia gratum faciens*; così, può verificarsi che un *prescitus*, pur escluso dall'apposizione della *gracia predestinacionis*, goda del benefico influsso della *gracia gratum faciens* e cooperi con essa compiendo opere buone *in via*. Cionondimeno, nessun predestinato morirà in stato di peccato mortale, ma ciascuno sarà salvato;¹⁸⁶ di contro, nessun *prescitus* persevererà *usque in finem* nel non peccare mortalmente, ma ciascuno si guadagnerà così la giusta pena eterna.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 237: «Secunda dicitur gracia gratum faciens, peccato mortali opposita, que vel est iusticia vel ipsam concomitans; et illa potest augmentari vel minui, sicut potest excidere et redire»; ivi, p. 245: «Homo potest dignificare se post previam gratiam ut Deus in ipso generet secundam gratiam vel augmentum, et per consequens homo potest mereri generacionem vel augmentum secunde gracie, et per idem demereri potest exstinctionem vel diminuicionem secunde gracie sed non prime». L'aumento o la diminuizione della grazia seconda che, secondo gradi intermedi, scandisce il progresso verso il premio finale, era stato indicato da Tommaso nella *Summa Theologiae* come effetto del concorso della grazia prima e di un concomitante atto meritorio; si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 114, a. 8, pp. 352, 353.

¹⁸⁶ Ogni uomo, infatti, ha la possibilità di non peccare nell'ultimo istante di vita (sebbene, *de necessitate ex suppositione*, solo i predestinati non peccheranno *usque in finem*); si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 235: «Tercio videtur probabiliter posse dici quod quilibet spiritus humanus citra Christum habet unum momentum ante mortem in quo finaliter mereri poterit vel demereri». Considerata, infatti, la presenza di tutte le verità passate, presenti e futuri a Dio, comprese le alternative sulle quali non è caduta, non cade, né cadrà la libera scelta umana, l'agente creato conserva sempre – allo sguardo di Dio – la possibilità di fare (o aver fatto) altrimenti; al proposito, Wyclif si era espresso nel proprio trattato sulla scienza divina con riferimento ad Adamo e aveva osservato come proprio la conservata possibilità di non peccare (e, dunque, la mancata resipiscenza in eterno) renda giusta la pena eterna; si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 150: «Tenendum est igitur quod deus omnia que unquam potuit semper potest, et quelibet creatura, quandocunque est, potest omnia que unquam potuit, ut Adam nunc potest non peccasse, quia nunc habet potenciam ex qua potest pro tempore ante temptacionem; in quo tempore est satis declinare peccatum, quia aliter indubie non esset peccans continue culpandus, nisi continue posset non peccasse»; inoltre, si veda ivi, p. 142: «Et revera, cum secundum rectam logicam et philosophiam quilibet homo mundi sit recte in confinio vite sue, unus pro uno instanti, et alter pro altero, omnesque simul sunt immediati dei iudicii in hora adhuc nobis incognita, non mirum si quilibet

Assegnata eternamente con un decreto insondabile e immutabile, la *gracia predestinacionis* non può essere in alcun modo rimossa o concessa in un secondo tempo da Dio: «Deus de potencia absoluta non posset acceptare creaturam ad gloriam, nisi sibi insit eterna gracia contingenter, et infundatur in creatura beata creata gracia secundum quam formaliter sit sic grata».¹⁸⁸ Come è ormai noto, Dio non può glorificare nessuno derogando all'ordine stabilito eternamente, e tale limitazione volontaria della propria potenza prevede che la creatura concorra al proprio processo di giustificazione, acquisendo meriti – ciò che, invece, non può avvenire, contrariamente a quanto ritenuto da Pelagio,¹⁸⁹ senza il previo intervento della grazia: «Nemo potest mereri aliquid nisi Deus ex eterna gracia faciat eum gratum, ex qua gratitudine vel gracia naturaliter previe requisita pr<o>cedit quodcunque meritum creature».¹⁹⁰ La grazia di Dio, osserva Wyclif, consente all'individuo di acquisire merito più di tutte facoltà umane, le quali, in assenza della questa, non hanno modo di contribuire efficacemente al processo della *gratificatio*; quando è infusa, invece, la grazia «ponit completam sufficienciam ad merendum», non perché essa sia sufficiente a portare a termine il processo di giustificazione senza il concorso della creatura, ma poiché costituisce una disposizione indispensabile perché le facoltà naturali dell'uomo concorrano effettivamente all'acquisizione del merito.¹⁹¹

inbutus in illa recta logica timeat continue deum suum». Ciò va inteso, naturalmente, *de potencia absoluta*; in merito, si vedano ivi, p. 147: «omne, quod deus potest cum creatura instrumentaliter perficere, potest in creatura; set deus omne, quod umquam potuit cum creatura instrumentaliter perficere, semper potest; igitur omne, quod umquam creatura potuit perficere, adhuc potest. Maior patet ex hoc, quod nichil potest fieri a creatura, nisi quatenus est instrumentum dei; autem igitur nichil potest creatura, nisi omne quod deus potest instrumentaliter perficere per illam. Et minor sic ostenditur: nulla potencia divina potest a deo decidere; set quandoque deus potuit in effectum; igitur adhuc potest»; nonché ivi, p. 148: «nam aliter sequitur quod deus necessario ex lapsu temporis deperdit quolibet potencias».

¹⁸⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 237: «Sed tertia dicitur gracia predestinacionis, que sola dividit inter filios regni et carceris; que, licet non possit excidere, stat tamen cum peccato mortali, cum non iustificat formaliter viatorem». Cfr. *supra*, pp. 183-185.

¹⁸⁸ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 238.

¹⁸⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 243: «Tollitur [...] error Pellagii ad tantum extollentis liberum arbitrium, quod ponit hominem posse sine gracia promereri».

¹⁹⁰ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 239. Si veda, inoltre, ivi, p. 245: «Duplex tamen solet esse distincio de mereri, scilicet, antecedenter et incomplete, vel consequenter et complete. Antecedenter et incomplete, quando peccato attricione facit se esse post dignum ad premium. Et dicitur incompleta, quia adhuc nondum est dignus antequam succedat contricio, id est, sufficiens ad deleccionem displicencia de peccato. Sed meritum consequens et completum presupponit gratiam, et addit actum meritorium per quem subiectum sit simul dignum ad premium».

¹⁹¹ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 241, 242: «Quod autem Dei gracia sit principalior in agendo, patet ex hoc quod creatura principalius disponitur ex Dei gracia ad merendum quam quacunque dispositione alia naturali. Nam nulla alia sufficit si hec desit, sed hec, eo ipso quod inest, ponit

La trattazione della grazia rinvenibile nel *De dominio divino* si chiude con l'analisi di un passo della *Seconda lettera ai Corinzi* («Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum quod non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficiencia nostra ex Deo est»),¹⁹² di cui è opportuno rendere conto: essa consente al maestro inglese di chiarire ulteriormente, rispetto a quanto già fatto nel *De scientia dei*, quale ruolo sia lecito riconoscere alle opere umane ai fini della vicenda della salvezza. Commentando i versetti paolini, Wyclif osserva che la speranza riposta dall'uomo in un premio riconosciuto *pro labore* è assicurata innanzitutto dall'opera di mediazione di Cristo,¹⁹³ il quale ha acquisito merito per sé e per l'intero genere umano. Ciò premesso, precisa:

Et quia posset credi apostolum intendere quod meretur a Deo aliquid de condigno, removet illud subtiliter adiciens quod *non sumus sufficiens cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed ex Deo*. In quo dicto videtur michi quod apostolus more suo profunde primo innuit nos posse cogitare aliquid a nobis, et per consequens salvatur nobis liberum arbitrium cum potencia merendi de congruo; secundo, per hoc negat nos posse *cogitare aliquid ex nobis*, explicat quod non possumus mereri aliquid sine precedente gracia, et sic nichil simpliciter de condigno; tercio, quando dicit *sufficiencia nostra*, et sic cogitandi, *ex Deo est*, patenter innuit quod nulla creatura potest aliquid nisi illud specialiter sit ex Deo.¹⁹⁴

A detta di Wyclif, l'Apostolo ha, da un lato, riconosciuto facoltà all'uomo di esercitare il proprio libero arbitrio, contribuendo così personalmente e responsabilmente («a nobis») al *processus iustificacionis*; tale contributo, tuttavia, non è «ex nobis», ma «ex Deo», poiché discende dal dono gratuito e preveniente di Dio della grazia. Riconoscendogli la dote di saper scegliere con scrupolo i proprî termini, Wyclif si sofferma con attenzione sul linguaggio di Paolo, e in particolare sulla preposizione 'ex': «In modis loquendi apostoli ex

completam sufficienciam ad merendum; non quod per se possit agere actione propria qua non communicet cum subiecto, sed quia subiectum ipsa utitur tamquam dono Dei et dispositione efficacissima ad merendum. Unde idem est *graciam sic facere subiectum, in quantum gratum Deo, sic facere; quod si esset essencia per se possibilis haberet indubie propria actionem, nec homo ex illa actione tam extranei hospitis potius mereretur quam si bonus angelus concomitans sine appositione virium hominis operetur. Gracia itaque increata principalissime facit actum, sicut natura creata secundum redundantem graciam creatam meretur principalius quam secundum dispositionem aliam naturalem*» (corsivo mio); si noti, al riguardo, la critica alla tesi pelagiana che la gracia sia una «essencia per se possibilis» e non un *habitus infusus*.

¹⁹² Si veda 2 *Corinzi*, 3, 4-5.

¹⁹³ Si veda, al proposito, anche quanto osservato, poco prima, in IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 233: «Eius quidem conversacio summe meritoria in plenitudine temporis ordinata est principium vivificans quodlibet aliud meritum subsequens vel precedens».

¹⁹⁴ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 242 (corsivi miei).

preposicio signat circumstanciam primi principii originantis». ¹⁹⁵ Il maestro inglese segnala che vi sono altri brani significativi nella testualità paolina dai quali si apprende, ancora, che la salvezza non sarà ottenuta «ex operibus» e, quindi, *de condigno*. ¹⁹⁶ Sebbene, infatti, l'uomo meriti la salvezza «per opera» – cioè, anche con il concorso delle proprie azioni e volizioni orientate al bene dal libero arbitrio, in conformità con la legge evengelica –, il principio di tale acquisizione di merito non risiede nelle opere stesse, ma nella grazia: «Cum ergo prima origo premii sit gracia et non meritum premiati, non mirum si Scriptura dicat ad hunc sensum quod nemo meretur ex opere sed ex gracia premiantis». ¹⁹⁷ E per Wyclif, quello ottenuto «per opera» ed «ex gracia», dunque, si dice merito *de congruo*.

Elementi di teodicea nella Summa de ente e nel De dominio divino

Sulla natura del peccato e sulla responsabilità, tutta umana, nel compierlo, Wyclif non offre nel *De scientia dei* che pochi spunti; negli altri scritti della *Summa de ente* e nel *De dominio divino*, invece, sono rinvenibili molti più elementi al proposito, che si ripercorreranno al fine di integrare quanto sin qui considerato.

Nel terzo capitolo della presente indagine si renderà conto della concezione wycliffiana della distinzione tra la potenza ordinata e la potenza assoluta di Dio: a detta del maestro inglese, Dio ha scelto il migliore ordine possibile per il mondo, nonché l'unico, poiché Dio stesso non può violare la propria decisione; una volta stabilito tale ordine, ogni evento segue di necessità ipotetica sino alla piena realizzazione del disegno divino. ¹⁹⁸ Muovendo da tale presupposto, Wyclif non può che porsi il problema della natura e dell'origine del male – e in particolare, del male volontariamente compiuto dalle creature razionali. Difficile è, infatti, giustificare che il male sia previsto nel miglior ordine del mondo, senza dover perciò

¹⁹⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 243 (corsivo nel testo).

¹⁹⁶ Oltre già al citato versetto di *Romani*, 11, 6, si veda *Tito*, 3, 4-5 («Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei, non ex operibus iusticie que fecimus nos»).

¹⁹⁷ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 244. Si veda, inoltre, l'analogo ricorso alla terminologia paolina in ID., *De civili dominio liber tercius*, cit., pp. 590, 591: «Sepe dixi quod homo meretur tam beatitudinem quam dampnacionem; beatitudinem preveniente gracia et dampnacionem ex propria stulticia. Et sic homo non meretur ex se sed ex prevencione graciae beatitudinem [...], sed ex se peccat».

¹⁹⁸ Si veda *infra*, pp. 274-276.

concludere che Dio abbia deciso di *auctorisare peccatum* e che, pertanto, ne sia responsabile;¹⁹⁹ al contempo, non meno problematico è comprendere come possa un Creatore sommamente buono compiacersi della presenza del male.

Un primo argomento è fornito dalla tradizione agostiniana e boeziana, e consiste nel negare consistenza ontologica al peccato: in quanto mancanza di essere e di bene, il peccato non ha *esse intelligibile* presso Dio, né può avere – a maggior ragione – esistenza positiva *ad extra*.²⁰⁰ Se, dunque, nel dotare di *esse existere* le creature, il volere di Dio si dirige agli oggetti della propria scienza di visione, ciò non può dirsi circa il male, di cui Dio non ha scienza e che, pertanto, non può volere, né produrre: «Deus nullum ens facit nisi cuius exemplar eternum habet intrinsecus; sed non habet exemplar talis defectus in moribus; ergo non facit defectum huiusmodi».²⁰¹ Su questa scorta, Wyclif mutua, ancora una volta da Grossatesta, una dottrina che gli consente di attribuire la responsabilità morale del peccato all'uomo e, al contempo, di spiegare perché Dio permetta che il male avvenga. Su modello della distinzione tra due modi di disignificazione di un enunciato offerta dal vescovo di Lincoln nel *De veritate* del vescovo di Lincoln,²⁰² Wyclif parla di due modi di essere del peccato: da un lato, l'*esse primum*, che indica la natura privativa e difettiva del peccato (che è, dunque, primariamente *deesse*); dall'altro, l'*esse secundum*, espressione con la quale ci si riferisce alla

¹⁹⁹ Testo d'autorità al riguardo è PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., lib. 1, dist. 46, cap. 7, pp. 319-321. Il debito è riconosciuto esplicitamente in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 114, 238; cfr. ID., *De intellectione dei*, cit., p. 96. Che Dio sia l'ordinatore di tutte le cose, compreso il peccato, pur non essendone l'*auctor*, è tesi che Wyclif legge anche in HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, 1, 2, 20, PL 176, col. 213; Ugo è citato in IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 114, 253.

²⁰⁰ Si veda *infra*, p. 284.

²⁰¹ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 125. Si veda, inoltre, *ivi*, pp. 100, 101: «Quelibet enim creatura est veritas de quanto se adequate habet, ut dicitur, in ydea, quod si deficit, tunc peccatum vel defectus est falsitas propter carenciam exemplaris [...]. Peccatum itaque moris quod est falsitas a Deo maxime elongata, non habet univoce nomen entis: et sic Deus, ens creatum, et peccatum moris dicuntur esse multum equivoce». La stessa concezione ricorre costantemente negli scritti della produzione wycliffiana: si vedano, a titolo di esempio, ID., *De ente in communi*, cit., p. 41: «Nec est peccatum infra ordinem naturalem encium, set extra non univoce comparabile positivo in gradu bonitatis»; ID., *Triologus*, cit., p. 70: «Deus cupabit injustum, cum aliter deficeret Dei justitia, et Deus ordinavit aeternaliter quod culpabitur, sed non ordinavit quod homo peccabit, quia super hoc non cadit ordinatio, sed deordinatio»; inoltre, *ivi*, p. 73: «Sed cum peccati non sit ydea, nec peccati productivitas vel productibilitas est in Deo, oportet concedere peccatum esse, et adesse vel potius abesse deficere, et sic ratione peccati oportet in 'esse' aequivocare, et sic quilibet qui male facit vel peccat, videtur tante malefacere quante potest».

²⁰² Si veda *supra*, p. 89 e nota 102.

misura minima di consistenza ontologica che un'azione peccaminosa ha, per il semplice fatto di essere compiuta da un ente positivo:²⁰³

Omnis effectus in quantum huiusmodi placet Deo secundum esse primum, quamvis secundum deesse (quod a vulgo vocatur equivoce esse secundum) sibi displiceat: econtra autem omne peccatum moris dictum formaliter secundum *deesse* (quod a quibusdam *esse primum peccati* dicitur) non placet Deo, sic quod propter defectum sue entitatis nec habet Deus volicionem nec nolicionem defectus huiusmodi. Sed quoad profectus qui ex Dei ordinancia inde proveniunt (qui a quibusdam dicuntur *esse secunda peccati*) dicuntur a Deo volita, sed varie consequenter [...]. Tercii autem, satis probabiliter mihi, dicunt quod omne peccatum placet Deo non quia placet Deo quod quis peccet, sed quia placet Deo quod peccatum occasione accepta proficiat.²⁰⁴

Quanto al suo *esse primum*, si è visto, Dio non ha conoscenza alcuna del peccato, né può causarlo; è lecito, invece, asserire che Dio ne voglia l'*esse secundum*, poiché in esso trova l'occasione – comminando la giusta pena – per volgerlo *ad pulcrificandum mundum*, ristabilendo la legalità morale, assiologica ed estetica del creato. Così, dunque, è corretto affermare che Dio 'permette' che una creatura compia un peccato, ma ciò non implica che egli sia responsabile dell'azione peccaminosa, né che gli si possa rimproverare di necessitare quella data creature a compierlo. Il permesso di Dio piuttosto, è da comprendersi con riferimento al disegno divino, che nella sua infinità bontà vuole che il peccato rientri in qualche misura nel novero degli eventi che realizzano l'ordine migliore del mondo – ciò

²⁰³ Si veda *infra*, pp. 209, 210.

²⁰⁴ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 120 (corsivi miei). Nel brano citato, si osservi come Wyclif attribuisca all'*effectus*, in cui consiste l'azione di un agente razionale, un *esse primum*, il fatto cioè di essere stata positivamente compiuto, e un *esse secundum*, che ne qualifica il segno negativo sotto il profilo morale e ontologico (è un *deesse*); reciprocamente, considerando la stessa azione quale *defectus*, si può indicare con l'espressione *esse primum* il suo carattere privativo che la denota quale difettiva, e con *esse secundum* la possibilità che essa venga volta al meglio. Il debito nei confronti di Grossatesta è dichiarato in ID., *De volucione dei*, cit., p. 249: «restat iuxtaponere glosam Lincolniensis predictam, qua deus huc usque non dedignatus est ostendere mortalibus meliorem, scilicet quod omne bonum, sive peccatum, sive quodcunque aliud, est a deo volitum. Et sic deus vult omne peccatum quoad eius *esse secundum*, et non quoad *esse primum*; id est deus non vult aliquem peccare aut esse iniquum (sic!), set vult quod iniquitas puniatur» (corsivi nel testo); e in ID., *De statu innocencie*, cit., p. 519: «Tercia autem via Lincolniensis, quam sepe tenui et adhuc teneo, presupponit arcium rudimenta, scilicet grammaticam et dialecticam, dicens quod peccatum modo quo possumus ipsum intelligere vel nominare habet duplex esse, scilicet esse primum quod est deesse, et esse secundum quod est prodesse». La distinzione tra *esse primum* e *esse secundum* del peccato fa la sua comparsa in uno dei primi scritti accademici di Wyclif; si veda ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 9: «Set de hoc dicitur post, quod deus diligit omnia peccata secundum *esse secundarium* et non secundum *esse primum* id est quod aliquid peccet» (corsivi nel testo); ivi, p. 24: «Pro omni ergo instanti temporis quo privacio talis est, est bona, licet peccatum prius – non dico naturaliter, sed materialiter – habet *esse defectivum*, quod potius est *deesse* quam *esse*; et illo *deesse* supposito, deus facit ipsum bonum» (corsivi nel testo). Si vedano, infine, ID., *De volucione dei*, cit., pp. 124, 234-236

che si verifica perché all'atto peccaminoso dell'uomo Dio fa corrispondere una pena 'rettificante'.²⁰⁵ Questo è in estrema sintesi, l'approccio di Wyclif al problema del male, che merita qualche ulteriore delucidazione.

Innanzitutto, è opportuno chiedersi come il maestro inglese descriva l'origine del peccato morale e il verificarsi continuo della difformità dei comportamenti umani rispetto alla vita di Cristo, descritta a più riprese come *exemplar* o *regula* di condotta.²⁰⁶ La ragione di tale scarto è individuata, senza dubbio, nel peccato d'origine: la prima disobbedienza ha introdotto un radicale sconvolgimento nella natura umana, alterandone la perfetta disposizione prevista da Dio. Così, in seguito alla Caduta, l'uomo versa in uno stato di disordine, vividamente descritto da Wyclif nei termini di una perdita di 'proporzione': quella umana è una *natura discrasciata* o, come si legge altrove, una *improporcionata stipes*.²⁰⁷

²⁰⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit. pp. 117, 118: «Nulla quidem creatura potest appetere Deo simpliciter coequari; sed potest in modo appetendi deficere, qui defectus si relinqueretur penitus impunitus, sic peccans relinqueretur alter deus propter carenciam correctoris. Sed pena essenziali consequens taliter presumentem arguit veritatem rectificantem, superius esse Deum»; inoltre, ivi, p. 119: «Peccatum et pena peccati mutuo convertuntur, de quibus, concedendo esse ad sensus equivocos, manifeste patet instancia. Ideo, ut alias dixi, consequencia pene ad culpam est a Deo volita, non autem antecedencia correlata; nec oportet, si Deus velit illud consequens, quod velit positum illud antecedens».

²⁰⁶ Detto per inciso, Wyclif si dichiara spesso convinto della possibilità di 'misurare' la prossimità o la lontananza degli individui dalla *regula directiva* incarnata dall'esempio di Cristo. Si veda IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 2, cit., p. 229: «Et ad mensurandum istum errorem non computant a vita Christi vel regula ad errorem modo viancium sed ab errore recentissimo ab ecclesia malignancium approbato. [...] Fideles autem secundum sanctorum testimonia debent errores instantes ad instancia prime regule mensurare et tunc sentirent patule quantum a prima mensura sacerdotes nostri declinant secundum vitam, legem et evangelizationem». Talvolta, lo *standard* di riferimento è offerto dallo stato di innocenza, considerato alla stregua di un modello fisiologico cui i medici fanno ricorso per diagnosticare lo scarto delle condizioni del paziente rispetto alla complessione temperata di cui gode l'uomo in piena salute; al proposito, si veda ID., *De statu innocencie*, cit., p. 475: «Sicut enim ex medicorum principiis oportet statuere hominem equalis complexionis simpliciter quoad iusticiam, cuius complexionis temperamentum sit metrum et regula aliorum; sic oportet videre que conversacio fuit homini debita ex institutione primaria; et secundum accessum ad illam vel ab illa distanciam debent aliorum iusticie vel iniusticie mensurari». Per alcune considerazioni in merito, rimando a L. CAMPI, «*Iusti sunt omnia*»: Note a margine del De statu innocencie di John Wyclif, «*Dianoia*» 12 (2007), pp. 87-123: pp. 89-91; C. CRISCIANI, *Il lignum vite e i suoi frutti*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 175-205: pp. 184-186. Circa la tendenza condivisa dai predecessori e contemporanei di Wyclif ad applicare i 'linguaggi di misura' al dibattito teologico, si veda J.E. MURDOCH, *From Social into Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, in ID. e D.E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1975, pp. 271-348: pp. 289-297.

²⁰⁷ Le espressioni occorrono rispettivamente in IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., p. 17; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 489. Si veda, inoltre, ID., *De volucione dei*, cit., p. 160: «dicitur quod qu<i>libet peccans originaliter facit proprium peccatum pro primo instanti sui esse, non committingo actum accidentaliter difformem, set deficiendo a rectitudine iusticie in hoc quod sic descendit a stipite sic infecto» (corsivo nel testo); ivi, p. 120: «Ex isto patet quod omne peccatum actuale creature rationalis est propter difformitatem voluntatis create ad voluntatem divinam». La *discrasia* e la *sproporzione* che

L'esperienza del primo peccato ha a tal punto indebolito la natura dell'uomo, e in particolare le sue facoltà superiori, da renderlo incapace di rendersi conforme al volere divino e di deliberare nel rispetto dei suoi precetti.²⁰⁸

La condizione umana appare in tutta la sua dolorosa drammaticità, ove si consideri il fatto che dovrebbe essere più semplice per un essere razionale servire il *summus Dominus*, piuttosto che un qualsiasi signore temporale – ciò che, tuttavia, non accade; eppure, il volere di Dio è immutabile, stabile ed espresso con chiarezza nei suoi comandamenti, a differenza di quanto avviene nel caso dei *particulares domini*, che sono animati da interessi partigiani ed esercitano la propria autorità in preda a desiderî e calcoli capricciosi:

Particulares autem domini ex flexibilitate sui arbitrii eliciunt actus nunc iustos instabiliter, nunc iniustos; ideo est difficile propter incertitudinem suis volicionibus conformari; sed cum scimus quod Deo nichil complacet nisi iustum, nec potest mutare volicionem suam ex eius invincibilitate, patet nobis exemplar universalissimum cui in volicionibus *facillime* conformetur.²⁰⁹

La ragione dell'incapacità dell'uomo di vivere conformemente alle disposizioni divine risiede, si è detto, nella *discrasia* che affligge la sua natura e le sue facoltà. Muovendo da tale constatazione, Wyclif offre una spiegazione del peccato morale che si potrebbe dire

affligge la natura umana caduta riproduce il disordine e la difformità propri del peccato; si veda *ivi*, p. 259: «dicitur quod peccatum est extra omnem mensuram, modum, et ordinem naturalem; ideo vere assumeretur quod peccatum pro aliqua inmensuracione est pro qua non est volitum a deo, quod conceditur pro *esse* primo peccati: nec prius naturaliter set prius innaturaliter habet *esse* primum quam *esse* secundum, et prius innaturaliter est defectus ab ordine quam occasionaliter faciat bonum» (corsivi nel testo). Circa la natura patologica e 'infettiva' del male, si veda *supra*, p. 184.

²⁰⁸ La difficoltà a rispettare i comandamenti, così come a riconoscere il merito altrui nel conformarvisi, si spiega alla luce dell'incapacità dell'intelletto umano di comprendere la *regula* che disciplina l'operato di Dio. In un'interessante pagina di uno scritto più tardo di quelli della *Summa* e del *De dominio divino*, Wyclif esprime tale concetto ricorrendo ai limiti percettivi dell'uomo con riferimento a grandezze che superano la propria capacità di misurazione; si veda in merito Ioannes WYCLIF, *De ecclesia*, cit., p. 98: «Sed redeundo ad materiam de ecclesia dicitur primo quod sicut sensus errat circa magnitudinem et rectitudinem linee, quia ignorat numerum punctorum ex quibus componitur, sic viantes errant circa magnitudinem dignitatis vel meriti viantis, quia ignorant numerum et mensuram in quibus verbum eternaliter disposuit ponere sponsam suam. Multi enim obliquant a rectitudine iusticie, et sensus infixi in legibus humanis hoc non percipiunt, sed intellectus considerans veritatem ac sapienciam scripture probabiliter percipit quod declinant a mandatis divinis, quia solum in speculo scripture sacre dicitur, tenetur et docetur sapiencia mandatorum».

²⁰⁹ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 149 (corsivo nel testo). Si vedano, inoltre, ID. *De volucione dei*, cit., pp. 166, 167: «Cum igitur facilius sit homini placere deo quam alicui creature, patet quod facilius est causare complacenciam in deo quam in homine. [...] Set particularis dominus non sic, quia ex flexibilitate sui arbitrii elicit actus volendi iniusta ultra debitum. Ideo difficile est causare in eo conformitatem volucionum, quia oportet movere eum et aliquid perficere; non sic autem in Deo»; ID., *Opus evangelicum* (III-IV), cit., III, p. 178: «Deus enim posuit in ista mensura fidei sue sufficienciam quod homo posset per pauca media atque facilia venire ad patriam». Si veda *supra*, p. 189.

‘intellettualistica’: la trasmissione della prima colpa ha provocato una disfunzione dell’intelletto dell’uomo che, nel proprio giudizio, sovverte l’ordine dei beni:

Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regnantis in saeculo. Quod autem bona universaliora sint bonis privatis meliora patet ex hoc quod universalius est prius natura suo inferiori, gratia cuius sustentandi est inferius ordinatum, ut prius naturaliter et plus appetitum a Deo est hominem esse simpliciter, quam est illum hominem esse, et sic de ceteris. Ideo debeo, conformando voluntatem meam voluntati divinae, plus diligere veritatem superiorem quam inferiorem.²¹⁰

L’errore di valutazione dell’ordine dei beni da parte dell’intelletto, dunque, è causa della *inordinata affeccio* dell’uomo,²¹¹ determinazione disordinata degli atti volitivi: così, *obcecatus* e *retardatus*, l’intelletto umano si dirige verso ciò che è apparenza di essere, ma che è primariamente difetto – e parimenti accade alla volontà che, sulla base del giudizio dell’intelletto, aderisce a ciò che è solo sembianza di bene.²¹²

²¹⁰ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 77, 78. Per altre testimonianze dell’atteggiamento intellettualistico di Wyclif, si vedano ID., *De ente in communi*, cit., p. 17: «Innata quidem est nobis via a natura infecta sic procedere, cognoscendo plus sensibilia quam intelligibilia solum»; ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 21: «Debet enim affectus principaliter diligere veritates priores in natura, et consequenter posteriores. Et ita omne peccatum formaliter dictum est defectus voluntarius a summa essentia [...]. Gravis est ergo ille corde, cuius mens infligitur principaliter in creaturis, et non elevatur ad principaliter amandum veritatem increatam. Talis enim principaliter diligit vanitatem, cum omnes creature sint vane»; ID., *Purgans errores circa universalia*, cit., p. 30: «omnis invidia vel peccatum causatur ex defectu ordinate dilectionis universalium [...]. Omne magis bonum quod Deus plus diligit est magis diligendum, set omne universale est magis bonum, et per consequens a Deo plus dilectum quam suum privatum singulare: ergo est magis diligendo»; ID., *De intellectione dei*, cit., p. 92: «patet <quod> omnis error in affectu, qui est peccatum morum, causatur ex primo errore in intellectu»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 220: «sicut omne peccatum speculatione arguendi consistit in <in>proporcione mediorum ad conclusionem finalem, sic omne peccatum moris consistit in <in>proporcione mediorum ad volucionem finalem, gracia cuius est quelibet alia volucio. Ideo error in eleccione medii est in causa cuiuslibet culpe, ut quando eligitur voluptas, ut bene sit eligenti quoad peccata carnis, vel bona temporalia quoad concupiscenciam oculorum, vel excellencia inordinata quoad superbiam vite».

²¹¹ In linea con la tradizione agostiniana, Wyclif riconosce in questo processo il ruolo determinante della ribellione dei sensi al dominio che spetterebbe alla parte più elevata dell’anima, che causa il conseguente volgersi della volontà ai beni sensibili, preferiti dall’uomo caduto ai più universali e nobili beni spirituali che Dio ama di più. Si vedano, in merito, IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa universalia*, cit., p. 29: «Sed animus sic arguencium est tante fixus in sensibilibus obcecantibus intellectum, quod non sufficit apprehendere veritatem superiorem in natura. Et revera, sicut affeccio inordinata circa proprietates singularium corrumperat pro magna parte veram religionem Cristianam, sic indisposuit intellectum ad concipiendum veritates fidei»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 141: «Igitur contingit animum retardari ab actu volendi circa proprium et per se bonum, propter occupationem circa talia sensibilia. Et nedum hoc, set tanta est rebellio sensus ad invicem, quod sensus corporis quodammodo necessitat animum ad sensum illicitum, specialiter in illis qui non mortificant appetitus bestiales per legem mentis».

²¹² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 155: «Unde, si non fallor, totus error consilii impiorum est in hoc quod, dimittendo consilium circa media ad hunc finem, consiliatur circa media ad

La vicenda del peccato è descritta, allora, nei termini di una vituperabile stonatura (*turpis discordia*) rispetto all'*equalitas* stabilita da Dio, una violazione dalla *iustitia originalis* secondo la quale il Creatore ha disposto il mondo.²¹³ Tale perdita di *rectitudo*, che si manifesta nell'incapacità umana di rendere il proprio volere conforme a quello di Dio (che è la *prima rectitudo*),²¹⁴ risulta anche nella radicale dissomiglianza che contraddistingue l'uomo caduto rispetto a Dio, a immagine e somiglianza del quale era stato creato; ciò è fatto emergere in tutta la sua evidenza da Wyclif anche quando – richiamandosi alla lezione agostiniana e anselmiana – tratta il peccato nei termini di *mendacium*:

omnis peccator est mendax vel propter duplicitatem inter verbum oris aut operis ad verbum mentis vel propter discrepanciam dicencie naturalis ad vitam. Cum enim quelibet mens creata dicit naturaliter se ad ymaginem Dei factam et debere servare Dei similitudinem, iusticiam partes ymaginis accidentaliter informantem, patet quod defectus huius similitudinis est pessima falsitas et peccatum, quia caret ratione exemplari in Deo, qui eternaliter dicit omnia.²¹⁵

finem temporalem – ut puta, mundi divicias, voluptates temporales, vel honores»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 154: «Et sicut natura terminatur ad unum quod per se intendit, et aliud per accidens potest intendere et causare, sic ars et potencia rationalis, et breviter quecunque potencia, habet obiectum adequatum in quod per se potest, et in oppositum per accidens; ut voluntas hominis potest per se in bonum, et per accidens in [malum]; nec potest in malum nisi sub ratione boni, in tantum quod nemo vult peccatum ut huiusmodi»; inoltre, ivi, p. 205: «Ideo, si alicui actui per se aut inseparabiliter inest malicia, hoc potissime foret in voluntate creature cuius voluntas aut volucio foret sic mala. Set contra, nihil potest esse volitum, nisi aparendo esse bonum»; ivi, p. 220: «Non enim est possibile creaturam rationalem actualiter peccare, nisi inordinate voluerit quoad volucionem beatitudinis. Patet ex hoc quod non est possibile naturam volutivam deficere ab intendentis volucione, ut hoc supponitur: set non est possibile ipsam peccare, nisi volendo peccaverit, ut patet ex dictis: igitur non est possibile ipsam peccare, nisi ex inproporcione volucionum pecaverit (sic!). Ideo, ut post dicitur, sicut omne peccatum speculatione arguendi consistit in [in]proporcione mediorum ad conclusionem finalem, sic omen peccatum moris consistit in [in]proporcione mediorum ad volucionem finalem, gracia cuius est quelibet alia volucio. Ideo error in eleccione medii est in causa cuiuslibet culpe».

²¹³ Si veda ID., *De statu innocencie*, cit., p. 488. In merito, sia lecito rinviare a L. CAMPI, «*Iusti sunt omnia*», cit., pp. 96-100.

²¹⁴ L'approccio intellettualistico di cui si è reso conto incontra il lessico della *rectitudo* nel *De volucione dei*; tra le numerose testimonianze, si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 120: «Ex isto patet quod omne peccatum actuale creature rationalis est propter difformitatem voluntatis create ad voluntatem divinam. Patet sic: omne peccatum actuale est in volucione voluntatis create principaliter, et non ut illa volucio est beneplacito dei conformis: igitur, ut est divino beneplacito difformis. Quando igitur homo vult aliquid volubile, cum circumstanciis que non placent, vel displicent deo, tunc peccat actualiter. In operibus igitur extrinsecis nec in actibus intrinsecis est peccatum, nisi de quanto est difformitas in voluntate, que est suprema potenciarum anime: qua servante rectitudinem, servatur craetura rationalis immunis a peccato actuali». La definizione di Dio come *prima rectitudo* si legge in ivi, p. 208.

²¹⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 100, 101. Cfr. ID., *De intellectione dei*, cit., p. 93.

A causa del peccato, che è *pessima falsitas*, l'uomo perde la propria disposizione regolata e, insieme con essa, anche la propria somiglianza con il Padre; tale *defectus similitudinis* reca il segno del peccato nella duplicità di cui l'anima umana è affetta dopo la Caduta ed è connotato come una «discrepancia dicencie naturalis ad vitam». Per comprendere meglio quest'ultimo punto, è bene muovere dall'altro senso in cui un peccatore è detto mendace: il maestro inglese afferma che si compie peccato in assenza di conformità «inter verbum oris aut operis aut verbum mentis». Commentando il versetto di *Matteo*, 5, 37 («Sit autem sermo vester: 'est, est', 'non, non'»), nel *De trinitate* Wyclif aveva osservato come l'uomo debba «fugere duplicitatem in loquendo que ponit mendacium cum precipitur verbum oris concordare cum verbum mentis»,²¹⁶ e – sulla scorta di Agostino – aggiunge:

Unde qui intendit affirmacionem et profert negacionem habet sermonem difformem et mendacem qui est talis est et non est, vel si econtra tunc est sermo suus est et non est. In ista secunda difficultas stat omnis duplicitas in loquendo quam oportet esse peccatum propter tria: primo quia pervertitur ordo nature que ordinavit voces ad significandum passiones anime conformiter ut est in bestiis. Secundo quia de tanto violatur veritas quantum est in menciante sicut adulterando violatur castitas et illas duas raciones tangit Augustinus *Enchiridion* XVII et XVIII quia menciendo contravenitur regule dei emananti de lege nature [...].²¹⁷

Il *sermo difformis et mendax* è violazione della *regula* divina espressa nelle leggi di natura e compete alle sole nature razionali, poiché la mancata corrispondenza tra l'intenzione della mente e il *signum extrinsecum* discende – come si è detto – dal giudizio disordinato dell'intelletto.²¹⁸ Lo stesso vale anche quanto al *verbum operis*, di cui Wyclif parla

²¹⁶ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 39; si veda, inoltre, ivi, p. 40: «sermo et per consequens dicio non solum se extendit ad verbum oris sed prius et principaliter ad verbum mentis».

²¹⁷ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 40. Per considerazioni circa la natura del *mendacium*, la sua divisione in specie e la presentazione di alcune opinioni di autorità, si veda ID., *De veritate sacrae scripturae*, vol. 2, cit., pp. 10-16.

²¹⁸ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 47: «res mute et quecumque non racionales carentes mente numquam menciuntur, sed solum dicunt verum. Unde cum mentiri consistit in quadam duplicitate inter mentem et signum extrinsecum, patet quod carencia libertate flexibili numquam menciuntur». Si vedano, inoltre, ID., *De ente in communi*, cit., p. 8: «Difficultas igitur ulterior stat in isto: si brutum cognoscit ens in sua maxima communitate vel contraccius. Si primo modo, tunc confuse cognoscit quodcumque ens, et ita cognoscit amatque deum suum. Et cum sic faciendo facit quod debet, videtur quod deficiendo peccare»; ID., *Purgans errores circa veritates*, cit. pp. 21, 22: «impossibile [est] substanciam racionalem dicere quicquam ad extra sine duplicitate, nisi illud quod dicit, dicat vel loquatur sibi mens vel cogitatio sua intrinseca [...]. Ideo verbum, dicio, vel locucio vocalis, non est huiusmodi, nisi quia similitudo vere locucionis vel verbi intrinseci». Di converso, anche lo stato di innocenza – e tutte le perfezioni che esso assicurava – era di sola pertinenza degli soli esseri razionali; si veda ID., *De statu innocencie*, cit., p. 475: «Supponamus ergo in primis quod status innocencie sit status nature racionalis immunis simpliciter a peccato».

richiamandosi ancora all'insegnamento di Grossatesta: ai fini di una condotta morale meritoria, infatti, non è sufficiente la conformità tra il *verbum oris* e *verbum mentis*; a essa va aggiunta – secondo l'esempio di Cristo, come si legge anche nel *De scientia dei* –²¹⁹ quella tra l'intenzione della mente e una terza *diccio*, il *verbum operis*,²²⁰ le opere compiute dall'uomo. Sia nel caso dei discorsi umani, che delle azioni, la duplicità rispetto all'intenzione è una violazione dell'ordine secondo il quale tutto è stato regolato dalla volontà divina, ed è perciò peccato: «Omnis iniusticia, in quantum huiusmodi, est declinacio a voluntate prima regulante; ideo vocatur obliquitas, deformitas, et corrupcio, aut privacio equitatis».²²¹

Alla luce di quanto sin qui considerato, è possibile tornare a chiedersi in quale senso il peccato dell'uomo sia ragione della sua dissomiglianza da Dio, concepita come *discrepancia dicencie naturalis*. Come si è appurato, per Wyclif il verbo 'dicere' non si predica esclusivamente delle espressioni vocali del linguaggio, ma anche delle azioni umane e

²¹⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, pp. 117, 118: «Quem textum exponunt doctores considerantes verba Scripture onusta sententia ad hunc sensum, quod sicut in Christo secundum humanitatem non fuit duplicitas verbi operis ad verbum mentis, sic secundum divinitatem non est alternacio a sciencia unius contradictorum ad scitum reliquum, quia cum omnia sunt deo presenciam, tunc apud deum foret 'est et non'».

²²⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 42: «illud tercium dicere operis est realius dicere et complecius quam dicere accidentale mentis vel oris, ymmo facta plus informant quam verba». Il debito a Grossatesta è riconosciuto in *ivi*, p. 41: «accipit Lincolniensis *Dicto* 48°, quod triplex est dicere, scilicet mentis, operis, et oris»; si veda, ROBERTUS GROSSATESTA, *Dicta*, MS Oxford, Bodleian Library, Bodley 830, d. 48, ff. 33v^a, 33v^b: «Sicut vox exterior assumpta a verbo interiori eius signum est, et eo verbum est vox quo verbi interioris signum est, et eo verum quo coequatur verbo interiori, sic cum initium omnis operis, testante scriptura, sit Verbum, interius ipsum opus sensibile signum est verbi interioris, et eo quo eius signum est, verbum dici potest. Et tunc est opus verum et verbum operis verum cum sic est in opere, sicut intus dicitur in recte vivendi sciencia. Manifestius quoque et cercius signant et loquuntur opera sensibilia verba interiora operancium quam voces vel nutus, que ex sola institutione sunt signa, sicut eciam artificiosa mundi machina manifestissime loquitur eternam artem per quam facta est, et eternum verbum per quod facta sunt omnia, et est quoddam illius artis et invisibilis verbi visibile verbum». Il passo di Grossatesta è riportato quasi letteralmente nell'inedita postilla biblica di Wyclif, nel commento a *Luca*, 8, 11; si veda G.A. BENRATH, *Wyclifs Bibelkommentar*, cit., p. 203, nota 484.

²²¹ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 252. La definizione di ascendenza agostiniana di *mendacium* nei termini di 'falsa assercio cum intencione fallendi' occorre estesamente negli scritti wycliffiani; si veda, a titolo d'esempio, ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 2. Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De mendacio*, ed. J. Zycha, CSEL 41, 3, 3, pp. 414-416. Negli anni precedenti l'arrivo di Wyclif a Oxford, il dibattito che aveva coinvolto Bradwardine e quanti da lui accusati di sostenere tesi semi-pelagiane aveva toccato anche l'ipotesi di un Dio mendace, che potesse indurre l'uomo a credere il falso; in tale contesto, autori come Richard Fitzralph o Adam Wodeham avevano ripreso il dettato agostiniano, connotando espressamente come 'inordinata' o 'deordinata' l'*intentio* che accompagna l'asserzione falsa del *mendacium*. Al proposito, si veda quanto osservato da J.-F. GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XVIe siècle*, cit., pp. 44, 45. Si veda, inoltre, *infra*, p. 276, nota 152.

primariamente, anzi, del *verbum mentis*.²²² Ora, in diversi luoghi, il maestro inglese afferma che vi è un'accezione ancora più larga del verbo in questione:

considero primo quomodo quelibet res dicit essentialiter seipsum (sic!), et quidlibet aliud a Deo dicit Deum, et econtra. Nam *dicere* idem est quod ostendere, manifestare, notare, demonstrare, vel quomodocunque aliter vocetur actus ille. Deus ergo, cum semper noscit omnem rem, semper dicit sibi ipsi omnem rem; et quidlibet citra Deum dicit, innuit, vel significat Deum et quolibet alias veritatem.²²³

Ogni ente 'dice', insomma, la propria essenza nella misura in cui mostra la propria conformità al Verbo divino, che eternamente ha detto ogni cosa, conoscendone l'*esse intelligibile* identico alla propria essenza; appellandosi all'autorità di Anselmo, dunque, Wyclif precisa che vi è un senso del termine 'rectitudo' che connota la conformità di un ente all'intenzione del Creatore:

Cum ergo Deus necessario eternaliter dicit se, patet quod verbum suum, dicio, vel locutio qua dicit se, sit non solum adequatum vel conforme, set ipsa summa adequatio vel conformitas in abstracto; et per consequens prima veritas. [...] Et cum deus (sic!) non solum dicit se, set omnia alia, cuiuslibet alterius rei modus essendi conformiter ad verbum eternum ipsa dicens, est eius veritatis. Et ita, secundum Anselmum, modus essendi rei ut esse debet est rectitudo, et eius veritas.²²⁴

Dal momento, insomma, che il peccato è eminentemente falsità, difetto di *rectitudo* e imperfetta imitazione del primo principio,²²⁵ l'uomo caduto perde la propria somiglianza con Dio: la natura umana non dice più perfettamente la propria essenza poiché, nella condizione di difetto e discrasia in cui si trova, non è più conforme a quella che Wyclif chiama la *institutio primaria* nel Verbo.²²⁶

²²² IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 40: «sermo et per consequens dicio non solum se extendit ad verbum oris sed prius et principalius ad verbum mentis. Nam per primum 'est' debet intelligi assertio mentis et per secundum similitudinaria et conformis assertio oris».

²²³ IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 21 (corsivo nel testo). Si veda anche ID., *De trinitate*, cit., p. 39: «non <est> possibile quidquam esse nisi dicat, intendat, ostendat, et noscat seipsum».

²²⁴ IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 19. Si veda, inoltre, ivi, p. 20: «quodlibet verum causatum ad extra habet suam propriam veritatem, que est conformitas eius ad intellectum divinum». Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate*, ed. F.S. Schmitt, OO 1, p. 191.

²²⁵ IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 20.

²²⁶ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., pp. 47, 48: «non solum in deformitate dictionis vocalis ad mentem, sed cuiuscumque indebiti modi habendi contra mentem consistit mendacium. Ideo omne peccatum mortale ponit mendacium sicut enim *diabolus est pater mendacii*, ut dicit Salvator Joh. VIII, 44. Restat quod non loquitur vocaliter sed dicit in facto vel intencione contrarium institutioni sue primarie, ideo mentitur et facit omnes alios mendaces mentiri» (corsivo nel testo). Cfr. *Gv*, 8, 44. In diversi luoghi,

Wyclif non manca, tuttavia, di rilevare che, come la falsità si dice sempre in qualche misura vera,²²⁷ anche il peccato è sempre fondato nel bene, di cui è privazione: di tutte le cose, infatti, si può affermare che «quantum habent de entitate, tantum habent de veritate».²²⁸ Ciò vale, in definitiva, anche per la natura umana che, sebbene dissomigliante dal Padre, conserva le *vestigia* della propria originaria disposizione a immagine e somiglianza di Dio. Ne è un esempio *l'inclinacio naturalis* di ogni ente a realizzare la propria essenza («modus essendi rei ut esse debet») che suggerisce come ogni creatura, anche quelle razionali dopo la Caduta, possa in qualche misura ancora – in virtù della volontà regolante di Dio – ‘dire se stessa’ in conformità alla causalità finale che ordina tutto il creato.²²⁹ Tale manifestazione della bontà divina, che non ha abbandonato l’uomo caduto alla perdita totale di ogni *vestigium* di verità ‘ontologica’, autorizza a ritenere che, analogamente, la creatura razionale possa – non senza l’indispensabile sostegno della grazia divina – tentare di orientare i propri atti di volizione al bene e di rendere le proprie azioni conformi al *verbum mentis*, confidando che Dio concorra allo sforzo umano e ristabilisca l’*ordo* del creato

Wyclif ritiene i peccati analoghi agli *insolubilia*: si vedano, a titolo d’esempio, ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., pp. 14, 15; ID., *De volicione dei*, cit., pp. 264, 265; ID., *De dominio divino*, cit., p. 101; cfr. *infra*, p. 258 e nota 97.. L’attitudine di Wyclif ad attingere al lessico della coeva semantica per trattare del peccato come *mendacium* si riscontra anche quando, come nel proprio scritto sull’egesi biblica, ricorre al riguardo alla dottrina della *impositio nominum*: si veda ID., *De veritate sacrae scripturae*, vol. 2, cit., p. 95. Si veda, inoltre, *supra*, p. 89, nota 102.

²²⁷ Si veda *infra*, pp. 259-262.

²²⁸ Si veda IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 11.

²²⁹ Tale argomento è affrontato paragonando *l'inclinacio naturalis* di ogni ente al *pondus* del celebre stico di *Sapienza*, 11, 21; si vedan IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 51: «Cum ergo nature nostre create pondus est eo quod omnis natura est ordinata tendere ad finem, sed ordinans naturam activam ad finem non potest sibi deficere in necessariis. Ideo oportet quod habeat principium activum quod est numerus, forma, natura activa, actus primus, noticia nature vel quomodocumque (sic!) aliter vocetur ex qua procedit pondus quod est quietacio, amor, vel complacencia in illo quod nocius presentat nature et sic in omni natura est dare sufficienciam vel mensuram ex qua gignitur noticia vel numerus, et ex illis procedit quietacio vel pondus»; si veda, inoltre, *ivi*, p. 50: «Item quodlibet compositum ex materia et forma dicit essentialiter seipsum et sic per locum a maiori quelibet natura spiritualis [...] dicit essentialiter seipsam. Sed cum non sit possibile quidquam dicere aliquid sine dictione vel verbo, ergo in quolibet substanciali est verbo vel dicio essentialis. Assumptum probatur ex hoc quod omnis natura creata habet inclinacionem [...] ad seipsam que non ponitur sibi accidentaliter, ergo est sibi essentialis, sed nihil appetit naturaliter nisi illud quod est naturaliter dictum, cognitum, vel notatum, ergo quidlibet dicit se naturaliter sibi ipsi pro assumpto supposito quod quelibet natura creata habet naturalem inclinacionem ad finem aliquem ut terra deorsum, ignis sursum, et ita de mixtis participantibus istis simplicibus. Idem patet ex motibus naturalibus rerum distincione naturarum formalium. Non enim cognosceremus distinciones naturarum nisi per effectus huiusmodi naturales earum; nec deus disponeret partes mundi nisi unicuique daret vim insitam ad faciendum et se habendum ut debet et convenit pro integritate universi. Unde Sapientie XI, 21 philosophice dicitur deo: *Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (corsivo nel testo).

con l'assegnazione dei premi e delle pene. Il fondamento *ex parte creature* di tale opera divina volta *ad pulcrificandum mundum* risiede, dunque, nell'*esse primum* delle azioni meritorie e nell'*esse secundum* di quelle peccaminose; la sede della valutazione morale dell'individuo da parte del *remunerator adverbiorum*,²³⁰ si è detto, è invece individuata nella rettitudine dell'intenzione, perseguita attraverso l'esercizio del libero arbitrio.²³¹

Ancora, dunque, Wyclif descrive la vicenda della salvezza nei termini di una collaborazione tra due libertà: le azioni meritorie o peccaminose dell'uomo, infatti, sono tali nella misura in cui sono volontarie,²³² se fosse altrimenti, si dovrebbe ammettere che Dio assegni premi e pene non manifestando la propria bontà e giustizia, ma in modo del tutto arbitrario,²³³ comminando pene per peccati che l'uomo non avrebbe potuto fare a meno di compiere. Ma così non è, poiché Dio ha concesso alla propria creatura più amata la libertà dell'arbitrio che, benché fortemente indebolito dall'esperienza del peccato, non ne è stato completamente compromesso:

Liberum arbitrium potest sumi pro potencia volitiva data creato spiritui ad arbitrandum de bono et malo pro rectitudine conservanda; et cum ille spiritus corrumpi non poterit, patet quod illa potencia non potest desinere vel magis aut minus suscipere. Et ista est sententia Anselmi [...]. Et patet, sive accipiatur essencialiter pro illo spiritu, sive passionaliter pro proprietate que consequitur ad illum spiritum [...]; sed tercio accipitur pro sufficiencia qua virtuosus disponitur ad incedendum faciliter per viam iusticie. Et sic beati virtuosus vel naturaliter facilitati dicuntur esse plus liberi, dampnati vero peccatis irretiti vel aliter naturaliter

²³⁰ Cfr. *supra*, p. 175. Si veda, inoltre, IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 151: «Deus principalius attendit ad intencionis rectitudinem [...] Et penes hoc habet conformitas divino beneplacito mensurari. [...] Unde volicio tyrannorum est volicioni Dei large contraria et difformis, quando idem volunt sed difformiter quod et Deus».

²³¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 137: «[...] cum racionalia et omnia talia nata sunt clare et distincte arbitrari vel discernere rectitudinem. Ideo solum talia nata sunt clare et distincte arbitrari; que sic possunt discernere et libere exequi dicuntur habere liberum arbitrium: ut sunt deus et omnes creature racionales».

²³² Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 132, 133: «Verum liberum et necessarium convertuntur in tantum quod peccatum eciam originale [...] non foret peccatum, nisi eo ipso esset liberum, cum primus parens libere facit omnem talem defectum in posteris». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, cit., 5.10, pp. 140, 141.

²³³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 477: «Quod si fingatur Deum ipsum affligere pena sensus, privando eum bono nature quod prius habuit, servata tamen innocencia tocius generis, indubie [...] oportet ponere personarum acceptionem apud Deum, puniendo hominem sine causa». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 11,17, pp. 349, 350.

difficultati dicuntur opposite minus liberi. Et ista videtur esse sententia Augustini.²³⁴

La stessa convinzione è espressa da Wyclif a più riprese nell'arco di tutta la sua produzione, ed è spesso veicolata dall'adagio di Crisostomo, secondo il quale «nemo leditur nisi principaliter ledatur a se ipso».²³⁵ Benché il peccato sia quanto c'è di più contrario alla libertà, esso è tale proprio perché compiuto liberamente,²³⁶ dal momento che – nonostante le inclinazioni perverse che sospingono la natura caduta a peccare – l'uomo può sempre tentare di resistere e non concedere il proprio assenso.²³⁷ Dio, dunque, non necessita l'uomo a peccare: in tal caso, la creatura razionale non potrebbe essere ritenuta responsabile di alcuna colpa; peccando, anzi, si guadagnerebbe meriti presso Dio, perché agirebbe in conformità al suo volere.²³⁸ Piuttosto, Dio proibisce il peccato e rimette all'uomo la possibilità di guadagnarsi meriti o demeriti attraverso l'esercizio della propria libertà.²³⁹ «Deus autem non potest velle me mereri vel demereri nisi eciam ego velim».²⁴⁰

²³⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 131, 132. Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, ed. F.S. Schmitt, OO 2, 3, pp. 210-213; AURELIUS AUGUSTINUS, *Enchiridion de Fide et Spe et Charitate liber unus*, ed. E. Evans, CCSL 46, 9.30, pp. 65, 66.

²³⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 29. Cfr. ivi, p. 100; ID., *De volucione dei*, cit., p. 146; ID., *De potencia productiva dei ad extra*, cit., p. 298; ID., *De benedicta incarnatione*, cit., pp. 65, 66; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 480; ID., *De civili dominio liber primus*, cit., pp. 58, 274.

²³⁶ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 138: «peccata, que videntur maxime contraria libertati, non essent peccata [...] nisi essent libera»; ivi, p. 150: «Disposicio, vel pocius indisposicio, qua homo est pronus ad peccandum, non est sic libertas, sed pocius illibertas. Libere tamen potest homo peccare, quia potencia peccandi est bona, set illibere peccat». ²³⁶ Che la libertà di peccare non sia libertà è tesi di ascendenza agostiniana, che Wyclif accoglie anche attraverso la lezione di Anselmo: si vedano AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, eds. C.F. Urba e J. Zycha, CSEL 60, III, 8.24, p. 516: «Et liberum arbitrium *captivatum* non nisi ad peccatum valet, ad iustitiam vero nisi *divinitus liberatum* adiutumque non valet»; ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, cit., 1, pp. 207-209.

²³⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 159, 160.

²³⁸ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 285: «deus neminem impellit vel necessitat ad peccandum, set econtra multipliciter precipit et consulit ne peccetur; tam liber tamen est, et tam graciosus quoad a volente peccare non subtrahit gratiam conservandi, ponens in sua potestate libera non sic agere, quando velit. Et si obiciunt quod non possunt absitenerere, certum est quod hoc est impossibile. Quod si dicant illas difficultates, dicitur quod hoc est in penam peccati; semper tamen servata libertate arbitrii, quia deus non potest permittere hominem temptari ultra illud quod potest»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 518: «Iuxta hanc viam Deus necessitaret hominem ad peccandum, et cum non sit peccatum nisi ut a Deo est vetitum, videtur quod nullum sit peccatum sed quod meritorium et debitum est homini facere quicquid facit; quod destrueret totam fidem scripture et totam moralitatem in homine. [...] Quomodo est creatura illa culpanda, ut sic necessitata faciat illud bonum et Dei compleat voluntatem? Et aliter videtur quod peccatum, nisi sit ordinationi Dei subiectum, ut bonum exinde proveniat, dominaretur ex equo cum Dei, et non serviret sibi sed haberet servos proprios sine Dei participio peccatores».

²³⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 245: «Et si queratur quare deus prohibet peccata, cum vult ipsa fieri? Dicitur quod ideo, quia iustum esset quod homo non peccaret, nec potest esse

Come si è già osservato con riferimento alla settima *veritas* del *De scientia dei*, Wyclif ha fiducia che la creatura possa concorrere almeno *parcialiter*, con la libera determinazione delle proprie volizioni e la propria azione, al disegno ordinato di Dio.²⁴¹ Ora, se ciò viene argomentato non senza difficoltà per quanto concerne le buone opere umane, sembra ancor più complicato comprendere come possa il peccato liberamente compiuto dall'uomo contribuire alla realizzazione di tale ordine e in che cosa consista, inoltre, il sostegno fornito da Dio all'azione colpevole (quel 'sole' della metafora agricola, che si alza sopra i giusti, così come sopra gli iniqui). Per far fronte a tale problema, la tesi della *coagencia* di Dio con ogni creatura razionale è coniugata alla dottrina grossatestiana della distinzione tra i due modi di essere del peccato:

Accio enim sua [scil. dei] cum quelibet creatura non ponit nisi ipsam creaturam conservatam a deo, dum sic agit, et actum productum, placere sibi cum consequentibus. Eo ipso enim quod sit deus, coagit cum creatura, cum non plus ponit coactionem dei cum creatura, nisi illa que consequuntur. Ideo non est ymaginandum quod dominus innititur vel applicat virtutem suam ad producendum effectum. Applicacio namque est agentis, quod potest improporcionari ex defectu dispositionis: quod alieno est a deo, quem oportet illabi cuilibet creature. [...] Deus enim necessitat creaturam, preveniendo ad omne positivum in peccato, et ad *esse* secundum peccati; set creature prevenit deum quoad *esse* primum peccati; et utrobique habet libera habenas, sic quod cum necessitatione potest libere contradictorie agere sine inevitabilitacione possibili ad quemcunque actum positivum, sicut et ad faciendum peccatum.²⁴²

racionabile vel iustum quod homo peccet. Tunc iustum esset iniuste agere, et quilibet, in quantum iniuste agere, placeret deo; et tunc peccatum non esset obliquitas, cum quilibet, in quantum peccans, conformaret voluntatem suam voluntati divine».

²⁴⁰ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 149.

²⁴¹ Si veda *supra*, pp. 190-194. Si vedano, inoltre, IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 148, 149: «Quamvis enim non possim impedire Deum ad volendum, et de tanto Dei volicio non subiacet hominis potestati, possum tamen parcialiter esse causa unde Deus possit datum volibile aut non velit; cum si consonum veritati quod data creatura sit obiectum triplicis relacionis predicte, et de tanto obiective vel materialiter causant illam: subiacet ergo cuiuscumque potestati create facere quod Deus velit eternaliter hoc vel illud»; *ivi*, p. 149: «Quomodo, quero, posset volicio contingens, que non posset esse nisi ubique fuerit et eterna, moveri, localiter alterari, flecti, vel aliter commoveri? Et patet quod ex condicione bonitatis divine homo potest facilius causare volicionem in Deo quam dominus aurum vel aliud vile volibile potest in suo subdito serviente, cum nichil plus sit in potestate nostra quam bona volicio que, in quantum elicitur, placet Deo»; ID., *De volucione*, cit., p. 176: «Ideo volubile, cum bonitate sua qualibet a deo, est causa, in virtute dei necessitans ipsum ad illud volendum. Ymmo ut placencius loquar, deus libere necessitat seipsum per suam creaturam, dum iuvat eam ad finaliter perseverandum in gracia, et permittit aliam permanere in finali obstinancia: ex quibus causaliter exigentibus secundum legem propriam, deus necessitat seipsum ad danudm uni premium, et alteri penam eternam».

²⁴² Si veda IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 281, 282 (corsivi nel testo).

L'intervento preventivo di Dio nel caso degli atti malvagi, insomma, sembra limitarsi all'*opus conservacionis*, che consente agli agenti creati di sussistere e di compiere almeno quella misura minima di bene, *l'esse secundum*, in cui consiste la sostanza dell'atto peccaminoso;²⁴³ ciò che, invece, rende moralmente riprovevole tale atto è il difetto di rettitudine (*l'esse primum*), che compete all'esclusivo contributo della creatura. Ciò precisato, è lecito affermare che Dio, pur non approvando il peccato in quanto *deesse*, si compiaccia dell'*esse secundum* del peccato, da cui può trarre – mediante la giusta punizione – qualcosa di buono (*prodesse*):²⁴⁴ in altre parole, Dio vuole che ci sia il peccato, per volgerlo al bene, ma non vuole che qualcuno si renda colpevole.²⁴⁵ È, così, evidente l'ascendenza agostiniana della dottrina di Wyclif, secondo cui, benché siano sconosciuti agli uomini i motivi in base a quali Dio stabilisca chi salvare e chi dannare, il male del peccato è permesso da Dio per il contributo che esso apporta alla bellezza dell'ordine:²⁴⁶ sia quando il giusto indirizza la

²⁴³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 133: «Non ergo esset Deus increpandus propter actum malum moraliter, nisi faceret illum formaliter, et non solum ut efficiens extrinsecum sive motor; tunc enim faciendo actum fornicacionis aut peccati, subiceret se formaliter illi actui fornicando: sed graciose conservat omnia naturalia sic agentis, et de tanto dicitur causaliter coagere cum eodem»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 258: «peccatum, in quantum est bonum, est a deo volitum; set in quantum est ens est bonum, et in quantum est ens est a deo volitum»; ivi, p. 283: «Et ex istis patet ad tercium quod non male, set bene sonat habentibus aures anime non infectas, quod deus concurrat cum turpissima meretrice, cum sceleratissimo fure, (et sic de omnibus actibus quantumlibet deformibus), non peccando, luxuriando, vel furando, set graciose conservando, dum creatura dei perpetrat tales actus. [...] sic et eius omnipotencia, paciencia, et benevolencia evidencius ostenditur ex concursu dei cum peccatoribus, cum peccant; non ad compeccandum cum illis, set ad conservandum et eosdem. [...] Deus igitur, universaliter bonus, nemini negat conservanciam, et de tanto coagenciam, si ipse voluerit agere».

²⁴⁴ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 238: «solum sub racione qua peccatum profuit, et est bonum, ipsum a deo volitum. Et hec racio, licet sit posterior *esse primo* peccati, non tamen potest peccatum esse sine illa. Ideo peccatum non potest esse, nisi sit a deo volitum; set quando dicitur deum velle hominem peccare, implicatur quod esse primum peccati placet deo» (corsivo nel testo).

²⁴⁵ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 260: «deus non vult aliquem esse peccatorem, et per consequens non vult peccatum esse peccatum»; ivi, pp. 241, 242; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 521: «Est illud peccatum volitum a Deo set non est a Deo volitum quod quis peccet». Si noti come, così facendo, Wyclif di fatto recuperi (e riformuli, ponendo maggior enfasi sulla libertà e sulla responsabilità dell'agente) una tesi espressa da Bradwardine, che era stata giudicata eretica dai contemporanei; nel proprio scritto principale, il *Doctor Profundus* aveva sostenuto che Dio non vuole il peccato *simpliciter*, ma solo *secundum quid*, nel senso che l'azione peccaminosa – alla stregua di ogni altra azione umana – procede principalmente da Dio, ma assume il carattere moralmente riprovevole solo dall'intenzione della creatura. Si veda THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, cit., I, 26 (*Ut tota universitas est bona, et nulla res per se mala*), pp. 251-261; cfr. H.A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine*, cit., pp. 129-133.

²⁴⁶ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 230: «Unde, sicut niger color in pictura in toto sit pulchre, sic illum totum agonem decenter odit inquinabilis divina providencia [...]. Ecce videtur dicere quod ad completam pulcritudinem universitatis requirit deus aliquos esse bonos, et coinquos malos propter fines nobis asconditos. Unde, si possemus comprehendere totam vicissitudinem temporum cum

propria condotta in accordo al volere divino, sia quando il peccatore soffre la punizione comminata da Dio, infatti, la creatura presta il proprio servizio a Dio, a compimento della giustizia e dell'armonia del creato.²⁴⁷

Resta, dunque, da sottolineare come, pur necessitando la creatura razionale 'prevedola' nella determinazione delle proprie volizioni, Dio non la costringa in alcun modo a peccare, né a non peccare, a salvaguardia della sua possibilità di acquisire responsabilmente meriti o demeriti.²⁴⁸ Come ha osservato Stefano Simonetta, infatti, «la forma di necessità ipotetica 'antecedente' che l'onnipotenza e l'onniscienza divine impongono alle azioni di ciascun uomo non è la 'necessitas coactionis et illibertacionis', bensì quella derivante da un atto di volere (divino) del tutto compatibile con la condizione di libertà della creatura razionale coinvolta, cui tale *necessitacio* lascia le mani libere di

eventibus in eisdem, et comparare ad unitatem dei secundum rationes proprias, possemus tunc percipere pulcritudinem universitatis»; ivi, p. 231: «Ex istis videtur esse de intencione Augustini quod privaciones bonorum accidentalium faciunt ad pulcritudinem universi, sic quod universum non foret ita pulcrum sicut est modo, si quelibet pars universi foret pulcra sine mixtione malicie, sicut est in pulcritudine corporalis»; ID., *De potentia productiva dei ad extra*, cit., p. 295: «Ordo namque quantumlibet remotarum parcium facit reciproce ad mutuam pulcritudinem; et per consequens ad utilitatem, cum formositas naturalis sit necessaria. [...] Tercio confirmatur ex hoc quod maxime elongatum a profectu hominis foret pena vel peccatum in homine; set omnis pena peccati proficit peccanti de quanto ordinat, et pulcrificat universitatem per decorem vindicte»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 519: «et ita peccata sunt, ymmo sunt necessaria et felicia (sicut urina est sana), et multum prosunt hominibus, pulcrificant mundum et iustissime sunt dampnanda».

²⁴⁷ Si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 18: «tam vehemens est dominium divinum quod creatura non potest ommittere (sic!) servire Deo, serviendo alteri domino et non sibi [...]. Itaque homo servit Deo, aut *faciendo ut debet*, sicut sevus bonus et fidelis, aut ut servus nequam et sibi ipsi inutilis, *paciendo quod debet*, et suis utilibus servitoribus proficiendo. Nec omittit Deus eciam tali servo nequam vicissitudinem mutuam supereroganter rependere; cum omnem servum factum ex nichilo, ubicunque fuerit, preservat essentialiter et gubernat: et sic *creando* prevenit conferendo solarium, *sustentando* comitatur iuvans ad mercedem vel premium, et *gubernando* consequitur augens beneficium» (corsivi miei). Si veda, anche, ID., *De scientia dei*, cit., p. 115: «Sapiencia igitur 'attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter', ut dicitur, *Sapientie* 8°. Nam propter fortitudinem virtutis et vehemenciam sui esse a principio mundi, non potest deserere inchoatos in finem huius seculi; "disponit omnia suaviter": dampnatos pulcre et misericorditer puniendo, bonos dulciter premiando. Illa igitur sapiencia est existencia quoad tempus et quoad universitatem, quam tam generaliter sic disponit».

²⁴⁸ Benché la libertà di Dio sia incommensurabile a quella umana, entrambe – per definizione – non possono essere costrette. La libertà umana, quindi, pur necessitata *ex suppositione* dalle eterne decisioni divine, non è da Dio sottoposta ad alcuna forma di coazione e può determinarsi entro i limiti posti da Dio; si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 125: «Creatura rationalis est tam libera sicut creatura aliqua potest esse, licet non possit equari libertati summi Opificis; cum sit tam libera quod cogi non poterit, licet tam Deus quam bonum infimum ipsam necessitare poterit ad volendum»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 517: «In ista materia cum sit multum difficilis sunt plurima supponenda: primo quod nihil creatum potest esse tam liberum sicut est Deus, cum ipse sit causa superior necessitans quamlibet creaturam».

prendere la direzione che preferisce». ²⁴⁹ Che le creature siano necessitate a volere, allora, non è da intendersi in accordo al senso coattivo di necessità, che ripugna la definizione stessa di libertà; ²⁵⁰ piuttosto, secondo l'accezione *ex supposizione*, che riconosce agli individui facoltà di concedere il proprio libero assenso a un impulso della volontà inclinato da Dio. ²⁵¹

²⁴⁹ S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit., pp. 84, 85. Cfr. IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 140: «patet quod longe differt allicere vel necessitare voluntatem, sive increatam sive creatam; potest velle volitum, set quod cogatur ad volendum est contradiccio in terminis»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 125: «Necessitacio quidem non dicit nisi naturaliter primum antecedens ad consequens quod necessitari dicitur, cum quo non potest dictum consequens evitari; et sic necessitatur quelibet creatura beate felicissime ad volendum, et generaliter quelibet voluntas creata ad quemlibet actum suum, sicut patet de causa completa cuiuslibet talis actus. Verumtamen est in potestate libera sic volentis facere quod non sit aliqua talis causa».

²⁵⁰ Kenny ha mostrato il debito di Wyclif nei confronti di Grossatesta per quanto concerne il ricorso alla distinzione tra necessità assoluta e ipotetica nel discutere della compatibilità tra l'eternità immutabile del volere divino e la libertà dell'arbitrio creato, senza la quale non si dà la possibilità per l'uomo di acquisire meriti o demeriti. Lo studioso britannico ha redatto – sulla base di evidenze testuali tratte dalla *Logice continuacio* e dal *De universalibus* – una lista contenente nove tipi di necessità annoverati da Wyclif, di cui uno risulta compatibile con la *libertas contradiccionis*. Si veda A. KENNY, *Realism and Determinism*, cit., pp. 167-172; cfr. IOANNES WYCLIF, *Logice continuacio*, cit., pp. 155-158; ID., *De universalibus*, cit., pp. 332-342; ROBERTUS GROSSETESTA, *De libero arbitrio*, in L. BAUR (ed.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, cit., pp. 150-214: pp. 152-174. Kenny dichiara di non aver rinvenuto un'esposizione completa di tale lista nella testualità wycliffiana; a conoscenza di chi scrive, una lista assai articolata – non del tutto coincidente con quella di Kenny – si trova in ID., *De actibus animae*, cit., pp. 71-73; dopo aver esposto la distinzione principale tra *necessitas simpliciter* e *secundum quid* (o *ex condicione*), e aver sviluppato le divisioni successive, Wyclif si sofferma sulla necessità ipotetica, la cui condizione – quando è posta nell'antecedente – può essere compatibile o meno all'acquisizione di meriti da parte dell'agente; si veda *ivi*, p. 72: «Et est triplex necessitas antecedens: quedam voluntaria, quedam naturalis, et quedam cogens. Voluntaria (ut voluntas dei), quantumcunque contingens, est necessitas antecedens respectu cuiuscunque effectus. Et illa non tollit libertatem arbitrii, meritum, demeritum, contingenciam vel fortunam [...]. Necessitas naturaliter antecedens est causa ex qua sequitur causatum sine deliberacione ad causatum causandum (ut lux applicata ad diaphanum sine impedimento agit necessitate naturali suum lumen) [...]. Necessitas cogens est causa violentans causatum ad effectum ex illa sequentem; ut malus habitus necessitat ad actus viciosos. [...] Et iste due necessitates, quamvis compaciuntur casum et fortunam ac contingenciam, non tamen compaciuntur suum proximum effectum esse meritorium; sed demeritorium bene potest, dum propria culpa demerentis fuerit causa necessitatis antecedentis».

²⁵¹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 126: «Patet ergo quod non sequitur quod voluntas cogitur, licet inclinatur ex coactione corporis vel causa consimilis ad volendum. Unde patet quod necessitatus a deo sine remurmure ad virtuose voluntarie conversandum non potius cogitur quam grave, leve, vel corpus neutrum cogitur ad motum sibi naturalissimum, vel quam beatus cogitur ad volendum suam beatitudinem, vel alia quelibet creatura cogitur appetere ipsammet esse. Unde errant turpiter qui putant omenm necessitacionem creature esse sui coactionem, licet quandoque ad sensum equivocum necessarium necessitas vel necesse dicat coactionem quod discerni poterit ex adiuncto»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 276: «Scio tamen quod peccatores possent ex talibus dictis occasionem capere ad excusandum se in peccatis, dicendo quod placet deo de accione qua aduler producit creaturam dei, eo quod non possit ille actus fieri nisi deus preveniat, volendo ipsum fieri; nec vult deus quod fiat in coniugio, vel quod expectetur circumstancia actum bonificans. Quamvis autem omnia ista sunt vera, verumtament non ex hoc datur occasio ad peccandum, set potius redditur homo inexcusabilis qui habet omnia precepta et consilia dei sibi detecta, et deum tam paratum ad dandum sibi libertatem arbitrii

Per esprimere efficacemente tale concezione, Wyclif ricorre spesso a un'immagine che si aggiunge a quella dell'uso strumentale divino delle creature, così come alla metafora agricola (che era stata introdotta proprio per individuare lo specifico contributo del libero arbitrio): come un bambino muove i primi passi, accompagnato per mano da un adulto, così l'agente creato è in grado di esercitare la propria libertà e determinare la propria volontà; pur non essendo in ciò completamente autonomo, né potendolo fare privo del sostegno Dio, infatti, non è perciò costretto.²⁵² Tale esempio non ha lasciato soddisfatto chi, come Antony Kenny, ha proposto per primo una lettura non deterministica del pensiero filosofico e teologico di Wyclif;²⁵³ ve n'è, tuttavia, un'altra versione che avrebbe raccolto l'approvazione di Kenny e che, invece di insistere sui limiti (e sulla presunzione) dell'autonomia del libero arbitrio dell'uomo, *quasi infans*,²⁵⁴ pone piuttosto l'accento sulla libertà che è in grado di esercitare un *discipulus* nell'accogliere i consigli, le istruzioni e l'aiuto di un maestro amorevole, rendendosi in tal modo pienamente responsabile dei propri errori:

in quocunque velit flectere per actum, ad conservandum, et positive cooperandum cum <eo>»; »; ID., *De universalibus*, cit., p. 340: «Nec repugnat talis necessitatio libertati, cum libertas creata requirit necessitatem superioris regulae sed excutit omnem necessitatem causae secundae. Unde, licet causae secundae inclinare possunt voluntatem creatam ad actum proprium, tamen nec ipsae nec Deus possunt immediate cogere ad eundem, quia, cum proprius actus voluntatis sit volutio, patet quod claudit contradictionem ut aliquis ipsum eliciat nisi volens».

²⁵² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 241: «Aliud est necessitare et aliud cogere, cum coactio dicitur respectu operis extrinseci vel intrinseci, voluntate quodammodo reclinate. [...] Nec tollit talis necessitas voluntatis meritum sicut non tollit actum liberum, licet decenter excludat actum liberrimum quod est Deo specialiter reservatum. Sicut enim stat parvulum libere progredi dum tamen necessitatus est sic progredi a pedagogo ducente, sic stat voluntatem creatam, a spiritu Dei ductam»; ID., *De statu innocencie*, cit., p. 518: «Homo <est> quasi infans agitatus a Deo ut nutrice, et sicut infans putat se ex virtute propria multa facere et quorsumcunque voluerit movere, sic est de homine infantiliter errante et non Dei potenciam vel providenciam cognoscente»; ID., *Triologus*, cit., p. 73: «Sicut infans putat se posse moveri et progredi ultra hoc quod limitat ipsum ducens, quia credit erronee ipsum hoc facere ex se ipso». La distinzione tra necessità e costrizione è tracciata in un luogo classico della tradizione soteriologica: ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae*, cit., 1, 2: 247-250.

²⁵³ Si veda A. KENNY, *Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 36: «Wyclif analogies are unconvincing, and it is hard to see how the distinction between necessitating and permitting is to apply in the case of an all-powerful God. The baby's steps are free simply because the nurse cannot make him walk, but only guide him where to go. Similarly, there is a distinction between what one human makes another do, and what he permits him to do; but this is only because human beings have an independence of each other which no creature has of God. If what I do is entailed by ideas and volitions in the mind of God, how can I have any real power to determine my own action?».

²⁵⁴ Va notato, tuttavia, che Wyclif si mostra convinto che neanche nello stato edenico l'uomo fosse provvisto di una libertà priva di limiti; si veda IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 491: «tria erant lignorum genera, quorum primi fructus profuissent ad esum, secundi ad immortalitatis firmamentum, et tercii ad obediencie commodum. Unde habuit homo in statu isto non omnimodam libertatem».

Exemplum potest esse tale; si magister dicat discipulo predilecto, ‘Ecce consulo quod talia non facias propter dampnum et periculum inde poveniens: verumtamen in potestate tua constituo vel bonum vel malum facere. Tante autem te diligo tamque sum tibi necessarius, quod quorsumcunque converteris assistam, conservans et cooperans, paratus semper ad iuvandum ad bonum, *si tu ipse volueris*. Nec aliter decet quod faciam implendo ad merendum, quia tam liberum te constitui quod quicquid volueris velle, libere possis, sine aliquo impellente’.²⁵⁵

²⁵⁵ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 276 (corsivo mio). Si veda, inoltre, ID., *De dominio divino*, cit., p. 121: «Pro cuius declaratione ymaginemur pium patrem, magistrum, et dominum dicere creato subdito predilecto, ‘Ecce premunio te de omnibus malis sive periculis precavendis, consuloque quod sub pena dampni notati nichil horum perpeteres; cum dedi tibi virtutem et graciosam assistenciam, quibus non potuerunt adversantes extrinseci te gravare nisi tu ispe primo volueris vecorditer consentire. Verumtamen ex condicione tue libertatis tam nobilem et excellentem te ordino quod habeas in libera potestate quidquid volueris, vel bonum vel malum, peragere, assecurans quod racione excellencie mei, gradus quorsumque converteris, coassistam, conservans et cooperans in quolibet positivo, non impellens vel violentans ad aliquid, sicut nec permittens aliquid nisi forte in penam peccati, quo succubueris indebite ex te ipso’».

UNA PROPOSTA ERMENEUTICA

Cenni introduttivi

Nei capitoli scorsi, si è tentata una ricostruzione per lineamenti della dottrina della scienza divina e della teoria della salvezza, così come si trovano formulate negli scritti risalenti alla produzione accademica di Wyclif. A tal fine, si sono prese le mosse dall'osservatorio offerto dal *De scientia dei*, per estendere l'indagine alla trattazione dei medesimi temi fornita in altre opere della *Summa de ente*, senza mancare di accennare – ove necessario – alle posizioni sostenute in merito dall'ultimo Wyclif.

Nel presente capitolo si avvanzerà una proposta interpretativa del pensiero teologico di Wyclif volta a suggerire l'opportunità di attenuare, almeno per certi versi, il giudizio largamente condiviso dalla comunità scientifica circa la portata estrema del suo determinismo metafisico e teologico – *communis opinio*, questa, suffragata senza dubbio da alcune evidenze testuali, ma retaggio, soprattutto, di una ricezione moderna delle teorie del maestro di Oxford notevolmente distorta da orientamenti e interessi di parte.¹

¹ Per una breve introduzione alla storia della divulgazione della riflessione di Wyclif da parte dei suoi detrattori, si veda *supra*, pp. 17-21. Siano qui concesse, invece, alcune considerazioni *extravagantes* circa l'esito paradossale – ma non insolito, dato il contesto controversistico – cui portò l'appassionata opera degli interpreti più benevoli del pensiero teologico di Wyclif, a tal punto impegnati a contrastarne la vulgata cattolica da restituire anch'essi un'immagine poco fedele del pensiero del riformatore inglese. In opposizione alla tradizione radicata negli ambienti controriformati, che aveva ridotto Wyclif a uno 'spauracchio' per i teologi ortodossi, diversi polemisti attivi tra il Settecento e i primi anni del Novecento produssero un consistente numero di scritti nei quali il maestro di Oxford era rappresentato come profeta e precursore della 'Non-Conformity' inglese, o come 'stella del mattino' della Riforma. Nel

In vista di ciò, sarà bene riepilogare quanto emerso nel precedente capitolo circa la riflessione soteriologica di Wyclif, che si impone – a parer di chi scrive – come l'ambito dottrinale di elezione al quale il maestro inglese sembra aver orientato la propria intera

percorrere tale via, essi fecero proprio l'orientamento già emerso in alcune opere apologetiche e quasi agiografiche dei secoli XVI e XVII – si pensi ai testi di John Bale e del martirologo John Foxe –, che trasmisero alle generazioni successive non solo il fortunato ricorso alla metafora della luce in riferimento al pensiero riformatore di Wyclif ('stella del mattino', si è detto, oppure 'fonte luminosa' che illumina il cammino di Hus e Lutero), ma anche qualche falso storico accolto e trasmesso – così sembrerebbe – in buona fede: tale è il caso dell'attribuzione al maestro inglese di alcune opere di contenuto politico-religioso che la storiografia avrebbe poi attribuito agli ambienti lollardi; si pensi, ancora, alla fama di Wyclif quale traduttore unico della Bibbia in volgare, operazione che – com'è ormai noto – fu svolta da alcuni suoi allievi; per non tacere, infine, di quella tradizione tesa ad attestare un suo ruolo attivo nella direzione del movimento lollardo, o una sua responsabilità diretta circa la rivolta dei *Peasants* del 1381. Tra le numerose testimonianze, è bene ricordare J. BALE, *Catalogus*, cit.; J. FOXE, *Commentarii rerum in ecclesia gestarum*, Strasbourg, 1554; TH. JAMES, *An Apologie for John Wyclif*, Oxford, 1608. Dei molti studi, si vedano almeno A. FRIESEN, *Medieval Heretics or Forerunners of the Reformation: The Protestant Rewriting of the History of Medieval Heresy*, in A. FERREIRO (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1998, pp. 165-189; M. ASTON, *John Wycliffe's Reformation Reputation*, «Past and Present», 30 (1965), pp. 23-51; G. LEFF, *The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 1 (1971), pp. 1-15; A. KENNY, *The Accursed Memory*, cit. L'approccio ideologico, anche di studiosi moderni, si accompagna talvolta a un tale trasporto da strappare un sorriso al lettore di oggi, come accade scorrendo le pagine vibranti del primo saggio italiano – dal titolo assai eloquente – dedicato al maestro inglese negli anni Venti dal battista e antifascista Aristarco Fasulo: «Giovanni Wicleff non fu un ribelle isolato; il movimento da lui capeggiato e guidato va intrecciato con quello contemporaneo che si verificò in buona parte di Europa e che gettò la base per il futuro scoppio della Riforma da cui ebbe origine il mondo moderno. [...] Oggi più che mai è utile rievocare l'opera dei lontani pionieri dell'età moderna, perché il ricordo delle titaniche fatiche sostenute da quegli spiriti magni deve essere di monito agli irriflessivi ed ai politicanti odierni i quali – con l'aggravante della mancanza totale di una fede personale, nove volte su dieci – cianciano di concessioni da farsi al Vaticano da parte dell'Italia e mettono a repentaglio con suprema leggerezza, quando non è calcolo, le conquiste politiche e spirituali che la Patria nostra ha conseguite dopo sofferenze e conati secolari. [...] Date siffatte condizioni dell'ora che attraversiamo, più che mai ci sembra opportuno abbeverarci alle pagine di luce scritte fin dal lontano passato dai puri campioni delle libertà cristiane e umane. Giovanni Wicleff fu uno di tali campioni e precursori» (A. FASULO, *Giovanni Wicleff. Il nonno della riforma*, Roma, Blichynis, 1924, pp. 8-10). Tre secoli prima, negli anni di crisi religiosa, sociale e politica determinata dall'inasprimento della lotta tra riformati e controriformati, John Milton scriveva con toni similmente appassionati e nostalgici: «And had it not bin the obstinat perversenes of our Prelats against the divine and admirable spirit of Wicklef, to suppress him as a schismatic and innovator, perhaps neither the Bohemian Husse and Jerom, no nor the name of Luther, or of Calvin had bin ever known: the glory of reforming all our neighbours had bin compleatly ours. But now, as our obdurat Clergy have with violence demean'd the matter, we are become hitherto the latest and backwardest Schollers, of whom God offer'd to have made us the teachers» (J. MILTON, *Areopagitica*, in ID., *Areopagitica and Other Tracts*, London, Dent, 1907, p. 52). Va sottolineato, infine, che neppure gli editori della benemerita Wyclif Society furono del tutto al riparo da un approccio ideologico all'autore, da ricondursi in parte ai sentimenti nazionali del tempo. Pur alla luce di ciò, restano tuttavia sorprendenti le parole di uno dei più prolifici editori, il cattolico M.H. Dziejewicki, che ammise di essersi occupato a lungo dei testi dell'*eresiarca* inglese solo dopo averne ottenuto il permesso da parte del proprio confessore, a condizione che degli scritti wycliffiani non fosse disposta alcuna traduzione; si veda M.H. DZIEWICKI, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit., p. vi.

riflessione teologica. Si è ricordato di come, almeno fino al compimento della stesura del *De dominio divino*, Wyclif abbia profuso non pochi sforzi nel predisporre una gran varietà di dispositivi filosofici e teologici al fine di assicurare all'uomo libertà nel deliberare le proprie azioni e facoltà di contribuire in qualche misura al proprio processo di giustificazione, senza perciò dover ammettere limite alcuno alla certezza della scienza di Dio, all'efficacia della sua volontà o all'estensione della sua potenza. Tuttavia, qualora si consideri la produzione di Wyclif nel suo complesso, sembra talvolta registrabile uno scarto tra i propositi dichiarati e alcuni esiti della sua indagine.

Proprio con riferimento a questi ultimi, è rinvenibile nella produzione wycliffiana la progressiva emergenza di una dottrina necessitaristica che sembra escludere ogni spazio per l'esercizio della libertà, non solo da parte dell'uomo, ma addirittura da parte di Dio. Tale scostamento dalle frequenti dichiarazioni di intenti di tutt'altro segno si riscontra in modo più marcato negli scritti controversistici della piena maturità, che sono stati a lungo gli unici noti, nonché i principali vettori della ricezione moderna e contemporanea del pensiero di Wyclif: in essi, il maestro inglese prende in effetti le distanze da alcune tesi sostenute in precedenza e, al contempo, affronta con crescente enfasi argomentativa il tema dottrinale della predestinazione, al quale – a partire dal 1377 – fa costante riferimento anche nel dare forma al proprio pensiero politico.²

Sia lecito osservare, per inciso, come la storiografia abbia generalmente mancato di dare risalto al processo di ritrattazione cui Wyclif sottopose alcune proprie opinioni: se si considerano, a titolo di esempio, gli studi dedicati alla sua riflessione ecclesiologica, si dovrà constatare come gran parte di questi – pur offrendo una ricostruzione talvolta anche assai convincente dei fondamenti metafisici o teologici del suo progetto di riforma politico-religiosa – abbiano perlopiù trascurato di rendere conto del processo di maturazione dottrinale che interessò il pensiero del riformatore inglese, dal suo primo impegno tra le file dei consiglieri di John of Gaunt sino agli ultimi anni di vita trascorsi nell'esilio della pieve di Lutterworth.³ Un approccio diacronico e comparativo, invece, appare ben più promettente,

² Si veda *supra*, pp. 135-137.

³ Ciò vale, tra l'altro, per alcuni dei più recenti contributi sulla dottrina politica di Wyclif: in merito, si vedano S.E. LAHEY, *Philosophy and Politics*, cit.; T. SHOGIMEN, *Wyclif's Ecclesiology and Political Thought*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, cit., pp. 199-240. Tra le eccezioni, vanno annoverati diversi lavori di Michael Wilks; si ricordino, almeno, M. WILKS, *The Early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist?*, cit.; ID., *Predestination, Property, and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, «Studies in Church History», 2 (1965), pp. 220-236. In linea con i propositi metodologici di Wilks si è posto, in Italia, Stefano Simonetta; si vedano S. SIMONETTA, *John Wyclif between Utopia and Plan*, in AA.VV., *Société et église*.

ed è la via che si è tentato perlomeno di inaugurare nel capitolo scorso con riferimento alla soteriologia di Wyclif, indagando la stretta continuità della dottrina wycliffiana tra i trattati della *Summa de ente* e il *De dominio divino*: si tratta di un compito che richiederebbe in futuro uno studio approfondito del corpo degli scritti polemici e dei sermoni composti dal maestro inglese negli anni della piena maturità, al fine di apprezzare le linee di continuità dottrinale con gli scritti pre-conversistici e gli elementi di innovazione.⁴

Volgendo ancora lo sguardo agli scritti di scuola, dunque, si cercherà di rintracciarvi alcuni argomenti formulati da Wyclif allo scopo di fornire alla sua teologia un riparo di qualche efficacia dal rischio del necessitarismo. Nel corso di tale ricerca, si presterà particolare attenzione all'*esse intencionale* – un livello ontologico che Wyclif, talvolta, nelle proprie tassonomie dell'essere – e sulla funzione che esso sembra assolvere all'interno della strategia argomentativa del maestro inglese.

Ineludibili difficoltà

Prima di procedere in tal senso, tuttavia, è opportuno un chiarimento: la 'leggenda nera'⁵ del determinismo di Wyclif non è ascrivibile esclusivamente alla trasmissione distorta del suo pensiero condotta dai suoi avversari coevi o successivi. Sono stati numerosi, infatti, gli studiosi contemporanei che hanno sostenuto che un'applicazione rigorosa dei principi del suo realismo metafisico – un realismo spesso definito *estremo* – non potesse condurre Wyclif che a conclusioni eterodosse in sede teologica.⁶ Di tale avviso si è mostrato anche Alessandro Conti, che in un suo recente contributo si è espresso nel modo seguente:

Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif, ed. Z. Włodek, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 65-76; ID., *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif*, cit. La tendenza a ridurre il pensiero di Wyclif alle sue espressioni più tarde si riscontra anche nelle indagini storiografiche rivolte alla sua teologia; al proposito, tuttavia, va rilevata l'attenuante consistente nei limiti di accesso a diversi scritti, ancora oggi sprovvisti di edizione critica, così come i numerosi problemi concernenti l'ordine la cronologia della stesura dei trattati di scuola wycliffiani in materia teologica. Si veda *supra*, pp. 31, 45-56.

⁴ Alcuni casi di ritrattazione registrabili nel *De statu innocencie* e nel *Triologus* saranno mostrati nelle osservazioni conclusive; si veda *infra*, pp. 308-311.

⁵ L'espressione si trova in S. SIMONETTA, *Libertà del volere e prescienza divina nella teologia filosofica di Wyclif*, «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 193-217: p. 193, nota 2.

⁶ In J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit., pp. 141-217, si propone un'interpretazione della metafisica wycliffiana come *ultra-realista* e vi si ravvisa la radice di molte conclusioni estreme e eterodosse. Parere analogo si trova espresso in G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, cit., vol. 2, pp.

Given that <1> God is immutable, and hence that divine power is not affected by the passage of time, and <2> divine ideas, within Wyclif's system, are as necessary as the divine essence itself, the logical consequence is that, despite Wyclif's claim to the contrary, the whole history of the world is determined from eternity. As a matter of fact, Wyclif's conditional necessity is as necessary as his absolute necessity: given God, the world's entire history follows.⁷

Una delle ragioni per cui il giudizio formulato da Conti interessa maggiormente l'indagine avviata in questo capitolo risiede nella constatazione che esso trova conforto in alcune evidenze testuali estratte dagli scritti della *Summa de ente* – vale a dire, precisamente in quei trattati nei quali, conformemente a quanto testé dichiarato, si dovrebbero piuttosto rinvenire passi a suffragio di una lettura di segno opposto. Proprio da uno studio di tali fonti, infatti, Conti giunge alle succitate conclusioni, in particolar modo sulla scorta di alcune considerazioni circa i tratti caratteristici della dottrina wycliffiana delle idee divine ivi formulata. Qui di seguito, se ne propone un riepilogo:

1. Le idee divine sono le essenze specifiche degli individui esistenti nella realtà *ad extra* di cui costituiscono il livello di essere più pieno, l'*esse intelligibile* eternamente presente alla mente di Dio.
2. Le idee sono considerate da Wyclif come *rationes*, principi della conoscenza divina delle creature.
3. Esse assolvono tutte anche la funzione di *exemplaria*, modelli eterni della produzione *ad extra* degli individui creati.
4. Le idee divine sono la stessa essenza divina, *essencialiter loquendo*, e sono distinte tra di loro e dall'essenza di Dio soltanto *formaliter loquendo*.
5. Le idee sono concause efficienti dei diversi tipi di creature.⁸

500-503. Di tutt'altro parere si è mostrato Antony Kenny, il quale ha sostenuto invece che Wyclif non fu determinista estremo e che, se mai lo divenne, ciò non si dovette al suo realismo; si veda, al proposito, A. KENNY, *Realism and Determinism*, cit.; favorevole a tale giudizio, ma convinto che la posizione di Wyclif non sia affatto inusuale nel panorama coevo (come invece ha sostenuto Kenny), si è detto CH. SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 289-292. Contro l'attribuzione a Wyclif di un realismo estremo, sono tornati recentemente anche P.V. SPADE, *The Problem of Universals and Wyclif's Alleged "Ultrarealism"*, «Vivarium», 43.1 (2005), pp. 111-123; nonché S. SIMONETTA, *Libertà del volere e prescienza divina*, cit.

⁷ A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in I.C. Levy (ed.), *A Companion to Wyclif*, cit., pp. 67-125: p. 89.

⁸ A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 86.

Su queste basi, sembrerebbe che già nella propria produzione accademica Wyclif abbia sottoscritto diverse tesi tacciabili giustificatamente di eresia: tra queste, un severissimo determinismo metafisico e teologico, nonché un'inevitabile conseguente restrizione dell'onnipotenza divina.⁹ A ciò contribuirebbe in maniera consistente la mancata distinzione da parte di Wyclif tra le idee in quanto *rationes* e le idee in quanto *exemplaria*¹⁰ – una differenza, questa, il cui venir meno comporterebbe la mancata distinzione tra scienza speculativa e scienza pratica, in aperto contrasto con l'insegnamento di Tommaso e, va aggiunto, almeno anche con quanto ribadito a più riprese nel *De scientia dei*.¹¹ In altre parole, se ogni cosa conosciuta necessariamente a Dio nella sua *ratio* fosse allo stesso modo nota a Dio come prodotta *ad extra* su modello del proprio esemplare, essa sarebbe pertanto prodotta *ad extra* necessariamente. Si tratta di una posizione foriera di numerose difficoltà, come viene ancora registrato da Conti:

Furthermore, ideas are the constitutive principles of divine nature, essentially identical with it. Thus divine ideas become as necessary as the divine nature itself. On the other side, ideas are the first of the four levels of being proper to creatures. Because of the necessary links between <1> the divine essence and the eternal mental being that every creature has in God, and <2> this first level of being of creatures and the remaining three, for God to think of creatures is already to create them. But God cannot help thinking of creatures, since to think of Himself is to think of his constitutive principles, that is, the ideas of creatures. Therefore God cannot help creating. Indeed, He could not help creating just this universe. As a consequence, everything which is necessary, and a necessary object of God's volition: the three spheres of possibile, existent, and necessary totally coincide.¹²

Tale bilancio, se condiviso, non consente di intravedere alcuno spazio per l'esercizio della volontà da parte di Dio nel determinare quali enti siano da creare, né quando essi debbano pervenire all'esistenza *ad extra*. Di nessuna efficacia, ancora, risulterebbe la più volte

⁹ Al proposito, si veda in particolare A.D. CONTI, *Annihilatio e divina onnipotenza nel Tractatus de universalibus di John Wyclif*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 71-85.

¹⁰ Si veda A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 87.

¹¹ Si veda *supra*, pp. 95-103. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 15, a. 3, p. 204^a: «Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere». Al proposito, si veda quanto osservato in O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIIIe-XIVe siècles)*, in ID., J. SCHMUTZ e J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contempteur et les idées*, cit., pp. 45-78: pp. 54-58.

¹² A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 87.

riproposta distinzione tra *necessitas absoluta* e *necessitas ex suppositione*, che Wyclif recupera dalla tradizione per dimostrare come la necessità condizionale – il cui antecedente consiste nell’eterno decreto ordinatore di Dio – sia compatibile con la suprema contingenza del creato.¹³ Ciò non sarebbe, insomma, nient’altro che un *claim*, un mero proposito destinato a essere frustrato, dal momento che Wyclif parrebbe escludere, pena l’incoerenza del proprio sistema metafisico, che Dio abbia potuto mai decretare *ab eterno* diversamente da come ha decretato. Se ciò corrispondesse effettivamente al pensiero del maestro inglese, egli sarebbe senz’altro da collocare tra quanti hanno sostenuto la tesi dell’assoluta necessità della produzione del mondo da parte di Dio.

Nei paragrafi finali di un articolo precedente, dedicato in modo esclusivo al trattato *De universalibus*, Conti era giunto a conclusioni analoghe, esposte con non minore persuasività:

Un dato sembra emergere e imporsi immediatamente con grande evidenza, e cioè che l’immagine di Dio disegnata da Wyclif non è quella cristiana del signore e padrone dell’universo, che crea liberamente sulla base di un atto insondabile della sua volontà, che esercita un potere disposizionale assoluto sulle cose, che trascende la realtà, ma quella filosofica di matrice neoplatonica dell’Uno dal quale tutto promana necessariamente. Dio infatti è privato di ogni potere di revoca [...]; l’unica azione che Egli può compiere, e che anzi deve compiere, è quella della creazione. Dio non solo non sceglie cosa creare, ma neppure sembra poter scegliere se creare oppure no. Pensare le creature, infatti, è già porle in essere; e Dio non può non pensare le creature quando pensa se stesso.¹⁴

Non più di un anno oltre la stesura del *De scientia dei* (1372), allora, la nozione di onnipotenza divina non sarebbe da considerarsi altro che un mero residuo dottrinale, se, come sembra, Wyclif giunge a descrivere nel *De universalibus* (1373) la facoltà di Dio di esercitare liberamente la propria volontà come fortemente limitata, o addirittura ridotta al nulla.

Gli elementi problematici messi in evidenza da Conti e sin qui ripercorsi invitano alla cautela chi si proponga di avanzare un’interpretazione ‘benevola’ della teologia accademica di Wyclif: essi, infatti, non possono essere elusi e parrebbe del tutto ingiustificato e maldestro passarli sotto silenzio. Piuttosto, alla luce di questi, sarà opportuno verificare se vi siano nella produzione scolastica del maestro inglese testimonianze che rendano conto di

¹³ Si veda *supra*, pp. 101, 192-194.

¹⁴ A.D. CONTI, *Annihilatio e divina onnipotenza*, cit., p. 84. Va osservato che il giudizio espresso da Conti nel suo più recente contributo sulla logica e la metafisica di Wyclif apparso nel *Companion* al maestro inglese riflette, in una versione approfondita e aggiornata, gli esiti del precedente saggio qui citato e trova pertanto suffragio nelle medesime evidenze testuali, vale a dire principalmente in diversi passaggi tratti dal *De universalibus*. Cfr. ID., *Wyclif’s Logic and Metaphysics*, cit.

un'immagine diversa di Dio e discutere, a tal fine, accanto ad alcuni passi ben noti dell'opera wycliffiana, altri che non hanno sinora goduto di molta attenzione da parte della letteratura e che sembrano rispondere ai requisiti richiesti. Occorrerà, inoltre, appurare se tali evidenze testuali siano espressioni isolate, o possano essere ricondotte nel quadro di una più ampia concezione ordinata e coerente.

L'esse intencionale: un percorso di lettura

Un breve stralcio estratto dal *De dominio divino* fornisce un buon punto di partenza per la presente disamina:

Tot vel plura sunt rationes in Deo adintra quot essencie sunt adextra; quia, cum omnes adintra sunt divina essencia, adextra autem sunt equivoce secundum existenciam in suo genere create essencie, ideo non ponunt in numerum vel multitudinem specierum. [...] Multitudo ergo vel pluralitas rationum exemplarium in Deo adintra non arguit multitudinem specierum vel naturarum communium, sed unitatem simplissimam nature eterne.¹⁵

Il brano è tratto da una più estesa sezione nel corso della quale Wyclif si adopera per replicare a obiezioni che potrebbero essergli mosse da quanti sospettino che l'adesione a una teoria delle idee di ispirazione agostiniana – tale da introdurre, cioè, in modo tutto da chiarirsi, la presenza di una pluralità di oggetti in Dio – comporti la compromissione della semplicità divina.¹⁶ Nell'affrontare le difficoltà sollevate, e con le quali si era già misurato

¹⁵ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 59, 60.

¹⁶ Il testo di autorità di riferimento per la riflessione medievale sulle idee divine è AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, ed. A. Mutzenbecher, CSSL 44A, 1975, q. 46, pp. 70-73; in merito, alla ricezione della *quaestio* agostiniana, si vedano: H. MEYERHOFF, *On the Platonism of St. Augustine's* *Quaestio de ideis*, «The New Scholasticism», 16 (1942), pp. 20-45; L.M. DE RIJK, *Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, in J. MANSFELD e L.M. DE RIJK (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation Offered to Professor C.J. De Vogel*, Assen, Van Gorcum, 1975, pp. 204-213; J. PÉPIN, *l'IDEE / IDEA dans la Patristique Grecque et Latine. Un Dossier*, in M. FATTORI e M.L. BIANCHI, «Idea», «Lessico Intellettuale Europeo», 51 (1990), pp. 13-42; G. SPINOSA, *Idea e Idos nella tradizione latina medievale*, in M. FATTORI e M.L. BIANCHI, «Idea», cit., p. 43-61. Un'esposizione articolata del problema e delle differenti soluzioni elaborate dai maestri bassomedievali è offerta in M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 121-15. Si vedano, inoltre, A.D. CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, «Vivarium», 38.1 (2000), pp. 99-116; ID., *Alcune note su idee divine, creazione e impossibilità della riduzione al nulla in John Wyclif*, «Lessico Intellettuale Europeo», 104 (2009), pp. 105-117.

negli scritti della *Summa de ente*, Wyclif prende le distanze da Scoto e da Ockham – dei quali, pure, condivide la convinzione che le idee siano gli oggetti della conoscenza divina, e non ciò attraverso cui Dio conosce.¹⁷ Da Scoto dissente circa la tesi che le idee non partecipino dell'essere dell'essenza divina, ma sia loro attribuibile un grado solo diminuito di essere (*esse deminutum*), che consiste, in definitiva, semplicemente nel loro esser conosciute da Dio;¹⁸ oltre a ciò, lo separa dal *Doctor Subtilis* la teoria di una distinzione di diversi stadî conoscitivi in Dio.¹⁹ Con Ockham, ancora, si trova in disaccordo in merito allo statuto ontologico delle idee, cui il *Venerabilis Inceptor* nega in modo reciso l'attribuzione di un *esse reale* o *subiectivum*, concedendo loro solo un *esse cognitum* o *obiectivum* nella mente divina.²⁰ Wyclif sembra

¹⁷ Si vedano IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 35 q. u., 33, p. 456: «Augustinus non dicit quod idea est ratio secundum quam intelligit, sed secundum quam format quidquid formabile est: si enim esset ratio secundum quam intelligit, cum sit quiditas intellecta, vilesceret intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi';» GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, cit., OT 4, d. 35 q.u., p. 490: «Ex praedictis patet quid est idea. Quia non est nisi aliquid cognitum ad quod cognoscens aspicit in producendo, ut secundum ipsum aliquid simile illi vel ipsummet producat in esse reali. Sicut una domus potest vere dici idea et exemplar alterius domus, quia scilicet aliquis artifex illam domum cognoscendo, potest per hoc aliam consimilem fabricare. [...] dico quod idee non sunt ponendae ut sint rationes cognoscendi ipsas creaturas ab eis differentes, quia praeter ipsam divinam essentiam – quae est omnibus modis ipsa cognitio – non sunt aliqua quae possunt esse ratio cognoscendi creaturas, et ideo non sunt plures ratione cognoscendi creaturas».

¹⁸ Si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 36 q. u., 23-27, pp. 468, 469: «Ideo dico ad quaestionem quod creatura (ut lapis), ut est fundamentum relationis idealis, non est verum ens secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae [...] Ideo dico quod res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel existentiae, sed fundat relatione idealem secundum esse deminutum, quod habuit ab aeterno (quod est esse verum, distinctum contra esse essentiae et esse existentiae, sicut patet ex VI *Metaphysicae*): sicut si ponatur quod ego fuisset ab aeterno et quod ab aeterno intellexissem rosam, ab aeterno tunc intellexi rosam secundum esse suum essentiae et secundum esse existentiae; et tamen non habuit esse nisi cognitum, - sicut si modo rosa omnino nihil esset, intelligo rosam et secundum esse essentiae et existentiae, et tamen neutrum habet. Unde terminus intellectionis est esse essentiae vel esse existentiae, - et tamen illud quod obicitur intellectui, tantum habet esse deminutum in intellectu. Ex isto autem patet illud quod supra dictum est in quaestione praecedente, quomodo intellectus divinus producit lapidem in esse intelligibili: non enim tantum producit relationem, sed totum producit ad esse deminutum, quod est esse verum et cognitum»; cfr. ID., *Ordinatio*, cit., I, d. 36 q.u., 44-47, pp. 288-290.

¹⁹ Si veda IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, cit., I, d. 35 q. u., 33, p. 456: «Unde idea est quiditas intellecta, unde potest oriri simile extra. Unde in primo instanti intellectus divinus intelligit essentiam suam, et in secundo quiditates aliorum quae – ut sic intellectae sunt – ideae dicuntur, et in tertio instanti intellectus divinus comparat essentiam suam ad quiditates aliorum quae – ut sic intellectae sunt – ideae dicuntur, et in tertio instanti intellectus divinus comparat essentiam suam ad quiditates et causantur relationes rationis, quae dici possunt quaedam aliae ideae»; cfr. ID., *Ordinatio*, cit., I, d. 35 q.u., 32, p. 258.

²⁰ Si veda GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, cit., d. 35 q.u., p. 497: «Dico quod ideae non sunt in Deo realiter et subiective sed tantum obiective, sicut omnes creaturae ab aeterno fuerunt in Deo quia ab aeterno fuerunt cognitae a Deo. Et ideo nusquam invenitur quod

semmai ispirarsi, per alcuni versi, alla posizione sostenuta da Tommaso nella q. 15 (*De ideis*) della prima parte della *Summa Theologiae*: la conoscenza divina delle idee, vi si legge, ha luogo quando, riflettendo sulla propria essenza, Dio non solo la conosce perfettamente per come è in sé («secundum quod in se est»), ma anche secondo i modi diversi in cui essa è conoscibile («secundum omnem modum quo cognoscibilis est») – e, pertanto, imitabile e partecipabile dalle creature nella loro forma. L’unità e la semplicità del conoscente, prosegue l’Aquinata, non viene allora meno a causa della pluralità di idee conosciute, poiché tutte sono conosciute attraverso un’unica forma, l’essenza stessa di Dio.²¹

La soluzione di Wyclif riposa principalmente sulla già ricordata assunzione che le idee divine, cui corrisponde il livello intensionalmente più pieno di essere, *l’esse intelligibile*, sono *essencialiter* identiche a Dio («omnes adintra sunt divina essencia»): si può parlare di una pluralità di idee, allora, non perché esse differiscano *realiter* l’una dall’altra (e da Dio), ma esclusivamente in virtù di una loro distinzione formale.²² Ne segue così che la *sciencia que est*

Augustinus alibi ponat ideas nisi in divina intelligentia, – non in essentia –, per hoc innuens quod non sunt in Deo nisi sicut cognita, et non sicut ibidem realiter existentia».

²¹ Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 15, a. 2, p. 202^a: «Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaestionum, quod ‘singula propriis rationibus a Deo creata sunt’. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae»; cfr. ID., *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, cit., I, d. 35, q. 1, a. 2, pp. 283^{a-b}.

²² In merito, si vedano IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 6: «Nulla talis veritas, quamvis sit eterna a parte ante, dicit aliquam essentiam vel naturam sic eternam, nisi solum deum. In predicatione secundum causam concedunt doctores quod quelibet tales veritas est deus. Loquendo formaliter non dubium quin distinguitur ab invicem et a deo, ut patet per Augustinum *De ydeis* questione 46»; ID., *De universalibus*, cit., p. 368: «Omnis idea est essentialiter ipse Deus, licet formaliter distinguantur ab invicem et a Deo». Nel quadro di una concezione realista della verità di tipo corrispondentista, il ricorso alla distinzione formale dovrebbe consentire di individuare nelle idee divine (enti necessari e universali) i verificatori di proposizioni che soddisfino i requisiti di scientificità (necessità e universalità) esposti negli *Analitici Posteriori* di Aristotele, senza giungere a considerare le stesse idee come verità eterne distinte realmente da Dio. Si tratta di un rischio da scongiurare: la tesi «Quod multae veritates fuerunt ab aeterno, quae non sunt ipse Deus» era stata già oggetto di condanna a Parigi nel 1241, ed era stata

deus, per riprendere quanto osservato nel primo capitolo del presente studio, è garantita nella sua assoluta semplicità, perché è la conoscenza incausata che Dio ha della propria essenza; laddove si parli, invece, di *sciencia que est relacio* – la conoscenza, cioè, che Dio ha delle idee (così come delle creature) in quanto differenti tra di loro e da sé –, occorre tenere in mente la natura solo formale di tale distinzione, che non autorizza l'attribuzione alle idee di alcuna forma di sussistenza separata dall'essenza divina.²³ L'essere che compete loro, dunque, è tutt'altro che *deminutum* od *obiectivum*: è, piuttosto, l'essere per eccellenza, l'*esse intelligibile*.

Il brano del *De dominio divino* sopra citato restituisce un'ulteriore concezione caratteristica della metafisica wycliffiana, secondo cui l'essere può essere predicato delle istanziazioni *ad*

nuovamente censurata a Parigi e a Oxford nel 1277; si vedano al proposito A. DE LIBERA, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, 2002, pp. 177-187; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Leuven-Paris, Publications Universitaires, 1977, pp. 49, 50; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 97. Wyclif era al corrente di tale condanna; si veda IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 3: «Secundo instatur per hoc quod sequitur infinitas esse veritates coeternas deo a parte ante et a parte post; et cum deus causat illas, ut prius dictum est, sequitur quod deus eternaliter sit causans; et cum ille ad aliquid deserviunt deo ad principiandum creaturas, videtur quod nichil sufficit deus per se facere, set ydee concreatrices iuvant eum ad perficiendum quodlibet opus suum: unde propter tales evidencias, dicit sanctus Thomas in libro suo *De veritate*, quod omnis veritas eterna sit deus; et Parisiis dampnatum est quod sint multe veritates coeternae cum deo». Nel ricorrere alla distinzione formale, Wyclif dà prova di richiamarsi non solo alla lezione di Scoto, ma anche a quella di Walter Burley. A detta di quest'ultimo, le idee sono *realiter* identiche all'essenza divina, e tuttavia sono al contempo da ritenersi differenti da essa nella loro funzione connotativa: le idee di due specie appartenenti al medesimo genere, in altre parole, benché identiche tra di loro e all'essenza divina primariamente, in quanto *ydeata* di specie differenti esprimono sensi differenti. Si veda GUALTERUS BARLAEUS, *Tractatus de universalibus*, in U. WÖHLER (ed.), *Walter Burley. Tractatus de universalibus*, Stuttgart-Leipzig, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 1999, pp. 46-48: «Et ideo ponit Augustinus in libello suo *De Octoginta Tribus Questionibus* quod ab eterno <ydee> fuerunt exemplaria representancia res faciendas. Et illa exemplaria vocat 'ydeas'. Unde dicit quod in essentia divina ab eterno fuerunt ydee, ad quarum exemplar res erant fiende. Et de illis ydeis dixit tria, que apparent difficilia, scilicet quod ydee in mente divina sunt eterne et incommutabiles et sunt diverse quia, ut dicit, alia ratione conditus est homo et alia ratione conditus est equus. [...]. Est unus modus dicendi quod aliqua sunt idem realiter et diversum quantum ad connotata. [...] Ydea hominis et ydea equi sunt idem realiter, quia sunt idem quod essentia divina, sunt tamen diversa quantum ad connotata, quia ydea hominis connotat hominem et non equum, et ydea equi connotat equum et non hominem». Si vedano, al proposito, L. CESALLI, *Intentionality and Truth-Making*, cit.; A.D. CONTI, *Significato e verità in Walter Burley*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 317-350; ID., *Categories and Universals in the Later Middle Ages*, in L.A. NEWTON, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, pp. 369-409. In seguito alle condanne, tuttavia, la tradizione polemica ha attribuito a Wyclif la dottrina che le idee divine abbiano un'esistenza reale distinta dall'esistenza di Dio; si vedano J.-L. SOLÈRE, *Bayle et les apories de la science divine*, in ID., O. BOULNOIS e J. SCHMUTZ (eds.), *Le contemplateur et les idées*, cit., pp. 272-326: p. 293; inoltre, sulla ricezione di tale concezione già ai tempi del *Doctrinale* di Walden, si veda S. SOUSEDÍK, *Sinn der Scotischen Possibilenlehre*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus*, cit., pp. 191-204: pp. 201, 202.

²³ Si veda, a titolo di esempio, *supra*, pp. 70, 71.

extra delle ragioni esemplari soltanto *equivoco*. Già nei trattati del primo libro della *Summa de ente*, Wyclif aveva fatto dell'ipostatizzazione della nozione di essere (*ens in communi*) uno dei capisaldi della propria metafisica realista.²⁴ Nel concepire l'essere nei termini di una realtà extramentale, aveva dovuto anche in questo caso affrancarsi dall'autorità di Scoto, per giungere a negare che l'essere sia un genere logico che si predichi univocamente di ogni suo inferiore. A detta di Wyclif, invece, tra Dio e gli altri enti vige piuttosto una relazione di identità analogica,²⁵ che è stata definita da Alessandro Conti come 'identità o differenza parziale':²⁶ procedendo intensionalmente dall'universale al singolare, infatti, ogni ente è conformemente a ciascun diverso grado di partecipazione all'essere divino nel quale è prodotto, e la differenza formale rispetto all'*ens primum in communi* (cioè, Dio) è tanto maggiore, quanti più sono i livelli ontologici nei quali è costituito l'ente considerato – che, nel caso di un ente individuale, sono per Wyclif almeno tre: l'*esse intelligibile* (o *esse ideale*), l'*esse possibile* (detto anche *esse essencie*, o *esse causale*) e l'*esse existere*. Così considerato, dunque, l'essere è un genere ambiguo, predicato in modo analogo di ogni suo inferiore che partecipa di ciascuno di questi livelli:²⁷ in altre parole, 'essere' è un termine equivoco che si

²⁴ Si vedano A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., pp. 168-170; ID., *Analogy and Formal Distinction*, cit., pp. 142-144; ID., *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 103-107.

²⁵ Si vedano, a titolo esemplare, IOANNES WYCLIF, *De logica*, cit., vol. 1, p. 10: «Sed notandum quod quadruplex est identitas: scilicet analogica, generalis, specialis et numeralis. Identitas analogica est inter primam causam et causatum, est inter substantiam et accidens; quia quamvis Deus, substantia et accidens non communicant in aliquo genere, tamen conveniunt in ente transcendente et analogo, quia omnia que sunt, sunt entia analogice; et sic omnia sunt idem in entitate»; ID., *De trinitate*, cit., p. 116: «Deus enim analogice et non pure univoce est ens, propriissime tamen est ens, ut patet Exodi III, 14 et quicumque alia per attributionem ad opus sunt entia».

²⁶ Si vedano A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., p. 197; ID., *Studio storico-critico*, cit., pp. 298-309: pp. 303, 304. Tra i diversi studi dedicati in ambito medievistico all'analogia e all'equivocazione, si vedano E.J. ASHWORTH, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, «Medieval Studies», 54 (1992), pp. 94-135; G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e analogia nei commenti aristotelici*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002; M. VITTORINI, *Univocal and Analogical Genus in Walter Burley's Work*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 247-275.

²⁷ Si vedano IOANNES WYCLIF, ID., *De logica [tractatus tertius]*, cit., vol. 2, p. 38: «Sed pro illo supponitur quod dupliciter commune possit univoce participari suis inferioribus: vel secundum rationem difference, sicut universalia participantur a suis individuis; vel ratione transcendencie, ut ratione essendi, sicut analogica participa<n>tur»; ID., *De ente predicamentali*, cit., pp. 30-32: «Ex istis facile est videre, quod nec ens, nec accidens in sua maxima communitate sit genus loycom, quamvis utrumque illorum sit genus ambiguum. De ente ponuntur communiter triplices rationes. Prima ad hoc, quod sit genus loycom, oporteret quod diceret quiditatem sui subiecti; sed non sic facit ens in sua maxima communitate respectu alicuius, ideo nulli est, ut sic, genus loycom [...] Secunda ratio sumitur ex eadem radice. Nam omne genus natum est habere duas differencias sue divisionis et speciei constitutivas, sed sic non potest ens habere in sua maxima communitate; ergo non potest esse genus logicum. [...] Ex istis incidentaliter patet, quod nec transcendes, nec Deus potest diffiniri. Patet sic: nichil potest diffiniri, nisi quod potest habere genus et differenciam; sed neutrum istorum potest habere genus et differenciam,

dice *propter rationes diversas* delle varie *res*,²⁸ conformemente al loro diverso grado di identità-differenza parziale rispetto all'*ens primum in communi*.²⁹ La relazione intrattenuta da Dio con ogni altro ente, inoltre, è comparabile a quella tra metro e misurato – una relazione, questa, nella quale uno dei due relati (l'ente creato) è inteso come completamente determinato e dipendente dall'altro (Dio), senza però che valga il reciproco.³⁰ Su questa scorta, Wyclif si spinge ad affermare – tanto nei propri trattati accademici, quanto in scritti successivi, qual è il *De dominio divino* – che l'esistenza attuale *ad extra* delle creature ha una consistenza ontologica 'quasi accidentale' (se non, addirittura, 'meno che accidentale'), ove confrontata a quella di cui godono nelle proprie ragioni esemplari.³¹

ergo neutrum istorum potest diffiniri. [...] Tercia ratio, quare ens non est genus, tacta est superius, scilicet, quod ens equivoce communicatur suis inferioribus secundum magis et minus, quod alienum est a genere loyco».

²⁸ IOANNES WYCLIF, *De logica*, cit., vol. 1, p. 4: «Terminus equivocus est, qui propter rationes diversas significat res diversas, sive ipsa sint diversarum specierum (sicut *animal latrabile, marina bellua, et celeste sidus*, quorum quodlibet sit iste terminus *canis*, secundum diversas rationes specificas), sive sint eiusdem speciei. Et sic iste terminus, *Johannes*, significat equivoce Johannem existentem Oxonie et Johannem existentem Rome; quia nulla est ratio secundum quam quodlibet illorum est Johannes. Et ideo talia propria nomina sunt termini precipue equivoci» (corsivi nel testo).

²⁹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 91: «Hic dicitur quod *esse* non dicitur pure univoce, set analogice de *esse existere* et *esse intelligibile*. [...] Scio tamen quod tam scriptura quam sancti doctores equivocando communiter concedunt quamlibet creaturam esse pro omni mensura pro qua habet *esse intelligibile*» (corsivi nel testo); ID., *De universalibus*, cit., p. 89: «Quodlibet enim singulare universalis, cum habet essentiam quae est ipsum singulare – quae quidem essentia est pars subiectiva dati universalis – sequitur quod omne individuum capit partem universalis, quae est sua essentia, a suo universali a quo originatur. Et sic omnis creatura est ens per participationem. Deus autem, cum non habet universale supra se, non sic participat entitate, cum sit omnia in omnibus».

³⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., p. 29: «Prioritatem enim nature, sicut et essentialis maioritas perfectionis dicit maioritatem entitatis sic, quod proportionaliter ut aliquid est reliquo perfectius est ipsum magis ens, ita, quod summe ens est Deus, et gradatim alia, ut sunt ipso plus aut minus participancia – Deus enim, ut copiosus vel minus copiose communicat bonitatem suam creaturis, quibus illabitur, facit eas proportionaliter magis et minus entes. Ipse enim est metrum aliis, ut sint, et ut tante sint». Circa la descrizione della relazione tra Dio e gli enti in termini analoghi a quella tra metro e misurato da parte di altri maestri del tempo, si vedano M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 80, 81; K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Steiner, 1975, pp. 144, 161.

³¹ Per limitarsi alla sola opera da cui si sono prese qui le mosse, si vedano IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 195: «Maior [est] discrepancia essencie divine et create essencie essentialiter adherentis quam est cuiuscumque substancie et sui accidentis inherentis»; cfr. inoltre, ivi, p. 98: «Omnis creatura est ens solum participative; Creator autem sine participatione vel communione distincte essencie»; ancora, ivi, pp. 142, 143: «Et cum nichil potest Deus intelligere nisi quod intelligit, patet quod rationes exemplares, quas absolute intelligit, sunt ei accidentaliter creature»; infine, ivi, p. 39 «Nulla creatura habet in proprio genere nisi incompletum et equivocum dependens esse respectu divine essencie quam speramus beatifice intueri. Unde, sicut accidens non habet esse nisi inherere, et sic equivocum quoad substanciam, sic nulla creatura habet esse nisi adherere, quod esse primo plus discrepat, licet hoc non sufficimus nunc intuitive videre».

Con queste premesse, ciò su cui maggiormente si desidera porre qui rilievo è l'introduzione, nel citato passo del *De dominio divino*, di un interessante chiarimento preliminare: le ragioni esemplari delle cose nella mente di Dio superano in numero le essenze create («Tot vel plura sunt rationes in Deo adintra quot essencie ad extra»)³². Non si tratta di annotazione marginale, ma di una precisazione orientata a fugare le accuse di determinismo e panteismo cui potrebbe esporsi la metafisica wycliffiana:³³ se, infatti, Wyclif mancasse di puntualizzare che non tutto ciò che è in Dio come ragione esemplare – ed essenzialmente identico a Dio nel proprio *esse intelligibile* – è ordinato all'esistenza attuale, allora gli si potrebbe a buon diritto imputare una concezione deterministica e panteistica, secondo cui a ogni idea divina segua di necessità assoluta almeno un'istanziamento singolare *ad extra* – il cui *esse existere* sarebbe da intendersi nei termini di una manifestazione quasi accidentale del suo grado più pieno di essere, in cui essa non è *essencialiter* altro da Dio.

È indubbio che, al tempo della composizione del *De dominio divino*, il maestro oxoniense avesse consapevolezza di tale rischio: alcune critiche in merito, infatti, gli erano state già mosse nel corso della lunga disputa nella quale fu coinvolto dal carmelitano John Kynnyngham solo pochi mesi prima, quando era ancora impegnato nella stesura dei trattati della propria *Summa de ente*.

Omne creatum est ipse Deus: Kynnyngham e l'esse intelligibile

Nella propria *Tertia determinatio*, lo studente di Teologia Kynnyngham si misura sul terreno dell'*esse intelligibile creature* con il proprio autorevole interlocutore, da poco divenuto *doctor in divinis*.³⁴ Egli ne riporta in modo verosimilmente fedele gli argomenti, per poi muovere a

³² Nello stesso capitolo dell'opera, il concetto si trova ribadito; si veda IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 55: «In Deo adintra signanda est tanta multitudo rationum exemplarium et longe plurium veritatum quam effectualiter sunt adextra». Si badi che le verità, di cui si dice che sono in Dio in numero maggiore rispetto alle creature in atto, sono da intendersi le *veritates extra genus*; cfr. *infra*, pp. 252-255.

³³ Tra i primi a richiamare l'attenzione sulle venature panteistiche della metafisica wycliffiana, va ricordato S.H. THOMSON, *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, «Journal of Religion», 11 (1931), pp. 86-116; pp. 97, 98, 104. Si veda, anche, A.D. CONTI, *Annihilatio e divina onnipotenza*, cit., pp. 83, 84.

³⁴ Per quanto concerne la datazione della controversia tra Wyclif e Kynnyngham, si veda *supra*, pp. 48-54. Il titolo 'determinatio' assegnato ad alcuni documenti conservatisi ne rivelano con buona probabilità la natura: si tratta di una forma di disputa accademica pubblica connessa in qualche modo alla pratica delle questioni disputate, sebbene preveda anche per l'allievo la facoltà di avanzare una soluzione alle

ciascuno di essi, con ostentato rispetto, non privo di maliziosi accenti polemici, puntuali osservazioni critiche. A proposito della triplice distinzione dei livelli di essere delle creature – essere intelligibile in Dio, essere possibile nelle cause seconde, esistenza attuale –, il carmelitano si mostra convinto che essa, pur richiamata sovente da Wyclif al fine di assicurare contingenza agli enti creati esistenti *ad extra*, si presti piuttosto a decretarne l'assoluta necessità. Persuaso che in Dio non si dia una pluralità di ragioni ideali,³⁵ Kynyngham si rivolge all'assunzione wycliffiana secondo cui ogni ente, nel proprio *esse ideale*, sia essenzialmente identico a Dio e se ne distingua solo formalmente, e si adopera per mostrare come essa si rivolti, in effetti, contro i propositi per i quali è stata introdotta:

Omne absolute necessarium est essentialiter divina essentia; omne esse actuale creaturae est absolute necessarium; ergo omne esse actuale creaturae est essentialiter divina essentia. Minor probatur sic: si Deus est, ipse intelligit omne esse actuale; sed absolute necessario Deus est; ergo absolute necessario Deus intelligit omne esse actuale. Et si Deus intelligit aliquod esse actuale, illud esse actuale est; ergo absolute necessarium est quod omne esse actuale est, immo quodlibet esse actuale est absolute necessarium esse. [...] Et ita sequitur quod

difficoltà – un uso, questo, che a Oxford era invalso nel periodo di Quaresima. Si vedano E. SYLLA, *The Oxford Calculators*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 540-563: p. 543; inoltre, O. WEIJERS, *La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 42-50. A rendere differenti le determinazioni di Wyclif e Kynyngham da quelle delle questioni disputate è il riferimento esclusivo all'altro interlocutore e la discussione delle tesi altrui, senza la presentazione di argomenti *pro* e *contra*. Jeremy Catto ha documentato come dispute di questo genere avevano luogo a Oxford alla presenza di una ristretta e selezionata *audience* accademica; si veda J.I. CATTO, *Wyclif and Wycliffism*, cit., p. 179, 230. Un'introduzione alle *determinations* come genere letterario si trova in M.J.F.M. HOENEN, *Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo († 1460)*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 61 (1994), pp. 173-209: pp. 202-208. Sempre Hoenen ha sostenuto in modo convincente che le diverse fasi della disputa tra Wyclif e Kynyngham non abbiano avuto svolgimento nella forma del dibattito: ciò si evince dal fatto che nelle proprie repliche entrambi facciano riferimento esplicito ai *reportata* delle determinazioni dell'interlocutore; è ragionevole pensare, quindi, che i due si siano confrontati davanti allo stesso uditorio, parlando però in occasioni diverse. In merito, si veda ID., *Theology and Metaphysics*, cit., pp. 29, 30.

³⁵ Si veda IOANNES KYNYNGHAM, *Tertia determinatio*, cit., pp. 78, 79: «Credo enim quod per hujusmodi obiecta immediata cognitionis divinae intelligit ideas sive rationes ideales, quarum multipliciter in Deo non admitto; cum ipse Deus sit omnium una idea, et perfecta similitudo, sibi ipsi plenissime repraesentans omnia. Sed tunc de illa idea querere non oportet, numquid sit vel non; quia certum est quod verissime: si enim non possit Deus res specificè distinctas cognoscere sine rationibus distinctis a parte sui, a pari nec posset illas rationes perfecte cognoscere nisi per rationes alias, cum tantum distinguantur rationes specificae sicut ipsae species; et ita esset processus in infinitum de ideis idearum, quod non est convenienter ponendum. Relinquitur ergo quod in Deo sit realiter idem cognoscens et cognitum, essentia et idea, potentia et objectum, et ita de caeteris; quia non est in eo multitudo realis, vel distinctio, nisi suppositionum».

omnis creatura necessario est, non solum secundum esse intelligibile in Deo, sed etiam secundum esse possibile, et secundum esse existere in genere proprio.³⁶

Se, insomma, ciò di cui Dio ha intelligenza è di necessità assoluta, e Dio ha intelligenza di ogni cosa secondo tutti i suoi livelli ontologici intensionalmente distinti, allora ogni cosa è necessariamente secondo tutti i suoi gradi di essere e ogni pretesa differenza tra gli statuti modali del suo *esse intelligibile*, del suo *esse possibile* e del suo *esse existere* viene meno.³⁷

Tra i numerosi elementi della dottrina wycliffiana sui quali Kynyngham esprime il proprio disaccordo, vi è precisamente l'affermazione congiunta dell'assoluta necessità dell'*esse intelligibile* delle creature e della sua identità reale con l'essenza divina – posizione da cui discenderebbero diversi errori di Wyclif. Testimoniando la propria familiarità con gli argomenti del maestro,³⁸ il carmelitano tratta uno dei luoghi di autorità citati in merito da Wyclif più di consueto: si tratta di *Giovanni* 1, 3-4 («Quod factum est in ipso vita erat»), cui Wyclif guarda nel corso di tutta la sua produzione – dai primi scritti, sino al tardo *Triologus* – per descrivere l'*esse intelligibile* delle cose nei termini di *ratio vitalis* di Dio stesso.³⁹

³⁶ IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., pp. 76, 77 (punteggiatura mia). La *reductio argumenti contra Magistri* si apre con l'esposizione dell'argomento in forma sillogistica che Kynyngham mutua dalla propria ricostruzione della tesi wycliffiana circa l'assoluta necessità dell'*esse intelligibile* e la sua non-differenziazione essenziale dall'essenza divina; si veda ivi, pp. 74, 74: «Omne absolute necessarium est essentialiter divina essentia; <omne esse intelligibile absolute necessarium est>; ergo omne esse intelligibile creaturae est essentialiter divina essentia. Major, ut dicit Doctor, est famosa apud philosophos, et theologos advertentes praedicationes secundum essentiam; et minor probatur sic: si Deus est, Ipse intelligit esse intelligibile sed absolute necessario Deus est; ergo absolute necessario Deus intelligit omne intelligibile» (punteggiatura e integrazione mie).

³⁷ Analoga contro-argomentazione è formulata da Kynyngham per quanto concerne l'*esse possibile* delle creature; si veda IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 76: «Omne absolute necessarium est essentialiter divina essentia; omne esse possibile creaturae est absolute necessarium; ergo omne possibile creaturae est essentialiter divina essentia. Minor probatur sic: si Deus est, ipse intelligit omne possibile; sed absolute necessario Deus est, ergo absolute necessario Deus intelligit omne possibile. Et si Deus intelligit aliquod possibile, illud esse possibile est; ergo absolute necessarium est quod omne esse possibile est» (punteggiatura mia).

³⁸ Come si evince, oltretutto, da IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 73: «Habitio frequenter multiplici tractatu de esse creaturae inter revedendum et magistrum meum et dominum Magistrum Johannem Wyclyff et me, tam per auctoritates, quam per rationes, varie disceptatum est».

³⁹ Si veda *supra*, p. 63, nota 21. Si vedano, a titolo esemplificativo, i riferimenti al passo giovanneo rinvenibili in IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 126: «Creatura habet multiplex esse. Quorum primum et altissimum est esse intelligibile aeternum quod habet in Deo. Et omne tale esse est ratio vitalis et realiter ipse Deus, iuxta illud, Iohannis 1^o: 'Quod factum est, in ipso vita erat'»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 39: «Tunc enim cognoscimus quomodo Christus secundum rationes exemplares est *omnia in omnibus* illapsus [...]. Ipse autem est fundamentum essenziale, quod secundum esse vitale adintra est omnia, iuxta illud Ioh. 1. 3, 4, *Quod factum est in ipso vita erat*» (corsivi nel testo). Anche Kynyngham offre una testimonianza indiretta della tesi wycliffiana che l'*esse ideale* delle cose sia *ratio vivacis* di Dio, formulata sulla base dello stico di Giovanni; si veda IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 83: «Haec

Confirmatur per illud Johannis primo cum expositionibus doctorum, *Quod factum est in ipso vita*, etc. Ista sententia est pulchra et bona; potest tamen hic dupliciter responderi. <1> Uno modo negando [...] quod omne absolute necessarium est essentialiter essentia divina. Probat, quia 'Deum esse' non est Deus, cum sit una veritas a Deo causata; ergo non est essentialiter divina essentia. <2> [...] nego [...] quod omne esse intelligibile creature est absolute necessarium, et ratio est: ego non distinguo inter creaturam et suum esse, et ideo voco esse intelligibile creaturae ipsam creaturam intelligibilem.⁴⁰

Non tutto ciò che è assolutamente necessario, sostiene Kynyngham, è essenzialmente identico all'essenza divina: vi sono verità – come i *complexe significabilia*, enunciati concernenti stati di cose – che sono causate da Dio e non sono affatto identiche a Dio.⁴¹ D'altra parte, non tutto ciò di cui Dio ha intelligenza è necessario: nel caso delle creature, infatti, il loro *esse intelligibile* non è altro che lo stesso essere creaturale inteso come oggetto di intelligenza possibile.⁴²

Confidando nella bontà dei propri argomenti, Kynyngham invita a una lettura prudente dell'esposizione della pericope giovannea offerta da Agostino nel *De Genesi ad litteram*.⁴³ L'esegesi dell'Ipponate, a detta del carmelitano, risente eccessivamente dell'influenza della dottrina delle idee dei 'platonici' e deve, pertanto, essere recepita con molta cautela, se non diffidenza.⁴⁴ Così, quando vi si legge che «omnia creata, priusquam fierent, erant in notitia

est ergo sententia illius textus evangelici *Quod factum est in ipso vita erat*, et omne factum seu creatum habuit rationem vivacem in verbo divino, secundum quam ipsum factum erat notum aeternaliter».

⁴⁰ IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 74 (punteggiatura mia).

⁴¹ Circa la teoria dei *complexe significabilia* di Wyclif, si veda R. GASKIN, *John Wyclif and the Theory of Complexly Signifiabiles*, «Vivarium», 47.1 (2009), pp. 74-96. Gaskin attribuisce a Wyclif, in modo ben armonizzato con le recenti indagini sul suo 'pan-proposizionalismo', una 'advanced *res* theory', secondo cui un *complexe significabile* è identico realmente a un ente individuale e da esso solo formalmente distinto. Si veda anche L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme» de Jean Wyclif*, cit. Circa il dibattito sui *complexe significabilia* si veda anche il paragrafo conclusivo (dal titolo «Deum esse est Deus») dell'ottavo capitolo di A. DE LIBERA, *La référence vide*, cit., pp. 324-334.

⁴² Si veda, oltre al passo testè citato, un luogo analogo in IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 86: «Dico quod esse intelligibile creaturae non est nisi ipsa creatura intelligibilis; nec est major ratio ponendi tale esse creaturae in Deo, scilicet esse intelligibile, quam esse intellectivum, cum aeque intellectivus sit Deus creaturae, sicut ipsa est intelligibilis ab eodem». Nel sostenere ciò, Kynyngham riecheggia GUILIEMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, cit., d. 36, q.u., pp. 549, 550: «Et si dicatur quod quamvis creatura non sit aliquid reale, tamen esse suum intelligibile potest esse reale, quia illud non est idem realiter cum creatura: Dicendum est quod si creatura vel lapis non sit aliud a lapide nisi sit posterius lapide, et sive sic sive sic, esse intelligibile lapidis non potest esse reale nisi lapis sit realis».

⁴³ Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 5, 15.33, pp. 158, 159.

⁴⁴ Si veda IOANNES KYNYNTHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 82: «Tertio exponit B. Augustinus hunc textum sicut dictum est; nec tamen requiritur quantum ad fidem ut ejus expositio in hac parte teneatur. Cujus ratio est, quia B. Augustinus fuit multum adhaerens sententiae Platonicorum de ideis; et ideo quicquid ex Scripturis ad illum sensum applicari potuit, gratanter sic exposuit; et ideo posset negari

facientis» – una sentenza che ne richiama un'altra, sempre di Agostino («Quia scivit creavit, non quia creavit scivit»), introdotta a più riprese nel *De scientia dei* per giustificare il primato della scienza di Dio sulla sua attività creatrice –,⁴⁵ non è perciò lecito concludere che, prima di essere create, le cose abbiano *esse reale* in Dio.⁴⁶ Né serve appellarsi al modo equivoco di predicare l'essere di qualcosa, per affermare che una *res*, benché priva al momento di *esse attuale*, abbia pur sempre un essere reale nella mente di Dio.⁴⁷

Nel corso della propria trattazione, Kynnyngham si mostra fiducioso di aver posto in rilievo in modo assai efficace quegli elementi della dottrina wycliffiana dell'*esse intelligibile* che, anche a causa di una travisante lettura agostiniana del versetto di *Giovanni*, non sembrano che poterle conferire le preannunciate tinte panteistiche. Il carmelitano, dunque, non esita a richiamare il proprio maestro alla ritrattazione pubblica:

Jam sententiam istarum trium auctoritatum reduco contra Magistrum meum. Et arguo primo sic: omnis vita in Deo est ipse Deus; omne creatum est vita in Deo; ergo omne creatum est ipse Deus. Consequentia est syllogismus in primo primae; et major est manifesta cuilibet catholico proprie loquendo. Minor autem est auctoritas fundans opinionem Magistri mei; et tamen consequens est hereticum. Judicet ergo Magister quid de praedictis est negandum.⁴⁸

Nel muovere le proprie critiche a Wyclif, tuttavia, Kynnyngham pare fraintenderne le tesi o, perlomeno, dà prova di muovere da assunti talmente distanti, da non poter trovare alcun punto di accordo con il proprio interlocutore. Ne è indice il travisamento della distinzione tra l'*intelligenza* e la *scientia* divine, così come è intesa dal maestro oxoniense. Alla luce di

expositio sua». Riserve nei confronti del dettato agostiniano circa la dottrina delle idee si trovano in altri autori del Trecento, com'è stato mostrato in M.J.F.M HOENEN, Propter dicta Augustini. *Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 64 (1997), pp. 245-262. L'atteggiamento di Kynnyngham nei confronti dell'autorità di Agostino non è pregiudiziale: egli stesso, nel primo scritto della disputa conservatosi, vi si richiama nel negare – precisamente – che l'antichità di una fonte sia ragione sufficiente a certificarne l'autorità; si veda ID., *Ingressus*, cit., p. 5: «Ecce quam plane testatur Augustinus quod antiquitas causat ignorantiam veritatis, ergo non est principium auctoritatis». Il riferimento è ad AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, cit., 18, 38, pp. 633, 634.

⁴⁵ Si veda *supra*, p. 61.

⁴⁶ Si veda IOANNES KYNNYNGHAM, *Tertia determinatio*, cit., pp. 83, 84: «Per hoc etiam patet ad secundum dictum Augustini, scilicet quod omnia creata priusquam fierent erant in notitia facientis, i.e. nota erant Deo priusquam ea faceret: et quia notitia Dei est certissima, verissima, aeterna, et immutabilis; ideo dicit Augustinus conformiter quod ibi eran veriora, meliora, aeterna, et immutabilia, et vere et immutabiliter cognita. Non enim est verisimile quod ibi loquebatur de esse reali».

⁴⁷ Si veda IOANNES KYNNYNGHAM, *Tertia determinatio*, cit., pp. 84: «'Nota', inquit, 'fecit Deus, non facta cognovit; proinde', inquit, 'antequam fierent, et erant, et non erant; erant in Dei scientia, non erant in sua natura'. [...] Nec valet dicere quod ista non contradicunt, erant, et non erant; quia esse accipitur ibi equivoce, scilicet pro esse intelligibili, et esse actuali».

⁴⁸ IOANNES KYNNYNGHAM, *Tertia determinatio*, cit., p. 85 (punteggiatura mia).

quanto osservato nel primo capitolo del presente studio, infatti, Wyclif non avrebbe avuto alcun indugio nel dichiarare che Dio ha intelligenza necessaria dell'esistenza attuale di un dato ente e che, tuttavia, tale esistenza non è perciò da ritenersi alla stessa stregua necessaria – ciò che, anzi, si può concludere solo argomentando in modo fallace.⁴⁹ Come si legge, a titolo esemplificativo, nel quarto capitolo del *De scientia dei*:

deus absolute necessario intelligit hoc existere vel existenciam huius, quia intelligit illam in esse intelligibili. Nec sequitur 'omne quod deus intelligit, ipse cognoscit; set intelligit hoc existere; igitur cognoscit hoc existere', quia satis est quod existenciam huius deus cognoscat in esse intelligibili.⁵⁰

Su tale problema, in ogni modo, si tornerà di nuovo in seguito, nel prendere in considerazione i documenti relativi a un'altra fase della disputa, i cui contenuti interessano da vicino la presente indagine.⁵¹

Per quanto concerne il giudizio di Kynyngham secondo cui un'applicazione rigorosa dei principî della metafisica esemplarista wycliffiana farebbe discendere la completa sovrapposizione tra i dominî dell'*esse intelligibile*, dell'*esse possibile* e dell'*esse esistere* – intesi tutti come assolutamente necessari –, ci si trova ancora di fronte a un caso di fraintendimento, intenzionale o genuino che sia. Già a partire dai primi scritti della *Summa de ente*, infatti, Wyclif attribuisce senza dubbio la massima generalità possibile alla nozione di *ens* (*transcendens e analogum*),⁵² e afferma sovente la coestensione del suo dominio con quelli del *posse esse* e dell'*esse intelligi*, come si legge in alcune righe del primo capitolo del suo inedito trattato sulle idee divine:

Cum igitur omne ens intelligi sit una veritas singularis que est de facto, patet quod est communior quam ens posse esse et ens posse esse communius ente. Quod est contradiccio, quia, cum utrumque est de facto (scilicet, omne ens intelligibile et omne ens posse esse), videtur quod utrumque illorum sit ens, et sic ens communicatur de facto ad omne posse et ad omne ens intelligi. Hinc dicitur quod omnia hec tria sunt eque communia: ens esse, et ens posse et ens intelligi, quia quodlibet istorum est ens et omne ens est singularem istorum generum. Unde ista tria sunt transcendencia paris ambitus.⁵³

⁴⁹ Si veda *supra*, p. 83.

⁵⁰ IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 36.

⁵¹ Si veda *infra*, pp. 262-271.

⁵² Si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., pp. 1-3; ID., *De ente praedicamentali*, cit., pp. 2, 3; ID., *De intellectione dei*, cit., pp. 97, 98.

⁵³ IOANNES WYCLIF, *De ideis*, cit., f. H116r^a, ll. 36-47. Il brano citato continua nel modo seguente: «Ex isto arguitur sequi si ens potest esse vel intelligi, tunc ipsum est, quia aliter, preter omnia encia que sunt, sunt multa intellecta que de facto non sunt, et per consequens tot intellectorum non sunt quot

Tuttavia, mai Wyclif si spinge ad affermare che la ‘quasi accidentalità’ dell’esistenza in atto degli enti rispetto al loro *esse intelligibile* sia da intendersi come l’estremo riverbero di un processo emanativo necessario,⁵⁴ né si mostra incline a difendere la tesi che tutte le cose, nel loro *esse existere*, siano lo stesso Dio.⁵⁵ Anzi, l’accento posto sulla massima equivocità tra l’essere intelligibile e l’esistenza («inter dicta est summe possibilis discrepancia rationum»), è volto precisamente a ribadire il contrario, e cioè che – al di là dell’*esse intelligibile* – Dio e gli enti finiti non convergono in nulla dal punto di vista ontologico e che la loro massima distanza risiede precisamente nel fatto che Dio, la cui essenza è necessaria e incausata, è causa degli altri enti – una causa creatrice che produce la loro esistenza *ad extra* dal nulla:

Omnis ratio Deo vel esse intelligibili rei competens est ratio increata; omnis ratio existencie creature conveniens est ratio creata; ergo inter dicta est summe possibilis discrepancia rationum. In nullo enim convenit creatura cum Deo nisi

sunt; igitur videtur quod esse minus commune quam intelligi. Confirmatur: si deus destrueret esse rerum singillatim usque ad seipsum, non destrueret aliquod intelligi, sicut nec numerosius produceret vel conservaret esse intelligi et infinita esse ad extra produceret; igitur cum ens potest una vice esse magis commune et alia vice minus commune in quacumque proporcione et intelligi non potest de dei potencia absoluta deficere a summo gradu possibili communitatis, videtur quod iam de facto sit intelligi communius quam est esse. Oportet igitur quod sint eque communia quod cuicumque convenit intelligit, convenit et esse» (*ibidem*, ll. 47-61).

⁵⁴ Nel primo trattato del primo libro della *Summa*, per esempio, all’obiezione di quanti sospettino che la sua dottrina dell’essere porti all’assurdità di dover concludere che ogni creatura singolare e ogni specie, in quanto dotate di *esse intelligibile*, siano eterne, Wyclif risponde: «Et secundum vere ponentes omne intellectum habere esse intelligibile in deo, concedendum est quod omnes species sunt eterne sicut et omniaabilia non secundum esse existere, sed secundum esse intelligibile» (IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., p. 40). Si veda inoltre ID., *De dominio divino*, cit., pp. 42, 43: «Duplici ratione communicatur cuilibet creature, primo secundum rationes ydeales, que omnes, licet distinguantur ratione, sunt idem essentialiter Verbo Dei, et quelibet creatura est eiam idem essentialiter cum ydea. Et alias declaravi quod non sequitur, ‘Hec ydea est Deus, quia essentialiter, et hec eadem ydea est creatura, quia sibi accidentaliter, ergo hec creatura est Deus’. Sed bene sequitur quod quelibet creatura secundum esse intelligibile sit Deus».

⁵⁵ Si veda ancora uno stralcio dall’inedito IOANNES WYCLIF, *De ideis*, cit., ff. H117v^b, l. 66, H118r^a, l. 8: «Ad illud tertio principaliter adductum patet ex tertia nota quod non sequitur. Cum sic dico, ‘Omnis creatura est deus’, supponit subiectum pro esse intelligibili creature; sed sic dicendo, ‘deus est creatura’, supponit praedicatum pro existencia creature in proprio genere. Unde convertendo istam propositionem, ‘quelibet creatura est deus’, ut sit conformitas in sensu et modo supponendi, oportet sic aptare terminos, ‘deus est quelibet creatura in esse intelligibili’, quod est necessarium convertibile cum priori. Et istam conversionem videtur Apostolus docere nos prima *Ad Corinthios*, 12^o capitulo, ubi non dicit absolute quod deus est omnia, sed cum addito quod deus est omnia in omnibus ac si diceret: deus est omnes rationes ideales in omnibus creaturis». Inoltre, si veda la testimonianza più tarda in ID., *De dominio divino*, cit., p. 194: «necesse est supponere ex sententia ydearum quod non est creatura intelligibilis nisi que habet esse intelligibile, que est ydea in Deo. Ex quo patet quod ens communissimum, quod est universitas encium, mundus, architipus, et omne nominabile est solum essentialiter Deus ipse: nec ex hoc sequitur quod quelibet creatura sit quelibet, vel quod aliqua creatura sit Deus nisi secundum esse intelligibile».

nude in esse, et non in existere sed in esse intelligibili quod est Deus: Deus enim existit quia est essentia sine causa, et sic extra universitatem creatam; et creatura existit quia est essentia defectiva a Deo adextra producta de nichilo.⁵⁶

La tradizione manoscritta non ha consegnato il testo di replica agli argomenti esposti da Kynyngham nella sua *Tertia determinatio*; tuttavia nel brano testé citato, tratto dal più tardo *De dominio divino*, è plausibile scorgere il riflesso della controversia con il carmelitano e apprezzare un saggio di quella che deve essere stata la strategia contro-argomentativa di Wyclif, ravvisabile in diverse evidenze testuali citate. Tale strategia non prescinde dall'escludere che tutte le idee divine abbiano necessariamente almeno una creatura corrispondente esemplata *ad extra*.

Al fine di valutare l'efficacia dell'intento dichiarato di Wyclif, tuttavia, occorre porre una condizione: se, infatti, il maestro oxoniense sostenesse semplicemente nei propri scritti – in quelli accademici, o meno – che ‘vi sono in Dio molte più ragioni esemplari *ad intra* di quante cose non siano *ad extra*’, parametrando tale enunciato al momento presente, ma ritenesse che l'insieme degli individui passati, presenti e futuri esempli la totalità delle idee presenti a Dio *ab eterno*, il suo proposito resterebbe frustrato: ogni idea divina sarebbe necessariamente istanziata da un ente esistente a tempo debito nella realtà *ad extra*. Qualche elemento utile per approfondire tale questione può essere rintracciato in diverse opere, oltre che nei *reportata* della sua disputa con Kynyngham in merito alla scienza intuitiva di Dio, che ebbe luogo qualche tempo prima il confronto ripercorso nel presente paragrafo.

Multa autem sunt que non existunt: *Wyclif e i possibili non esistenti*

Nel 1396 William Woodford, incaricato dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Arundel di condurre un attento esame sul diffusissimo *Trialogus* di Wyclif, stende una lista di diciotto

⁵⁶ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., p. 195; inoltre: «Ex istis sequitur quod ens summe univoce et summe equivoce competit prime essencie et creatis: summe univoce, quia secundum primam rationem, que est intellectio sive cognicio, et cum illa sit prima omnium rationum, patet quod ens competit secundum ydemptitatem rationis primarie omni enti; et quod summe equivoce, patet ex hoc quod secundum summam diversitatem rationis existendi, que est prima disparitas possibilis» (ivi, p. 197). Si veda, ancora, ID., *De universalibus*, cit., p. 131: «Et omne genus creatum capit suam essentiam a rationibus aeternis in Deo et sic participatio entis intelligibilis est quaelibet creatura. Deus autem est ante omne tale ens intelligibile. Ideo non est ens participatione causae superioris vel generalioris, nec habet partes aliquas subiectivas, sed habet purum esse actuale, praecedens omnem communicationem creatae essentiae».

tesi da condannare tratte da tale scritto: tra queste compare la celebre proposizione «omnia quae eveniunt, necessario absolute eveniunt» che, da allora in poi, sarebbe stata inclusa senza eccezione alcuna nei diversi *dossier* di enunciati estratti dagli scritti wycliffiani e sottoposti a vaglio dottrinale, sino ai provvedimenti di Costanza. Il passo in cui tale proposizione occorre è il seguente:⁵⁷

Sed quo ad lapsum meum de necessario, recolo me dixisse in libro primo, quod omnia quae eveniunt, necessario absolute eveniunt. Et sic Deus non potest quidquam producere vel intelligere nisi quod de facto intelligit et producit. Sed quia quondam defendi constanter hujus oppositum, nec claret mihi adhuc demonstratio quae hoc probat, ideo utor communiter hac cautela: proposito mihi tanquam possibili uno, quod non est de facto, suppono hoc tanquam possibile, si Deus voluerit; sed quia non scio quod Deus determinavit oppositum, et scio quod multa sunt de facto, quorum dubia et sententias ignoramus, ideo ne evagemur superflue in incerto, vellem quod tractarem de veritate possibili quae est de facto, cum multas tales culpabiliter ignoramus.⁵⁸

Si tratta di un brano di grande interesse, perché restituisce uno di quei contesti di ritrattazione che apportano un contributo di qualche momento per una lettura diacronica del pensiero del maestro inglese. Wyclif vi afferma di doversi ricredere circa quanto sostenuto in passato, ritenendosi ora convinto che non vi sia nulla nella potenza di Dio – quanto alla sua *intelligencia* e alla sua *produccio* – che non sia *de facto*: così, tutto ciò che è *intelligibile* a Dio è anche necessariamente *intellectum*, e altrettanto necessariamente *productum*; ancora, tutto ciò che è *producibile*, oltre che *intellectum*, è *de facto* anche *productum*. La portata marcatamente deterministica della tesi è indubbia, e tuttavia non risiede nell'affermazione che Dio abbia intelligenza necessaria di ogni oggetto di intelligenza possibile – affermazione, questa, su cui Wyclif non sta affatto ritrattando e che sottoscrive nel corso di tutta la propria produzione;⁵⁹ ciò che, invece, è qui introdotto come correttivo risiede nella

⁵⁷ Si veda O. GRATIUS, *Fasciculus*, cit., p. 190, dove la proposizione «omnia que evenient, necessario absolute evenient» occupa la posizione n. 17. Qualche anno dopo il sinodo di St Paul's del 1396 indetto da Arundel, le diciotto proposizioni di Woodford furono condannate anche dalla commissione teologica che condusse l'esame della dottrina wycliffiana presso l'Università di Praga nel 1403 e che raccolse quarantacinque proposizioni eretiche o erronee: la n. 27 recita «Omnia de necessitate absoluta eveniunt». Il *dossier* praghese consistente fu condannato anche dall'Università di Parigi e, infine, dai padri conciliari a Costanza nel 1415. Si vedano *Concilia*, cit., pp. 229-230; *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxvi, coll. 811, 812. La proposizione determinista estratta dal *Trialogus* compare anche al n. 56 («Omnia, quae eveniunt, absolute necessario eveniunt») nel lungo elenco di 260 tesi di Wyclif che, pur discusse a Costanza, non furono poi colpite dal provvedimento di condanna. Cfr. *supra*, p. 20, nota 9.

⁵⁸ IOANNES WYCLIF, *Trialogus*, cit., pp. 154, 155 (punteggiatura mia).

⁵⁹ Si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 55: «Omne quod potest intelligi, deus potest intelligere, set omne quod deus potest intelligere, de facto intelligit: ergo omne quod potest intelligi, de facto intelligit»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 61: «Omne creatum habet esse intelligibile

nuova convinzione che tutti gli enti dotati di essere *ad extra* abbiano luogo di necessità assoluta, perché quanto è nell'intelligenza di Dio è destinato a essere prodotto immancabilmente, e quanto è nella potenza di Dio non può che realizzarsi. Non v'è alcuno spazio, insomma, per una distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata (o *de facto*) di Dio,⁶⁰ dal momento che il dominio della prima risulta coesteso a quello della seconda, perché a esso ridotto.⁶¹

Ben consapevole di quanto le proprie affermazioni possano 'suonare male', Wyclif si trincerava in parte dietro una cautela di tipo procedurale: ricorrendo al linguaggio delle *obligationes*,⁶² egli spiega come al *propositum* – l'enunciato di un ipotetico *opponens*, secondo cui si dice 'possibile' quanto non è in atto – preferisca rispondere asserendo che è 'possibile' quanto è voluto da Dio; e tuttavia, poiché la determinazione della volontà divina è insondabile e l'uomo non ha conoscenza evidente se non di ciò che è alla sua portata, Wyclif ritiene metodologicamente più corretto parlare di 'possibilità' limitatamente a quanto è *de facto*, e non spingersi oltre tale constatazione. Tutto ciò che si realizza nella

absolute necessarium quod est esse intelligibile vel esse intellectum ad intra in deo: et res secundum esse intelligibile, quod est secundum ultimum sue intelligibilitatis eternaliter intellectum, est ydea creature vel ratio exemplaris»; ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 119: «Ex istis videtur quinto sequi quod omne ens, quod potest esse vel intelligi, est eternaliter intellectum, et per consequens proportionaliter habet esse; patet ex hoc, quod nullum ens potest incipere a deo intelligi, quia tunc eternaliter lateret eum hec veritas: hoc ens potest intelligi. Et cum deus nichil intelligit, nisi quod intus legit in libro vite, patet quod omne intellectum a deo proportionaliter ad intellectum suum habet esse».

⁶⁰ Per una presentazione del dibattito bassomedievale circa la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* e la loro associazione (non univoca) alla coppia di nozioni *de iure/de facto*, si vedano E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, pp. 51-83; ID., *A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers*, in A. HUDSON e M. WILKS, *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 43-50; W.J. COURTENAY, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in CH. TRINKAUS e H.A. OBERMAN (eds.), *The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill, 1975, pp. 26-59; W.J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence*, cit., pp. 243-269; ID., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990; A. DE MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leiden, Brill, 1991, pp. 256-272. Cfr., inoltre, *infra*, p. 277.

⁶¹ Altrove nel *Trialogus*, sempre in un contesto di ritrattazione, Wyclif dichiara la propria intenzione di non applicarsi al problema della distinzione tra potenza assoluta e ordinata, che ritiene inattingibile all'intelletto umano; si veda IOANNES WYCLIF, *Trialogus*, cit., p. 69: «Vellem tamen addiscere in ista materia, quia nihil diffinio de Dei potentia, nec audeo profundare me in distinctione de absoluta Dei potentia et potentia ordinata. Scio tamen quod saepe lapsus sum in altitudine maris multa balbutiens quae non valui clare fundare; et in aliquibus est illud facilius, in aliis autem difficilius».

⁶² Si vedano, a titolo introduttivo, E. STUMP, *Obligations: A. From Beginning to the Early Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 315-334; P.V. SPADE, *Obligations: B. Developments in the Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 335-341; R. STROBINO, Pono tibi istam: "Tu Curris". *Uno sguardo alla teoria medievale delle obbligazioni*, «Doctor Virtualis», 8 (2008), pp. 139-161.

realtà *ad extra*, infatti, è senz'altro possibile, poiché altrimenti non avrebbe luogo, ed è pertanto voluto e ordinato da Dio. Si tratta di un tentativo poco convincente di attenuare quella che ormai sembra una conclamata professione di fede necessitaristica: la volontà divina non si determina attraverso la scelta dei propri oggetti dal novero dei possibili, ritagliando all'interno del dominio della potenza assoluta il sottodominio della potenza ordinata; piuttosto, non v'è nulla di possibile al di fuori di quanto è voluto da Dio – ciò che, in aggiunta, si realizza necessariamente.

Sulle posizioni assunte nel *Triologus* – rese ancor più problematiche dalla negazione esplicita del ricorso alla *libertas contradiccionis*, dalla dismissione della distinzione tra necessità ipotetica e assoluta e dall'astensione dal trattare della potenza ordinata e della potenza assoluta di Dio –, si tornerà in seguito.⁶³ Ora, volgendo lo sguardo alla trattazione degli stessi temi offerta negli scritti accademici, composti almeno una decina di anni prima del *Triologus*, appare evidente come Wyclif sia impegnato a percorrere una via ben diversa. Si prenda, per esempio, un passo tratto dal *De intelleccione dei*:

Hic dico quod multa potest deus de sua potencia absoluta que non sunt in potencia eius ordinata, nec in potencia cause secunde; ut omnia possibilis existere que non existunt; et sic forte intelligunt hii qui distingunt inter esse possibile et esse intelligibile, quod non ex equo sunt, vocando illud possibile ad quod est potencia ordinata. [...] Cum igitur multa sunt que non possunt [existere], ut patet de veritatibus extra genus, videtur quod multa habent esse que non habent esse existere. Nec est intelligendum quod illa tria distinguntur ex opposito, cum omni creature simul insunt secundum quemdam ordinem: ut esse intelligibile creature est eius esse supremum; [...] et post illud esse, sequitur esse possibile creature in causis secundis ordinatis a deo ad producendum creaturam in tempore suo; et illud est temporale medians inter esse intelligibile et esse existere; 3^o vero sequitur esse existere vel esse accidentale creature in suo genere.⁶⁴

Il brano introduce esplicitamente la coppia di nozioni *potentia absoluta* e *potentia ordinata* nell'ambito del problema che si sta qui trattando: vi sono, si legge, molte più cose nella potenza assoluta di Dio di quante non siano nella sua potenza ordinata. Si tratta di una precisazione che richiama per la sua forma quella espressa nel brano del *De dominio divino* rammentato sopra («Tot vel plura sunt rationes in Deo adintra quot essencie sunt adextra»),⁶⁵ e cui Wyclif sembra ricorrere, parimenti, con l'intento di affrancare il proprio sistema metafisico dal sospetto del determinismo. Prendendo, dunque, in considerazione

⁶³ Si veda *infra*, pp. 308-310.

⁶⁴ IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., pp. 101, 102. Preferisco integrare il testo con 'existere', in luogo della proposta di 'creari', avanzata dell'editore, M.H. Dziewicki.

⁶⁵ Si veda *supra*, p. 230.

quanto già osservato circa la sovrabbondanza di ragioni esemplari in Dio rispetto al numero delle creature *ad extra* alla luce della pagina del *De intellectione dei* testé riprodotta, si potrebbe ricapitolare nel modo seguente:

1. L'essere più pieno (*esse supremum*) delle cose che esistono *ad extra* è l'*esse intelligibile* in cui consistono le *rationes exemplares*, i costituenti metafisici dell'essenza divina che intrattengono con essa una relazione di identità essenziale e differenza formale.
2. Tuttavia, vi sono diversi enti che hanno *esse intelligibile*, ma non esistenza attuale *ad extra* (come le *veritates extra genus*).⁶⁶
3. Ora, su tutte le cose che hanno essere intellegibile *ad intra* si esercita la potenza assoluta di Dio. Solo su quanto, invece, è provvisto anche di un ulteriore livello intensionale di essere, cioè l'*esse possibile* (o *esse in causis*), si esercita la potenza ordinata di Dio; conformemente a questo, ogni ente viene prodotto a tempo debito.
4. Dio ha, quindi, intelligenza di diverse cose che non crea: cose che potrebbero essere create *de potentia absoluta*, ma che non possono esserlo, tuttavia, *de potentia ordinata* – cose, in altre parole, dotate esclusivamente di *esse intelligibile*, ma non prodotte nel proprio *esse possibile* e che, pertanto, non possono darsi neppure nei livelli intensionali successivi, sino all'esistenza attuale *ad extra*.

Per meglio comprendere gli argomenti di Wyclif, è opportuno approfondire come sia presentata negli scritti accademici la nozione di *esse possibile* e chiarire che cosa si debba intendere per *veritates extra genus*.

Quanto all'*esse possibile*, nel passo del *De intellectione dei* Wyclif sembra riferirsi a esso sia nei termini di un livello ontologico in cui gli enti sono prodotti *ad intra* («ad quod est potentia ordinata»), che come grado d'essere *ad extra* («in causis secundis ordinatis a deo ad producendum creaturam»): in altre parole, da un lato l'*esse possibile* è l'essere di cui godono gli enti che Dio ha stabilito di creare, dall'altro è l'essere già prodotto *ad extra* nelle cause seconde – cioè in enti creati, la cui azione causale efficiente pone l'esistenza di altri enti a

⁶⁶ Si veda, al riguardo, anche IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 30: «Econtra autem non sequitur de quocumque, et ita si res sit secundum esse existere in parte inferiori mundi, tunc est secundum esse intelligibile in parte suprema mundi, set non econtra».

tempo debito.⁶⁷ Si tratta di un'oscillazione sottile, che sarà apprezzabile una volta considerato il ricorso wycliffiano alla nozione di *esse intencionale*, del quale la tripartita tassonomia ontologica sin qui considerata sarà arricchita. Il ruolo affidato all'*esse intencionale*, in effetti, si spiegherà anche alla luce della distinzione tracciata da Wyclif, già negli scritti del primo libro della *Summa de ente*, tra *posse logicum* e *posse naturale*.

Nel *De ente primo in communi*, Wyclif torna ad affrontare il tema della *maxima ampliatio possibilis entis* di cui si era già occupato nella sua opera precedente, per individuare in Dio il *primum* e *optimum ens*, fine ultimo e causa incausata di ogni altro ente,⁶⁸ intelligenza prima che conosce nell'unità tutte le cose.⁶⁹ Nel capitolo secondo del trattato, Wyclif si interroga su un punto assai problematico: se Dio conosce ogni verità,⁷⁰ e *verum* ed *ens* sono convertibili,⁷¹ che cosa concludere circa le proposizioni che concernono enti impossibili, quali la chimera, il monte aureo, l'ircocervo, e così via?⁷² La verità di tali proposizioni implica l'attribuzione di una qualche consistenza ontologica a quegli enti? Piuttosto che affrontare il problema degli enti impossibili in termini di enti fittizi e dal punto di vista della gnoseologia divina – prospettive, queste, che pure pongono una serie di difficoltà, su cui si

⁶⁷ Uno dei passi a suffragio più celebri in merito si può leggere senz'altro in IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 127: «Vero etiam recentes concedunt iuxta secundum esse quod nulla rosa existente, rosa est flos! Et ita de aliis praedicationibus generum de suis speciebus cum genus continet in se speciem et ipsa continet in se individua secundum praedictum esse potenziale in causis secundis, licet nullum illorum individuorum habeat existentiam actualem. Aliud enim est esse et aliud existere»

⁶⁸ IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 62: «Extensio ente secundum eius maximam ampliacionem possibilem, superest venari in tanto ambitu unum ens precipuum quod sit causa omnium aliorum. Ad quod sic arguitur. Tota multitudo vel universitas encium est unum ens ex dictis, igitur vel est causata vel non est causata. Si primo modo tunc omne ens quod habet causam habet causam finalem ex proximo capitulo, et sic sequitur quod habet causam finalem et per consequens meliorem ista universitate, quod claudit repugnanciam. Si non est causata tunc vel nichil illius est causatum, quod claudit contradiccionem, vel aliud est causatum et aliud non causatum. Quo habito patet quod illud non causatum est causa et finis ultimus sicut et causa ultima, nedum est melius aliis sed optimum omnium: sequitur deus esse». Si veda, inoltre, *De ente in communi*, cit., pp. 18-36. Circa la nozione di *ampliatio entis*, si veda *supra*, p. 88.

⁶⁹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., pp. 68, 69. Si veda, *supra*, p. 61.

⁷⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., pp. 66-69.

⁷¹ Si veda *supra*, p. 58, nonché *infra*, p. 250, nota 79.

⁷² Per un'introduzione alla riflessione medievale circa la semantica di termini quali 'chimera', si vedano J. BIARD, *La signification d'objets imaginaires dans quelques textes anglais du XIV^e siècle*, in P.O. LEWRY, *The Rise of British Logic*, Toronto, PIMS, 1983, pp. 265-283; S. EBBESEN, *The Chimera's Diary*, in ID., *Greek-Latin Philosophical Interaction. Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 1, Aldershit, Ashgate, 2008, pp. 35-57 [prima edizione in S. KNUTILA e J. HINTIKKA, *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 115-143]; A. DE LIBERA, *La référence vide*, cit., pp. 99-109; E.J. ASHWORTH, *Chimeras and Imaginary Objects*, «Vivarium», 15.1 (1977), pp. 57-79.

tornerà più avanti –, Wyclif vi si accosta per ribadire, come già fatto nel *De ente in communi*, l'identità di *ens* e *verum* e la loro massima ampliamento:⁷³

Immo juxta veritatem sequitur quod necessario chimera est, quia non est michi sermo ad illos logicos qui concedunt quod non est possibile Adam fuisse vel hominem currere nisi *de facto* <fuit vel> currat, nec ad illos logicos qui dicunt quamlibet talem propositionem 'possibile est Antichristum esse', ponere primo et principaliter talem propositionem esse possibilem, 'Antichristus est', set ad illos logicos qui habent pro eodem, 'possibile est hoc esse' et 'potest esse quod hoc sit', aut ista veritas, 'hoc esse potest esse', et sic de similibus quibuscunque.⁷⁴

Il brano qui riportato merita almeno qualche breve nota di commento. Innanzitutto, è il caso di sottolineare come Wyclif prenda le distanze dalla tesi secondo cui si dica possibile solo quanto *de facto* accada o pervenga all'esistenza *ad extra* – ciò che, come si è accennato, avrebbe invece ritrattato nel suo *Triologus*. Inoltre, Wyclif dà prova di ricorrere, in questa pagina, a enti quali la chimera alla stregua di casi limite di enti possibili, ma non esistenti. Così facendo, il maestro inglese è in contraddizione con quanto sostenuto altrove in diverse occasioni, nel più tardo *De intellectione dei*, per esempio, così come nel precedente *De actibus anime*, uno scritto che Ivan Müller ha identificato quale parte integrale di una raccolta sistematica di trattati allestita da Wyclif prima di concepire il progetto della *Summa de ente*.⁷⁵ Proprio in tale trattato, in effetti, egli aveva introdotto la distinzione tra termini 'infiniti' e 'privativi' proprio con l'intento di discutere degli enti che non possono realizzarsi:

Iste terminus *impotens* non convertitur cum isto termino infinito *non potens*, sed est privativus, sicut iste terminus *iniustus*. Unde, sicut lapis non est iniustus, sic non est impotens ad generandum. Talia igitur dicunt privacionem forme in subiecto in quo nata est forma talis esse.⁷⁶

Ora, conformemente alla lettera del *De actibus anime*, quelli come la chimera sono da considerarsi enti 'non possibili *simpliciter*', non già enti possibili dei quali non si verifica

⁷³ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., pp. 18, 19; 43-45.

⁷⁴ IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 75 (corsivo mio). Poco oltre, si legge: «Non valet dicere quod verbum 'potest' non signat actum vel potenciam vel aliud signabile, quia tunc indubie non esset verbum. Quelibet igitur talis propositio 'hoc potest esse' implicat 'esse potenciam' vel 'posse ad hoc esse', ut patet ex dictis» (ivi, pp. 75, 76).

⁷⁵ Si veda *supra*, p. 37, nota 54.

⁷⁶ IOANNES WYCLIF, *De actibus anime*, cit., p. 82 (corsivi nel testo). Si veda anche ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 116: «Unde, ut sepe tetigi et tangit Anselmus in libro suo Contra Insipientem, quidam declinantes a logica scripture incidunt in tantam demenciam, ut concedant se intelligere inintelligibile et quod non potest intelligi [...]. Ex quo sequitur cum captionibus et assignacionibus, ut estimant, quod tu intelligis inintelligibile et quod non potest intelligere, nescientes quod iste terminus 'inintelligibile' significat privative omne intelligibile, et iste terminus 'quod non potest intelligi' signat negative quidquid potest intelligi».

alcuna istanziazione *ad extra* a causa della mancata realizzazione di una forma che compete loro per natura (e, perciò, detti ‘impossibili’). Su questa scorta, insomma, la constatazione che Dio non possa produrre la chimera non autorizza a concludere che la potenza di Dio sia affetta da una qualche forma di limitazione, precisamente perché la chimera è *non possibilis* e, pertanto, non può essere prodotta da Dio; si tratta, cioè, di un ente non producibile *tout court*, neanche per quanto attiene alla potenza assoluta divina: «Et ideo, sicut non sequitur: *deus non potest facere chimeram, igitur est inpotens ad faciendum chimeram, quia oportet capere in antecedente quod chimera sit factibilis a deo*». ⁷⁷

Tornando alla pagina del *De ente primo in communi* che si sta qui considerando, dunque, Wyclif non è mosso dal proposito di approfondire la natura di enti quali la chimera, ma – nel ricorrere a essi quali casi limite di enti possibili non esistenti – intende presentare una distinzione comunemente accolta nelle scuole: «Hic dicitur communiter quod est dare triplex posse, quorum primum est posse logicum, secundum est potencia fundata in essentia creata vel increata, et tertium est materia ex qua fit res». ⁷⁸ Tralasciando di prendere in esame il tipo di possibilità delle cose che risiede nella loro materia informe, Wyclif si sofferma nel prosieguo sulle nozioni di *posse logicum* e *posse naturale*. Si sostiene usualmente, infatti, che il primo abbia una priorità di natura nei confronti del secondo, ossia che non si dia alcuna possibilità nelle cause seconde, ordinate a produrre un ente *ad extra*, che non sia logicamente possibile: in altre parole, il *posse logicum* di un ente – la cui affermazione non ripugna formalmente il principio di non contraddizione – è condizione necessaria del suo *posse naturale*. In quanto non contraddittoria, ogni possibilità logica è una verità e quindi, nella concezione di Wyclif, ha la consistenza ontologica di ente, dotato ‘almeno’ di *esse intelligibile*. ⁷⁹ È per questo motivo che il maestro di Oxford avverte la premura di precisare

⁷⁷ IOANNES WYCLIF, *De actibus anime*, cit., p. 83 (corsivo nel testo).

⁷⁸ IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., p. 76.

⁷⁹ Si tenga presente la concezione wycliffiana della *propositio realis*, conformemente alla quale ogni cosa, in quanto è, ha una struttura proposizionale. Si veda *supra*, p. 3 e nota 3. Come ha osservato Alessandro Conti, per Wyclif la condizione necessaria e sufficiente per la verità di una proposizione è che essa descriva come stanno le cose nel mondo; una proposizione è vera, cioè, se e solo se il suo *primarium significatum* è una verità (convertibile con l'*esse intelligibile*). Si veda A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 83. Ecco, dunque, perché, nei brani riportati tratti dal *De intellectione dei* e dal *De ente primo in communi*, Wyclif ribadisce con insistenza che espressioni quali ‘hoc potest esse’, ‘esse potenciam’, ‘posse ad hoc esse’, ‘possibile est hoc esse’ e ‘potest esse quod hoc sit’ corrispondano a una sola e medesima verità, ‘hoc esse potest esse’; donde, discende la conseguenza che, riferendosi a un medesimo ente ricorrendo a termini o locuzioni differenti, non si fa altro che comprenderne diversamente la struttura metafisica. Uno dei portati della concezione wycliffiana dell’ente proposizionale risiede nell’affermazione che ogni proposizione del tipo «omnis homo est» significa primariamente il proprio

come l'*esse intelligibile* in cui consiste la verità del *posse logicum* non abbia alcuna priorità naturale su Dio: se fosse altrimenti, infatti, si dovrebbe negare che Dio sia la *prima veritas* e la *prima causa*, nonché il principio primo di tutti gli enti e la loro causa finale – in ultima analisi, Dio non sarebbe l'*ens primum in communi*, cioè non sarebbe Dio.⁸⁰ Per non tacere dei problemi che sorgerebbero sul fronte del determinismo di una tale posizione: come potrebbe Wyclif, in effetti, sostenere ancora che, quando si afferma che gli enti conosciuti e voluti da Dio nel loro *esse intelligibile* determinano causalmente le corrispettive facoltà divine, ciò sia da intendersi considerandoli oggetti distinti solo *formaliter* dall'essenza di Dio e termini di una semplice *relatio rationis*? Sembrerebbe, piuttosto, che l'*esse intelligibile* di tali enti logicamente possibili sia *essentialiter* distinto dall'essenza divina: in tal modo, si avrebbero una pluralità di verità logiche che non sono Dio, che lo precedono per natura, e che esercitano su di lui e sulle sue facoltà una causalità reale.

Wyclif si esprime chiaramente circa l'inaccettabilità di tali conclusioni, certo com'è che nulla sia da anteporre a Dio, unica necessaria tra le essenze, causa di ogni altro ente e metro di misura di ogni verità. Occorre, pertanto, escludere che il *posse logicum* abbia una qualche priorità naturale su Dio e, anzi, ribadire, che valga il contrario, ossia che ogni possibilità logica sia da posporre a Dio, che è essere necessariamente in atto:

Postponamus ergo posse logicum deo nostro. Ex istis evidenter sequitur quod contra quemlibet incipientem noscentem logicam est deducibile quod sit absolute necessarium deum esse. Ideo apud Avicennam et alios philosophos solus deus inter essencias vocatur necesse esse.⁸¹

Al proposito, Wyclif si era espresso similmente già nel *De ente in communi*, quando aveva sostenuto che tutte le verità – comprese, dunque, anche le possibilità logiche –, benché eterne, siano cionondimeno causate da Dio:

dictum («quod omnis homo est») e solo secondariamente «iste homo est, vel iste homo est»; si veda ID., *De logica*, vol. 1, cit., pp. 76, 77: «Et voco primum significatum signi cuiuscumque, quod primo et principaliter apprehenditur toto signo; ut iste terminus 'homo' primarie significat hominem, et hominem primarie significat in communi, sed nec istum nec illum, quocumque individuo demonstrato, sed speciem vel naturam humanam, quam principaliter intellectui representat. Nec ista 'omnis homo est' primarie significat quod iste homo est, vel quod omne ens est, ratione verbi transcendentis quod est pars dicte propositionis; sed primarie significat quod omnis homo est, quod primo et principaliter apprehenditur toto signo». Quando la proposizione dice come le cose stanno nella realtà conformemente al proprio *dictum*, la proposizione è vera da un punto di vista ontologico, e non dal punto di vista logico-semantic, come avviene secondariamente; si veda in merito L. CESALLI, *Le «pan-propositionnalisme»*, cit., pp. 137-142. Sull'ascendenza grossatestiana di tale concezione, si veda *supra*, p. 89, nota 102.

⁸⁰ Si veda IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., pp. 76-78.

⁸¹ IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, cit., pp. 78, 79.

Et ita conceditur quod negaciones, futuriciones, pretericiones, *posse logicabilia*, veritates connectionum signate per propositiones condicionales et alie veritates signabiles per ypoteticas, quarum nulla est substantia vel accidens, *sunt res eterne a parte ante et a parte post, et tamen sunt causate*.⁸²

Tutte le verità sono eterne *a parte ante et a parte post*, perché nel loro *esse intelligibile* sono essenzialmente la stessa essenza divina. Come già detto, su questo punto si gioca la partita sottile di Wyclif contro il rischio di una deriva panteistica e deterministica: sebbene eterne *essencialiter*, infatti, tali verità sono ritenute da Wyclif come causate da Dio – e ciò può intendersi almeno in due sensi: *ad intra*, quali enti formalmente distinti da Dio e termini di una *relatio rationis*; ovvero *ad extra*, come prodotti dell'azione creatrice che realizza alcune verità nell'*esse causale* o nell'*esse existere individuum*. Nulla può essere, insomma, in una relazione di equipollenza o priorità naturale, né temporale, nei rispetti di Dio, che è atto puro e origine di ogni ente: quando, impropriamente, si parla di coeternità *ad intra* di tutti gli enti nel suo *esse intelligibile* a Dio, allora, non si fa che considerarli come formalmente distinti da Dio, sebbene essi, nella loro identità essenziale con Dio godano semplicemente della sua eternità;⁸³ *ad extra*, invece, gli enti hanno essere solo nella dimensione scorrevole del tempo e non possono che seguire, come causati, l'essere di Dio.

L'articolato elenco di verità, riportato nel passo del *De ente in communi* sopra riprodotto, annovera alcune tra quelle che, nei suoi scritti, Wyclif è solito definire *veritates extra genus*. È opportuno soffermarsi su di queste, perché una loro pur breve disamina può consentire di comprendere se, oltre che condizione necessaria della possibilità naturale di un ente, la sua possibilità logica ne sia anche condizione sufficiente. Se tale fosse, risulterebbe del tutto superflua, nonché inafferrabile, la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio; infatti:

1. se, con il proprio decreto creatore, Dio avesse limitato la propria potenza all'ordine naturale, comprendente quegli enti che Dio ha stabilito così di

⁸² IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., pp. 39, 40 (corsivi miei).

⁸³ Si veda, a titolo di esempio, in merito IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates*, p. 4: «Ulterius notandum quod *eternum* accipitur multipliciter; aliquando durans per multa secula dicitur *eternum*, ut montes dicuntur *eterni* Ps. 75; *et colles eterni* Gen. 49. 2° modo accipitur pro eterno a parte post, ut Matth. 25° dicitur *supplicium eternum*. 3° modo, pro eterno a parte ante, ut 1. Paralip. 16. *Benedictus dominus deus Israel ab eterno et usque in eternum*. [...] 5^{to} et ultimo propriissime dicitur *eternum* quod est simpliciter sine principio vel fine, extendendo principium ad initium et causam, ac finem ad terminum et causam; et sic repugnat aliquid esse *eternum* preter deum» (corsivi nel testo); inoltre, ivi, p. 8: «multe sunt veritates eterne, quamvis nullam ponat essenciam distinctam a deo esse sic eternam».

- dotare di *posse naturale* e che, soli, sono disposti a pervenire all'esistenza *ad extra* a tempo debito;
2. e se, al contempo, il dominio del *posse logicum* fosse coesteso a quello del *posse naturale* e, quindi, ogni enunciato non auto-contraddittorio descrivesse uno stato di cose destinato a realizzarsi a tempo debito;
 3. allora, quale sarebbe il dominio di pertinenza esclusiva della *potentia absoluta* di Dio? E, ancora, con la forza di quali argomenti si potrebbe sostenere, come fa Wyclif nel *De intellectione dei*, che «multa potest deus de sua potencia absoluta que non sunt in potencia eius ordinata»?⁸⁴

Alla base di quella che Alessandro Conti ha descritto nei termini *rivoluzione nella teoria dei trascendentali*, v'è la sostituzione da parte di Wyclif del *verum* all'*ens*, poiché l'amplificazione massima della nozione di ente compiuta dal maestro inglese comporta l'inclusione nel catalogo del reale (ossia, di quanto ha almeno *esse intelligibile*) di «tutto ciò che può essere oggetto di significazione, e quindi la *veritas*, che è appunto l'oggetto proprio di ogni conoscenza – conoscenza che il processo di significazione presuppone necessariamente».⁸⁵ Oltre agli *entia praedicamentalia* – enti di cui si predica secondo le dieci categorie –, tale catalogo annovera un numero molto più cospicuo di verità (o enti), che non sono *items* categoriali e sono perciò dette da Wyclif *veritates extra genus*.⁸⁶ Integrando diverse testimonianze testuali, Conti ha redatto la lista completa delle tipologie di referenti del termine 'ens', nella sua denotazione ampliata; tale lista comprende, dunque:

1. gli enti categoriali;
2. quanto è *in potentia* nelle proprie cause;
3. ogni *esse intelligibile* che è esclusivamente in Dio come qualcosa producibile da lui solo;

⁸⁴ Si veda *supra*, p. 246.

⁸⁵ A.D. CONTI, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., p. 168. Si veda, inoltre, *supra*, p. 58, nota 3.

⁸⁶ È bene precisare che Wyclif non ricorre all'espressione *extra genus* per indicare esclusivamente alcuni principi non categoriali – come il punto, l'unità, o Dio –, quanto più estesamente ogni verità cui non corrisponda un ente attualmente esistente *ad extra*. Si vedano in merito IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., p. 39: «Ad secundum dicitur quod frequenter equivocant homines in restrictione transcendencium, ut sepe negat Augustinus accidens esse rem, essenciam vel aliquid, set solum de substantia concedit ista. Et quandoque largius accipiuntur dicti termini nunc pro omni ente predicabili set non pro privacionibus, negacionibus vel *aliis veritatibus extra genus*, et nunc transcendentur seundum ampliacionem entis predictam» (corsivo mio); inoltre, *ivi*, p. 41: «Conceditur tamen quod *transcendencia extra genus*, ut est ens intelligibile et cetera [...]» (corsivo mio).

4. principî non categoriali, come Dio, l'unità, o il punto;
5. le privazioni;
6. le collezioni di cose, quali i villaggi, le città, o gli ordini religiosi;
7. stati di cose atomici o molecolari;
8. *pretericiones* e *futuriciones*, intese come verità corrispondenti a stati di cose passati o futuri;
9. *negaciones*;
10. alcune 'res', come la morte, il peccato, e la stessa *falsitas*.⁸⁷

Ora, ciò che s'intende qui sostenere è che le verità (o enti) corrispondenti al *posse naturale* e al *posse logicum* delle cose siano da rubricarsi rispettivamente sotto due titoli distinti della lista testè riprodotta. Gli enti provvisti non solo di *esse intelligibile*, ma anche del grado intensionale successivo, l'*esse possibile (naturale)*, infatti, cadono nel sottoinsieme dell'*ens in communi* descritto al punto 2.: prodotti da Dio in tali livelli ontologici, essi li realizzano entrambi in atto e sono detti *in potentia* con riferimento alla propria esistenza *ad extra*, il proprio *esse existere*, che avrà luogo a tempo debito in virtù dell'azione delle cause stesse. Il sottoinsieme 3., invece, contiene quegli enti cui Dio non ha conferito alcuna forma di essere *ad extra*, neanche nella potenza delle cause create, ma che ha provvisto del solo *esse intelligibile*. Essi, pertanto, non sono in altra potenza che in quella (assoluta) di Dio, come si legge nel *De ente praedicamentali*:

Pro declaracione istius materie oportet supponere, quod ens dicatur de omni signabili per complexum, et sic quoddam sit ens actuale vel existencie, quoddam ens potentiale, quod habet esse in causis secundis, que possunt ipsum actualiter producere, et quoddam ens est, quod solum habet esse intelligibile in Deo, ut omne, quod solum Deus potest producere, et non actualiter existit.⁸⁸

Alla luce di quanto detto, quindi, sembra opportuno riferirsi d'ora innanzi agli enti che Dio ha stabilito di produrre in modo esclusivo nel loro *esse intelligibile* menzionandoli non semplicemente quali *posse logicabilia*, quanto come *posse logicabilia 'tantum'*. Dal momento che la possibilità logica di un ente, infatti, è condizione necessaria per la sua possibilità naturale,

⁸⁷ A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., p. 79, dove viene aggiornata e integrata la lista contenuta in ID., *Logica intensionale e metafisica dell'essenza*, cit., p. 167. Conti si richiama a IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 2, 5; ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., pp. 1, 2; si vedano, inoltre, ID., *De logica [tractatus tercius]*, cit., vol. 2, p. 190; ID., *De logica [tractatus tercius]*, cit., vol. 3, pp. 46, 126.

⁸⁸ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 2.

e poiché, con tutta evidenza, non per ogni *posse logicum* si dà un corrispondente *posse naturale* – pena l'ammissione, già respinta, che il primo sia condizione sufficiente del secondo –, è lecito concludere che i dominî del *posse logicum* e del *posse naturale* non siano coestesi, ma che il secondo sia un sottoinsieme del primo. Quanto emerso può essere così riepilogato:

1. il dominio di pertinenza della potenza assoluta di Dio è quello nel quale cadono tutti i *posse logicabilia*;
2. la potenza ordinata si esercita sul sottodominio dei *posse naturalia*, che comprende quegli enti che, con il proprio originario decreto ordinatore, Dio ha stabilito siano a tempo debito prodotti *ad extra* nell'*esse possibile in causis*, o nell'*esse existere* individuale;
3. in seguito all'*ordinatio* della sua potenza, gli enti che Dio ha escluso di portare all'essere *ad extra* restano solo logicamente possibili, e possono esser detti *posse logicabilia 'tantum'*;
4. vi sono, quindi, molte più cose nella potenza assoluta di Dio di quante non siano nella sua potenza ordinata (e, parimenti, vi sono più ragioni esemplari *ad intra* che essenze *ad extra*).

Stando al quadro sin qui esposto, è lecito concludere che gli enti possibili solo logicamente siano da ritenersi – in conformità a quanto dichiarato da Wyclif nel *De actibus anime* –⁸⁹ alla stregua di *impossibilia naturalia*: essi sono, infatti, esclusi dall'*ordo naturalis*, cui sarebbero potuti appartenere se Dio, determinata la propria potenza assoluta in altro modo, avesse conferito un ordine diverso al creato. Così non è stato, e dunque vi sono molti enti che Dio ha posto nel loro *esse intelligibile* e che è impossibile abbiano luogo come enti naturali. Il sottoinsieme dei *posse logicabilia 'tantum'*, dunque, deve raccogliere plausibilmente sia individui di specie appartenenti all'*ordo naturalis* che tuttavia non hanno avuto, non hanno, né avranno mai istanziazione *ad extra*, sia specie logicamente possibili che Dio ha deciso di non includere nel novero degli enti naturali, sia, ancora, stati di cose o eventi che, pur possibili logicamente, è escluso che avvengano.⁹⁰

⁸⁹ Si veda *supra*, p. 249.

⁹⁰ Con l'*ordinatio* della potenza divina si pone l'antecedente eterno e immutabile cui segue, di necessità ipotetica, il conseguente. Ogni ente che si realizza, dunque, avviene *de necessitate ex supposizione*, mentre tutti i *posse logicabilia 'tantum'* sono, di fatto, *impossibilia ex supposizione*; si veda, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 153: «Nec est inconueniens quod ego possum sanare Alexandrum, aut quemcunque olim mortuum, sicut enim deus olim potuit creasse nos simul et disposuisse me ut

È bene precisare, allora, che Wyclif non include tra i *posse logicabilia 'tantum'* queglii enti – quali la chimera, l'ircocervo o il monte aureo – definiti 'non possibili' *tout court*: a ben vedere, infatti, essi non sono propriamente enti e, pertanto, non sono né intelligibili, né producibili da Dio secondo alcun livello ontologico, *ad intra* o *ad extra*. Di tali non possibili, si legge in alcune pagine del *De intelleccione dei*, Dio non ha intelligenza alcuna – e, a un esame più attento, non ne ha intelligenza neppure l'uomo, il quale non fa che pensare tali *facta* in modo confuso, componendo in modo indebito i *significata primaria* (ossia le verità, gli enti intelligibili nella mente divina) di termini che portano riferimento a realtà esistenti in natura, con un'operazione non dissimile da quella all'origine delle percezioni decettive:

Nec est possibile, ut credo, quod quis intelligat vacuum, yrcocervum, montem aureum, vel quecunque alia que non possunt esse. Signa tamen illa intelligit et cogitat componendo vel dividendo ex mocione talium signorum modo suo; et ex parte rei taliter non potest esse. Et quia simplex intelligencia hominis terminatur ad intellectum ab eo, putat errore deceptus quod est unum primarie significatum per completum signum, ad quod acies mentis attingit; sicut visus ec circumduccione celeri ticcionis in tenebris fantasiatur, videns quod est unus completus circulus extra oculum, ad quem visio terminatur. Intelligendo igitur tale terminos, *chimera*, *tregrilaphus*, et cetera, habeo species significatorum et rerum communium quales intelligo: et superaddo modum meum confuse componendi, putando quod extra mentem est unum tale intelligibile, cum tamen non sit illa.⁹¹

Chi pensa («cogitab») tali enti non possibili – sostiene Wyclif sulla scorta di Anselmo –⁹², pensa i loro *signa* e non ha intelligenza («non intelligit») dei corrispondenti *significata*, di cui

sanassem eum; ita indubie adhuc potest, et per consequens ego possum sanare eum. Ex facto tamen constat mihi quod hoc est impossibile ex suppositione, saltem illi cui constat quod non resuscitabitur ante diem iudicii. Et sic corrupta potest esse virgo nedum, ut sophisticè loquantur, quia illa que potest esse corrupta potest esse virgo, set illa que de facto est corrupta, ut beata Maria Magdalene, potest esse virgo, quia quondam potuit, igitur potest».

⁹¹ IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., p. 82 (corsivi nel testo); si veda, inoltre, *ivi*, p. 88: «Sicut enim sensus non errat contra sensibile proprium, quod attingit sine errore, immediate: sic a maiori, intellectus nunquam errat sin errore in compositione signi cum signo. Ideo in patria, quando omnis veritas est summe presens anime, movens ipsam immediate per deum, evacuabitur error vie. Sumus enim hic *quasi sompniantes* pro maiori parte, parentes actus terminatos a simulachro signorum pro quibus erranter componimus, ut promittimus nos tractare de vacuo vel alio impossibili, solum ad signa attendimus, ubi significata possibile perspicimus; et non impossibile, signa tamen» (corsivo mio).

⁹² IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., pp. 82, 83: «Set ut ulterius videatur illa materia, suppono quod *intelligere* sit commune ad omnem actum intellectus, ut communis scola modernorum utitur; et cum sit triplex comparacio intellectus [...], scilicet, sensum apprehensus, composicio vel divisio, et discursus vel argumentacio, suppono quod *intelligere* sit commune ad quodlibet talium, et esse sic amplum cum *cogitare*; tunc videtur quod homo intelligit melius deo, et quecunque talia, sicut homo cogitat magis, ad sensum Anselmi. Hic dico quod nolens sic loqui et mutare suppositionem figurativam in materialem aut accusativum casum in ablativum, et sic de aliis abusionibus in significacionibus terminorum, haberem concedere multa male sonancia; ut, quod homo intelligit inintelligibile, quia intelligit signum ex cuius

sono privi, ma associa loro denotati fittizi ottenuti attraverso la composizione di *significata primaria* di altri termini: nel caso della chimera, per esempio, si tratterà della composizione dell'*esse intelligibile* della capra, del leone e del serpente.⁹³ Questo non si verifica, tuttavia, nel caso di Dio, che non incorre nel rischio di giungere agli esiti erronei discendenti da tale operazione di composizione (o di divisione) – una modalità gnoseologica imperfetta che, come si è visto nel primo capitolo della presente indagine,⁹⁴ gli è estranea e che ripugna la semplicità che contraddistingue la sua intelligenza:

Et deus non potest cogitare talia, nec intelligit omne quod ego intelligo, eo quod ipse non potest intelligere nisi seipsum vel sibi presens in ydea [...]. Ego intelligo *sic*, set deus non; cum intelligencia talis dicit modum intelligendi complexum terminatum ad signa sine intellectione primaria significati; et sic non potest deo competere, quia non potest complexe intelligere sic signum significare, tam pendule et imperfecte.⁹⁵

mocione cogitat sic inintelligibile; sic intelligit quod deus non intelligit, quia intelligit componendo, sicut non potest esse in re: quod non potest deo competere. Admittens igitur illos sensus equivocos, potest concedere quod creatura intelligit melius deo, et sic de aliis questionibus predictis superius» (corsivi nel testo). Il riferimento è, evidentemente, ad ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, ed. F.S. Schmitt, OO 1, pp. 103, 104

⁹³ Si veda, in merito, IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., pp. 85, 86: «Nichil posse cogitare nisi quod potest esse alico modo; et per consequens nichil potest intelligere vacuum aut chimeram, que non possunt esse. Set natura que intellectualis creature potest cogitare sic: aliquid est locativum carens locali: et sic cogitando, intelligitur ille terminus *vacuum* pro suo modo intelligendi; non enim significat ille terminus vacuum, set omne locativum et locale significat. Et correspondenter dicendum est de similibus. Nomina igitur non sunt inposita ad significandum vacuum hoc conservatum, et cetera, set sunt inposita ad significandum rem locatam, consignando carenciam localis, et sic ad habendum unum modum significandi primitive vel aliter complexe, cui non potest veritas corespondere; et talis inposicio est utilis scrutandum. [...] In toto illo suppono quod vacuum, chimera, et talia, non possunt existere, gracia solucionis materie tacte, quia multi dicunt quod possunt fingere tale animal, montem aureum, et cetera» (corsivo nel testo).

⁹⁴ Si veda *supra*, pp. 70, 71. Si veda, inoltre, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 102: «Ideo non evagabitur fantasiando circa impossibilia, set intelligit et cognoscit res ut se habent in ordine naturali, et per consequens talis est ordo in scienciis dei, qualis est ordo in suis scitis».

⁹⁵ IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 83 (corsivo nel testo). Si vedano, inoltre, ID., *De ente in communi*, cit., pp. 27, 28. Oltre ai brandi del *De sciencia dei* riportati nel primo capitolo, si vedano i seguenti luoghi paralleli in altri scritti successivi; si vedano ID., *De dominio divino*, cit., p. 63: «Nulla creatura potest aliquid intelligere nisi quod Deus suus intelligit, et per consequens nulla creatura intelligit inintelligibile melius Deo montem aurum et cetera. Sed, ut alias exposui Proslogion Anselmi, creature intelligunt simulacra, et oraciones nostre predicate simul signant materialiter nostrum modum intelligendi et res intellectas a Deo: et indubie illo modo propter imperfectionem Deus non potest intelligere, ut ego intellego Deum componendo sic, Deus non est. Et hinc false dicitur quod intelligo Deum non esse. Sed intelligo Deum et ens sic fantastice componendo. Proposicio quidem sic impossibilis non habet primarium significatum, quia tunc racione illius veritatis foret logice vera. Sed partes eius vere habent significata primaria, vocando *significatum primarium* veritatem, quam proprio, primo, perfecte, et ex impositione adequate significat, ut hec proposicio vera, Deus creat, significat primarie creanciam Dei, ut ab ipso efficitur» (corsivo nel testo). Si veda, ancora, il più tardo ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol.

In ultima analisi, Dio non ha idea alcuna della chimera e non ne conosce, dunque, l'*esse intelligibile*.⁹⁶ Se vi è un senso, allora, secondo cui è lecito considerare la chimera o gli altri *facta* alla stregua di enti, esso sarà conforme a quello per cui si dice ente quanto è riportato sotto il titolo 10. della lista dei referenti dell'*ens in communi*, vale a dire quelle 'res' come la morte, il peccato e la *falsitas*.⁹⁷ Dio, infatti, non ha ragioni esemplari corrispondenti a enti quali la chimera o il peccato, come nel caso degli enti positivi, ma – si legge in diversi luoghi della opera wycliffiana – ne ha piuttosto intelligenza «per eternam carenciam ydearum». ⁹⁸ In definitiva, gli enti fittizî, sprovvisti come sono di *esse intelligibile*, non devono

2, p. 125: «Tercio replicatur quod tu potes ymaginari quod deus non potest, quia montem aureum, hircocervum, chymeram et huiusmodi ficticias intellectus. Hic dicitur quod ymaginari, cum sit proprius actus virtutis ymaginative, non occurrit michi, quod analogizatur ad actum intelligendi dei, cum distinguitur ab intellectione homine. Et sic deus nec angelus potest aliquid ymaginari, sed videre ac intelligere. Vocando autem aurum terram, sicut vocatur quecunque materialis essentia, [...] tunc deus noscit montem aureum. Et ita videtur, deum posse facere talia monstra. Si autem convocent simpliciter substancialem qualitatem et modum vanum concipiendi virtutis create, tunc videtur quod nemo intelligit montem aureum, sicut nec deum malum» (punteggiatura mia).

⁹⁶ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 96: «Non enim relucet in deo ydee falsi vel impossibilis, cum sit plenus veritate positiva»; inoltre: «Per hec patet ad secundum quod intelligit sicut propositio impossibili significat; quia intelligit quam rem illa propositio significat ratione sui partis. Intelligit etiam quomodo illa propositio significat, attendendo ad modum suum fecte componendo. Set non intelligit significatum primarium propositionis sic impossibilis, quia non est» (ivi, p. 86).

⁹⁷ Circa la conoscenza del peccato, si veda S. LAHEY, *Of Divine Ideas and Insolubles: Wyclif's Explanation of God's Understanding of Sin*, «The Modern Schoolman» (in corso di stampa). Il testo riprende la relazione *Improving our Understanding of Wyclif's Determinism: The significance of the Forthcoming Edition of his De ideis*, pronunciata in occasione del convegno di studi dal titolo 'Grosseteste to Wyclif: The Shifting Focus of British Medieval Philosophy', tenutosi a Washington, D.C., 6-7 marzo 2009, presso la Georgetown University.

⁹⁸ IOANNES WYCLIF, *Opus Evangelicum* (I-II), ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1895, I, p. 445. Si veda, inoltre, ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 123: «deus non evagatur intelligendo, nisi quod legit ad intra, quia aliter egeret aliquo extra se, ymmo re, que non potest esse ad suas vanas cogitationes. Si igitur beati et innocentes non cogitant inutiliter, sed solum ut expedit – non enim cogitant peccata secundum Lincolniensem nisi carencia exemplaris – patet quam vane sunt cogitationes nostre, dum sepe contendimus, nos cogitare, que deus cogitare non potest». Nel *Trialogus*, Wyclif chiarisce come il peccato – e lo stesso vale per la chimera – non possa essere considerato una privazione (se non in senso equivoco), poiché tali sono soltanto, come si è detto, quelle *res* di cui non si realizza qualche forma loro connaturata; il peccato, invece, non ha forma alcuna, non è esito di una causalità efficiente, ma deficiente, e non è, così, un ente da annoverare in *catalogo nature*; si veda ID., *Trialogus*, cit., pp. 140, 141. Già nei suoi scritti accademici, Wyclif si era espresso in modo analogo; si vedano ID., *De ente in communi*, cit., p. 41: «Unde chimera non est species animalis nec vacuum genus substancie, cum omnia talia includunt repugnanciam. Conceditur tamen quod transcendencia extra genus, ut ens intelligibile et ceterae, signant quotlibet signandum possibile vel impossibile, et ita quilibet talis terminus impossibilis signat ens eo quod ipso quod signat, ut iste terminus non ens signat omne ens negative. Et ita conceditur quod creatura in quantum peccat est ipsa ens, et tamen non in quantum peccat est alicujus generis positivi, ut puta nec substancia nec creatura nec rationalis nec causata positive»; ID., *De intellectione dei*, cit., p. 96: «Non enim relucet in deo ydee falsi vel impossibilis, cum sit plenus veritate positiva».

essere considerati neppure *posse logicabilia 'tantum'*, poiché non sono neppure pensabili *sine repugnancia*. Ricorrendo alla distinzione tommasiana, insomma, si può aggiungere che essi siano privi non soltanto di *exemplaria* in Dio, ma addirittura di *rationes*. Nel caso della proposizione «chimera potest esse», allora, non solo non vi è alcun ente nella realtà extralinguistica *ad extra* che corrisponda a ciò che è espresso dal *dictum* della proposizione stessa («quod chimera potest esse») e che lo verifichi, ma neanche nella realtà *ad intra*. La proposizione non può mai essere pertanto vera, e tuttavia, conformemente alla lettera wycliffiana, essa non è neanche falsa:

Sed isti termini *verum*, *falsum* et *veritas* superaddunt super ens nominaliter intellectum temporis verbi; ut: *dico vel credo veritatem*, si dico: *ens* (quod est propositio) *significat verum vel falsum*; hoc est, ens quod est vel ens quod non est. Et tunc dixi verum vel veritatem, quia tunc dixi ens quod tunc fuit et falsum tunc dixi vel concepi, quia ens quod tunc non fuit. Et ita *verum* et *veritas* sunt passiones entis, significando ens quod vere est, fuit, erit, vel potest esse. Sic autem non ille terminus *falsitas*. Unde si credo veritatem, credo ens quod est; si credo falsum, credo ens quod non est.⁹⁹

Come ha dimostrato Laurent Cesalli, per Wyclif la differenza tra *verum* e *falsum* si può tracciare solo al livello dei significati secondari degli enunciati: nel caso di proposizioni vere, si danno enti predicamentali *ad extra* che corrispondono agli stati di cose da esse descritti, mentre lo stesso non può dirsi per quanto concerne quelle false, che non sono verificate da alcuna istanziazione.¹⁰⁰ Non vi è, invece, alcuna asimmetria tra tali enunciati con riferimento ai loro *significata primaria*, in cui consistono gli *entia logica* extra-categoriali espressi dai loro *dicta*.¹⁰¹ Come già anticipato nel primo capitolo della presente indagine,¹⁰²

⁹⁹ IOANNES WYCLIF, *De logica*, cit., vol. 2, p. 4 (corsivi nel testo). Si veda, inoltre, ID., *De ente in communi*, cit., p. 19.

¹⁰⁰ Si veda L. CESALLI, *Le «pan-propositionnalisme»*, cit., p. 141. Sembra, dunque, che l'espressione «ens quod non est» equivalga, nella versione della concezione corrispondentista della verità elaborata da Wyclif, all'espressione «ens sicut non est». Così, la verità dei significati secondari concerne il dominio dell'*esse existere* e, corresponsivamente, quello della scienza e della volontà divine; diverso è il caso dell'*intelligenza*, che riguarda i significati primari nel loro *esse intelligibile*. Che, poi, l'intelligenza di Dio sia perfetta ed estesa a ogni intelligibile è sufficiente a escludere che abbia tra i suoi oggetti ciò che non è intelligibile né possibile; si veda al proposito IOANNES WYCLIF, *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 122: «Intellectus enim dei est acutissimus, latus in omne intelligibile, sed non nescit nisi verum vel wlt nisi bonum. Quomodo igitur intelligeret quod non potest esse?».

¹⁰¹ Si veda IOANNES WYCLIF, *De logica*, vol. 1, p. 76: «Pro quo sciendum est quod universaliter et convertibiliter, si aliqua propositio significat primarie sicut est, vel si suum primarium significatum sit veritas, tunc est vera; ut ista est vera: *omnis homo est*; quia primarie significat quod omnis homo est, et ita est quod omnis homo est. Iste etiam sunt vere, *Cesar fuit, ego non sum asinus, anticristus potest esse*, et cetera huiusmodi; quia veritas est quod Cesar fuit, quod ego non sum asinus, quod anticristus potest esse, etc. [...] Iste tamen veritates nec sunt substanciae nec accidentia, sed encia logica vel encia racionis» (corsivi

tali enunciati sono tutti veri quanto al significato primario, benché dotati di opposti valori di verità quanto al loro significato secondario: qualora si consideri, a titolo esemplare, la proposizione «Mio figlio esiste», essa risulterà falsa secondariamente qualora io non abbia alcun figlio, ma non primariamente, poiché vi è nella mente di Dio l'*esse intelligibile* di mio figlio da essa significato.¹⁰³ Se una distinzione si volesse tracciare tra gli *entia logica* significati primariamente da proposizioni vere e false quanto al proprio significato secondario, si dovrebbe recuperare la distinzione (di ragione) che è stata proposta poco sopra: il significato primario degli enunciati veri cade, infatti, nel sottodominio di quei *posse logicabilia* che Dio ha deciso siano anche *posse naturalia*; quello degli enunciati falsi, nel sottodominio dei *posse logicabilia 'tantum'*. Se, dunque, vere o false sono solo proposizioni concernenti gli enti, gli enunciati concernenti la chimera non sono mai né veri, né falsi, poiché – come gli altri *ficta*, la chimera non è un ente e cade in quell'insieme vuoto fuori del dominio dell'ente – ossia, nel dominio della *falsitas*, che Wyclif distingue dal *falsum*¹⁰⁴ e sul quale Cesalli ha avuto il merito di richiamare l'attenzione degli interpreti:

nel testo). Si veda, inoltre, ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 13: «Ex istis patet quod non sequitur: *hec propositio est falsa, ergo primarie significat sicut non est*; quia si bene discutiatur, non est possibile aliquod signum representare sicut non est [...]. Quelibet ergo propositio vel significat primarie significatum quod est secundum *esse intelligibile*, vel si non habet ex institutione significatum primarium, significat modo primario cui non potest veritas extra corespondere; ut quelibet propositio vocata simpliciter impossibilis. Nam hec: *homo est asinus*, non potest significare *hominem esse asinum*; set significat *hominem et asinum*, et sic quod homo est asinus; et ita necessitas qua necesse est neminem esse asinum est causa quare signum tale est impossibile» (corsivi nel testo). Si veda, infine, ID., *De ente in communi*, cit., p. 45.

¹⁰² Si veda *supra*, p. 89 e nota 102.

¹⁰³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 90: «Aristoteles [...] distinguit de falso quod, quando sumitur sincategorice, convertitur com hoc complexo: *non est*. Et hoc dupliciter: vel sic: scilicet quod *non est sic* simpliciter secundum *esse intelligibile*, et sic solum impossibile est falsum; vel sic: quod non sit secundum esse existere, set potest esse: ut *filium meum existere* est falsum; et illud videtur posse dici verum, cum habet *esse intelligibile*» (corsivi nel testo); inoltre, ID., *De dominio divino*, cit., pp. 63, 64: «Querenti ergo, quid significat iste terminus, inintelligibile, chimera, et similes, dicitur quod significant omne intelligibile, quodam conceptu privative, et omne animal quod fantasians intelligit modo erranti componi. Et talem modum connotatum non contingit inesse [in esse, ed. R. Poole] formaliter libro vite, cui solum verum inscribitur. Et Deus nichil intelligit, nisi quod ibi inscriptum eternaliter *intus legit* et Verbo suo, quo primo se ipsum dicit, semel eternaliter loquitur, omnia ibi scripta» (corsivo nel testo). Infine, si veda *supra*, pp. 81, 82.

¹⁰⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De logica*, cit., vol. 2, p. 4: «Et iste terminus, *falsitas*, contradictorie significat convertibiliter cum illo termino *aliqua non entitas*. Et talem falsitatem credo non posse significari, cum omne significans significat entitatem, et per consequens veritatem. Et sic iste terminus *falsitas* significat omnem veritatem negative» (corsivi nel testo). In proposito, si veda ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 13: «Et sic contingit propositionem tripliciter in genere esse falsam. Primo modo, si representat aliquo modo primarie, et non est signatum primarium sibi corespondens, eciam secundum *esse intelligibile*, et esse sic falsum est simpliciter impossibile. 2° modo, quando propositioni deficit primarie signatum secundum *esse* attuale, licet non secundum *esse* possibile; ut: hic filius meus est. Et 3° modo, si

La fausseté ou *falsitas* est l'ensemble vide qui ouvre l'espace logique et métaphysique nécessaire à la fausseté; le faux ou *falsum* appartient à une région particulière de l'*ens* (*l'ens logicum*) qui permet aux propositions fausses d'exercer leur fonction sémantique: elles signifient premièrement le faux, sans pour autant devoir signifier secondairement *quelque chose*. Parmi les membres du quatuor *veritas, verum, falsum, falsitas*, seul le dernier tombe hors du domaine de l'*ens*.¹⁰⁵

È opportuno, a questo punto, riepilogare alcuni elementi sin qui raccolti. Si è sostenuto che la potenza assoluta di Dio si eserciti su tutte le cose *ad intra* e che esse, nel loro insieme, costituiscano il dominio delle possibilità logiche, dal quale tutti gli enti, stati di cose o eventi fittizi o autocontraddittori sono esclusi. Ritagliato in questo, vi è il sottodominio della potenza ordinata, al cui interno cadono quelle possibilità logiche che – in forza del decreto di Dio – sono anche possibilità naturali ordinate a pervenire a tempo debito all'esistenza in atto *ad extra*. Le *veritates extra genus*, dunque, sembrano corrispondere a enti che hanno sì *esse intelligibile*, ma non sono considerabili *items* categoriali e non trovano posto, in altre parole, in alcuna delle dieci linee predicamentali – e, primariamente, in quella delle sostanze. È lecito, dunque, concludere che Dio possa creare cose che non crea (e che ne abbia, quindi, previa intelligenza): vale a dire, cose che sono logicamente possibili e creabili *de potentia absoluta*, ma che non sono naturalmente possibili né creabili *de potentia ordinata*.

Su queste basi, risulta piuttosto indebolita la tradizionale interpretazione deterministica del pensiero di Wyclif. Chi fosse incline, tuttavia, a prenderne le difese, potrebbe contestare la distinzione estensionale tra *posse logicabilia 'tantum'* e *posse logicabilia* (in aggiunta a quella intensionale tra possibili logici e possibili naturali), ed eccepire che, nei testi portati a

deficit propositioni signatum primum extra propositionem et eius causanciam, ut vocata insolubilia. [...] Quilibet ergo propositio vel significat primarie significatum quod est secundum *esse* intelligibile, vel si non habet ex institutione significatum primum, significat modo primario cui non potest veritas extra correspondere; ut quilibet propositio vocata simpliciter impossibilis» (corsivi nel testo).

¹⁰⁵ L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme»*, cit., p. 142 (corsivi nel testo). Si vedano, in merito, anche IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 49, 50: «Et preter illam, patet ex dictis quod propositio quadrupliciter potest dici logice falsa. Primo, quando significat significacione cui non potest veritas adequari; cuiusmodi sunt propositiones simpliciter impossibiles, ut ille: 'deus non est', 'deus non potest cognoscere creaturam' et alie in fine falsitatis. In secundo gradu sunt propositiones false nate habere actualiter primarie significata adequata suis significacionibus et solum habencia talia in esse intelligibili vel possibili de potencia absoluta; cuiusmodi sunt iste: 'mundus non existit', 'Antechristus est beatus' et cetera. In tercio gradu sunt propositiones false quibus correspondent adequate significata que pro aliqua mensura instantis vel temporis non sunt, et pro alia mensura instantis vel temporis actualiter sunt; cuiusmodi sunt illa: 'ego vivo', 'ego sum beatus' et similia, quorum aliqua sunt in minori parte. In quarto gradu sunt signa falsa que significant primarie significata que, quamvis semper actualiter sunt, tamen pro aliqua mensura non sunt: generabilia enim et corruptilia nunc sunt et nunc non sunt. Unde omnia encia citra deum non in quantum imitantur primum sunt falsa, set in quantum deficiunt a plena imitatione et similitudine eius possunt dici falsa»; ID., *Purgans errores circa veritates*, cit., p. 11. Si veda *infra*, pp. 212, 213.

suffragio, quando si tratta di cose *que non existunt*, non vi sia mai traccia esplicita di una distinzione tra enti che non hanno *esse existere* solo al momento presente ed enti sprovvisti di esistenza *tout court*. Se in effetti tale distinzione mancasse, si dovrebbe riconoscere nel riferimento ai *posse logicabilia* un indice del già ricordato scarto tra i propositi e gli esiti della sua indagine che caratterizzerebbe la produzione accademica di Wyclif: sebbene annoverate indipendentemente tra le *veritates extra genus*, infatti, le possibilità logiche non sarebbero altro che verità corrispondenti a enunciati *non standard* concernenti quegli stati di cose o eventi passati e futuri (*pretericiones* e *futuriciones*) che a tempo debito hanno avuto o avranno esistenza attuale – benché al momento presente non abbiano *esse existere ad extra*. Quando Wyclif afferma che «*multa autem sunt que non existunt*», insomma, affermerebbe in modo contratto qualcosa di simile a ‘*multa autem sunt preterita et futura que modo non existunt*’ – con buona pace, quindi, di ogni proposito di dimostrare la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* nell’opera del maestro inglese. Un brano utile a sciogliere tali dubbi è offerto dai *reportata* dello scambio inaugurale degli interventi prununciati da Wyclif e Kynnyngham in occasione della loro disputa pubblica, che merita qualche attenzione.

La disputa tra Wyclif e Kynnyngham sulla notizia intuitiva di Dio

Si è già ricordato come la controversia con il carmelitano abbia luogo nei mesi che precedono il conferimento a Wyclif del titolo di *doctor in divinis*, al termine del biennio di letture bibliche previsto dal *cursus studiorum oxoniense* dell’epoca –¹⁰⁶ quando, si è detto, egli ha già concluso la stesura del *De sciencia dei*,¹⁰⁷ nonché quella del *De intelletione dei*. Va rammentato, inoltre, che l’iniziativa polemica di Kynnyngham, le cui critiche muovono dalla disapprovazione di alcune tesi insegnate in quel periodo da Wyclif ed espresse, appunto, nelle opere citate, è diretta principalmente a contestare l’ortodossia della sua ermeneutica biblica. Muovendo da alcuni principî della propria riflessione logica e metafisica, Wyclif sviluppa una concezione olistica della Scrittura, conformemente alla quale il testo sacro è considerato come un sistema completo e coerente di proposizioni vere *de virtute sermonis*, al

¹⁰⁶ Si vedano *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, cit., pp. 48-55; W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars*, cit., pp. 41-48.

¹⁰⁷ Si veda *supra*, p. 50.

cui interno il significato di ogni parte è dipendente da quello del tutto.¹⁰⁸ Ciò vale, per Wyclif, anche per i significati degli enunciati *non standard* rinvenibili nel testo sacro e relativi a eventi che precedono o seguono il tempo presente (del lettore, così come dell'autore).¹⁰⁹ Il maestro di Oxford ritiene che la Scrittura sia, infatti, primariamente ed essenzialmente, lo stesso Verbo divino, dal quale per gradi intensionali discendenti seguono diversi livelli di partecipazione, sino all'esistenza individuale *ad extra* dei codici contenenti la *sacra pagina*.¹¹⁰ Tutti gli enti passati e futuri, di cui si trova menzione nella Scrittura, nel proprio *esse intelligibile* sono – afferma Wyclif – *realiter* presenti a Dio nella dimensione eterna della *duracio*, estranea a ogni vissitudine temporale.¹¹¹ Ed è precisamente sul tema della *presencialitas* che Kynnyngham sferra uno dei più decisi attacchi al proprio maestro.

Nel primo testo superstite della disputa, l'*Ingressus*, il carmelitano riporta un passaggio di un precedente e non tradito intervento di Wyclif, nel quale è possibile avvertire l'eco della recente stesura del *De scientia dei*. Dio ha conoscenza intuitiva di enti o di eventi che occorrono in tempi differenti; poiché, tuttavia, Dio intuisce solo ciò che è, ne consegue che i futuri e i passati gli sono realmente presenti.¹¹² Nella propria *Determinatio*, Wyclif replica

¹⁰⁸ In merito, si vedano M.J.F.M. HOENEN, *Jean Wyclif et les universalis realia: le debat sur la notion de virtus sermonis au Moyen Age tardif et les rapports entre la théologie et la philosophie*, in J.-L. SOLÈRE e Z. KALUZA, *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2002, pp. 173-192; A. BRUNGS e F. GOUBIER, *On Biblical Logicism: Wyclif, Virtus Sermonis and Equivocation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 76.1 (2009), pp. 201-246; S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit., 15-47; inoltre, F. GOUBIER, *Wyclif's «Logica Augustini»*, relazione pronunciata in occasione della giornata di studi dal titolo «Logica Augustini». John Wyclif's Realist Logic', tenutasi presso la Albert-Ludwigs-Universität (Freiburg Br.) nei giorni 9-10 aprile 2010.

¹⁰⁹ Si rammenti, al proposito, quanto osservato circa il problema del contenuto degli articoli di fede; si veda *supra*, pp. 111-115.

¹¹⁰ Nello scritto maggiore dedicato a esporre la propria ermeneutica biblica, Wyclif applica alla Scrittura lo stesso modello intensionale con il quale è uso descrivere la partecipazione metafisica degli enti individuali ai propri universali, sino a Dio. Così, nell'*esse intelligibile*, la Scrittura non è altro che l'essenza divina, il *liber vite*, che riporta il nome degli eletti alla salvezza. Un primo grado di partecipazione è quello condiviso dalle verità teoretiche, che costituiscono gli oggetti del pensiero divino: esse, benché identiche *essencialiter*, si distinguono dal *liber vite* formalmente. Un successivo livello risiede nelle verità effettuali, storicamente verificatesi e descritte nel testo sacro, che sono materia di fede. Ancora, Wyclif parla di un ulteriore grado in cui si dice l'essere delle Scritture e che risiede nell'anima del fedele. Solo da ultimo compare il riferimento alle Scritture nella loro forma materiale, nei codici che le trasmettono. Si veda IOANNES WYCLIF, *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 1, pp. 108-115. Al proposito, si rimanda a M. KEEN, *Wyclif, the Bible, and Transubstantiation*, in A. KENNY (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 67-84; I.C. LEVY, *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003, pp. 81-122.

¹¹¹ Si vedano M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics*, cit., pp. 30, 31; L. CESALLI, *Le «pan-propositionalisme»*, cit., pp. 149, 150.

¹¹² Si veda IOANNES KYNNYNGHAM, *Ingressus*, cit., pp. 9, 10: «Arguit ergo Magister meus [scil. Wyclif] pro principali sic; Deus intuetur omnia praeterita, praesentia, et futura; et apud omnem philosophum et

agli argomenti formulati da Kynnyngham, sottoscrivendo quanto attribuitogli, ma discostandosi sin dalle prime battute dall'interpretazione offertane dal carmelitano:

Sexto assumit Doctor [scil. Kynnyngham] quod evidentia mea caperetur ex hoc quod Deus omnia praeterita et futura intuitive cognoscit. Concedo quod haec est una de potentioribus evidentiis quas ego audiveram. Discrepo tamen ab eo in modo loquendi logico et metaphysico; quia dico cum S. Thoma quod omnia praesentia, praeterita et futura Deus intuitive cognoscit. Omnia autem possibilia quae non habent existentiam in genere cognoscit aequae perfecte, licet solum notitia simplicis apprehensionis; sed contradictionem formalem claudit Deum quicquam cognoscere, nisi proportionaliter habeat esse. Ideo instruxerunt nos sancti doctores quomodo creaturae habeant triplex esse, scilicet, esse intelligibile in Deo, esse possibile in causis, et esse existere in proprio genere.¹¹³

Richiamandosi all'autorità di Tommaso, similmente a quanto avvenuto nel *De scientia dei*, Wyclif introduce la distinzione tra *scientia simplicis intelligencie* e *scientia visionis*, alla quale affida la soluzione di gran parte delle difficoltà sollevate dal carmelitano: la *notitia simplicis apprehensionis* dei possibili che non esistono in atto, si legge, non è meno perfetta della scienza intuitiva che ha dei possibili esistenti, e tutto ciò di cui Dio ha conoscenza non può che essere – almeno, nel grado più pieno dell'*esse intelligibile*. Tuttavia, si potrebbe ripresentare di nuovo l'interrogativo circa la portata dell'affermazione di Wyclif: egli intende, così dicendo, affermare che la scienza speculativa divina ha come oggetti i *posse logicabilia 'tantum'*, o forse semplicemente i possibili quando non sono attualmente esistenti *ad extra*?

Il passo decisivo che consente di sciogliere tale dubbio al proposito si trova formulato poco oltre e costituisce la risposta a una delle obiezioni avanzate da Kynnyngham. Alla stregua di diversi contemporanei – cui Wyclif si rivolge sovente, non senza ironico sprezzo, con il nome di 'moderni doctores' –, il carmelitano muove da presupposti tanto distanti da declassare ad abuso ogni ricorso al termine 'essere' per portare un riferimento a quanto non sia incluso nella classe degli enti esistenti in atto *ad extra*.¹¹⁴ Se, dunque, quella intuitiva è scienza di oggetti *realiter* in presenza, sostiene Kynnyngham, tale presenza non può che darsi

theologum est haec consequentia bona; Deus intuetur ista, ergo ista sunt: ergo omnia praeterita, praesentia, et futura realiter sunt: et per consequens omne quod fuit est, et omne quod erit est».

¹¹³ IOANNES WYCLIF, *Determinatio*, cit., pp. 463, 464.

¹¹⁴ Si veda, a titolo esemplare, IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 127: «Tertio habet creatura esse existere individuum, secundum quod esse incipit et corrumpitur pro suo tempore. Et solum illud esse acceptant moderni doctores».

nell'*esse existere*.¹¹⁵ Tuttavia, poiché l'avversario di Wyclif esclude, come si è visto, che per ogni ente contingente vi sia una corrispondente ragione ideale in Dio dotata di uno statuto ontologico necessario,¹¹⁶ ogni supposta scienza intuitiva divina dei futuri, dei passati o dei possibili nel loro *esse intelligibile* non può essere ammessa. Se fosse altrimenti, argomenta il carmelitano contro Wyclif, si dovrebbe concludere che vi siano gradi di maggiore o minor perfezione nella *scientia visionis* divina, tali da rendere ragione del fatto che Dio conosca (erroneamente) come presenti alcuni enti che, tuttavia, tali non sono, perché non esistenti *ad extra*.¹¹⁷ Trovando, ancora, conforto nella lezione di Tommaso,¹¹⁸ Wyclif propone la seguente soluzione agli argomenti di Kynyngham:¹¹⁹

Arguit tamen Doctor [scil. Kynyngham] tripliciter contra illud. Primo quod sequitur: 'Deus cognoscit hoc, ergo intuetur hoc'. Sed nego consequentiam, cum solum illud quod existit Deus intuetur. Multa autem sunt quae non existunt, ut possible, omnia tamen praeterita et futura existunt in tempore suo. Ideo secundum regnum S. Thomae omnia talia, et non omnia possible, intuetur. Concedo tamen quod tam perfecta est sua simplex apprehensio, sicut sua intuitio; nec potest sua apprehensio mutari in intuitionem, vel e contra, licet Deus *multa*

¹¹⁵ Si veda, ad esempio, IOANNES KYNYNNGHAM, *Acta*, cit., p. 39: «Et ne tamen Magister meus [scil. Wyclif] et ego tota die simus in aequivoci, quaero quomodo accipit ly *esse* in opinione principali, quando dicit: 'omne quod fuit vel erit, est'. Si solum pro esse intelligibili, tunc est iste sensus secundum eum: 'omne quod fuit vel erit intelligitur a Deo'. Et ista ratione haberet dicere quod omne quod fuit vel erit nunc est, quia nunc intelligitur a Deo, quod tamen frequenter negare solet. Si vero accipiat pro esse existere, tunc volo probare quod intuitio divina non facit ad propositum, et tamen ex hoc nititur Magister probare opinionem suam, quia Deus omnia intuetur».

¹¹⁶ Si veda *supra*, p. 238, 239.

¹¹⁷ Si veda IOANNES KYNYNNGHAM, *Ingressus*, cit., p. 10: «[Argumentum] subtile et mihi satis difficile; verumtamen dicam sicut sentio. Mihi videtur quod haec consequentiae non tenet: Deus intuetur *a*, ergo *a* est; ad quod me movet triplex ratio. Prima est talis: impossibile est Deum aliqua magis perfecte et aliqua minus perfecte cognoscere; sed omne possibile Deus perfecte cognoscit; ergo aequaliter intuitive sicut cognoscitur aliquod praesens, ita cognosceret omne possibile. Et tamen ex hoc non sequitur quod omne possibile est; ergo si *a* sit possibile non existens, stat Deum intueri *a*, et *a* non esse. [...] Consequens absolute impossibile, quia tunc Deus esset ex se mutabilis» (punteggiatura mia).

¹¹⁸ Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 9, p. 181^{a-b}: «Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*» (corsivi nel testo). Il passo è citato estesamente in IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 14.

¹¹⁹ Come si è già avuto modo di osservare, anche nel prosieguo della disputa Wyclif avrebbe fatto nuovamente ricorso alla distinzione tra *scientia simplicis intelligentie* e *scientia visionis* per ribattere alle obiezioni di Kynyngham. Si veda *supra*, pp. 239-243.

possit intueri quae non intuetur, sed apprehendit simplici apprehensione, ut noverunt exercitati in ista materia.¹²⁰

La replica all'obiezione di Kynnyngham, che Wyclif pone tra gli estranei alla comunità degli *exercitati in ista materia*, interessa in particolar modo la presente indagine perché costituisce un'evidenza testuale – e ve n'è anche in altri scritti, tra i quali il *De scientia dei* –¹²¹ in grado di fornire un'esplicita chiave di lettura per tutti quei passi nei quali il maestro inglese è uso riferirsi a molte cose «que non existunt». Tale espressione, così si legge, non designa quegli enti o quegli stati di cose privi di esistenza attuale al momento presente, ma che sono avvenuti in passato o accadranno in futuro: di esse, infatti, si dice che «existunt in tempore suo». Piuttosto, si intende in tal modo indicare quei *possibilia* che hanno consistenza ontologica esclusivamente nel loro *esse intelligibile* e che Dio ha escluso *ab eterno* di produrre anche in livelli intensionali successivi – e pertanto, a maggior ragione, neppure nell'*esse existere*.¹²² Si tratta, in definitiva, dei *posse logicabilia 'tantum'*. Così, sostiene Wyclif, di questi Dio ha solo scienza speculativa, mentre nel caso degli enti futuri e passati Dio ha conoscenza intuitiva della loro esistenza che gli è *eternaliter* e *realiter* presente nell'*esse intelligibile*.¹²³

¹²⁰ IOANNES WYCLIF, *Determinatio*, cit., p. 464 (punteggiatura e corsivo miei).

¹²¹ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 3: «posito quod multa sunt possibilia que scilicet non existunt, patet quod loco huius, quod deus non scit illa existere, scit negacionem, que est illa non existere; et sic breviter, posito de facto quod talia possibilia incipient esse, sequitur formaliter quod deus scit illa esse, quia, si unquam scivit vel sciet quicquam, semper scit illud. Ideo, quamvis deus multas existencias potest scire quas non scit scientia visionis»; ivi, p. 41: «Et sic videtur mihi concedendum quod deus aliter cognoscit possibilia existere que non existunt et aliter existencia, quia prima solum cognoscit in esse intelligibili et secunda in esse existere. Verumptamen non aliter cognoscit facta quam fienda, ut patet superius, quia semper videt illa existere, quamvis non videat ipsa semper existere»; inoltre, ID., *De veritate sacrae scripturae*, cit., vol. 2, p. 119: «Alia autem [scil. creaturas], que deus intelligit, per ydeas subdividuntur, cum quedam cognoscit intuitive, ut omnia que videt pro tempore suo existere, alia autem noscit noticia simplicis apprehensionis, que videt in suis rationibus exemplaribus secundum esse intelligibile et possibile existere, licet videat ipsa numquam existere».

¹²² Si tratta di un punto che Leff non ha colto nella propria analisi della controversia tra Wyclif e Kynnyngham, riducendo i possibili non esistenti *tout court* ai possibili non esistenti 'ora' in atto; si veda G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, vol. 2, p. 505: «Despite Wyclif's qualification, his own position was that all possible non-existents were from eternity, even though, as past and future, sometimes they existed in time, and sometimes they did not».

¹²³ Per esempio, si veda *supra*, p. 105. Inoltre, si veda IOANNES WYCLIF, *De materia et forma*, cit., p. 234: «Omnes enim creaturas, quantumlibet remotas, preteritas vel futuras, deus intuetur, quia sunt in tempore suo: et solum deus intuetur. Alias autem possibiles, que non existunt in tempore suo, cognoscit noticia simplicis apprehensionis, de quanto cognoscit ista habere esse intelligibile». Kynnyngham non ha dubbî, invece, nell'escludere che Dio abbia conoscenza intuitiva degli eventi passati o futuri; si veda IOANNES KYNNYNGHAM, *Ingressus*, cit., p. 10: «Secunda ratio est ista: si ista consequentia sit bona, 'Deus intuetur a, ergo a est', tunc oppositum consequens repugnat antecedenti; sed omnis repugnantia sicut et contradictio est pro eadem mensura, et respectu ejusdem; ergo pro omni mensura repugnat Deum

L'ipotesi interpretativa che si sta portando avanti, a questo punto, sembra trovare suffragio in diverse testimonianze risalenti almeno fino al 1372: vi sono molte più idee in Dio che essenze create *ad extra* e molte più cose nella potenza assoluta di Dio, che nella sua potenza ordinata, molte più cose nella sua *sciencia simplicis intelligencie*, che nella sua *sciencia visionis*. Non tutto ciò che è *intelligibile* (quindi, *possibile* e, pertanto, *factibile*) è realizzato da Dio: vi è, invece, un gran numero di cose possibili *que non existunt*, che sono oggetti della sola scienza speculativa di Dio e che cadono nel dominio di pertinenza esclusiva della sua potenza assoluta. L'immagine di un Dio impersonale, dal quale l'essere emana di necessità assoluta, sembra a questo punto da riconsiderare, così come il giudizio secondo cui, nel quadro della metafisica wycliffiana, le tre sfere della necessità, della possibilità e dell'esistenza sarebbero perfettamente coincidenti. Pur ispirato senz'altro a un esemplarismo dalle forti venature neoplatonizzanti, l'approccio che si va delineando attraverso lo studio della testualità accademica di Wyclif non sembra sprovvisto di quei dispositivi utili a garantire la compatibilità della contingenza delle creature con il dominio infallibile di Dio sul creato.

Prima di compiere qualche passo ulteriore in tale direzione, sia lecito soffermarsi ancora brevemente sulla controversia che si sta prendendo in esame, per un ulteriore saggio della fiducia riposta da Wyclif nell'ortodossia della propria concezione, contro le accuse di determinismo e panteismo rivoltegli da Kynnyngham. Come ha messo in luce Maarten Hoenen, il confronto tra i due intellettuali oxoniensi concerne temi che al tempo non erano certo più considerati di stretta attualità:¹²⁴ il dibattito sulla *presencialitas* di tutti gli eventi a Dio, quandunque essi si realizzino, infatti, aveva già impegnato i protagonisti della stagione precedente e si era tradotto in una grande varietà di forme di ricezione della dottrina tommasiana.¹²⁵ L'Aquinate aveva sostenuto che, per mezzo della propria essenza, Dio ha conoscenza di tutte le cose – passate o future – quali oggetti presenti alla propria visione: «Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur

intueri *a*, et *a* non esse. Et per consequens si nunc Deus intuetur *a*, nunc *a* est. Sed certum est quod Deus nunc intuetur antichristum, ergo nunc antichristus est, et ita sequitur non solum quod omne futurum est, sed omne quod erit vel fuit nunc est. Consequens falsum; ergo consequentia data ex qua hoc sequitur non tenet, scilicet 'Deus intuetur *a*, ergo *a* est'» (punteggiatura mia).

¹²⁴ Si veda M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics*, cit., pp. 52, 53.

¹²⁵ Per un'introduzione al dibattito, con cenni alla letteratura dei *correctoria*, si veda M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 168-172.

ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate». ¹²⁶ Attingendo al repertorio di argomenti allestito da autori francescani contro l'interpretazione letterale del dettato di Tommaso, ¹²⁷ Kynnyngham esprime a Wyclif il proprio disappunto per una concezione ritenuta erronea e foriera di risvolti eretici:

Nullum <c>reatum necesse est esse; omne <c>reatum necesse est Deum intueri; ergo pro nullo <c>reato repugnat quod ipsum non sit, et tamen Deus illud intuetur. Consequentia est satis manifesta, et major patet ex hoc, quod omne <c>reatum essentialiter est mutabile et contingens; minor similiter patere videtur ex eo quod omne <c>reatum necessario est possibile, et per consequens intuitive cognitum a Deo. ¹²⁸

Come avrebbe fatto anche in una fase più avanzata del confronto, Kynnyngham evoca qui lo spettro del determinismo. ¹²⁹ Nell'obiezione del carmelitano, infatti, è implicita l'assunzione che, al fine di escludere che la scienza intuitiva di Dio sia esposta all'errore di conoscere come *realiter* presenti enti che non sono tali, Wyclif debba negare la premessa maggiore dell'argomento («nullum creatum necesse est esse») e risolvere per sostenere la necessità di ogni ente creato; non solo: l'affermazione della presenza *realiter* di ogni creato a Dio sembra implicarne, inoltre, la coeternità. Come di norma in simili frangenti, Wyclif controbatte ricorrendo alla nozione di necessità ipotetica, convinto di poter sollevare in tal modo il proprio sistema di metafisica esemplarista da ogni sospetto: così, la premessa minore dell'obiezione di Kynnyngham («omne creatum necesse est Deum intueri») è da contestarsi, se con essa il carmelitano voglia attribuire a Wyclif la tesi che Dio ha conoscenza assolutamente necessaria dell'*esse existere* di ogni ente creato, e non del suo *esse intelligibile*. Ciò, tuttavia, non corrisponde a quanto professato dal maestro inglese: ¹³⁰

¹²⁶ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, cit., q. 14, a. 13, p. 186^b. Si vedano, in merito, J. DE FINANCE, *La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques*, «Archives de Philosophie», 10 (1956), pp. 24-62; M.-TH. LISKE, *Was meint Thomas von Aquin mit «Gott weiss das Künftige als gegenwärtig?»*, «Theologie und Philosophie», 60 (1985), pp. 520-537. Un inquadramento del dibattito sulla *praesentialitas* nel secolo di Wyclif è offerto in J. BIARD, *Intention et présence: la notion de presentialitas au XIV^e siècle*, in D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, pp. 265-282.

¹²⁷ Si veda M.J.F.M. HOENEN, *Theology and Metaphysics*, cit., pp. 36-39: p. 39, dove sono ripercorse per cenni alcune fasi della ricezione in ambiente francescano della lettera tommasiana e sono indicati alcuni luoghi dell'opera di Guglielmo de la Mare consonanti con le critiche espresse da Kynnyngham; si veda GUILIELMUS DE MARA, *Correctorium fratris Thomae*, in P. GLORIEUX (ed.), *Les premières polémiques thomistes 1: Le Correctorium corruptorii Quare, Kain, Saulchoir, 1927*, a. 3, pp. 18 e a. 78, pp. 325, 226.

¹²⁸ IOANNES KYNNYNGHAM, *Ingressus*, cit., p. 11 (punteggiatura mia). Si veda inoltre ID., *Acta*, cit., p. 40.

¹²⁹ Si veda *supra*, pp. 240, 241.

¹³⁰ Si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 58: «Deus enim eternaliter scit omnem creaturam existere tempore suo, cum sequitur 'si existet, existit'. Et tamen nulla creatura

Tertio assumit Doctor quod nullum creatum necesse est esse intueri; ex quo concludit intentum. Sed nego majorem, cum omne creatum necesse est esse necessitate ex suppositione, et aliquod creatum absolute necesse est existere, scilicet Christum; nec est minor vera ad istum sensum, quod absolute necessarium est Deum intueri aliquam creaturam; sed quamlibet creaturam quae non est Christus contingenter ad utrumlibet intuetur, licet nullam creaturam possit incipere vel desinere intueri.¹³¹

Come si è già avuto modo di osservare, Wyclif è convinto che la conoscenza divina di ogni ente creato, contingente ed esistente *in tempore suo*, si contraddistingua per la perfezione della sua *certitudo*, che è garantita dal fatto che Dio abbraccia (*comprehendit, coassistit*) nella propria eternità tutti gli enti, a lui presenti *realiter* nel loro *esse intelligibile* – e, ricorsivamente, nell'*esse intelligibile* del loro *esse existere* – e da lui conosciuti in modo infallibile e invariabile.¹³² L'atteggiamento dei due avversari non potrebbe essere a tal proposito più lontano: neanche Kynyngham, infatti, nutre alcun dubbio circa la perfezione e la certezza della *sciencia visionis* divina («clare cognoscitur et immediate»), né nega che gli enti che al momento non sono esistenti *ad extra* siano eternamente presenti a Dio; tuttavia, egli ritiene che essi non siano eternamente presenti a Dio nel loro *esse reale*, ma solo in quanto conosciuti.¹³³ Si tratta, insomma, di essere accorti nel cogliere l'equivocità del termine

eternaliter existit, set creature incipiunt esse quando deus incipit ipsas causare, non quia non fuerunt, set quia in alico instanti temporis sunt et immediate ante illud non sunt – suple: secundum esse existere; inoltre, ivi, p. 69: «Anselmus tamen in libello *De concordia*, capitulo primo, declarat quod non proprie dicitur deum prescire quicquam, cum semper habet omne scitum suum sibi presens saltem in esse intelligibili; nec potest scire quicquam existere, nisi illud fuerit secundum existenciam sibi presens, quamvis non oportet quod semper existat in dei presencia, etsi deus semper sciat illud existere».

¹³¹ IOANNES WYCLIF, *Determinatio*, cit., p. 465. Si tratta di un argomento, quello conclusivo, cui Wyclif si affida di sovente e che è stato esaminato in questa indagine, con particolare riferimento al *De sciencia dei*; si veda, a titolo di esempio, *supra*, p. 84.

¹³² Oltre che nei trattati della *Summa de ente* e, tra questi, nel *De sciencia dei*, anche in alcuni scritti più tardi vi sono evidenze di un ricorso a tale strategia argomentativa; si veda, a titolo di esempio, J. WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 143, 144: «Omnis intelligencia, sciencia, vel volencia Dei terminata ad creaturam in suo genere est eterna, infrustrabilis, et contingens, et per consequens a suo termino temporali causata. Quantum ad eternitatem, patet ex hoc quod Deus non potest incipere vel desinere quidquam intelligere, scire, vel velle; ex quo cum positione creature sequitur quod quelibet huiusmodi sit eterna: et antecedens patet ex hac veritate, quod non est possibile quidquam fore vel fuisse nisi fuerit Deo presens. [...] Et quod sit infrustrabilis patet ex hoc quod, si est, habet terminum respectu cuius dicitur; Deus enim non potest fantastice cogitare ut homo: sed si quidquam intelligit, vult, aut videt, tunc illud est. [...] Et quoad contingenciam huiusmodi relativi, patet, si creatura terminans non fuerit, tunc non est illa intelligencia, sciencia, vel voluntas; sed contingens est omnem creaturam existere, ergo et relacionem huiusmodi terminatam».

¹³³ Si veda IOANNES KYNYNHAM, *Acta*, cit., p. 40: «Perfectio notitiae intuitivae facit rem esse Deo praesentem; sed aequae perfecta notitia est simplex apprehensio sicut intuitio, ut praemittitur; ergo simplex divina apprehensio facit ipsum apprehensum esse praesens Deo, sed non secundum existentiam; ergo huiusmodi praesentia ad solam notitiam pertinet, ex qua non sequitur rem existere, sed

‘*praesens*’, che può intendersi sia *objective*, che *subjective*: che tutti gli enti futuri o passati siano eternamente presenti a Dio *in ratione cognoscendi*, ossia *objective*, è una tesi che il carmelitano difende e che, a suo dire, corrisponde all’opinione condivisa dagli *auctores*, primo tra tutti l’Aquinata; va escluso, invece, che tali enti futuri o presenti siano da considerarsi presenti a Dio *in ratione essendi* o *subjective*, secondo un essere realmente distinto da Dio e, pertanto, a lui coeterno.¹³⁴

In risposta all’argomento di Kynyngham, Wyclif ribadisce la convinzione che le cose abbiano consistenza ontologica *proprie* nell’*esse intelligibile*, l’essere che hanno nelle loro ragioni ideali. Rovesciando, così, l’assunto di quella che – con riferimento alla concezione occamiana – Marilyn McCord Adams ha chiamato ‘objective-existence theory’,¹³⁵ Wyclif giunge di fatto a sostenere che il semplice essere oggetto di conoscenza divina comporti la posizione stessa dell’essere della cosa, che deve pertanto esser ritenuta presente *subjective*, addirittura con riferimento al suo *esse intelligibile*:

Ulterius distinguit Doctor [scil. Kynyngham] de praesenti, concedens quod res est Deo praesens, et tamen non est. Sed revera nec grammatica, nec logica, nec physica potest capere istum sensum. Ideo vere dicit Doctor quod talia possibilia non sunt, nisi secundum esse objectivum, quod improprie dicitur illud, nisi signanter fuit additum. Universalia autem possibilia sunt *proprie* [scil. subjective] secundum esse intelligibile, licet nos improprie loquamur de eis. Omne ergo quod

tantum cognitam esse» (corsivo mio). Qui Kynyngham distingue tra la scienza di semplice intelligenza e la scienza di visione: anche gli oggetti della prima – detta pure *notitia abstractiva* – sono da ritenersi ‘presenti’ a Dio, ma non secondo l’esistenza, dalla quale – appunto – si astrae; sono presenti secondo l’esistenza, invece, gli oggetti della *notitia intuitiva*; tuttavia, non è lecito inferire che, poiché presenti come *conosciuti* da Dio, essi siano anche enti esistenti *ad extra*.

¹³⁴ Si veda IOANNES KYNYNGHAM, *Ingressus*, cit., p. 11: «Ad auctoritates vero in contrarium [scil. Tommaso], quae dicunt omnia praeterita et futura esse Deo praesentia, quamvis negari possent de virtute sermonis, dico tamen quod debent distingui eo quod iste terminus ‘praesens’ dicitur equivoce, scilicet objective et subjective, vel in ratione cognoscendi et in ratione essendi. Praesens vero objective, sive in ratione cognoscendi, dicitur illud quod clare cognoscitur et immediate, non cognitione abstractiva, sed intuitiva. Et sic iste terminus praesens est terminus respectivus connotans apprehensionem alicujus potentiae intellectivae. Subjective autem praesens dicitur quod nunc est, vel in tempore praesenti, non includens respectum, nisi solam coexistentiam secundum tempus vel instans. Unde hujus distinctionis signum est quod doctores raro vel nunquam dicunt quod omnia praeterita vel futura sunt praesentia simpliciter, vel etiam nobis, sed Deo, quia ibi soli et non nobis sunt omnia hujusmodi perfectissime cognita» (punteggiatura mia).

¹³⁵ Si veda M. MCCORD ADAMS, *Ockham's Nominalism and Unreal Entities*, «The Philosophical Review», 86.2 (1977), pp. 144-176. Si vedano, inoltre, F. AMERINI, *What is Real. A Reply to Ockham's Ontological Program*, «Vivarium», 43.1 (2005), pp. 187-212; A. DE MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*, cit., pp. 202-218.

est praesens Deo est, ut hujusmodi, praesto sensui divino, ut Augustinus auctorizat; et per Dei gratiam, si est praesto sensui divino vel hominis, tunc est.¹³⁶

Così, tutte le cose possibili hanno eternamente l'essere nei corrispondenti universali, che nel loro *esse intelligibile* sono realmente *praesto sensui divino*. Si è ricordato come Wyclif consideri l'*esse existere* delle cose – anch'esso presente all'eterna scienza di visione di Dio, nel suo *esse intelligibile* –¹³⁷ in termini quasi accidentali rispetto al loro permanere nelle idee divine; coerentemente, dunque, anche la *futuricio* o la *pretericio* di un ente, quale istanziazione *ad extra* e nel tempo della propria immobile e immutabile ragione esemplare, è da intendersi secondo un'accezione analogica di 'accidens', che, nei propositi di Wyclif, lungi dall'aprire a una prospettiva deterministica o panteistica, dovrebbe invece assicurare contingenza agli enti ed eventi creati.¹³⁸

L'esse intencionale

In qualità di 'exercitatus' in materia di scienza divina, Wyclif ha richiamato all'attenzione di Kynyngham la distinzione tra scienza di semplice intelligenza e scienza di visione, cui aveva già dedicato ampie sezioni del proprio *De scientia dei*.¹³⁹ Egli, inoltre, ha esplicitamente

¹³⁶ IOANNES WYCLIF, *Determinatio*, cit., p. 465 (punteggiatura e corsivi miei). Il passo agostiniano cui Wyclif allude si legge in AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistolae*, ed. Goldbacher, CSEL 44, 147, pp. 274-331: pp. 280, 281: «Plane forsitan satis est, si praesentia illa hoc loco intellegamus dicta, quae praesto sunt sensibus sive animi sive corporis, unde etiam ducto vocabulo praesentia nominantur». Una soluzione, quella di Wyclif, che non risulta agli occhi del carmelitano affatto convincente; si veda IOANNES KYNYNGHAM, *Secunda determinatio*, cit., p. 72.

¹³⁷ Si veda, per esempio, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 13: «Unde Augustinus, libro *De trinitate*, propter illam evidenciam tenet conclusionem predictam; nam, 16°, sic scribit: «Quis igitur homo novit illam sapienciam qua deus novit omnia, ita ut nec ea que dicuntur preterita, ibi pretereant, nec ea que dicuntur futura quasi desint expectantur ut venerant, set preterita et futura cum presentibus sint cuncta presenciam; nec singula cogitentur, et ab aliis et ad alia cogitando transeatur, set in uno aspectu simul praesto sint universa». Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, cit., 15, 7.13, pp. 477, 478.

¹³⁸ Si veda in merito IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., pp. 6-9: p. 8: «Si ergo intelligendo accidens analogice nihil obest concedere pretericionem et futuricionem esse accidencia rei secundum esse intelligibile. Nam omni ydea, sicut et Deo, qui essentialiter est omnis ydea, contingenter inest fore aut fuisse, et per consequens futuricio et pretericio; ergo est dare talium contingenter inexistencium formaliter aliqua, que possunt visissim, quociens libuerit, nunc inesse, et alia privative deesse: et illa sunt proprie accidencia». In merito, si veda anche quanto osservato *supra*, pp. 114, 115.

¹³⁹ Si veda *supra*, pp. 81-95. Tra i diversi passi già riportati, si ricordi IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 2: «Michi autem videtur pro nunc quod deus de qualibet creatura duplicem scienciam habet, unam que est absolute necessaria, cum sit suum intelligere terminatum ad scitum secundum esse intelligibile, et aliam que est contingens terminata ad scitum secundum esse existere; et tale scire non est intelligere, set

chiarito, seppure in modo cursorio, che vi sono molte cose – i *posse logicabilia 'tantum'* – di cui Dio ha scienza solo del primo tipo, perché essa è scienza assolutamente necessaria dell'*esse intelligibile* di cui queste sono unicamente fornite, mentre sono sprovviste di ogni successivo grado intensionale di partecipazione all'essere.¹⁴⁰ Infine, Wyclif ha riaffermato la presenza dell'essere di tutti gli enti a Dio e ha ripetuto che, di quelli prodotti anche nell'*esse existere* (cioè, i *posse naturalia*), Dio ha eternamente scienza intuitiva.

La concezione che emerge dagli elementi sin qui raccolti non sembra affetta dai tratti deterministici tradizionalmente imputati al pensiero del maestro inglese. Si tratta, ora, di comprendere se vi siano ulteriori testimonianze che confermino la bontà di un'interpretazione che, com'è emerso, trae la propria plausibilità anche dal fatto che negli scritti accademici di Wyclif sia rintracciabile una dottrina dell'*ordinatio*, che rende conto della decisione di Dio di limitare l'esercizio della propria potenza alla realizzazione di quell'ordine del mondo stabilito con il proprio eterno decreto creatore. A suffragio di una tale lettura, pare concorrere quel particolare livello ontologico delle cose cui Wyclif fa riferimento con l'espressione *esse intencionale*.

La prima pagina che è bene muovere per osservare il ruolo affidato all'*esse intencionale* è estratta dalla sezione *de accione* del *De ente praedicamentali*,¹⁴¹ nel corso della quale Wyclif si interroga circa l'attività creatrice di Dio:

Res creata secundum quadruplex suum esse habet quattuor gradus notabiles producendi. Primo enim producitur omne producibile a Deo ad intra *secundum esse intelligibile*, et omnis talis productio est *absolute necessaria*, consequens formaliter primum necesse esse. Secundo modo producitur res *secundum esse intencionale*, cum Deus *intendit et vult* eternaliter rem illam non solum fore, sed existere actualiter suo tempore, et omnis talis productio est *contingens, sed eterna*; et omnis talis producencia, vel productio, cum sit adductiva, licet ab aliquis vocetur, facit, sicut Deus eternaliter facit me fore. Tercio modo producitur res *in esse actuali ad extra*,

presupponit intelligere. Nullum enim intelligere dei terminatur ad existenciam creature principaliter, set ad eius ydeam a qua habet esse; et primum scire rei secundum esse intelligibile vocatur sciencia simplicis intelligencie, set secundum vocatur sciencia visionis, ut patet per sanctum Thomam, prima parte *Summe*, questione 14^a, ar^{lo} 9^o»; inoltre, ivi, p. 3: «omnes creaturas contingit non existere, ut nunc supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit non cognoscitur existere; igitur omnem noticiam formaliter dictam, qua deus cognoscit creaturam existere, contingit non esse et tamen omnis talis sibi inexistit».

¹⁴⁰ Per rammentare un altro passo già considerato, si veda IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 57: «Supposito quod loquamur de sciencia dei practica contingenti terminata ad existenciam creature, conceditur quod illa causatur ab existenciam creature; non autem sciencia qua deus scit se, nec sciencia simplicis noticie creature, quia quelibet talis est absolute necessaria; nec sciencia que est habitus vel actus in deo, quia nulla talis sciencia sibi inest».

¹⁴¹ Si veda *supra*, pp. 36, 37.

quod esse vocatur *esse existere*. Et hoc contingit dupliciter: vel *in suo genere, specie* vel *ratione speciali*, et isto modo omnes creature producte sunt ad extra in primo instanti mundi. [...] Sed quarto modo produxit Deus creaturam *secundum propriam existenciam* vel successive vel subito solum producit pro illo instanti quo [que, ed. R. Beer] primo creatura habet propriam existenciam.¹⁴²

Si tratta di un brano assai ricco di spunti. Ciò che, a un primo sguardo, colpisce l'attenzione è la distinzione di quattro livelli di essere. Di norma, com'è ormai noto, Wyclif elenca soli tre gradi intensionali di essere: l'*esse intelligibile*, l'*esse possibile* e l'*esse existere individuum*. A questa tripartizione canonica è talvolta aggiunto l'essere che le cose hanno nei loro accidenti.¹⁴³ In questo caso, invece, la tassonomia di Wyclif è arricchita dall'inclusione dell'*esse intencionale*.

Per tutti gli enti che pervengono all'esistenza individuale in atto, si legge nel brano, si danno quattro livelli della loro produzione all'essere, di cui i primi due sono *ad intra* ed eterni, mentre i secondi *ad extra* e nel tempo. Si considerino i due gradi *ad intra*: ogni creatura è prodotta nel proprio *esse intelligibile* e, come tale, è prodotta di necessità assoluta; inoltre, essa può essere posta anche nel proprio *esse intencionale* solo se Dio «intendit et vlt» che abbia anche esistenza *ad extra* a tempo debito. Non tutti gli enti dotati di *esse intelligibile*, dunque, sono ordinati ad avere anche esistenza attuale *ad extra*, ma solamente quanti sono prodotti – in modo contingente, benché eternamente – per una scelta volontaria di Dio anche nel proprio *esse intencionale*. A questo livello sembra all'opera l'*ordinatio* da parte di Dio della propria potenza: gli enti dotati di *esse intelligibile* cadono nel dominio della potenza assoluta di Dio, mentre quelli prodotti anche nell'*esse intencionale* sono inclusi nel sottodominio della potenza ordinata. Ancora, le cose prodotte solo nel loro *esse intelligibile* sono conosciute da Dio solo di *sciencia simplicis intelligencie*, mentre quelle fornite anche di *esse*

¹⁴² IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 146 (corsivi miei). Cfr. *Ecclesiasticus*, 18. 1.

¹⁴³ Oltre alle diverse occorrenze dell'introduzione dell'*esse intencionale*, di cui si renderà conto nel prosieguo dell'indagine, vi è un altro caso di articolazione più complessa della consueta tassonomia a base ternaria che merita di essere segnalato; si tratta di IOANNES WYCLIF, *De eucharistia*, in ID., *De eucharistia tractatus maior. Accedit tractatus de eucharistia et poenitentia sive de confessione*, ed. R. Beer, London, Trübner, 1891, pp. 305, 306: «Deus enim qui est basis tocius universitatis create est ubique per se primo essentialiter, virtualiter et potencialiter; et quia in eo idem est essencia, virtus et potencia [...], ideo ipse est ubique indivisibilis secundum essenciam, potenciam et virtutem. In creaturis triplex esse precedit suam existenciam; primum est *esse intelligibile eternum* quod *secundum rationes exemplares* habent in Deo [seminales habent esse in Deo, ed. R. Beer]; secundum est *esse potenziale in causis secundis* secundum rationes seminales, et tercium est *esse propinquum* quod creatura habet in suo efficiente secundum applicacionem cause superioris, ut omnis homo secundus est in suo parente, et in istis sunt multi gradus. Secundum vero genus essendi subsequitur existenciam creature et specialiter hominis qui fit ad ymaginem Dei, habet *esse existencie vel esse attuale*; secundum habet *esse presenciale* et tercio habet *esse virtuale*» (corsivi miei; testo emendato sulla base dell'apparato critico).

intencionale sono oggetto di *scientia visionis*.¹⁴⁴ La distinzione tra enti possibili di potenza assoluta e quelli di potenza ordinata, così come tra oggetti della scienza di semplice intelligenza e necessaria di Dio e quelli della scienza intuitiva e contingente, è tracciata *ad intra* ed eternamente: ciò garantisce l'immutabilità delle facoltà divine dell'intelligenza, della volontà e della potenza, che non sono affette dal venire all'esistenza attuale (o dal corrompersi) a tempo debito e *ad extra* degli enti provvisti di *esse intencionale*. Inoltre, Wyclif afferma che, una volta posto nell'*esse intencionale*, un ente è ordinato da Dio a pervenire necessariamente all'esistenza attuale *in tempore suo*, come in ossequio a una sorta di 'principio di pienezza' secondo cui – nella celebre formulazione di Arthur Lovejoy – «no genuine potentiality of being can remain unfulfilled»;¹⁴⁵ ciò, tuttavia, non avviene di necessità assoluta, ma di *necessitas ex supposizione*, stante cioè l'unico ed eterno atto ordinatore di Dio.¹⁴⁶

Il ricorso alla nozione di *esse intencionale* – così come può essere scorto nel brano del *de accione*, uno dei primi scritti accademici di Wyclif – sembra finalizzato ad argomentare che Dio non sia necessitato dalla propria natura a creare ciò che crea, né che Dio crei tutto ciò che pensa. Vi è, semmai, evidenza del contrario, cioè del fatto che Dio produca l'essere *ad extra* delle cose sulla base di una scelta libera compiuta *ad intra*, conformemente alla quale l'ordine da conferire al creato viene ritagliato dal dominio più esteso dei possibili logici. Nel compiere tale scelta, Dio esercita la *libertas contradiccionis*, che non consiste per Wyclif nella facoltà di fare qualcosa e poi astenersene (o viceversa), ma nella decisione di fare qualcosa o non farla. Tale caratteristica della libertà – si è detto – è espressa a più riprese da Wyclif nei propri scritti accademici, come nel seguente passo tratto dal *De universalibus*:

Libertas contradictionis consistit in posse libere facere vel non facere, non autem in posse facere atque desistere. Ut Deus libere contradictorie facit me fuisse et tamen non potest desistere ab huiusmodi factione, sicut libere contradictorie facit

¹⁴⁴ La scienza di Dio dell'*esse intencionale* potrebbe, a ben vedere, consistere in quella che Tommaso chiama *scientia approbationis*, cui Wyclif non fa mai cenno e che sembra sovrapporre alla scienza di visione. Si veda *supra*, p. 119, nota 194; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 8, pp. 179^b, 180^a. Si veda, in merito, W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Knowledge*, cit., pp. 123-126: pp. 123, 124: «It is no longer the case God's knowledge is the cause of things *simpliciter*. Rather His knowledge comprehends possibles to be actualized. So it is only His *scientia approbationis* that is the existential cause of things. [...] Indeed, on Aquinas's analysis there seem to be three moments in God's knowledge: (1) *scientia simplicis intelligentiae* of all possibles, (2) *scientia approbationis* by which the will selects which possibles shall obtain, and (3) *scientia visionis* or God's knowledge of the actual world based upon what obtains. Moments (1) and (2) seem closely related to God's *scientia speculativa* and *scientia practica* respectively» (corsivi nel testo).

¹⁴⁵ A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Boston, Harvard University Press, 1964², p. 52.

¹⁴⁶ Si veda *supra*, pp. 127-133.

beatitudinem Petri et tamen non potest desinere ipsam servare quia tunc beatitudo foret non beatitudo.¹⁴⁷

La *libertas contradiccionis*, dunque, è riconosciuta eminentemente a Dio ed è tutt'altro che in contrasto con l'immutabilità della determinazione della sua volontà, né con la necessità ipotetica in forza della quale ogni cosa ordinata all'esistenza ha luogo a tempo debito. La stabilità della scelta, anzi, è indice del libero conformarsi alla determinazione della propria volontà da parte di Dio, paragonato da Wyclif a un religioso che, per il fatto di osservare con rigore i voti presi, non è da ritenersi meno libero di chi, in balia di contrastanti inclinazioni della volontà, non si obbliga al rispetto della propria scelta.¹⁴⁸

Una volta ordinata la sua potenza, allora, Dio si attiene immancabilmente alla scelta compiuta. Sia lecito qui accennare, seppur rapidamente, al fatto che anche su queste basi Wyclif avrebbe mosso nei confronti della dottrina della transustanziazione alcuni rilievi critici, rivolti, almeno in una prima fase,¹⁴⁹ principalmente al presupposto che Dio possa ridurre una sostanza creata al nulla – un presupposto che, com'è stato bene messo in luce dalla letteratura di studi, risulta incompatibile per Wyclif con una retta concezione metafisica degli universali reali e comporta un grave fraintendimento della nozione di 'onnipotenza'.¹⁵⁰ Wyclif esclude, insomma, che Dio possa *adnichilare* una sostanza, dal

¹⁴⁷ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 304. Il passo è segnalato e discusso in A.D. CONTI, *Annihilatio e divina onnipotenza*, cit., p. 79. Si vedano ancora, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 151: «De qualibet namque creatura beata potest deus facere quod non sit beata, cum omnis effectus sit contingens ad utrumlibet; set sicut deus non potest facere de beato non beatum, sic nec potest facere predestinatum aut presciturum fore non predestinatum aut non presciturum»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 176: «Deus libere necessitat seipsum per suam creaturam, dum iuvat eam ad finaliter perseverandum in gracia, et permittit aliam permanere in finali obstinancia: ex quibus causaliter exigentibus secundum legem propriam, deus necessitat seipsum ad dandum uni premium, et alteri penam eternam. Et talis necessitas ex suppositione arguit gratiam et libertatem in deo voluntarie se obligante. Nec est color ex tali necessitate concludere deum aut eius volucionem non esse liberam, ut sepe dictum est». Si veda, inoltre, *supra*, pp. 100-103.

¹⁴⁸ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 176: «Sicut ergo religioso ex voto necessitante se ad actum observancie regularis non minus libere facit ipsum quam irreligiosus non sic se obligans; sic deus promissione et iureiurando pollicitans premium [...] non minus libere dat, quam si non obligaret se promissione, preordinancia, vel prevolucione alia, set longe liberius». Si veda *supra*, pp. 186-188.

¹⁴⁹ Testimonianze di tale fase della critica wycliffiana alla dottrina eucaristica sono rinvenibili nei seguenti trattati: *De universalibus*, *De potentia productiva dei ad extra* e *De benedicta incarnatione*. Tra gli scritti più tardi, nei quali gli argomenti di Wyclif sono volti a contestare la transustanziazione in quanto tale, si considerino principalmente i trattati *De eucharistia* e *De apostasia*.

¹⁵⁰ Per approfondimenti, si vedano A.D. CONTI, *Annihilatio e divina onnipotenza*, cit.; P.J.J.M. BAKKER, *Réalisme et rémanence. La doctrine eucharistique de Jean Wyclif*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 87-112; G. LEFF, *Ockham and Wyclif on the Eucharist*, «Reading Medieval Studies», 2 (1976), pp. 1-13; H. PHILLIPS, *John Wyclif and the Optics of the Eucharist*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 245-258; M. KEEN, *Wyclif, the*

momento che la distruzione ‘totale’ di un singolo ente comporterebbe la corrispondente riduzione al nulla del suo *esse intelligibile* in Dio, cioè la riduzione al nulla della stessa essenza di Dio e dell’essere di tutti gli altri enti.¹⁵¹ Se, dunque, la distruzione totale della sostanza del pane o di un qualunque altro ente non è nella potenza assoluta di Dio, a maggior ragione non è neppure nella sua potenza ordinata. Com’è stato recentemente sottolineato, Wyclif è insospettito dalla dottrina eucaristica – così come da ogni altra concezione che comporti un intervento divino *extra legem* all’interno dell’ordine naturale, qual è il caso dei miracoli – perché sembra attribuire a Dio le caratteristiche di un genio maligno e mentitore:¹⁵² incapace di distinguere tra la mera apparenza (come gli accidenti del pane) e la realtà (la sostanza del corpo di Cristo) a causa dell’operato di Dio, l’uomo sarebbe gettato nella più assoluta incertezza circa la fiducia da riporre nelle proprie facoltà sensitive e nella propria ragione:

When Wyclif argues that it makes no sense to worry about everything that God could do, that we must limit ourselves to ‘the order actually imposed’, he is, for all intents and purposes, stabilizing the natural order by exiling the possibility of miracles, of divine intervention. To imagine anything else, to imagine a world in which accidents could exist without substances, appearances without reality, is to imagine a world of absurdities in which human reason could no longer function with any degree of confidence. In these restrictions on God’s involvement in the world, there are, perhaps, the first tentative steps towards a secularized conception of nature.¹⁵³

Bible, and Transubstantiation, cit.; J.I. CATTO, *John Wyclif and the Cult of Eucharist*, in K. WALSH e D. WOOD (eds.), *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of Beryl Smalley*, «Studies in Church History. Subsidia» 4 (1985), pp. 269-286; S. PENN, *Wyclif and the Sacraments*, cit., pp. 249-272.

¹⁵¹ L’illustrazione più dettagliata delle principali direttrici della critica wycliffiana alla nozione di *adnichilatio* e della sua non opponibilità a quella di *creatio* si trova in A.D. CONTI, *Annihilatio e divina omnipotenza*, cit., pp. 77-84.

¹⁵² Si veda I.C. LEVY, *Christus qui mentiri non potest. John Wyclif’s Rejection of Transubstantiation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 66 (1999), pp. 316-334. Circa la presenza del tema della *méfiance* divina negli *studia* parigini e oxoniensi del secolo XIV, si vedano K. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, in ID., *La philosophie au XIV^e siècle. Six Etudes*, ed. K. Flasch, Frankfurt, Minerva, 1969, pp. 3-32; T. GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 5 (1974), pp. 477-516; ID., *La tromperie divine*, «Studi Medievali», 23 (1982), 517-527 [rist. in Z. KALUZA e P. VIGNAUX, *Preuve et raisons à l’Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1984, pp. 187-195]; J.-F. GENEST, *Prédétermination et liberté créée*, cit., pp. 44, 45. Circa la connotazione del peccato come *mendacium*, si veda *supra*, pp. 209-213.

¹⁵³ D.G. DENERY, *From Sacred Mystery to Divine Deception: Robert Holkot, John Wyclif and the Transformation of Fourteenth-Century Eucharistic Discourse*, «Journal of Religious History», 29.2 (2005), pp. 129-144: p. 143. Il brano cui si allude corrisponde a IOANNES WYCLIF, *De eucharistia*, cit., p. 109: «Sed hic dicitur (ut supra) de duplici potencia; non est enim nostrum querere usque ad quos limites homo potest agere de dei potencia absoluta; sed quid liceat homini et quid debeat facere de lege iam posita, sic quod expedit primo saltem confuse cognoscere quid homo potest facere in hoc ministerio».

Ora, senza entrare nel merito del giudizio con il quale si chiude il brano citato di Denery, è piuttosto evidente che la concezione wycliffiana della *libertas contradiccionis*, di cui si è detto, comporta che, una volta stabilito l'ordine, Dio non intervenga più *de potentia absoluta* e che quanto ha stabilito si realizzi *ad extra* – quanto, cioè, ha prodotto in modo contingente *ad intra* anche nel proprio *esse intencionale* – si realizzi necessariamente, benché di necessità ipotetica. Così, è pur vero, come ha osservato Alessandro Conti, che Dio non può fare se non ciò che fa e che fa tutto ciò che può fare,¹⁵⁴ ma ciò sembra valere esclusivamente *de potentia ordinata*.

Wyclif sembra così approdare a una concezione nella quale si integrano la lezione occamiana circa la potenza ordinata di Dio, da un lato, e il principio di pienezza, dall'altro. Com'è stato osservato da Eugenio Randi, nella riflessione di Ockham si compie una sorta di rovesciamento dei termini del problema concernente la potenza assoluta e la potenza ordinata di Dio, rispetto alla trattazione offertane da Scoto. Questi, infatti, aveva associato la potenza assoluta alla nozione di *de facto*, intendendo l'*ordinatio* della potenza divina come il conferimento al creato di uno *ius*, un insieme di *leges* atte a regolarlo: tale ordine, inviolabile dagli enti creati, è invece considerato da Scoto come scavalcabile da Dio, che detiene la possibilità di intervenire *extra legem* in forza della propria potenza assoluta. Ockham, invece, aveva connotato le azioni che sono nella possibilità assoluta di Dio come logicamente possibili (o possibili *de iure*), ma destinate a non realizzarsi mai *de facto*, poiché tale è solo l'ambito della *potentia ordinata*.¹⁵⁵

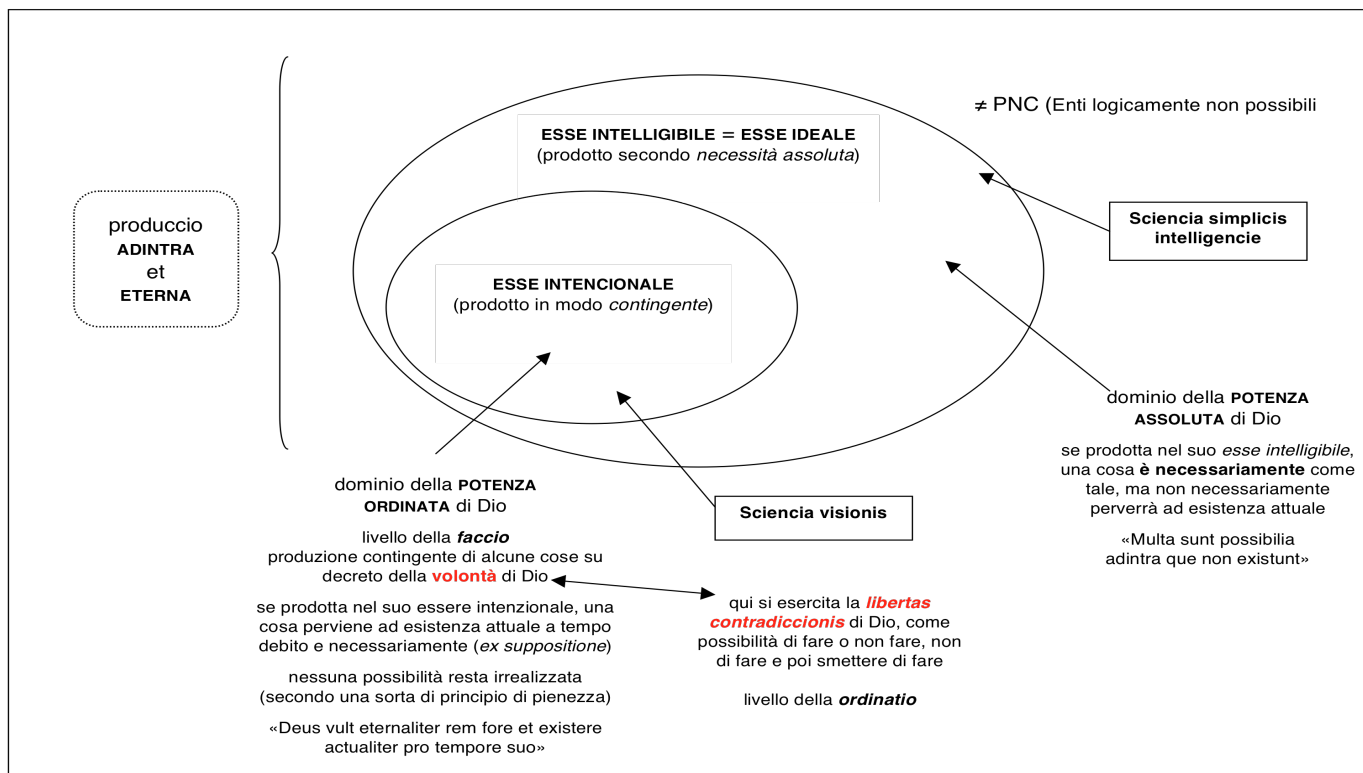
Wyclif sembra esprimersi in merito alle due potenze divine in modo affine a Ockham e si mostra incline a escludere che, in seguito all'*ordinatio*, Dio faccia mai ricorso straordinario, o *preter ordinem*, alla propria potenza assoluta;¹⁵⁶ al contempo, a differenza del *Venerabilis Inceptor*, Wyclif non ritiene che ciò che è nella potenza ordinata di Dio sia contingente perché può esistere o non esistere *ad extra*: a suo dire, infatti, ogni ente prodotto nel proprio *esse intencionale* è destinato ad avere luogo *ad extra* a tempo debito di necessità ipotetica ed è da ritenersi contingente in quanto termine eterno di una scelta libera e volontaria compiuta eternamente da Dio.

Si può tentare di riepilogare quanto sin qui osservato con l'ausilio del seguente schema:

¹⁵⁴ Si veda *supra*, pp. 226-230.

¹⁵⁵ Si veda E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio*, cit., pp. 54, 55.

¹⁵⁶ Si veda, per esempio, IOANNES WYCLIF, *De potentia productiva dei ad extra*, cit., p. 314: *Verumptamen ordinavit leges et consequencias eternas cum quibus non potest dispensare, cum ex eius immensitate bonitatis, et sapiencie sint incorrigibiles».*



Prima di completare l'analisi del brano tratto dal breve commento *de accione*, è bene svolgere alcune considerazioni circa il ricorso wycliffiano alla nozione di *esse intencionale*. Il *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* a cura della British Academy riporta due soli significati per il lemma 'intentionalis': «1. pertaining to intention or purpose, intentional»; «2. a (log. & phil.) conceptual, notional, existing in the mind. b pertaining to qualities of matter apprehended by internal senses». Ai due commi del secondo significato corrispondono testimonianze tratte da Scoto, Ockham, Peckham e Middleton; quanto al primo significato, il dizionario fornisce una sola evidenza testuale, vale a dire precisamente il passo del *de accione* sopra riportato.¹⁵⁷ Wyclif è indicato, dunque, come l'unica fonte inglese a recare traccia dell'uso comune e non tecnico dell'aggettivo, che rimanda all'inclinazione della volontà a realizzare un determinato fine o a compiere una certa azione. Sembra, insomma, che, secondo tale accezione, il termine 'intentionalis' sia da considerarsi una sorta di *hapax legomenon* della testualità medievale inglese, rinvenibile nella sola opera di

¹⁵⁷ Si veda *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, V, eds. D.R. Howlett *et alii*, Oxford, Oxford University Press for the British Academy, 1997, p. 1427, coll. B-C: col. C.: «secundo modo producitur res secundum esse ~e [scil. intencionale], cum Deus intendit et vlt eternaliter rem illam non solum fore, sed existere actualiter suo tempore Wycl. *Ente Praed.* 146».

Wyclif. Se anche così non fosse, com'è lecito ritenere, vi sono buone ragioni per considerare senz'altro in ogni modo decisamente originale l'utilizzo di tale aggettivo per designare il grado di essere nel quale una cosa è eternamente e *ad intra* prodotta da Dio in modo contingente, come ordinata all'esistenza attuale *ad extra*. Un'indagine condotta su repertori, dizionari e *databases* induce a ritenere tale ricorso esclusivo di Wyclif.¹⁵⁸ Ben inteso, il maestro inglese ricorre all'espressione 'esse intencionale' non soltanto nell'accezione peculiare osservata nel *de accione*, ma anche nel senso condiviso dalla tradizione scolastica del suo tempo, per denotare quello speciale statuto ontologico di cui sono provvisti gli oggetti degli atti intellettivi – quali l'avere intelligenza, il conoscere, il credere, lo sperare, e così via –, conformemente alla dottrina coeva delle *species intelligibiles*.¹⁵⁹ Va aggiunto, inoltre, che vi sono casi nei quali è attestabile, all'interno di un medesimo trattato, la presenza di entrambi gli usi di 'esse intencionale',¹⁶⁰ quello tecnico e proprio della comunità di studi del tempo, nonché quello originale di Wyclif.

Allo scopo di procedere oltre e aggiungere qualche elemento circa la stratificazione polisemica che – è opinione di chi scrive – sembra verificarsi nei casi di ricorso alla formula 'esse intencionale' analoghi a quello osservato nel *de accione*, è utile redigere una lista delle occorrenze di tale espressione rintracciabili all'interno dell'intera testualità di Wyclif. L'elenco che segue, senz'altro incompleto,¹⁶¹ annovera gli scritti nell'ordine cronologico della loro stesura:

¹⁵⁸ Diversi dizionari e lessici di latino medievale, compilati anche sulla base di bacini regionali di fonti diversi rispetto a quello di area inglese, non registrano 'intentionalis' tra i loro lemmi; quando ciò avviene, tra i significati riportati figurano esclusivamente quelli riconducibili al linguaggio tecnico gnoseologico o metafisico, articolati in commi che in alcun modo descrivono l'uso wycliffiano riscontrato nel *de accione*; si riportano, al proposito, solo questi ultimi: *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, ed. A. Blaise, Turnhout, Brepols, 1975, p. 497; *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi*, ed. J.W. Fuchs, Leiden, Brill, 1990, vol. 4, coll. 635, 636; *Lexicon Mediae et Infimae Latinitatis Polonorum*, ed. M. Plezia, Wrocław, Academiae Scientiarum Polonae, 1984, vol. 1, col. 825. Si è fatto ricorso, inoltre, ai servizi di banche dati forniti dal portale Brepolis (<<http://apps.brepolis.net/pros.lib.unimi.it/BrepolisPortal/default.aspx>>).

¹⁵⁹ Per un'introduzione al problema si vedano P. MICHAUD-QUANTIN, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, «Lessico Intellettuale Europeo», 5 (1970), pp. 113-150; K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, Brill, 1988; D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, cit.; ID., *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, «Vivarium», 32.1 (1994), pp. 72-89. Le testimonianze dell'uso canonico dell'espressione negli scritti wycliffiani sono assai numerose; basti qui ricordare solo alcuni contesti di occorrenza: *De logica*, *De ente praedicamentali (de accione)*, *De actibus anime*, *De universalibus*, *De eucharistia* e *Opus evangelicum*.

¹⁶⁰ È il caso, questo, dei trattati *De ente praedicamentali* (commento *de accione*) e *De universalibus*.

¹⁶¹ Non è stato possibile condurre l'indagine confidando negli indici delle edizioni, in generale assai poco dettagliati, né con l'ausilio di *databases*. Il recente riversamento di un numero limitato di scritti in formato digitale (.pdf), tuttavia, ha consentito di compiere alcune ricerche lemmatiche al loro interno;

1.	<i>De ente praedicamentali (de accione)</i>	p. 146
2.	<i>De ente praedicamentali (de tempore)</i>	p. 188
3.	<i>De intelleccione dei</i>	p. 62
4.	<i>De sciencia dei</i>	p. 28
5.	<i>De sciencia dei</i>	pp. 59, 60
6.	<i>De logica [tractatus tercius]</i>	p. 142
7.	<i>De universalibus</i>	pp. 130, 131
8.	<i>De universalibus</i>	p. 336
9.	<i>Opus evangelicum (I-II)</i>	p. 323
10.	<i>Opus evangelicum (I-II)</i>	p. 445

In prima istanza, va osservato come le occorrenze si concentrino in alcuni scritti accademici di Wyclif, composti tra la fine degli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Settanta del suo secolo.¹⁶² Stupisce, da questo punto di vista, la presenza del ricorso all'*esse intencionale* in un'opera come l'*Opus evangelicum*, la cui stesura è da far risalire agli ultimi due anni di vita del maestro inglese, quando i toni deterministici avevano ormai preso il sopravvento.

La lettura del *dossier* permette di apprezzare le costanti e le oscillazioni del ricorso wycliffiano alla nozione di *esse intencionale*. In un primo gruppo di testimonianze, Wyclif introduce tale livello ontologico connotandolo in modo esplicito come distinto dall'*esse intelligibile*, analogamente a quanto fatto nel *de accione*. Tale gruppo annovera tre passi, il

fortunatamente, si tratta in diversi casi di scritti (perlopiù di argomento politico, polemico e pastorale) sui quali non è stata compiuta una lettura estensiva ai fini della presente ricerca: *De apostasia*, *De benedicta incarnatione*, *De dominio divino*, *De ecclesia*, *De ente praedicamentali*, *De eucharistia*, *De logica* (3 voll.), *De officio pastorali*, *De officio regis*, *De simonia*, *De veritate sacrae scripturae*, *Dialogus*, *Opus evangelicum* (2 voll.), *Sermones*, *Trialogus*. Tali documenti sono disponibili nella sezione *Bibliography of Primary Sources* del sito della 'The Lollard Society': si veda <http://lollardsociety.org/?page_id=9> (ultimo aggiornamento: 1 luglio 2010). Per quanto concerne, infine, la gran parte degli scritti della *Summa de ente*, le occorrenze sono state individuate sulla base delle letture estensive dei testi.

¹⁶² I due trattatelli di commento alle categorie dell'azione e del tempo vanno fatti risalire all'ultimo scorcio degli anni Cinquanta; questa tesi è argomentata da I.J. Müller nell'introduzione – che è stata gentilmente messa a mia disposizione dall'Autore – all'edizione del *De ideis* di prossima pubblicazione. Il *De intelleccione dei* deve essere stato composto nel biennio 1369-1371. Il *De sciencia dei*, come si è sostenuto, è opera redatta nel 1372; il *De logica [tractatus tercius]* è uno scritto coevo del *De sciencia dei* e comunque precedente il *De universalibus*, datato da Müller al 1373 circa; si vedano I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. xxxviii. Si veda *supra*, p. 28

primo dei quali, tratto dal *De scientia dei*, riprende in modo sorprendentemente ordinato e conciso molti dei temi sollevati nel corso della presente indagine:

(4.)

Ex istis dictis patent tria. Primum, quod multe res habent esse intelligibile que non habent esse existere, ut patet de negacionibus et quotlibet affirmacionibus possibilibus que non existunt. Secundo, patet quod in eternitate non sunt fuisse et fore, set tantum esse, cum omne eternum sit proprie secundum totum presens. Et tercio, patet quamlibet creaturam habere esse eternum immobile in eternitate non solum secundum esse intelligibile, ut talia que non existunt, set secundum esse intencionale dei ad producendum talia ad extra pro suo tempore.¹⁶³

Wyclif osserva che vi sono molte più cose nell'*esse intelligibile* che nell'*esse existere*, come quei possibili logici che Dio ha stabilito non si realizzino *ad extra*. Ogni creatura, la cui esistenza ha luogo *in tempore suo*, inoltre, è sempre e immutabilmente presente a Dio *ad intra*, non nel solo *esse intelligibile* – ciò che accade, appunto, ai possibili logici – ma anche nell'*esse intencionale*, nel quale essa è prodotta da Dio perché pervenga all'*esse existere* a tempo debito.

La seconda testimonianza consegnata dal *De scientia dei* riporta la medesima dottrina:

(5.)

Ad tercium, patet ex dictis quod non est color concludendi causanciam creature esse eternam, quamvis causacio divine sciencie sit eterna, quia temporale correspondet eterno in prioritate nature. Hoc tamen non esset possibile, nisi illud temporale habuerit esse intelligibile et intencionale eternum in deo, quia claudit contradiccionem creaturam esse, nisi deus eternaliter ipsam intenderit. Ideo nulla creatura posset secundum existenciam causare scienciam eternam, nisi deo causante eandem scienciam secundum esse intelligibile eiusdem creature, quod ponit formaliter essenciam divinam.¹⁶⁴

In questo secondo passo, che offre un saggio dell'utilità del ricorso all'*esse intencionale* per contrastare eventuali accuse di determinismo e panteismo rivolte alla metafisica wycliffiana, l'espressione «*esse intelligibile et intencionale*» non è da considerarsi pleonastica, o una figura di endiadi, ma veicola due nozioni distinte: ciò si evince dalla prossimità con il brano precedente e dall'uso del verbo 'intendo' («claudit contradiccionem creaturam esse, nisi deus eternaliter ipsam intenderit») conforme a quello riscontrato nel *de accione* («intendit et wlb»).¹⁶⁵

Infine, nel terzo trattato dedicato a temi di logica, contemporaneo al *De scientia dei*, Wyclif introduce la nozione di *esse intencionale* come distinta da quella di *esse intelligibile*,

¹⁶³ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 29.

¹⁶⁴ Si veda IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., pp. 62, 63. Circa la distinzione tra *causancia* e *causacio*, si veda *supra*, pp. 145-149.

¹⁶⁵ Si veda *supra*, p. 272.

benché manchi ogni riferimento alla funzione che essa svolge. Ciononostante, il contesto in cui essa occorre (affrancamento da eventuali accuse di panteismo) sembra veicolare la medesima concezione emersa dai due stralci già riportati:

(6.)

Et sic deus cognoscit solum seipsum, et tamen cognoscit omnia; quia non cognoscit ens quod non est ipse. Verumtamen cognoscit aliud a se ipso, sed secundum *esse* suum intelligibile vel secundum essenciam in intellectu secundum quod non est aliud a deo [...]. Nec sequitur: 'quelibet creatura, secundum *esse* suum intelligibile, vel secundum suum *esse* intencionale, aut secundum *esse* quod habet ad intra, est deus; ergo quelibet creatura est deus'. Loquendo autem de creaturis secundum suas existencias, conceditur quod deus est ubique, cognoscit singulas creaturas, licet ipse creature non ubique cognoscantur, sive sint cognite, cum deus cognoscit res creatas ubi ipse non sunt, ut nunc loquimur de *esse* nunc.¹⁶⁶

Va, dunque, preso atto del fatto che nel 1372, quando cioè compone il *De scientia dei* e – verosimilmente – il *tractatus tercius* del *De logica*, Wyclif riprende ancora in modo puntuale la propria concezione dell'*esse intencionale*, esposta almeno già nei primissimi anni Sessanta nel proprio *de accione*, con il proposito – tra gli altri – di escludere che Dio produca nell'esistenza attuale tutto ciò di cui ha intelligenza.

Un secondo gruppo di testimonianze raccoglie tre casi di ricorso all'*esse intencionale*, che si pone in parziale concorrenza con quello appena attestato. Nei brani che seguono, infatti, Wyclif connota l'*esse intencionale* come livello ontologico *ad intra* e contrapposto all'esistenza *ad extra*, senza però fornire ulteriori ragguagli circa la sua distinzione dall'*esse intelligibile*. Uno studio dei contesti di occorrenza di tale uso, che potrebbe dirsi 'generico', tuttavia, induce a ritenerlo esito dell'applicazione di una sorta di principio di economia, e non ascrivibile a una revisione dottrinale: in altre parole, sembra che in tali casi Wyclif sia maggiormente impegnato a porre una netta cesura tra l'essere che le cose hanno *ad intra* e l'essere che hanno *ad extra*, piuttosto che a illustrare come alcuni enti presenti a Dio nel loro *esse intelligibile* pervengano all'esistenza nella realtà effettuale come istanziazioni delle loro idee eterne.

Una prima evidenza testuale è contenuta nel *De universalibus*, scritto risalente al 1373:

(8.)

Sancti dicunt quod res, ut idea, habet esse excellentius quam est existencia creaturae cuius igitur notitia fuisset necessaria isti viae, et quomodo res, ut

¹⁶⁶ IOANNES WYCLIF, *De logica* [*tractatus tercius*], cit., vol. 3, p. 142 (corsivi nel testo).

intellecta a Deo, habet esse ad intra absolute necessarium, quod esse intentionale distinguitur ab existentia in genere.¹⁶⁷

È bene precisare che si tratta, tuttavia, di un caso sul quale è lecito sollevare qualche dubbio di natura filologica: l'editore, Müller, ha segnalato nell'apparato la variante 'intellectuale', che occorre in uno solo dei codici relatori del trattato (MS *Národní Knihovna, Praha*, VIII.F.1), in luogo di 'intentionale'.¹⁶⁸ Con il conforto di diversi luoghi paralleli,¹⁶⁹ chi scrive ritiene che la lezione corretta nel caso seguente sia 'intellectuale'; tale ipotesi è suggerita, peraltro, proprio dal contenuto del brano, ove si descrive l'essere ideale delle cose come necessario ed eccellente, nonché come oggetto di intellesione divina – ciò che Wyclif di norma chiama *esse intelligibile* o, in qualche frangente, *esse intellectuale*, quando desidera porre l'accento non già sulla *passio intelligibilitatis* di un ente, ma sul suo essere attualmente oggetto (*res ut intellecta*) di intellesione speculativa (e non intuitiva) da parte di Dio. D'altronde, stando al dettato del *de accione*, l'*esse intencionale* è sì *ad intra* ed eterno, ma non assolutamente necessario. Se, invece, non si trattasse di un esempio di errore da *lectio facilior*, il passo del *De universalibus* sarebbe in contraddizione con diversi altri luoghi della testualità wycliffiana.

Le successive due testimonianze di ricorso 'generico' sono entrambe rinvenibili nell'*Opus evangelicum*. Nella prima, Wyclif introduce l'*esse intencionale* in ambito soteriologico al fine di sostenere che il merito degli eletti è presente a Dio eternamente nel suo *esse intencionale*. Si tratta, in altre parole, di un modo per affermare che alla base della salvezza dei beati vi è una scelta libera e contingente – e, cionondimeno, immutabile – da parte di Dio che i loro meriti siano tali da essere accettati come congrui per la ricompensa eterna:

¹⁶⁷ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 366.

¹⁶⁸ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 366, nota 317.

¹⁶⁹ Si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *Quaestiones logicae et philosophicae*, in ID., *De ente praedicamentali*, cit., q. 10, p. 41: «Prima substancia alicuius possibilis habet unicam intelligenciam, alicuius autem duplicem. Patet, quia istius possibilis, me tacere per hanc horam, habet solam intelligenciam simplicis apprehensionis, quia solum apprehendit intellectualiter illud possibile, sed non habet illius intelligenciam assensionis, quia non assentit huic primo modo me tacere per hanc horam; huius autem possibilis me loqui in hac hora habet duplicem intelligenciam, unam simplicis apprehensionis, quam necessario apprehendit vel intellectualiter illud possibile, et habet consequenter aliam secundum obiectum intelligenciam intuicionis et assensionis, quia intuetur hoc et assentit huic, quod ego loquor in hac hora»; ID., *De logica*, cit., p. 126: «Si autem placeret equivocare istum terminum *esse* ad tria esse superius memorata, tunc concedendum esset quod iste terminus *chimera* significat aliud quam actualiter est et est; ista propositio *chimera est* significat aliter quam actualiter est, quia chimera est aliud quam actualiter; et chimeram esse, est aliter quam actualiter esse, quia utrumque habet esse intellectuale, solummodo sic, quod nec esse potenziale nec esse attuale, et tanta dixerim de expositione istorum terminorum, aliud, aliter e alter» (corsivi nel testo). Si veda, inoltre, *supra*, pp. 92, 93.

(9.)

Videtur istum sanctum [scil. Augustinum] intendere, cum anima habet esse spirituale ubi afficitur, et sic superioris nature quam aliquid corporale quod per affectionem illicitam temporalium defedatur et cum meritum habet esse intencionale in Deo secundum quod non potest deficere et Deus non potest alicuius meriti hominis oblivisci, homo ex sapiencia in Deo tale meritum congregaret.¹⁷⁰

Il secondo passo dell'*Opus evangelicum* riporta il caso di un ricorso 'generico' nel quale l'*esse intencionale* appare completamente sovrapponibile all'*esse intelligibile*:

(10.)

Sed ulterius notandum est secundum sanctos et specialiter secundum Augustinum quod res dicitur habere triplex esse, scilicet esse intencionale vel ideale, quod habet in Deo, et esse causale quod habet in causis secundis. Vel tercio esse individuale vel effectuale, quod habet in natura sua propria; et in ista equivocacione laborant plurimi in loquendo. Et sic quidam concedunt quod malum pene habet esse ideale vel intencionale eternum in Deo; cum Deus eternaliter intendit quod peccatum ad mundi pulchritudinem et beatorum gaudium puniatur. Peccatum autem Deus non intelligit per ydeas, sed (ut placet Lincolniensi) per eternam carenciam idearum.¹⁷¹

L'espressione «esse intencionale vel ideale» risulta analoga a quella sinonimica «esse individuale vel effectuale», e la mancata differenziazione è evidente anche in virtù del fatto che Wyclif annovera qui solo tre gradi di essere. Benché confuso con l'*esse intelligibile*, l'*esse intencionale* potrebbe, tuttavia, aver conservato la propria funzione: come si è già avuto modo di osservare,¹⁷² Dio non ha alcuna idea del peccato, che è sprovvisto di *esse primum* e altro non è che privazione e mancanza; si può parlare, semmai, di un *esse secundum* del peccato, assumendo che, benché primariamente 'difetto', un'azione peccaminosa costituisca un 'effetto positivo' nella misura in cui è azione compiuta da una creatura, un ente positivo. Ora, nel brano riportato dall'*Opus evangelicum*, a questo proposito Wyclif scrive che Dio «eternaliter intendit quod peccatum ad mundi pulchritudinem [...] puniatur». Analogamente al passo del *de accione*, qui l'uso del verbo 'intendo' sembra alludere all'esercizio della volontà divina che, nel determinarsi, sceglie di porre alcune cose anche nel loro *esse intencionale*.¹⁷³

¹⁷⁰ IOANNES WYCLIF, *Opus evangelicum* (I-II), cit., I, p. 323.

¹⁷¹ IOANNES WYCLIF, *Opus evangelicum* (I-II), cit., I, p. 445.

¹⁷² Si veda *supra*, p. 204.

¹⁷³ A conferma di ciò, si legga il prosieguito del brano; IOANNES WYCLIF, *Opus evangelicum* (I-II), cit., II, p. 445: «Et iuxta tale equivocaciones ponunt doctores conclusiones quas non omnes auditores intelligunt, ut communiter dicitur quod Deus non vult quod aliquis peccet, licet velit quod peccatum diaboli vel hominis puniatur; et sic fabulantur logici de multis consequenciis in quibus studiosissimi sunt decepti, ut ista consequencia secundum logicos est formale: 'Istud peccatum punitur, ergo informat vel insuit peccatorem'; et: 'Deus vult quod illa consequencia sit bona, et Deus vult antecedens; ergo Deus vult et consequens, et per consequens Deus vult quod istud peccatum instituat peccatorem'».

L'ultimo gruppo raccoglie evidenze testuali nelle quali si riscontra un significativo accostamento tra le nozioni di *esse intencionale* e di possibilità. Procedendo in modo cronologico, il primo passo da segnalare s'incontra nel trattatello *de tempore* del *De ente praedicamentali*:

(2.)

Concedendum est omnia talia [scil. stati di cose contingenti] esse in tempore suo et unum causari pro tempore, quo non habet esse existere, sed esse in potencia vel intencionale, sicut quidlibet tantum habet esse eternum, et tunc facile est libere respondere in ista materia, sicut in similibus.¹⁷⁴

Oltre che dalle cause naturali prossime, qui non considerate, ogni stato di cose contingente è causato da Dio nel suo *esse in potencia vel intencionale*, che precede per natura e per tempo l'*esse existere*; ciò avviene nella dimensione atemporale della *duracio*, nella quale le cose hanno solo *esse eternum*. Gli enti su cui non cade la scelta di Dio permangono esclusivamente in tale grado ontologico *ad intra*; quelli che Dio decide di creare *ad extra*, invece, sono eternamente possibili (come *posse naturalia*) e dotati di *esse intencionale*. Ora, l'uso della formula endiadica 'in potencia vel intencionale' non appare problematico, ove si consideri che nella tassonomia ontologica già esposta nel trattatello *de accione* – che precede immediatamente il *de tempore*, qui considerato – il maestro inglese non aveva fatto riferimento al primo livello di essere *ad extra* nelle cause ricorrendo all'espressione 'esse possibile', ma alla seguente e più articolata 'in suo genere, specie vel racione speciale'. Sembra, insomma, che all'epoca della stesura del proprio commento alle *Categorie* (vale a dire, come si è già ricordato, l'attuale *De ente praedicamentali*), Wyclif sia propenso ad associare la nozione di possibilità a quella di *esse intencionale* – ciò che corrobora l'ipotesi interpretativa secondo la quale la potenza ordinata di Dio si eserciti proprio sul dominio dell'*esse intencionale*.

Un passo del *De intellectione dei*, nel quale si distingue esplicitamente tra *esse intelligibile* ed *esse intencionale*, sembra a ulteriore suffragio di tale lettura:

(3.)

Probabile igitur videtur michi ampliare ens, ut dicit prima responsio; et tunc clarescunt vie faciles ad loquendum conformiter: ut puta quod intelligibile sit passio intellecti cum aptitudine ut intellectum intelligatur. Et omnis aptitudo presupponit illud cuius est *posse* vel possibilitas, non quidem secundum *esse existere*, set secundum *esse intelligibile*, vel saltem secundum *esse intencionale*. Unde *existere* non est synonymum cum *esse*, set longe inferius, quia est *existere* in proprio genere.¹⁷⁵

¹⁷⁴ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 188.

¹⁷⁵ IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 62 (corsivo mio).

Il brano restituisce uno dei tanti contesti in cui si affronta il tema dell'*ampliatio temporis*.¹⁷⁶ Per quanto concerne l'*esse intelligibile*, la nozione più ampia di essere, va qui rammentato che Dio ne ha intelligenza necessaria: l'intelligibilità di un ente da parte di Dio non è una possibilità che possa essere frustrata, ma si realizza sempre in atto. Da ciò consegue, dunque, che ogni ente pensato da Dio sia eternamente e necessariamente posto nel proprio *esse intelligibile*. Di qualche interesse è il riferimento alla possibilità di un ente 'almeno' (*saltem*) secondo l'*esse intencionale*: si tratta di una formula con la quale Wyclif sembra voler indicare la possibilità che un ente pervenga all'esistenza *ad extra* – tutt'altro che assolutamente necessaria. Tale cenno richiama la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, che il maestro inglese introduce sempre in una pagina del *De intelleccione dei* – cui si è già fatto cenno –, nella quale l'*esse intencionale*, seppur 'riassorbito' nell'*esse intelligibile*, conserva la propria la funzione; vi si legge, infatti: «esse intelligibile creature est eius esse supremum; quod esse est eternum in hoc quod deus eternaliter *intendit* illam creaturam existere pro tempore suo».¹⁷⁷

L'ultima testimonianza di un accostamento tra la nozione di *esse intencionale* e di possibilità si incontra, ancora, nel *De universalibus*. Nell'espone la propria concezione della partecipazione delle creature ai loro archetipi eternamente presenti nelle idee divine, Wyclif ribadisce la priorità di natura dell'essere *ad intra* delle cose rispetto a quello prodotto *ad extra*:

(7.)

Non potest esse creatura nisi prius habeat esse intelligibile vel intentionale in Deo antequam habeat esse in genere et esse secundum in causis creatis. Et sic oportet potentiam praecedere actum eius. Sed secus est in Deo, cum ex se et per se, sine participatione prioris vel posterioris, sit ens, ut omne individuum creatum participatione suae speciei et sic gradatim ascendendo ad genus generalissimum est illud quod est. Et omne genus creatum capit suam essentiam a rationibus aeternis in Deo et sic participatio entis intelligibilis est quaelibet creatura. Deus autem est ante omne tale ens intelligibile. Ideo non est ens participatione causae superioris vel generalioris, nec habet partes aliquas subiectivas, sed habet purum esse actuale, praecedens omnem communicationem creatae essentiae.¹⁷⁸

Si tratta di un passo che si potrebbe includere anche tra le evidenze testuali del gruppo dei ricorsi cosiddetti 'generici' all'*esse intencionale*, che qui non viene distinto, in effetti, dall'*esse intelligibile*. Ogni creatura partecipa di diversi gradi ontologici intensionalmente ordinati

¹⁷⁶ Si veda *supra*, p. 248.

¹⁷⁷ IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*, cit., pp. 101, 102 (corsivi nel testo); si veda *supra*, p. 246.

¹⁷⁸ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 130, 131.

secondo una relazione di potenza e atto: l'esistenza individuale *ad extra* di un ente è in potenza nel proprio *esse in causis*, che è a sua volta in potenza nel proprio *esse intelligibile vel intencionale*. Non si dà produzione di un ente in un grado di essere, se esso non è fornito da Dio di consistenza ontologica al livello precedente. Dio soltanto non partecipa dell'essere di alcuna causa superiore, né è atto di una potenza che lo precede, ma è puro essere in atto. Così dicendo, Wyclif ha modo di rimarcare come ogni creatura sia certamente istanziazione della propria corrispondente ragione ideale e, in quanto tale, sia *eternaliter* presente alla scienza di visione di Dio, nonché *realiter* identica alla sua essenza e solo *formaliter* distinta; cionondimeno, Dio precede ogni *esse intelligibile* e non è coinvolto nel processo di partecipazione dell'essere, che riguarda esclusivamente le creature.

A una lettura completa della lista delle occorrenze individuate, il ricorso wycliffiano all'*esse intencionale* appare piuttosto coerente: eccezione fatta per l'uso in sede soteriologica compiuto nel tardo *Opus evangelicum*, l'espressione è utilizzata negli scritti accademici perlopiù per trattare della produzione dell'essere delle cose da parte di Dio e, al proposito, per escludere che quanto è presente a Dio nelle ragioni ideali sia necessariamente anche esemplato *ad extra*. Resta, dunque, da interrogarsi circa le ragioni plausibili dell'adozione del termine 'intencionale', da parte di Wyclif, al fine di connotare l'essere *ad intra* degli enti che Dio sceglie di creare *ad extra*.

Come si è accennato, sembra che tale scelta possa essere compresa alla luce di una sorta di stratificazione semantica. In primo luogo, 'intencionale' rimanda alla 'intencio' di un soggetto che determina la propria volontà nel compiere una scelta – è, questo, il significato che nel dizionario della *British Academy* è associato all'espressione rinvenuta nello stralcio estratto dal *de accione*.¹⁷⁹ Tale accezione è riscontrabile anche nel ricorso wycliffiano del verbo 'intendo', che talvolta occorre negli stessi contesti ove compare l'espressione 'esse intencionale', com'è stato precedentemente osservato, mentre in numerosi altri luoghi ne assolve la funzione in via sostitutiva.¹⁸⁰ È possibile che i termini 'intencio' e 'intencionale',

¹⁷⁹ Si veda *supra*, p. 272. Si veda, inoltre, l'associazione di 'intencio' a 'propositum causandi' in IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 28: «nedum in esse intelligibile, set in divina intencione et proposito causandi». Il lessema 'intencio' appare spesso, inoltre, in contesti nei quali si fa specifico riferimento al Verbo creatore – vale a dire, alla scienza (e non alla *intelligentia*) divina delle creature che ha una priorità di natura sulla volontà creatrice, e che è da essa immancabilmente seguita: si veda, a titolo d'esempio, ID., *De ideis*, cit., f. H118r: «Sed pro ista materia oportet primo supponere quod quelibet creatura habet triplex esse, scilicet esse existere in proprio genere, esse potenziale in suis causis secundis et esse intelligibile in divina intentione vel Verbo divino».

¹⁸⁰ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De ideis*, cit., ff. H117v^b-118r: «Ad illud dictum est quod multa possunt esse quae non sunt existencia, cum aliqua cognoscit deus non quod existencia

in tali casi, richiamino alla mente di Wyclif l'attività deliberativa del sovrano – ciò è quanto invita a supporre un breve passo del *De eucharistia*: «rex habet triplex esse in regno, scilicet situale, intencionale et potencie». ¹⁸¹

La polisemia che interessa il peculiare ricorso wycliffiano all'espressione 'esse intencionale' si deve forse anche a una sua sovrapposizione parziale con la portata semantica della nozione di *intencio nature*: Wyclif condivide l'idea che ogni creatura, razionale o irrazionale, «appetit vel intendit» il proprio fine naturale, ¹⁸² consistente nella piena realizzazione della propria essenza. Si tratta di un processo teleologico che Wyclif, rievocando l'esegesi agostiniana del versetto di *Sapienza* 11, 21, paragona all'inclinazione conferita a ogni corpo dal *pondus* e che lo fa tendere verso il luogo nel quale esso trova il proprio stato di quiete. ¹⁸³ Su questa scorta, nel corso dell'esposizione del proprio sistema metafisico, il maestro inglese si premura di chiarire che l'*intencio nature* di ogni cosa presente

eorum sit, cum non intendit vel dicit ista existere, sed ipsa intelligit posse esse, et taliter cognoscere vocatur expresse deum intelligere. Cum igitur deus sit determinatus ad esse contingens, patet quod solum illud quod intelligit existere dicit secundum existenciam, licet omne intelligibile dicat secundum esse intelligibile».

¹⁸¹ IOANNES WYCLIF, *De eucharistia*, cit., p. 84.

¹⁸² Si vedano, al proposito, IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., p. 154: «Et sicut natura terminatur ad unum quod per se intendit, et aliud per accidens potest intendere et causare, sic ars et potencia rationalis, et breuiter quecunque potencia, habet obiectum adequatum in quod per se potest, et in oppositum per accidens»; ID., *De potencia productiva dei ad extra*, cit., p. 305: «repugnat corpus naturale vel spiritum esse, nisi appetat se esse»; ID., *De ente primo in communi*, cit., p. 105.

¹⁸³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, cit., p. 51: «Cum ergo nature nostre create pondus est eo quod omnis natura est ordinata tendere ad finem, sed ordinans naturam activam ad finem non potest sibi deficere in necessariis. Ideo oportet quod habeat principium activum quod est numerus, forma, natura activa, actus primus, noticia nature vel quomodocumque (sic!) aliter vocetur ex qua procedit pondus quod est quietacio, amor, vel complacencia in illo quod nocius presentat nature et sic in omni natura est dare sufficienciam vel mensuram ex qua gignitur noticia vel numerus, et ex illis procedit quietacio vel pondus»; inoltre ivi, p. 50: «Item quodlibet compositum ex materia et forma dicit essentialiter seipsum et sic per locum a maiori quelibet natura spiritualis [...] dicit essentialiter seipsam. Sed cum non sit possibile quidquam dicere aliquid sine dictione vel verbo, ergo in quolibet substanciali est verbo vel dicio essentialis. Assumptum probatur ex hoc quod omnis natura creata habet inclinacionem [...] ad seipsam que non ponitur sibi accidentaliter, ergo est sibi essentialis, sed nihil appetit naturaliter nisi illud quod est naturaliter dictum, cognitum, vel notatum, ergo quodlibet dicit se naturaliter sibi ipsi pro assumpto supposito quod quelibet natura creata habet naturalem inclinacionem ad finem aliquem ut terra deorsum, ignis sursum, et ita de mixtis participantibus istis simplicibus. Idem patet ex motibus naturalibus rerum distincione naturarum formalium. Non enim cognosceremus distinciones naturarum nisi per effectus huiusmodi naturales earum; nec deus disponeret partes mundi nisi unicuique daret vim insitam ad faciendum et se habendum ut debet et convenit pro integritate universi. Unde Sapientie XI, 21 philosophice dicitur deo: *Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (corsivo nel testo).

a Dio nel proprio universale archetipo consiste nel suo instanziarsi *ad extra* come sostanza composta di materia e forma.¹⁸⁴

Dico igitur quod species vel genus, de quo loquitur Aristoteles, est intentio praedicabilis de multis in quid. Sed non intelligamus per 'intentionem' conceptum animae humanae vel similitudinem ab ea fictam, sed effectum creabilem quem principaliter intendit natura ad modum loquendi Aristotelis, XII Metaphysicae, commento 15°, ubi dicit quoniam in unoquoque intentio rei non est, nisi substantia composita.¹⁸⁵

Se un riverbero di tale concezione ci fosse nell'uso wycliffiano dell'espressione 'esse intencionale', essa potrebbe dunque rinviare alla tendenza naturale a realizzarsi *ad extra* propria di tutti quegli enti che Dio, sulla base del proprio decreto creatore, ha stabilito pervenissero all'*esse existere* a tempo debito.

Sul ricorso eccentrico al termine 'intencionale' da parte di Wyclif, inoltre, potrebbe essere stata influente anche la reminescenza dei giovanili studî di ottica, di cui si trova sovente traccia nei suoi scritti,¹⁸⁶ e delle conseguenti implicazioni gnoseologiche. Nel lessico

¹⁸⁴ Si veda inoltre IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 60: «Et certum est quod quicquid deus principaliter intendit est naturaliter prius: cum igitur deus principaliter intendit creaturam ad extra, quam illam relacionem sui ad creaturam, sequitur quod creatura naturaliter sit prior relatione illa».

¹⁸⁵ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 67. Poco oltre, Wyclif manifesta la propria opinione che l'uso tecnico della coppia di nozioni *res primae intentionis* / *res secundae intentionis* sia da ricondursi alla ricezione del tema della *intentio naturae*: «Sicut enim intentio humana vocatur a nostris loquentibus 'actus intendentis', vel, secundum alios, 'habitus', 'species' vel 'aliud intentione productum', sic intentio naturae vocatur 'illud quod natura intendit'. Natura autem secundum Avicennam intendit producere speciem et non principaliter individuum, quia secundum Commentatorem, VII Metaphysicae, <commento> 22°, species, quia est de principali intentione naturae, non fit a casu ut individuum, et cetera. Et ex isto, ut reor, inolevit modus loquendi de rebus primae intentionis et secundae intentionis. Sicut enim universalis vocantur substantiae secundae, quia subiciuntur post primas in ordine ascendendi, nam nos primo intendimus res ut sunt bona singularia, econtra autem natura. Et ideo dicimus: res ut universales praedicatas aut communicatas esse res secundae intentionis, sed ut homines vel asinos esse res primae intentionis» (ivi, pp. 67, 68). Cfr. ID., *De logica*, cit., p. 7. In merito, si veda A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 97-99.

¹⁸⁶ Wyclif dà prova di una certa competenza in materia di ottica; circa la conoscenza wycliffiana dell'opera di Alhazen e di Vitellio, si vedano, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De logica [tractatus tercius]*, cit., vol. 2, p. 180: «Et semper per axem pyramidis radialis fit distincior visio, et indistincior ut, cum paribus, radius est ab illa axe remocior. Unde, ad iudicandum uniformitatem rei, oportet punctum coniunctionis rotari super superficiem visam; quia videtur quod axis pyramidis radialis, quantumcumque debilis, penetrans refracte, sit focior ad certificandum quam radius obliquus quantumlibet fortis. Si autem delectat videre particulariter istam materiam, notetur Alacen et liber tercius Vitulonis»; ivi, vol. 3, p. 51: «Secundum doctrinam prime Vitulonis, que docet angulum rectum datum in tres partes dividere equales»; ivi, p. 61: «Hinc eciam exemplantur septem species speculorum regularium, ut patet libro quinto Vitulonis, conclusione octava». Wyclif mostra un certo compiacimento nel ricorrere, a fini didascalici in altri ambiti, al lessico della *perspectiva* e ai principî della descrizione dei fenomeni; al proposito, si vedano almeno: ID., *De statu innocencie*, cit., p. 488: «Unde quam naturale est quod medium

della *perspectiva* medievale, la dottrina delle intenzioni – di matrice avicenniana, ripresa e sviluppata da Bacone – concerne qualità e determinazioni che agiscono precipuamente sulle facoltà interne più elevate: mentre qualità sensibili come la luce o il colore, infatti, producono *species* semplici nell'anima, le *intentiones* sono gli effetti di determinazioni complesse dei corpi (tra cui la figura, la grandezza, il numero, il moto),¹⁸⁷ le quali – pur non lasciando inalterati i sensi esterni – sono giudicate esclusivamente dalle facoltà *aestimativa*, *memorativa* e *cogitativa*.¹⁸⁸ Esse sono dette 'intentiones' in ragione della 'debolezza' che caratterizza il loro essere, ove comparato allo statuto ontologico goduto dagli agenti sensibili che ne sono causa, secondo la lezione di Bacone: «Intentio vocatur in usu vulgi naturalium propter debilitatem sui esse respectu rei, dicentis quod non est vere res, sed magis intentio rei, id est, similitudo».¹⁸⁹

In un celebre studio, Konstanty Michalski ha richiamato l'attenzione sul fatto che i maestri del secolo XIV si interrogano con maggior interesse circa l'essere delle specie sensibili, che circa quello delle specie intelligibili;¹⁹⁰ ora, muovendo dalla constatazione che le sensazioni complesse, di cui le *intentiones* sono oggetti, sono avvertite sempre anche dal senso della vista, Michalski ha sostenuto che le indagini bassomedievali sui problemi psicologici e ottici riguardanti le *intentiones* abbiano portato un contributo notevole alla

opacitate indispositum vel aliunde dislocatum non recipit influxum luminis, sicut facit, quando manet plene dispositum et debite applicatum, sic est naturaliter de qualibet anima peccante, et sic de lege nature consequitur quod anima recedens a Deo, cui soli servire debuit, serviat creature cui serviendo Deo debuit dominari»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 188: «Si autem in omni noticia humana cognoscitur ens in sua maxima communitate, et illud ens sit commune Deo et creature, ac in illa noticia analogia quidam radius intelligencie humane sit ad Deum proprie terminatus; tunc sicut in visione corporea radius perpendicularis utrobique penetrat irrefracte, ut patet tercio Vitulonis, conclusione [lacuna], sic in visione intellectuali radius ad Deum terminatus, qui solus directe supra mente erigitur in qualibet intellectuali visione, usque ad Deum penetrat irrefracte». Si vedano, infine, H.B. WORKMAN, *John Wyclif*, cit., vol. 1, pp. 99-101; H. PHILLIPS, *John Wyclif and the Optics of the Eucharist*, cit.

¹⁸⁷ Si veda, a titolo di esempio, IOANNES WYCLIF, *De actibus animae*, cit., p. 10: «Similiter, posito quod Socrates movetur successive, nunc ascendendo, nunc descendendo, nunc circulariter, nunc recte, sicut patet esse possibile, cum hoc quod continue varietur in coloribus et continue percipiatur moveri, tunc non manebit precise idem actus nec precise eadem intencio, quia motus disaprium specierum sencietur; diversis igitur sensationibus et diversis similitudinibus in specie sencientur, et per idem contingit quantumlibet uniformem motum sentire continue novo et novo actu».

¹⁸⁸ Si veda G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, p. 64.

¹⁸⁹ ROGERUS BACO, *Opus Mains*, 3 voll., ed. J.H. Bridges, Oxford, Clarendon Press, 1897-1900, vol. 2, V (*De perspectiva*), p. 408, citato in G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, cit., p. 66. Il testo di autorità in materia è AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, cit., IX, 3, p. 466: «Omnis enim intentio est propter id quod intenditur et est minoris esse quam id quod intenditur».

¹⁹⁰ K. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in ID., *La philosophie au XIV^e siècle*, cit., pp. 69-149: p. 122.

coeva riflessione circa la *notitia intuitiva*.¹⁹¹ Si è detto, infatti, che l'apprensione di una qualità reale causa la produzione di una specie sensibile nell'anima, il cui essere è 'più debole' rispetto a quello dell'oggetto percepito; qualcosa di analogo vale anche per l'*esse intentionale* della tradizione gnoseologica, vale a dire l'essere di cui sono dotate le *species intelligibiles* 'nella misura in cui' sono rappresentative dell'oggetto esterno. A questo proposito, in merito al termine 'intentionale', Pierre Michaud-Quantin ha osservato: «il signifie que l'espèce n'a pas une densité ontologique propre, comparée à celle de l'objet; elle n'a que la fonction de faire tendre, *in-tendere*, la faculté cognitive vers l'objet qui a seul une réalité autonome et propre».¹⁹² Tale concezione contribuisce agli sviluppi trecenteschi della dottrina della *notitia intuitiva*, la quale, oltre che come conoscenza contemplativa di oggetti intelligibili, è intesa come scienza empirica e visiva di oggetti immediatamente percepibili (la cui consistenza è, tuttavia, 'solo' intenzionale). In quanto tale, essa non è scienza necessaria dell'essenza di un ente, ma scienza contingente della sua esistenza.¹⁹³

È verosimile, dunque, che nella stratificazione semantica che sembra interessare l'espressione 'esse intencionale', vi sia anche un precipitato del dibattito gnoseologico coevo. L'*esse intencionale* è ritenuto, infatti, da Wyclif oggetto della scienza 'intuitiva' e 'di visione' di Dio, per mezzo della quale sono conosciuti gli enti ordinati all'esistenza individuale *ad extra*. A ciò si aggiunga che, nella teoria della conoscenza dell'epoca, l'essere intenzionale attribuito alle *species* è comunemente ritenuto prodotto di una trasmissione – quasi emanativa – che procede dalla cosa esistente nella realtà esterna sino all'anima del soggetto percipiente, lungo passaggi che scandiscono una sorta di *dématérialisation progressive*.¹⁹⁴ Non è questo il caso di Dio, la cui scienza non è certo assimilabile a quella delle creature razionali;¹⁹⁵ tuttavia, all'*esse intencionale* di cui parla Wyclif ben si attagliano lo statuto ontologico *ad intra* e l'immaterialità.

Un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che il lessico 'gnoseologico' abbia potuto esercitare una qualche influenza nella decisione di Wyclif di adottare, ai suoi scopi, l'espressione 'esse intencionale' è suggerito da una breve osservazione lasciata da uno dei

¹⁹¹ Si veda, in merito, anche K.H. TACHAU, *Vision and Certitude*, cit., pp. 3-26.

¹⁹² P. MICHAUD-QUANTIN, *Les champs sémantiques de species. Tradition latine et traductions du grec*, in ID., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, cit., p. 120.

¹⁹³ K. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme*, cit., p. 117: «Tous les jugements portant sur l'existence et constatant le fait d'exister d'un objet réel sont par conséquent fondés sur la science intuitive et expriment des vérités contingentes, *veritates contingentes*, car l'existence ne fait pas partie de l'essence de l'objet».

¹⁹⁴ P. MICHAUD-QUANTIN, *Les champs sémantiques de species*, cit., p. 120.

¹⁹⁵ Al proposito, si veda *supra*, pp. 65-72.

più importanti esponenti della scuola realista erede della riflessione metafisica di Wyclif, Ioannes Sharp.¹⁹⁶ Nella propria *Quaestio super universalia*, presentando le opinioni di alcuni *auctores* circa l'esse *intentionale* della trattazione gnoseologica, Sharp fa un rapido cenno all'esposizione del problema offerta da Ockham:

Et secundum Ockham illud potest dici quoddam esse intentionale fictum ab anima; non tamen quod illud sit fictivum cui nihil ad extra correspondeat, sed quia anima producit illud ad intra in esse obiectivo. Et si anima esset tante factiva ad extra quante est factiva ad intra, posset consimile ad extra producere.¹⁹⁷

La posizione del *Venerabilis Inceptor*, cui allude Sharp, è formulata nel suo commento alle *Sentenze* e fornisce una chiave di lettura promettente per il tema che si sta qui affrontando:

Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, ed est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo. Et hoc per istum modum quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subiectivo – numero distinctam a priori – produceret extra. Et esset consimiliter – proportionabiliter – sicut est de artifice. Sicut enim artifex videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito, illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsi artificii, ita illud fictum esset exemplar respectu sic fingentis.¹⁹⁸

Dalla lettura dei brani si apprende, tra le altre cose, che la facoltà intellettuale del soggetto possiede una *virtus fictiva*, la cui attività si esplica nella produzione mentale di una rappresentazione intenzionale dotata di solo *esse obiectivum*. Se, tuttavia, l'*intellectus* fosse dotato di tale *virtus* in un grado più elevato, sarebbe sufficiente pensare una cosa per causarne al contempo la produzione *ad extra*. È, dunque, forse anche con il conforto di tale argomento che si può spiegare la scelta da parte di Wyclif di denominare 'intenzionale' l'essere *ad intra* di quegli enti che Dio ha stabilito di creare *ad extra* a tempo debito: Dio è

¹⁹⁶ Si vedano, in merito, A.D. CONTI, *Studio storico-critico*, cit.; ID., *Jobannes Sharpe's Ontology and Semantics: Oxford Realism Revisited*, «Vivarium» 43.1 (2005), pp. 156-86; A. DE LIBERA, *Questions de réalisme: Sur deux arguments antiocckhamistes de John Sharpe*, «Revue de métaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 83-110. Circa gli *Oxford Realists*, si vedano inoltre E.J. ASHWORTH e P.V. SPADE, *Logic in Late Medieval Oxford*, in J.I. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, cit., vol. 2, pp. 35-64; A.K. MCHARDY, *The Dissemination of Wyclif's Ideas*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 361-62.

¹⁹⁷ IOANNES SHARP, *Quaestio super universalia*, cit., p. 55.

¹⁹⁸ GUILIELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, eds. S. Brown e G. Gál, OT 2, d. 2, q. 8, pp. 271, 272.

l'artefice perfetto il cui intelletto possiede in sommo grado quella *virtus productiva realis* di cui si è detto e che, pertanto, quando rivolto all'esemplare di una cosa, ne produce un'istanziamento nel suo *esse existere*.¹⁹⁹ Ciò avviene, tuttavia, non nei riguardi di tutte le idee divine, ma solo di quelle prodotte anche nell'*esse intencionale*: la differenza di ragione tra enti *ad intra* forniti di solo *esse intelligibile* e quelli dotati anche di *esse intencionale*, così, sembra riproporre in qualche modo la distinzione tommasiana tra *rationes* ed *exemplaria*,²⁰⁰ benché nei propri scritti Wyclif si riferisca in modo indistinto alle due nozioni.

Giunti quasi al termine della disamina di quello che pare il tentativo di Wyclif di assolvere la propria metafisica dall'accusa di una deriva necessitarista, viene da osservare come il maestro inglese, negli scritti della propria formazione accademica, giunga a formulare una concezione della scienza divina secondo la quale, a ben vedere, Dio ha conoscenza necessaria dei possibili e conoscenza contingente dei necessari. Dio ha, infatti, *sciencia simplicis intelligencie* di quanto gli è presente nel suo *esse intelligibile* – vale a dire, le possibilità logiche (o *rationes*) che sono pensabili da Dio senza contraddizione e sono, pertanto, necessariamente pensate. Ciò che Dio pone anche nell'*esse intencionale*, invece, gli è noto come oggetto di *sciencia visionis* ed è, dunque, contingente, dal momento che Dio ha stabilito di porre in essere *ad extra* alcuni enti o stati di cose, ma avrebbe potuto sceglierne altri; tuttavia, una volta limitata la propria potenza alla produzione dell'ordine decretato, Dio porta indefettibilmente a compimento il proprio disegno che, pertanto, si realizza necessariamente – benché di necessità ipotetica – in accordo a una sorta di principio di pienezza. L'*ordinacio* della potenza divina avviene, dunque, sulla base della *limitacio* della sua scienza alla scienza di visione, rivolta a ciò che Dio 'intende' produrre nell'esistenza *ad extra*: «Quando enim dicitur 'deus intelligit vel intendit illa existere', sic limitacio [est] ad

¹⁹⁹ Si vedano, al proposito, i significativi passi tratti da IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., pp. 43, 44: «In hoc enim est supereminencia divine sciencie supra nostram, quod omne cognitum a deo sciencia simplicis noticie potest cognosci ab eo intuitive vel noticia visionis; creatura autem cognoscit qualibet in esse intelligibili quarum¹⁹⁹ nullum potest intueri vel cognoscere in esse actuali, ut superius tactum est de negacionibus implicantibus creaturas non existere»; ID., *De volucione dei*, cit., p. 98: «Nec sequitur, etsi deus potest habere scienciam quam non habet, vel aliter scire quam modo, quod ipse potest componere vel dividere; set potest videre¹⁹⁹ illud quod solum simpliciter apprehendit».

²⁰⁰ Si veda *supra*, pp. 227, 228. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 15, ad 2, p. 204b: «Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem».

intelligere visionis; Deus intelligit hoc vel hoc esse est indifferens ad visionem, vel simplex dei noticia». ²⁰¹

Che i possibili siano conosciuti come tali da Dio in modo assolutamente necessario e che, quindi, *siano* parimenti necessari, d'altronde, è considerabile tesi deterministica solo nella misura in cui può dirsi tale la posizione assunta in merito da Tommaso. In un celebre studio, John Wippel ha osservato come i possibili, quando considerati in modo indifferente rispetto al proprio atto di esistenza *ad extra*, non siano altro per l'Aquinate che i modi nei quali l'essenza divina è imitabile (e partecipabile) dalle creature – e siano, perciò, tutti conosciuti da parte di Dio. La volontà divina interviene liberamente nel determinare quali enti possibili creare, ma non nel costituire i possibili in quanto tali: ²⁰² altrimenti detto, Dio crea alcune cose perché esse sono possibili, ma non viceversa, e la ragione della contingenza di un ente creato risiede nella scelta divina di portarlo all'esistenza. Vi sono, allora, possibili che non si realizzano *ad extra*; cionondimeno, essi sono enti reali, dal momento che tutti sono modi possibili di imitazione dell'essenza di Dio, a essa *realiter* identici e da essa distinti solo logicamente. ²⁰³

Si tratta di una tesi di ascendenza avicenniana, che Pasquale Porro, in uno studio dedicato a Enrico di Gand, ha così chiosato: «La 'realtà' non è quindi l'attualità, ma la possibilità dell'attualità». ²⁰⁴ Quando afferma, dunque, che la realtà di un ente si dà nel primo

²⁰¹ IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, cit., p. 100.

²⁰² Si vedano THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 25, a. 5, ad 1, p. 297b: «Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura»; ivi, q. 25, a. 3, pp. 293b, 294a: «Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere». Si vedano, in merito, L. DEWAN, *St. Thomas and the Possibles*, «The New Scholasticism», 53 (1979), pp. 76-85; B. ZEDLER, *Why Are Possibles Possible*, «The New Scholasticism», 55 (1981), pp. 113-130.

²⁰³ J.F. WIPPEL, *Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles*, in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1984, pp. 163-189: pp. 169-173. La linea interpretativa, dottrinale e storiografica, che attribuisce a Tommaso l'affermazione della realtà dei possibili in quanto tali è stata denominata da W.N. Clarke 'Existential Thomism'. Egli ha sostenuto, invece, che nella propria riflessione metafisica l'Aquinate abbia ritenuto reale solo l'essere in atto *ad extra* e abbia, pertanto, considerato i possibili come enti solo in senso improprio, irriducibili agli enti categoriali, seppur loro correlati. Si veda, in merito, W.N. CLARKE, *What is Really Real?*, in J.A. MCWILLIAMS (ed.), *Progress in Philosophy. Philosophical Studies in Honor of Rev. Doctor Charles A. Hart*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1955, pp. 61-90.

²⁰⁴ P. PORRO, *La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante Editori, 1990, p. 28. Circa la concezione di Enrico della realtà della possibilità in quanto tale, si veda ancora ID., *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 211-253: p.

e più alto livello ontologico, l'*esse intelligibile*, di cui sono forniti tutti i possibili logici indipendentemente dal loro pervenire all'*esse existere*, Wyclif sembra richiamarsi all'assunto avicenniano della realtà del possibile. Al proposito, non è da escludersi che il tramite di tale dottrina sia proprio Enrico, al quale il maestro inglese non manca di richiamarsi.²⁰⁵ Con il *Doctor Solemnis*, per esempio, Wyclif condivide la convinzione che la risposta alla domanda corrispondente al primo dei modi in cui una cosa è conoscibile – aristotelicamente: *si est, quid est, cuiusmodi est, propter quid est* – non sia ricavabile dalla semplice attestazione dell'esistenza attuale *ad extra* della cosa stessa:²⁰⁶ «ciò che viene chiesto nella domanda, secondo Enrico, non è tanto se a questo nome corrisponda qualcosa di esistente nella realtà esterna, quanto piuttosto se a questo nome corrisponda una determinata essenza, se cioè dietro il nome vi sia o non vi sia una *res*».²⁰⁷ Enrico è persuaso che sia reale quanto è non solo immaginato dall'intelletto (*res a reor reris*), ma pensato dall'intelletto divino (*res a ratitudine*) e che, pertanto, gode di quella forma 'certificata' di essere che egli chiama *esse essentiae*; similmente, Wyclif ritiene che sia reale ogni ente che, pensato da Dio, è posto per

234: «Fuori dal lessico arricchiano, potremmo allora dire che realmente creata è la possibilità in quanto tale: tutto il resto, e cioè la determinazione della natura dei possibili e la loro attualizzazione, è solo il risultato dell'ulteriore definizione formale dell'essere iniziale». Per un confronto tra Enrico e Tommaso circa il tema della possibilità, si veda, inoltre, P. PORRO, «*Possibile ex se, necessarium ab alio*»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, «*Medioevo*», 18 (1992), pp. 231-273. Circa la matrice avicenniana, si veda G. SMITH, *Avicenna and the Possibles*, «*The New Scholasticism*», 17 (1943), pp. 340-357.

²⁰⁵ I riferimenti espliciti a Enrico non sono particolarmente numerosi, ma distribuiti lungo l'intera produzione wycliffiana; si vedano IOANNES WYCLIF, *De actibus anime*, cit., p. 92; ID., *De universalibus*, pp. 129, 236 e 271; ID., *De benedicta incarnatione*, ed. E. Harris, London, Trübner & Co., 1886, p. 62; ID., *De ecclesia*, cit., pp. 283 e 317; ID., *De eucharistia tractatus maior accedit Tractatus de eucharistia et poenitentia sive de confessione*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1892, pp. 4, 116 e 206; ID., *De apostasia*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1889, p. 75; ID., *De blasphemia*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1893, p. 26.

²⁰⁶ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., pp. 129, 130: «Et patet quod Aristoteles verum dicit quod esse existere singularis et sua essentia vel quidditas distinguuntur, quod ego credo esse verum de angelis. Sed difficultas est utrum essentia singularis et suum existere distinguuntur. Et videtur Doctorem Solemnem dicere quod sic, sicut lux et lucere distinguuntur ab invicem quamvis haec ambo et fervor, quem Lincolniensis vocat quietationem in suo actu essentiali, sint omnes tres eadem lucis essentia, cum sint vestigium Trinitatis. Et ista sententia videtur habere maiorem colorem intelligendo essentiam non pro quidditate rei ut saepe sumitur, sed pro essentiali precedente quidditatem rei. Sicut enim res prius est ens quam est aliquid, cum quaestio "Si est?" praesupponit quaestionem "Quid est?" et homo prius est ens quam est substantia, ita videtur quod essentia, ponens nudam quaestionem "Si est?", praecedat quidditatem quae ponit genus citra essa. Est igitur in talibus distinctio rationis»; inoltre, ID., *De ente in communi*, cit. p. 6. La suddivisione dei modi in cui una cosa è conoscibile è tratta da ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora. Translationes Jacobi, Anonymi sive Joannis, Gerardi, recensio Moerbeke*, ed. L. Minuo-Paluello e B.G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1968, II, 1, p. 69, 3-4 (scil. *translatio Jacobi*). Gli articoli 21-24 della *Summa* arricchiana sono strutturati secondo tale quadripartizione; si veda, al proposito, P. PORRO, *La via delle proposizioni universali*, cit., p. 18.

²⁰⁷ P. PORRO, *La via delle proposizioni universali*, cit., p. 23.

ciò stesso nel proprio *esse intelligibile*.²⁰⁸ Alla luce di ciò si comprende perché l'esistenza attuale di una *res* sia da entrambi concepita come accidentale; non si tratta, qui, di intendere la nozione di 'accidente' secondo la definizione aristotelica (una qualsiasi determinazione di un soggetto che non appartiene alla sua sostanza, e che può inerirle o meno), ma conformemente a quella di origine avicenniana, per cui si dice accidentale quanto sopravviene all'essenza di qualcosa senza aggiungervi nulla di reale.²⁰⁹

Note sulla produzione dell'essere ad extra

A conclusione delle correnti note a margine del peculiare uso wycliffiano della nozione di *esse intencionale*, è bene discutere ancora brevemente alcuni elementi rintracciabili nella pagina del *de accione* dalla quale si sono prese le mosse; di seguito se ne riporta in forma completa la sezione conclusiva, dedicata all'illustrazione dei due livelli ontologici *ad extra* nei quali una cosa è prodotta da Dio:

Tercio modo producitur res *in esse actuali ad extra*, quod esse vocatur *esse existere*. Et hoc contingit dupliciter: vel *in suo genere, specie vel racione speciali*, et isto modo omnes creature producte sunt ad extra in primo instanti mundi. Nam genealogia vel arbor successiva cuiuslibet speciei naturalis habuit tunc aliquam partem subiectivam vel racionem causalem, et ad hunc sensum intendit beatus Augustinus, quod Deus, qui vivit in eternum, creavit omnia simul, ut dicitur Eccli. 18°. Et istam voco ego operationem Dei conformiter cum beato Augustino et scriptura, et a tali operatione cessavit Deus non condendo novam specie die 7°, ut dicitur Gen. primo. Nunquam enim post sextum diem quicquam fecit, nisi quod ante produxit in sua causa generali, vel speciali, vel seminali, vel materiali. Sed quarto modo produxit Deus creaturam *secundum propriam existenciam* vel successive vel subito solum producit pro illo instanti qu[o] primo creatura habet propriam existenciam.²¹⁰

²⁰⁸ Wyclif mutua da Enrico la distinzione tra *res a reor reris* e *res a ratitudine* in IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, cit., p. 39. Circa la lezione enrichiana, si veda P. PORRO, *La via delle proposizioni universali*, cit., pp. 21-29.

²⁰⁹ Si veda P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, cit., p. 215. Circa la distinzione formale e identità reale tra *ens, essentia universalis, essentia singularis, quidditas* ed *esse existere* nella riflessione metafisica di Wyclif, si vedano A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 89-95: p. 94; ID., *Essenza ed essere nel pensiero della tarda scolastica (Burley, Wyclif, Paolo Veneto)*, «Medioevo», 15 (1989), pp. 235-67.

²¹⁰ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, cit., p. 146.

Se l'attività produttiva divina degli enti *ad intra* nel loro *esse intencionale* è chiamata da Wyclif *faccio*,²¹¹ la creazione della cosa nelle sue cause *ad extra* nel primo istante del mondo è detta *operacio*.²¹² Conformemente al dettato biblico, dopo il sesto giorno Dio non produce più nulla che non sia già stato creato nelle sue cause. Nel sostenere ciò, Wyclif si richiama implicitamente al *De Genesi ad litteram*, nel quale l'interpretazione del racconto della creazione è sviluppata da Agostino a partire da due passi scritturali: lo stico di *Ecclesiastico* 18, 1 («Qui vivit in aeternum creavit omnia simul»), citato da Wyclif nel passo qui preso in analisi, e *Giovanni* 5, 17 («Pater meus usque modo operatur»).²¹³ Alla luce dei due versetti, Agostino offre una duplice descrizione della creazione:²¹⁴ innanzitutto, essa consiste nell'atto della *prima conditio*, vale a dire la produzione simultanea e dal nulla dell'insieme delle creature, secondo la lettera dell'*Ecclesiastico*; in secondo luogo, si può parlare di creazione anche in termini di *administratio*, con riferimento all'azione produttiva divina successiva al sesto giorno della creazione («usque modo»).²¹⁵ Il riposo che segue la creazione segna, dunque, il compimento della *prima conditio*, ma non la cessazione da parte di Dio di ogni attività: segue, infatti, l'*administratio* – od *operatio* – che consiste nella

²¹¹ Si veda *supra*, p. 272.

²¹² La distinzione tra *faccio* e *operacio* è così presentata da Wyclif in un sermone dedicato all'esegesi del racconto biblico della creazione: «Unde in hoc quod dixit Deus intelligitur productio Dei intrinseca verbum patris; in hoc quod dixit fiat intelligitur eterna in Deo ratio exemplaris. Sed per hoc quod dixit factum est intelligitur effectualis productio existencie creature» (IOANNES WYCLIF, *Sermones*, cit., vol. 1, p. 6; corsivi nel testo).

²¹³ Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 7, 28.41, p. 227: «Meminerit etiam scriptum esse: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*; et videat quemadmodum simul creata dici possint, quorum creatio spatiis temporalibus distat, non horarum tantum, sed etiam dierum. Curet quoque ostendere quomodo utrumque sit verum, quod contrarium videri potest, et Deum in die septimo ob omnibus operibus suis requievisse, quod Geneseos liber dicit, et usque nunc eum operari, quod Dominus dicit» (corsivo nel testo).

²¹⁴ Si veda in merito A. SOLIGNAC, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin* in AA. VV., *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973, pp. 153-171. Per l'influenza di Agostino sulla metafisica wycliffiana – con particolari cenni alla concezione della creazione –, si vedano G. LEFF, *Wyclif and the Augustinian Tradition*, «Medievalia et Humanistica», 1 (1970), pp. 29-39; I.C. LEVY, *John Wyclif and Augustinian Realism*, «Augustiniana», 48 (1998), p. 87-106; Z. KALUZA, *La notion de matière dans la doctrine wycliffienne*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 113-151.

²¹⁵ Wyclif cita assai spesso lo stico di *Ecclesiastico*; circa l'uso del versetto giovanneo, si veda, IOANNES WYCLIF, *Sermones*, cit., vol. 1, p. 8: «Tercia est responsio dicens quod extenditur Dei creatio ad eius conservacionem vel gubernacionem modo quo scriptura sepe loquitur. Et sic, sicut Christus dicit Joh. V, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*, sic Deus creavit hanc mundi fabricam et semper creat; et sic oportet fingere rationem quare potius in sex diebus quam in quotlibet aliis dicitur ex sensu scripture quod Deus creaverat istum mundum» (corsivo nel testo).

produzione a tempo debito di ogni ente individuale a partire dalle ragioni seminali poste in essere nel primo istante del mondo.²¹⁶

Su questa linea si esprime Wyclif, a ben vedere, nelle righe che seguono il brano del *de accione* citato:

Et tercius modus producendi [scil. in esse actuali ad extra in suo genere vel racional special] vocatur a doctoribus opus condicionis. Sed iste quartus modus [scil. secundum propriam existenciam] vocatur opus administracionis. Omnes enim creaturas condidit Deus in primo instanti mundi ad minimum in suis causis secundis, vel materialibus, vel specialibus, vel universalibus, et post administrat individua tempore congruo suo genere.²¹⁷

²¹⁶ Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, cit., 6, 10.17, pp. 182, 183: «Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam iam formatus ex limo, et Dei flatu animatus, sicut fenum exortum; aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur, de rebus ductae quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt: sicut herba exorta super terram, et homo factus in animam vivam, et caetera huiusmodi, sive fructa sive animantia, ad illam operationem Dei pertinentia, qua usque nunc operatur. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum seipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt». Si veda, inoltre, ivi, VI, 11.18, pp. 183, 184: «Si enim prima illa opera Dei, cum simul omnia creavit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent; ut quaedam universitatis perfectio ex utriusque constaret singulis quasi semis, velut alicuius totius partes essent, quarum coniunctione ipsum totum cuius partes fuerant, completeretur. Rursus, si ita essent illa perfecta, sicut perficiuntur, cum suis quaeque temporibus in manifestas formas actusque procreantur; profecto aut nihil ex eis postea per tempora fieret, aut hoc fieret, quod ex istis quae suo quaeque iam tempore oriuntur, Deus non cessat operari. Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creavit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata vero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda: ipsius etiam Scripturae verba satis ad hoc admonendum insigniter vigent, si quis in eis evigilet. Nam et consummata ea dicit et inchoata: nisi enim consummata essent, non scriptum esset: *Et consummata sunt coelum et terra, et omnis compositio eorum: et consummavit Deus in die sexto opera sua, quae fecit; et benedixit Deus diem septimum, et sanctificavit eum*; rursusque nisi inchoata essent, non ita sequeretur, quia in illa die *requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere*» (corsivi nel testo).

²¹⁷ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, pp. 146, 147; va osservato che, dopo aver ricordato anche l'*opus conservacionis* (si veda *supra*, pp. 164, 165), Wyclif fa esplicito riferimento allo stico giovanneo: «et de tali operatione intelligitur illud Joh. 5^o: 'Pater meus usque modo operatur, et ego operor'». Si vedano AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 4, 12.22, p. 108: «Potest etiam intellegi Deum requisisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera noua, deinceps autem usque nunc et ultra operari eorundem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia eius a caeli et terrae omniumque rerum quas considerat gubernatione

La creazione propriamente detta – cioè l'attività produttiva di Dio *ad extra* in cui consiste l'*opus condicionis* – avviene nel primo istante del mondo, quando Dio pone in essere l'*ens analogum*, l'essenza materiale nella quale deposita le ragioni seminali (accomunate indistintamente da Wyclif alle ragioni generali e speciali), dalle quali a tempo debito vengono prodotte le cose individuali.²¹⁸ Come ha finemente argomentato Zénon Kaluza, tale *ens analogum* assolve per Wyclif la funzione della materia prima, informata da una forma 'analogica' che non la determina secondo alcuna linea predicamentale, ma la pone come essenza esistente *ad extra*, disposta a ricevere successivamente e in modo indifferente diverse forme sostanziali.²¹⁹ In tale prima produzione, Dio crea il mondo dal nulla – dal nulla dell'esistenza, ben inteso, poiché Dio porta *ad extra*, nell'*esse existere in causis*, ciò che eternamente gode *ad intra* del grado ontologico più pieno, l'*esse intelligibile*. Con l'*opus administracionis*, invece, la Provvidenza divina regola la causalità naturale che è all'origine del venire all'esistenza di ogni ente individuale a tempo debito. Vi sono, dunque, due modi di concepire la creazione e di intendere la creatura, come Wyclif argomenta anche nel più tardo *De dominio divino*.²²⁰

cessaret, aliuoquin continuo diaberentur»; inoltre, *ivi*, 1, 14-15, pp. 20-22; 5, 4, pp. 142-145; 5, 8, p. 152; 5, 12, pp. 155, 156; 5, 20, pp. 163-165; 6, 10, pp. 182, 183.

²¹⁸ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De materia et forma*, cit., p. 222: «Nam omne corpus fiendum factum est in primo instanti temporis quoad essenciam, cui essencie dedit deus raciones seminales ut tempore administracionis producat forma in suo tempore. Et breviter esse substancialia vel accidentalia productum est in primo instanti temporis vel in causis materialibus vel universalibus»; *ivi*, p. 192: «Secundo suppono auctorem nature in primo instanti temporis creasse universam naturam corpoream, cuius unam partem formavit in celum, aliam in terram, et sic de porcionibus quorumcunque corporum cuiuscunque speciei. Patet illud ex dictis philosophie de creacione mundi, quomodo oportet ipsum processisse in effeccionem per creacionem a deo in primo instante temporis»; ID., *De dominio divino*, cit., pp. 58, 59: «Ens creatum analogum est mundus, cum sit omnis et singule creature; et sic, licet habeat quotlibet creaturas eque primo quoad subsistendi consequenciam, ut genus substancie, mundum, et alia, que necessario se consecuntur, est tamen prius quam aliquod aliorum; et per consequens, cum causat mundum tamquam eius principale suppositum, et cum universalia non ponunt in numerum cum suis singularibus, patet quod non est unum aggregatum ex universalibus et individuis partibus huius mundi».

²¹⁹ Per un'analisi dettagliata della trattazione wycliffiana della nozione di materia e delle matrici filosofiche (tra le quali, Platone e il *Liber de causis*), si rimanda alla lettura di Z. KALUZA, *La notion de matière dans la doctrine wycliffienne*, cit., pp. 113-132. L'*ens analogum* è considerato essenza materiale, benché privo di quiddità: circa la distinzione tra le nozioni di 'essenza' e 'quiddità' si vedano IOANNES WYCLIF, *De materia et forma*, cit., p. 214; ID., *De universalibus*, cit., p. 90; si veda, inoltre, A.D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, cit., pp. 89-95.

²²⁰ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 307: «Sicut creatio est productio de puro esse intelligibili, - et sic de nihilo in effectum ad esse effectuale extra Deum – sic annihilatio, si foret, esset cessio creature in puro nihil in effectum, sic quod post existentiam creature haberet purum esse intelligibile»; ID., *De potentia productiva dei ad extra*, cit., p. 292: «Omnis creatio proprie dicta dicitur productionem rei a puro esse intelligibili ad existentiam actualem»; ID., *De dominio divino*, cit., p. 66: «Deus qui vivit in eternum creavit omnia simul; omnia quidem in suis causis primordialibus, ut generibus ac

Et ex isto patet quod dupliciter dicitur *creatura*, vel quia pure adextra producitur sine preexistente creato principio, vel quia in suis causis secundis ita efficitur. Et sic quodlibet ens predicamentale et solum huiusmodi dicitur creatum; ens quidem analogum est primum creatum, quia a Deo efficitur sine causa creata que ipsum precederet: sed ipsum presupponitur tamquam causa materialis ad hoc quod alius effectus producat; sicut ad efficienciam hominis preexigitur animal, et ad efficienciam particularis generaliter plus commune, et correspondeter quodcunque divisibile, ut materialis substantia sit ex suis partibus materialiter causantibus, quia intrinsece non est forma efficiens sive finis.²²¹

In definitiva, Wyclif considera l'*ens analogum* come la prima creatura – anzi, la sola creatura propriamente detta –,²²² nella quale Dio ha posto tutti i modelli della produzione delle cose, che riflettono le idee eternamente presenti a Dio e sono ragione dell'intelligibilità del creato. Il successivo pervenire all'esistenza degli enti individuali è esito dell'*opus administracionis*, ed è detto 'creazione' solo in senso derivato, poiché altro non è che il compimento del processo creativo divino attraverso la continua realizzazione della potenzialità che Dio ha posto nell'*esse in causis* quando ha creato l'*ens analogum*. Alla luce di ciò, come ha osservato Kaluza, la metafisica della creazione wycliffiana sembra al riparo da derive deterministiche, poiché l'*ens analogum* – e quindi ogni ente individuale che è presente in esso nelle proprie cause – è prodotto da Dio con un libero decreto creatore, e non in forza di una promanazione necessaria della propria essenza: «dans la pensée de Wyclif il n'y a aucune trace de l'émanatisme: la matière première est créée et, concernant le monde sensible, elle est à proprement parler la seule chose créée».²²³

Tale giudizio sembra ulteriormente corroborato da quanto riportato circa la funzione assoluta dall'*esse intencionale*: il numero degli enti prodotti *ad extra* nell'*esse causale* non esaurisce quello degli enti che sono presenti a Dio secondo l'*esse intelligibile*, ma dipende più direttamente dal secondo grado di produzione ontologica *ad intra*, quello meno esteso e più comprensivo dell'*esse intencionale*. Ancora, non sembra sufficiente constatare che Dio pone qualsiasi cosa pensi nel suo *esse intelligibile* per concludere che Dio crea tutto ciò di cui abbia intelligenza. Piuttosto, quando produce *ad extra*, Dio crea nel primo istante del mondo le cause seminali di quegli enti che ha scelto di creare nell'esistenza individuale rivolgendo la

speciebus, vel aliter in essentiis materialibus, secundum rationes absconditas seminales. [...] Deus non potest effectum producere, nisi a puro esse intelligibili ad propriam existenciam in se vel in suis causis produxerit ex nichilo in effectum; sed si sic, tunc creat».

²²¹ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit. p. 66 (corsivo nel testo).

²²² Conformemente al *Liber de causis*, come ricorda Wyclif sovente, la prima delle realtà create è l'essere; si vedano IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 62; ID., *De volucione dei*, cit., p. 130. Cfr. PS. ARISTOTELES, *Liber de causis*, ed. A. Pattin, Leuven, «Tijdschrift voor Filosofie», 28 (1966), 4, 37, p. 54.

²²³ Z. KALUZA, *La notion de matière dans la doctrine wycliffienne*, cit., p. 143.

propria scienza, determinando la propria volontà e ordinando la propria potenza all'insieme di quelle *res* che cadono nel dominio dell'*esse intencionale*. In altre parole, le ragioni ideali in Dio superano il numero delle ragioni seminali create nel primo istante del mondo: tutti gli universali eterni in cui consistono le prime sono provvisti di *esse intelligibile*, ma solo quelli prodotti anche nel loro *esse intencionale* sono poi anche creati *ad extra* nell'*esse causale*, come ragioni seminali o *universalia in creaturis*, e poi – nel corso dell'attuazione dell'*opus admistracionis* – come forme di sostanze individuali: «Raciones exemplares sunt universalia eterna, que sunt necessario presupposita ad existenciam creature; et preter ista sunt universalia in creaturis, utputa raciones causales create; et tercio forme communes fundate in suis suppositis».²²⁴

²²⁴ IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit. p. 62.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'esame condotto nell'ultimo capitolo del presente studio è stato rivolto all'individuazione di evidenze testuali che fossero a suffragio non già delle 'dichiarazioni di intenti' del maestro inglese, quanto delle conseguenti prese di posizione dottrinali volte a rendere il suo sistema di metafisica esemplarista compatibile con l'immagine di un Dio personale, libero e onnipotente. Al termine di tale indagine – non di rado su sentieri poco battuti –, gli elementi raccolti incoraggiano a ritenere che, nei propri scritti giovanili, egli abbia confidato nella funzione assolta dall'*esse intencionale* (e dalle altre nozioni che lo accompagnano) al fine di affrancare in modo efficace la propria riflessione teologica dai sospetti di determinismo e panteismo. Un rischio, questo, di cui Wyclif sembra aver avuto consapevolezza, così come delle difficoltà che gli assunti della propria ontologia ponevano allo sviluppo di una teologia naturale che non contrastasse il *sensus catholicus*: in questa luce, la ripetuta affermazione che in Dio vi sono più ragioni ideali rispetto al numero di essenze create, o che molte più cose sono nella potenza assoluta che nella potenza ordinata di Dio e, ancora, che molte più cose sono nella sua intelligenza che nella sua scienza,¹ allora, non pare un mero *claim*, ove si considerino le direttrici seguite da Wyclif nel fornire una spiegazione della produzione divina degli enti.

Riepilogando, quindi, non tutte le ragioni ideali si realizzano in un'istanziamento *ad extra*, ma soltanto quelle che Dio ha deciso eternamente e in modo contingente di produrre *ad intra* anche nell'*esse intencionale*. In tal modo, Wyclif sembra voler reintrodurre surrettiziamente la distinzione tra *ratio* ed *exemplar*, come si è visto: «In Deo adintra

¹ Si veda, inoltre, IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 39: «Posito quod multa possunt esse que non sunt, quia omnia illa intelligit [scil. deus], de tanto intelligit illa posse esse; et nulla talia noscit esse, cum non sunt; igitur non omne quod intelligit scit vel noscit».

signanda est tanta multitudo rationum exemplarium et longe plurium veritatum quam effectualiter sunt adextra»;² le creature non sono ritenute i termini di un processo di emanazione assolutamente necessaria che ha origine nelle corrispondenti idee divine (le *veritates* presenti a Dio nel solo *ente intelligibile*), ma il pervenire all'esistenza *ad extra* degli enti è inteso come il risultato della scelta volontaria di Dio, che ritaglia dal novero di tutti gli enti intelligibili i modelli (le *rationes exemplares*, poste anche nel loro *esse intencionale*) di quanto 'intende' creare.³ *Ad intra*, allora, Dio determina la propria volontà e limita la propria potenza a produrre un certo numero di enti intenzionali, previamente conosciuti come oggetti di *sciencia visionis*; per mezzo dell'*opus condicionis*, nel primo istante del mondo Dio produce *ad extra* l'*ens analogum*, l'essenza materiale nella quale deposita le ragioni causali (seminali, generali, speciali) che costituiscono l'*esse existere in causis* (o *esse possibile*) di ogni ente, il quale perviene a tempo debito all'esistenza individuale secondo un processo di causalità naturale governato provvidenzialmente da Dio attraverso l'*opus administracionis*.

Questi sono i lineamenti di una concezione in grado di assicurare, agli occhi di Wyclif, stabilità e immutabilità all'eterno decreto di Dio, senza perciò dover ridimensionare – se non ridurre al nulla – l'esercizio della sua *libertas contradiccionis* o aprire a una spiegazione severamente deterministica della realtà. L'ordine conferito da Dio al creato, dunque, è certo l'unico possibile e si realizza necessariamente, ma ciò vale *de potentia ordinata* e di necessità ipotetica: una volta scelti tra gli enti logicamente possibili quelli da realizzare *ad extra* (i *posse naturalia*), Dio è sommamente libero precisamente nel serbarsi rigorosamente fedele alla propria decisione e nell'astenersi dall'intervenire *de potentia absoluta*. Posta la condizione

² Si veda *supra*, p. 236 e nota 32.

³ Un indice della distinzione concettuale tra *ratio* ed *exemplar* si può rinvenire – in modo piuttosto inatteso – ancora nell'uso delle nozioni di *esse intelligibile* ed *esse exemplare* (anche se qui quest'ultimo è inteso come livello ontologico *ad extra* e sostituisce il più consueto *esse in causis*) osservato in un passo del *Trialogus*, dove Wyclif presenta la dottrina della duplice creazione in modo conforme all'esposizione – sopra riportata – offerta negli scritti accademici e nel *De dominio divino*; si veda IOANNES WYCLIF, *Trialogus*, cit., p. 86: «Unde Auctor de causis istam materiam profunde considerans notat, quod prima omnium rerum creaturarum est esse, et ante ipsum non est creatum aliud; esse quidem analogum ad decem genera est prima omnium creaturarum rerum, et ex illo procedunt species et genera ordinate, et primus genus substantiae, secundo genus quantitatis, tertio qualitatis cum suis partibus subjectivis, et sic in illo esse analogo Deus creavit omnia simul, et praeter haec quo ad simultatem primi instantis temporis, ac tertio quo ad creationis simultatem totius materialis essentiae. Istis quidem tribus modis, qui vivit in aeternum, creavit omnia simul, unde quacunque creatura signata, illa fit a Deo pro aliqua mensura, et non ex aliquo materiali principio praecedente. Et illud supponitur esse descriptive creari. Unde creaturae habent triplex esse notabile. Primo esse intelligibile, vel ydeale aeternum in Deo, secundo esse exemplare in suis principiis, quomodo creaturae productae posterius creantur in principio mundi in suis principiis; et tertio esse individuum in suo completo existere, quod fit opere administrationis; et propter medium esse dicuntur omnia facta a Deo creari, licet opere administrationis ex aliis producantur» (corsivi nel testo).

eterna della scelta divina – accordata, cioè, la volontà alla sua scienza, e non, dunque, meramente posta la sua essenza – segue di necessità la storia del mondo.⁴ Come si è detto, in un certo senso, quello descritto da Wyclif è un Dio che ha conoscenza possibile dei necessari (*ex suppositione*) e conoscenza necessaria dei possibili (*de potentia absoluta*).

Tale è la strategia argomentativa che Wyclif sviluppa nelle opere della propria *Summa de ente*, la cui eco si avverte anche in uno dei primi scritti composti poco oltre il conseguimento del dottorato in Teologia, il *De universalibus*. Se è pur vero, infatti, che in esso le occorrenze dell'espressione 'esse intencionale' sono assai limitate e 'generiche', c'è chi – come Antony Kenny – ha ritenuto di trovarvi diversi passi a suffragio di un'interpretazione non deterministica della riflessione metafisica accademica di Wyclif.⁵ Si è visto, inoltre, come anche nel *De dominio divino*, redatto senz'altro successivamente al *De sciencia dei*, sia possibile rilevare numerose testimonianze che attestino il persistere di tale atteggiamento.

Non è, questa, tuttavia, una via percorribile senza incontrare difficoltà, prima fra tutte quella – non imputabile, certo, al solo pensiero wycliffiano – di comprendere come possano dirsi libera la scelta divina e contingente la creazione, quando si assuma il primato della scienza di Dio sulla sua volontà; per non tacere, poi, di quella che, invece, è certo una componente caratteristica del suo sistema metafisico: la tesi secondo cui, partecipando primariamente dell'*esse intelligibile*, le creature siano essenzialmente identiche a Dio stesso. Né si può ritenere che la concezione dell'*esse intencionale* abbia costituito la cifra della riflessione di Wyclif, almeno per quanto concerne la storia della sua ricezione presso i posteri: la memoria (celebrata o *damnata*) del pensiero teologico del *Doctor Evangelicus*, piuttosto, è stata affidata a quegli scritti che seguono il *De dominio divino*, nei quali Wyclif – sotto l'impulso di sempre più accese controversie dottrinali in materia ecclesiologico-politica e con l'intento di porre maggiore accento sui temi della grazia e della

⁴ Si veda, a titolo d'esempio, IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 55: «Et minor patet ex hoc, quod sciencia divina ordinatur ad opus et volucio efficax complet. Nam sciencia dei simplicis noticie est indubie prius natura quam scitum actualiter existit; et cum illa non sufficit, requiritur volucio pro causa completa»; inoltre, ivi, p. 119: «cum noscit noticia simplicis apprehensionis quodlibet possibile, sequitur quod cuiuscunque speciei esset dare omnia possibilis. Deus enim non causaret omnis creaturas, nisi noscat eas, nec sciret quam productivus esset, nisi sciret in esse intelligibili omnia que potest producere».

⁵ Si veda *supra*, p. 220.

predestinazione – dà prova di compiere progressivamente una virata deterministica, giungendo anche a ritrattare alcune tesi precedentemente sostenute.⁶

Così, se un'eredità dell'insegnamento accademico di Wyclif è stata genuinamente raccolta, essa non è quella custodita nelle tesi teologiche espresse nei trattati della *Summa de ente*, ma quella consistente nella sua metafisica realista, esposta in diverse opere di scuola e, segnatamente, nel *De universalibus*. Interessati alle dottrine contenute in tale scritto, la cui circolazione fu larga già durante la vita dell'autore,⁷ diversi maestri delle Arti – come gli *Oxford Realists* e alcuni realisti boemi – presero le mosse dall'insegnamento di Wyclif per sviluppare, non senza apportare modifiche e correttivi, le proprie teorie semantiche e metafisiche. Com'è facile immaginare, nei loro scritti non vi è traccia della trattazione wycliffiana dell'*esse intencionale*, così com'è formulata negli scritti della *Summa de ente*.⁸

Quanti poi, già tra i suoi contemporanei, si richiamarono alla lezione del riformatore inglese in ambito teologico, appunto, si rivolsero ai testi della sua produzione più matura, il cui spirito appare in buona parte mutato rispetto a quello che contraddistingue i documenti risalenti al magistero oxonienese: in questi, infatti, Wyclif si impegna a illustrare la relazione tra Creatore ed enti creati nei termini di una partecipazione dell'essere degli individui all'essenza di Dio, premurandosi di continuo di affrancare tale spiegazione da derive necessitariste, panteiste ed emanazioniste; nei trattati della propria stagione polemica, invece, Wyclif si adopera soprattutto per presentare le caratteristiche che fanno di Dio un *summus Dominus*, il cui governo sul creato sia assolutamente stabile e immutabile, e la cui decisione circa le sorti ultraterrene degli individui non possa dirsi in alcun modo affetta

⁶ Per una discussione di alcuni di questi casi, qui sotto rammentati solo in parte, sia lecito rimandare a L. CAMPI, *Un unico partito possibile? Teodicea e determinismo nel pensiero di John Wyclif*, «Doctor Virtualis», 8 (2008), pp. 189-250: pp. 212-222.

⁷ Si veda *supra*, p. 24, nota 9.

⁸ Almeno, non ve n'è traccia, per quanto mi sia dato sapere, nei seguenti scritti di autori 'wycliffiti': ROBERTUS ALYNGTON, *Litteralis sententia super Praedicamenta Aristotelis*, in A.D. CONTI, *Linguaggio e realtà nel commento alle Categorie di Robert Alyngton*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 4 (1993), pp. 179-306: pp. 242-306 (edizione parziale); GUILIELMUS PENBYGULL, *De universalibus*, in A.D. CONTI, *Teoria degli universali e teoria della predicazione nel trattato De universalibus di William Penbygull: discussione e difesa della posizione di Wyclif*, «Medioevo», 8 (1982), pp. 137-203: pp. 167-203; IOANNES SHARP, *Quaestio super universalibus*, cit. Per quanto concerne l'area boema, è stato recentemente pubblicato il commento di Stefano Palecz al *De universalibus* di Wyclif, condotto su una copia mutila che esemplava i primi otto capitoli del trattato e l'incipit del nono. Delle due occorrenze dell'espressione 'esse intencionale' rinvenute nel *De universalibus*, dunque, Palecz può riportare solo quella contenuta nel settimo capitolo (si veda *supra*, p. 286): al pari dell'intero passo nel quale essa occorre, tuttavia, l'espressione è meramente riprodotta *verbatim* e non commentata; si veda, in merito, STEPHANUS DE PALE CZ, *Commentarius in De universalibus Iohannis Wyclif*, ed. I.J. Müller, Praha, Filosofia, 2009, p. 237.

dalle vicissitudini della realtà creaturale e contingente. Non stupisce, allora, che negli scritti più tardi di argomento teologico non si registri alcun ricorso alla nozione di *esse intencionale* e che molte altre nozioni assai rilevanti nella trattazione soteriologica del giovane Wyclif siano richiamate con tutt'altro proposito.

La storia della trasmissione del pensiero di Wyclif – profondamente influenzata dai provvedimenti di condanna che furono prima rivolti alle sue tesi, poi alla sua stessa persona – rende conto del silenzio sotto il quale sono passati gran parte dei contenuti della sua teologia accademica. Il principale veicolo della diffusione della riflessione wycliffiana fu, come si è ricordato, il *Triologus*, il compendio della teologia matura di Wyclif più volte censurato dall'autorità ecclesiastica e citato espressamente nel testo della *damnatio memoriae* di Costanza. Proprio perché proibito, il *Triologus* ebbe un'ampia circolazione clandestina e fu dato alle stampe nella sua *editio princeps* già nel 1525. Altra sorte subirono, invece, i trattati di scuola, la cui trasmissione fu pressoché impedita dall'osservanza da parte dei possessori – perlopiù istituzioni universitarie – dell'ordine emanato dai padri conciliari, e ribadito dal pontefice Martino V nella bolla *Inter cunctas*, di distruggere ogni copia manoscritta di opere di Wyclif.

Non sorprende, dunque, che un frequentatore attento dei testi del dibattito teologico dell'età di mezzo come Leibniz si sia espresso assai severamente nei confronti di Wyclif, tacciandolo di aver sostenuto una «necessità assoluta e matematica», al pari di Bradwardine, Hobbes e Spinoza.⁹ Leibniz, che conosceva il *Triologus*, così come i documenti della condanna di Costanza, nei *Saggi di Teodicea* associa Wyclif ad Abelardo e bisasima entrambi per aver condiviso l'idea pericolosa, «contraria alla dottrina dei santi e alla ragione», che «Dio non può fare altro che ciò che fa»:¹⁰ nei loro scritti, infatti, i due maestri medievali

⁹ Si veda G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in ID., *Scritti filosofici*, vol. 3, eds. M. Mugnai ed E. Pasini, Torino, UTET, 2000, I, § 67, pp. 149-150: «In fin dei conti, qualunque tipo di dipendenza si concepisca nelle azioni volontarie, quand'anche ci fosse una necessità assoluta e matematica (il che non è), non ne seguirebbe che verrebbe meno quel tanto di libertà necessaria per render giuste e ragionevoli le ricompense e le pene. È vero che ordinariamente si parla come se la necessità dell'azione facesse cessare tutto il merito e il demerito, ogni diritto di lodare e di biasimare, di ricompensare e di punire, ma bisogna ammettere che siffatta conseguenza non è affatto giusta in senso assoluto. Sono assai lontano dalle opinioni di Bradwardine, Wycliff, Hobbes e Spinoza i quali, a quanto pare, insegnano questa necessità del tutto matematica, che credo di aver sufficientemente refutato e fors'anche con maggior chiarezza di quanto si sia soliti fare».

¹⁰ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, cit., II, § 171, p. 236. Al proposito, Leibniz chiosa: «Sembra che la presunta necessità di Wyclif, condannata dal Concilio di Costanza, non derivi che da questo malinteso» (ivi, II, § 171, p. 237). I nomi di Abelardo e Wyclif sono associati quali oggetti di critica in gran parte delle opere della scolastica moderna (Alfonso de Castro, Bellarmino, Molina, Suárez, Vázquez), così

sarebbero colpevolmente caduti «senza alcun bisogno in espressioni sconvenienti ed urtanti», mancando di riconoscere come Dio scelga «tra i possibili, ed è per questo che sceglie liberamente e non è necessitato: non ci sarebbe né scelta, né libertà, se non ci fosse che un unico partito possibile».¹¹

Affermazioni di questo tenore non si trovano nei trattati accademici composti da Wyclif a Oxford, né nel suo *De dominio divino* – testi cui Leibniz, tuttavia, non aveva accesso; ve n'è traccia, invece, nel *Triologus* che, si è detto, restituisce evidenze di diversi casi di ritrattazione. Un esempio è offerto da quanto sostenuto in tale scritto circa la tesi della presenza a Dio di molti possibili che non si realizzano: «Nec video nunc quare deus posset multa non existentia intelligere, quin per idem intelligat infinita, quae tu non potest intelligere, vel e contra utrobique deficere».¹² Si tratta di una prospettiva assai distante da quella adottata in trattati come il *De scientia dei*, che mette in discussione la distinzione tra la potenza ordinata e la potenza assoluta di Dio e porta a sovrapporre la sua scienza – conoscenza eterna e immutabile, certo, ma di oggetti contingenti – alla sua intelligenza – notizia eterna e immutabile di oggetti necessari:

Ideo signata quacunq̄ue creatura, doceo quod ista potest esse sive intelligi, concedo quod Deus potest illam producere. Sed nolo multum vagari circa intelligentiam sive potentiam producendi res, quae non sunt, concedens quod nihil est producibile nisi quod est, cum si hoc sit intelligibile, vel producibile, hoc est res quae potest intelligi vel produci. Et sic intellectus divinus ac ejus notitia sunt paris ambitus, sicut intellectus creatus et ejus notitia.¹³

Tale nuova tendenza si accompagna a un'altra correzione di rotta, già apprezzabile a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, quando Wyclif compone il suo breve *De statu innocencie*. Qui Wyclif si esprime in modo critico a proposito del proprio ricorso di un

come da Pierre Bayle nel suo *Dictionnaire historique et critique* – occasione polemica dello scritto di Leibniz; al proposito, si veda J.-L. SOLÈRE, *Bayle et les apories de la science divine*, cit., p. 279, nota 2.

¹¹ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, cit., II, § 235, p. 281. Si veda anche ID., *La causa di Dio*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 404: «Dunque sbagliano, o per lo meno parlano in maniera scorretta, coloro che dicono possibili soltanto quelle cose che si verificano in atto, ossia quelle che Dio sceglie; fu questo l'errore dello stoico Diodoro, secondo Cicerone, e, tra i cristiani, di Abelardo, di Wyclif e di Hobbes». Circa la tesi rinvenibile nel *Triologus* che 'possibile' sia quanto accade *de facto*, si veda *supra*, pp. 244-246. Gli scritti di Abelardo erano parzialmente disponibili al tempo di Leibniz nell'edizione a cura di François D'Amboise e André Duchesne, comparsa a Parigi nel 1616: i due volumi, contenenti l'*Historia calamitatum mearum*, alcune lettere, le *Orazioni*, i *Sermoni*, il *Commento all'Epistola ai Romani* e la *Introductio* (oggi nota come *Theologia Scholarium*), furono messi all'indice da parte dell'autorità ecclesiastica; si veda in merito MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 111-113, 133-136.

¹² IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., p. 69.

¹³ IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., p. 70.

tempo alla nozione di necessità ipotetica, cui aveva fatto spesso appello per argomentare in difesa della libertà divina e umana di compiere scelte in modo libero:

Propter difficultatem istius materie multi qui a iuventute studuerunt istam materiam contrarie sunt locuti, ut hii propter istud specialiter negantes quod aliqua necessario sunt futura nisi ad istum sensum quem quondam tenui quod sunt futura necessitate ex suppositione, hoc est, Deus vult quod erunt et necessario, si Deus vult quod erunt ipsa erunt, et cum ista necessitate stat summa contingencia.¹⁴

La convinzione, in precedenza espressa a più riprese, di potersi avvalere della distinzione tra necessità assoluta e ipotetica per garantire contingenza agli eventi futuri e libertà all'agente razionale è liquidata nel *De statu innocencie* alla stregua di un espediente scolastico di poco peso, una *superficialis sophisticacio*.¹⁵ Ora, è senz'altro vero che nel suo trattatello sullo stato edenico Wyclif si mostra fiducioso di poter comunque avanzare una dottrina della salvezza solida, anche senza l'ausilio della *necessitas ex suppositione*;¹⁶ purtuttavia, ogni suo tentativo in tal senso risulta da allora in poi infiacchito quanto a efficacia rispetto alle precedenti formulazioni della *Summa de ente* e del *De dominio divino*.¹⁷

Ancora, la cautela – se non è malcelata titubanza – con la quale Wyclif si accosta alle nozioni cui aveva affidato un tempo buona parte della propria strategia argomentativa in sede soteriologica si riscontra in un altro caso di ritrattazione offerto dal *Triologus*. Se la

¹⁴ IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 518.

¹⁵ Si veda IOANNES WYCLIF, *De statu innocencie*, cit., p. 518: «Sed videtur mihi quod ista superficialis sophisticacio non ingreditur difficultatem materie, ut patet ex rationibus alibi declaratis».

¹⁶ In estrema sintesi, nel *De statu innocencie* Wyclif si affida ai seguenti argomenti: Dio si serve delle libere azioni degli uomini (che inclina, ma non può costringere) come strumenti per realizzare il proprio disegno; non il peccato, ma la pena è voluta da Dio, poiché essa, soddisfacendo la giustizia divina, rettifica il disordine introdotto e si volge a beneficio della *iusticia*; all'uomo spetta un ambito entro il quale esercitare liberamente la propria volontà, benché Dio abbia una conoscenza eterna, certa e necessaria delle deliberazioni umane. Si veda ID., *De statu innocencie*, cit., pp. 515-522. A detta di Wyclif, è sufficiente il ricorso alla distinzione tra *esse primum* ed *esse secundum* del peccato, ricorrendo alla quale è possibile conciliare la certezza della prescienza divina, da un lato, la libertà umana nel compiere atti meritevoli o meno, dall'altro, e al contempo negare che Dio avrebbe potuto conferire un ordine differente al creato, un ordine migliore in cui il peccato non potesse verificarsi; si veda ivi, p. 520: «Sed est antiqua difficultas utrum Deus facit optime quicquid facit, et videtur probabile et consequens ad hanc viam de necessitate futurorum quod, attendendo ad modum faciendi opificis, quod Deus facit optime quicquid facit, ad hunc sensum quod modus faciendi Dei est optimus, eo quod melius est Deum producere creaturam quamcunque quam efficit in suo ordine quam foret, si per impossibile in alio mundi ordine creaturam produceret meliorem; et sic melius est peccatum esse et dampnationem hominibus quam foret si per impossibile nullius hominibus dampnatis singuli salvarentur, et sic non est debitum vel meritorium hominem peccare sed debitum est et meritorium hominem puniri, et pro complemento iusticie iustum quod homo sit taliter dampnatus».

¹⁷ Si veda, al riguardo, anche IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., pp. 69, 70.

necessità ipotetica nel *De statu innocencie* è ridotta a *superficialis sophisticacio*, la *libertas contradiccionis* è considerata nel *Triologus* un'espressione erronea, fonte di fraintendimenti:

Quantum ad libertatem divinae potentiae, patet quod est summe libera, et tamen quidquid facit, necessario eveniet; sicut Deus pater summe libere producit filium, et tamen necessario absolute. Et quantum ad 'libertatem contradiccionis', patet, quod est terminus magistralis erronee introductus, ut illud quod Deus potest facere si voluerit, et non facere si noluerit, cum hoc sit contingens ad tempus, dicunt 'libere contradictorie' est productum.¹⁸

La *libertas contradiccionis* – che, pure, Wyclif aveva richiamato spesso per ribadire che la scelta divina dell'ordine attuale del mondo non è meno libera per il fatto di essere certa e immutabile, e che l'ordine scelto non è meno contingente per il fatto di seguire di necessità ipotetica da essa –¹⁹ è qui spogliata di tale funzione e considerata una vuota formula di scuola che si adotta quando si parla della produzione divina di quegli enti o eventi che sussistono solo per un certo periodo di tempo, ma che non sono perciò contingenti *absolute simpliciter*, poiché, come si è detto, nel *Triologus* Wyclif è propenso a ritenere che tutto ciò che è possibile si realizzi di fatto.²⁰

Un ultimo esempio di come, in tale scritto, un certo scetticismo nei confronti dell'efficacia delle categorie teologiche di scuola si accompagni alla tendenza a radicalizzare alcune posizioni dottrinali piuttosto che a sfumarle,²¹ si incontra nel secondo libro dell'opera, nel quale il maestro inglese discute della predestinazione divina. La trattazione è aperta da una battuta di Pseustis, uno degli interlocutori del *Triologus*,²² che paragona Dio a un burattinaio intento a manovrare le azioni degli uomini, necessitando alcuni alla salvezza, altri alla dannazione, senza riservare alcuno spazio alla libera acquisizione di meriti o demeriti da parte dell'uomo.²³ Si tratta di un'interpretazione estremamente deterministica

¹⁸ IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., pp. 71, 72.

¹⁹ Si veda *supra*, pp. 274-279.

²⁰ Si veda *supra*, pp. 244-246.

²¹ Una tendenza, questa, che è stata messa bene in luce da diversi lavori di Kantik Ghosh; si vedano K. GHOSH, *Logic and Lollardy*, «Medium Aevum», 76.2 (2007), pp. 251-267; ID., *Wycliffism and Lollardy*, in M. RUBIN e W. SIMONS (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 433-445.

²² Ingannato da una scorretta interpretazione dell'etimologia di 'dialogus', Wyclif intitola *Triologus* la sua opera, concepita come una conversazione fra tre interlocutori: Alithia, allegoria della filosofia, Pseustis, della menzogna sofistica dei *moderni*, Phronesis, del connubio auspicato da Wyclif tra logica e 'logica della Scrittura'. In merito, si vedano Z. KALUZA, *La notion de matière dans la doctrine wyclifienne*, cit., pp. 146, 147.

²³ Si veda IOANNES WYCLIF, *Triologus*, cit., p. 121: «In omnibus istis videtur quod innuis Deum cum creaturis suis in omnibus talibus joculari, cum creatura non plus potest talia facere vel movere, quam

della dottrina della causalità strumentale – ispirata al verso di *Isaia*, 10, 5 –, che Wyclif si rifiuta di accettare nel proprio *Trialogus*; tuttavia, pur nel rispondere polemicamente a tale posizione, egli si astiene dal riproporre anche un solo argomento fra quelli a favore di un ruolo attivo e responsabile dell'uomo nella propria vicenda della salvezza, e di cui si è reso conto nel secondo capitolo del presente studio.²⁴

In definitiva, tra ritrattazioni, correzioni e cambiamenti di prospettiva, si ha l'impressione che, in uno scritto come il *Trialogus*, si registri effettivamente quello scarto tra propositi ed esiti dell'indagine teologica e soteriologica, cui si è fatto più volte cenno: Wyclif attenua senza dubbio la fiducia riposta in alcuni dispositivi filosofici e teologici che negli scritti della *Summa de ente* e nel *De dominio divino* erano stati decisivi – anche con il ricorso all'*esse intencionale* – per l'elaborazione di una strategia argomentativa volta a escludere in modo convincente che la natura di Dio e la sua scienza lo determinino necessariamente a creare ciò che ha creato, da un lato, e che l'uomo non abbia alcuna possibilità di esercitare il proprio libero arbitrio e guadagnare così meriti o demeriti presso Dio.

Rinunciando a tali argomenti, o riducendone notevolmente l'efficacia, Wyclif non sembra più in grado di mantenere l'equilibrio dimostrato precedentemente: nel *De dominio divino*, infatti, l'affermazione che «omnia futura de necessitate eveniunt», pur 'suonando male', non poneva particolari problemi, perché intesa *ex supposizione*; nel *Trialogus* – dal quale il ricorso alla necessità ipotetica è bandito – la stessa affermazione, invece, assume una nuova portata. Se, dunque, i contenuti del *Trialogus* risultarono comprensibilmente urtanti a un lettore come Leibniz, viene da chiedersi quale sarebbe stato il giudizio del filosofo di Lipsia circa le tesi espresse alcuni anni prima dal maestro inglese.²⁵

imago artificis joculantis, cum Esaias dicat, quod sumus serra Domini dividensis. Et sic videtur, quod Deus necessitat tam praedestinos homines quam praescitos». Un'immagine certamente ben diversa da quella del *pedagogus* e del *magister*; cfr. *supra*, pp. 220, 221. Per altri luoghi in cui Wyclif sembra attribuire a Dio un ruolo analogo (come quello di 'corifeo'), si veda S. SIMONETTA, *Si salvi chi può?*, cit., p. 79.

²⁴ In questo caso particolare, Wyclif si limita a replicare tratteggiando una sorta di doppia preordinazione; si veda IOANNES WYCLIF, *Trialogus*, cit., p. 122: «Et sic videtur mihi probabile ut supra, quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum; et sic sunt aliqui *praedestinati*, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui *praesciti*, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati» (corsivi nel testo).

²⁵ Non sembrano mancare, infatti, motivi di affinità; si veda G.W. LEIBNIZ, *De libertate a necessitate in eligendo*, in ID., *Sämliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig-Berlin, Akademie-Verlag, 1999, VI, iv, C, pp. 1450-1455: p. 1452: «Occurrendum ergo sententiae Hobbi et Wiclefi, dicentium nihil esse possibile, nisi quod actu fiat seu *omnia esse necessaria*. Si dixissent omnia esse *certa et infallibilia*, recte dixissent. Nam *infinita sunt possibilia quae non fiunt*. Radix libertatis humanae est in

La proposta ermeneutica qui inaugurata richiede senz'altro ulteriori approfondimenti, a cominciare dalla ricerca di nuove eventuali occorrenze dell'uso peculiare dell'espressione 'esse intencionale' nell'opera di Wyclif. Di cruciale interesse sarà, inoltre, verificare con ancor maggiore rigore gli elementi di continuità e discontinuità tra la concezione dell'*esse intencionale* che emerge dagli scritti di scuola del maestro inglese (con particolare menzione al *De scientia dei*) e dal *De dominio divino*, e la dottrina dell'essere e delle idee che si trova formulata nel coevo *De universalibus*, trattato che offre, certo, molti passi compatibili con il quadro tracciato, ma contiene forse anche i primi indizi di un cambio di prospettiva:

«admittitur quod est dare omnia individua cuiuscunque speciei quae Deus potest producere. Et manente in eo summa et incommutabili bonitate, philosophicum et theologicum est ponere quod continet ad intra rationes producibilium quae non efficit. [...] Difficultas autem est: Utrum possibile sit Deum ad extra producere omnia, quorum ideas ad intra intelligit? (sic!) Sed illud dubium relinquo theologis».²⁶

Quale sia la soluzione di Wyclif a tale dubbio, invece, è ciò che suscita l'interesse dello studioso del suo pensiero accademico.

immagine Dei, uti enim Deus etsi semper optimum eligit, et, si alius fingeretur omniscius is praedicere posset quid Deus sit electurus, tamen libere eligit, quia id quod non eligit manet sua natura possibile, itaque oppositum ejus non est necessarium. Eodem modo homo liber est, ut licet semper id ex duobus eligit quod optimum apparet, tamen non eligit necessario. Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligit, aliud est necessarium esse electionem; *inclinant rationes non necessitant*; licet certo sequatur id ad quod inclinant. At cum in bestiis non sit reflexio seu actio in se ipsum adeoque nec decretum liberum de actionibus suis. *Dici potest res omnes hypoteticam quandam necessitatem habere*, non essentiae sed existentiae seu actus secundi, sive non ex essentia earum sed ex voluntate Dei oriri rerum necessitatem, nam *exposito decreto Dei omnia necessaria sunt*» (corsivi miei). Per numerosi altri luoghi leibniziani consonanti con affermazioni del giovane Wyclif, rimando a L. CAMPI, *Un solo partito possibile*, cit., pp. 210, 211, note 99-103.

²⁶ IOANNES WYCLIF, *De universalibus*, cit., p. 351.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Opere di John Wyclif in esame

Scritti editi

- *Alia determinatio contra Kylingham Carmelitam*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 477-480;
- *De actibus anime*, in ID., *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. 1-127;
- *De apostasia*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1889;
- *De benedicta incarnatione*, ed. E. Harris, London, Trübner & Co., 1886;
- *De blasphemia*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1893;
- *De civili dominio liber primus*, ed. J. Loserth, vol. 2, London, Trübner & Co., 1902;
- *De compositione hominis*, ed. R Beer, London Trübner & Co., ...;
- *De dominio divino*, ed. R.L. Poole, London, Trübner & Co., 1890;
- *De ecclesia*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1885;
- *De ente in communi*, in ID., *De ente libri primi*, cit., pp. 1-61;
- *De ente libri primi tractatus primus et secundus*, ed. S.H. Thomson, Oxford, Clarendon Press, 1930;
- *De ente primo in communi*, in ID., *De ente libri primi*, cit., pp. 62-112;
- *De ente librorum duorum excerpta*, ed. M.H. Dziewicki, London, Trübner & Co., 1909;
- *De eucharistia*, in ID., *De eucharistia tractatus maior accedit Tractatus de eucharistia et poenitentia sive de confessione*, ed. R. Beer, London, Trübner & Co., 1892;

- *De intellectione dei*, in ID., *De ente librorum duorum*, cit., pp. 49-112;
- *De logica*, ed. M.H. Dziewicki, vol. 1, London, Trübner & Co., 1893;
- *De logica [tractatus tercius]*, ed. M.H. Dziewicki, vol. 2, London, Trübner & Co., 1896;
- *De logica [tractatus tercius]*, ed. M.H. Dziewicki, vol. 3, London, Trübner & Co., 1899;
- *De mandatis divinis*, eds. J. Loserth e F.D. Matthew, London, Trübner & Co., 1922;
- *De materia et forma*, in ID., *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. 165-242;
- *De officio regis*, eds. A.W. Pollard e Ch. Sayle, London, Trübner & Co., 1887;
- *De potencia productiva dei ad extra* in ID., *De ente librorum duorum*, cit., pp. 287-315;
- *De statu innocencie*, in ID., *Tractatus de mandatis divinis*, cit., pp. 475-524;
- *De trinitate*, ed. A. duPont Breck, Boulder, University of Colorado Press, 1962;
- *[Tractatus] de universalibus*, ed. I.J. Müller, Oxford, Clarendon Press, 1985 [trad. ingl. *On universals*, ed. P.V. Spade, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985];
- *De veritate sacrae scripturae*, ed. R. Buddensieg, vol. 2, London, Trübner & Co., 1906;
- *De volucione dei*, in ID., *De ente librorum duorum*, pp. 113-286;
- *Determinatio contra Kylingham Carmelitam*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 453-476;
- *Differencia inter peccatum mortale et veniale*, in ID., *De mandatis divinis*, cit., pp. 527-533;
- *Logice Continuacio*, in ID., *De logica*, cit., pp. 75-234;
- *Miscellanea Philosophica*, ed. M.H. Dziewicki, vol. 1, London, Trübner & Co., 1901;
- *Opus Evangelicum (I-II)*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1895;
- *Opus Evangelicum (III-IV)*, ed. J. Loserth, London, Trübner & Co., 1896;
- *Purgans errores circa universalialia in communi*, in ID., *De ente librorum duorum*, cit., pp. 29-48;
- *Purgans errores circa veritates in communi*, in ID., *De ente librorum duorum*, cit., pp. 1-28;
- *Quaestiones logicae et philosophicae*, in ID., *De ente praedicamentali*, cit., pp. 223-305;
- *Sermones*, ed. J. Loserth, vol. 1, London, Trübner & Co., 1886;
- *Sermones*, ed. J. Loserth, vol. 2, London, Trübner & Co., 1888;
- *Triologus cum Supplemento Trialogi*, ed. G.V. Lechler, Oxford, Clarendon Press, 1869.

Scritti inediti

- *De ideis*, Trinity College, Cambridge, B.16.2, ff. 131r^a-137v^a.

Codici manoscritti

Cambridge <i>Trinity College</i> B.16.2 <i>Gonville & Caius College</i> 337	El Escorial e.II.6 Kraków <i>Biblioteka Jagiellonska</i> 848
---------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------

Lincoln
Cathedral Chapter
C.1.15

Stockholm
Kunglig Biblioteket
Lat. A 164

Pavia
Biblioteca Universitaria
311

Venezia
Biblioteca Marciana
Lat. VI.162

Praha
Národní Knihovna
IX.E.6
X.E.11
VIII.F.1
XXIII.F.58
III.G.10
IV.H.9
V.H.16
Knihovna Metropolitní Kapituli
M.54
N.19

Wien
Österreichische Nationalbibliothek
1337
4307
4316
4523

Altre fonti

Fonti antiche e medievali

AEGIDIUS ROMANUS

- *In primum Sententiarum*, Venezia, 1521 [rist. an. Frankfurt a.M., Minerva, 1968].

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS

- *De Tobia*, PL 14, coll. 797-832.

AMMONIUS

- *In librum Peri Hermeneias Aristotelis recordatio*, 9, B. 136 (Arist. 9 18 a 28-34), in G. VERBEKE (ed.), *Ammonius. Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, Louvain-Paris, CLCAG, 1961, p. 259.

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS

- *De consolatione philosophiae* ed. L. Bieler, Turnhout, Brepols, 1957 (CCSL 94);
- *In librum Aristotelis Peri Hermeneias Commentarii*, ed. K. Meiser, Leipzig, Teubner, 1877.

ANSELMUS CANTUARIENSIS

- *De concordia, praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum liber arbitrio*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 2, ed. F.S. Schmitt, Edimburgh, Nelson, 1940 (OO 2), pp. 243-288;
- *De libertate arbitrii*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 1, ed. F.S. Schmitt, Edimburgh, Nelson, 1938 (OO 1), pp. 201-226;
- *Monologion*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 1, cit. (OO 1), pp. 1-87;
- *Proslogion*, ed. F.S. Schmitt, in ID., *Opera Omnia*, vol. 1, cit. (OO 1), pp. 89-122.

ARISTOTELES LATINUS

- *Analytica Posteriora* (recensio Guillelmi de Moerbeke), eds. L. Minuo-Paluello e B.G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1968;
- *Analytica Priora* (translatio anonyma), ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1962;
- *Categoriae vel Praedicamenta* (translatio Guillelmi de Moerbeke), ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1961;
- *De anima*, in THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri de anima*, ed. R.-A. Gauthier, editio Leonina, OO 45.1, 1984;
- *De caelo et mundo*, in THOMAS DE AQUINO, *In libros Aristotelis de caelo et mundo*, ed. R.M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1952;
- *De generatione et corruptione* (translatio vetus), ed. J. Judycka, Leiden, Brill, 1986;
- *De interpretatione* (translatio Guillelmi de Moerbeke), ed. G. Verbeke, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965;
- *De sophisticis elenchis* (recensio Guillelmi de Moerbeke), ed. B.G. Dod, Leiden-Bruxelles, Brill-Desclée de Brouwer, 1975;
- *Ethica Nicomachea* (translatio Grosseteste), ed. R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, Brill-Desclée de Brouwer, 1973;
- *Metaphysica* (recensio Guillelmi de Moerbeke), ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995;
- *Physica* (translatio vetus), eds. F. Bossier e J. Brams, Leiden-New York, Brill, 1990.

PS. ARISTOTELES

- *Liber de causis*, ed. A. Pattin, Leuven, «Tijdschrift voor Filosofie», 28 (1966).

AURELIUS AUGUSTINUS

- *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, Turnhout, Brepols, 1981 (CCSL 27);
- *Contra duas epistolas Pelagianorum*, eds. C.F. Urba e J. Zycha, CSEL 60;
- *Contra Faustum*, ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1891 (CSEL 25);

- *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, eds. B. Dombart e A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955 (CSSL 48);
- *De diversis quaestionibus 83*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1975 (CSSL 44A);
- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha, Praha-Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1894 (CSEL 28.1);
- *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, eds. R. Vander Plaetse e C. Beukers, Turnhout, Brepols, 1969 (CCSL 46);
- *De libero arbitrio libri tres*, ed. W.M. Green, Turnhout, Brepols, 1970 (CCSL 29);
- *De mendacio*, ed. J. Zycha (CSEL 41);
- *De trinitate libri XV*, eds. W.J. Mountain e F. Glorie, 2 voll., Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 50, 50A);
- *De vera religione*, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols, 1962 (CCSL 32);
- *Enarrationes in Psalmos. I-L*, ed. E. Dekkers e J. Fraipong, Turnhout, Brepols, 1956 (CCSL 38);
- *Enchiridion ad Laurentium de Fide et Spe et Caritate*, ed. E. Evans, Turnhout, Brepols, 1969 (CCSL 46);
- *Epistulae. I-LV*, ed. Kl.D. Daur, Turnhout, Brepols, 2004 (CCSL 31);
- *Epistulae. CI-CXXXIX*, ed. Kl.D. Daur, Turnhout, Brepols, 2009, (CCSL 31B);
- *Epistulae. CXXIV-CLXXXIV A*, ed. A. Goldbacher, Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1904 (CSEL 44);
- *Epistulae. CLXXXV-CCLXX*, ed. A. Goldbacher, Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag, 1911 (CSEL 57);
- *In Iobannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, Turnhout, Brepols, 1990 (CCSL 36);
- *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1984 (CCSL 57).

AVERROES CORDUBENSIS

- *Physicorum libri*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. 4, Venetiis, apud Juntas, 1562-1574 [rist. an. Frankfurt a.M., Minerva, 1962].

AVICENNA LATINUS

- *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. van Riet, Leiden, Brill, 1980.

BONAVENTURA

- *Breviloquium*, in ID., *Opera omnia*, t. 5, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi, 1891.

DIONYSIUS PS. AREOPAGITA

- *Corpus Dionysiacum*, t. I, *De divinis nominibus*, ed. B.R. Suchla, Berlin-New York, de Gruyter, 1990;
- *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aéropage*, ed. Ph. Chevallier, Bruges, Brouwer, 1937.

EUCLIDES

- *Elementa geometriæ*, ed. E. Ratdolt, Venezia, 1482.

GUALTERUS BARLAEUS

- *Tractatus de universalibus*, in U. WÖHLER (ed.), *Walter Burley. Tractatus de universalibus*, Stuttgart-Leipzig, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

GUILIELMUS DE MARA

- *Correctorium fratris Thomae*, in P. GLORIEUX (ed.), *Les premières polémiques thomistes 1: Le Correctorium corruptorii Quare*, Kain, Le Saulchoir, 1927.

GUILIELMUS DE OCKHAM

- *Quaestiones in librum tertium Sententiarum. Reportatio*, eds. F.E. Kelley e G.I. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1982 (OT 6);
- *Quaestiones in librum quartum Sententiarum. Reportatio*, eds. R. Wood e G. Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1984 (OT 7);
- *Quaestiones Variæ*, eds. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley e J. Wey, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1984 (OT 8);
- *Quodlibeta Septem*, ed. J. Wey, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1980 (OT 9);
- *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, eds. F. Gál e S. Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1967 (OT 1);
- *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, eds. S. Brown e G. Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1970 (OT 2);
- *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, ed. G.I. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1977 (OT 3);
- *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, eds. G.I. Etzkorn e F.E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1979 (OT 4).

GUILIELMUS PENBYGULL

- *De universalibus*, in A.D. CONTI, *Teoria degli universali e teoria della predicazione nel trattato De universalibus di William Penbygull*, cit., pp. 167-203.

HENRICUS DE GANDAVO

- *Quodlibet VI*, ed. G.A. Wilson, Leuven, University Press, 1987;
- *Quodlibet VIII*, in ID., *Quodlibeta*, ed. J. Badius, Paris, 1518 [rist. an. Leuven, Bibliothèque S.J.];
- *Summa quaestionum ordinarium*, ed. J. Badius, 2 voll., Paris, 1520 [rist. an. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1953].

HENRICUS DE HARCLAY

- *Quaestiones ordinariae. XV-XXIX*, ed. M.G. Henninger, Oxford, Oxford University Press for the British Academy, 2008.

HUGO DE SANCTO VICTORE

- *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, coll. 173-618.

IOANNES DUNS SCOTUS

- *Lectura in librum primum Sententiarum* (dist. 8-45), eds. C. Balić *et alii*, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1966 (OO 17);
- *Ordinatio. Liber primus* (dist. 26-48), eds. C. Balić *et alii*, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1963 (OO 6);
- *Ordinatio. Liber quartus* (prol. - dist.7), eds. B. Heichich *et alii*, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 2008 (OO 11);
- *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (dist. 1-7), ed. W. Wadding, t. 16, Paris, Vivès, 1894 (Vivès 16);
- *Reportata Parisiensa* (I, d. 1-48; II, d. 1-11), ed. L. Wadding, Paris, Vivès, 1894 (OO 22).

IOANNES HUS

- *Polemica*, ed. J. Eršil, Turnhout, Brepols, «Magistri Iohannis Hus Opera Omnia» 22, 2010 (CCCM 238);
- *Super IV Sententiarum*, ed. V. Flajšhans, Praha, Nákladem Jaroslava Buvsíka, 1904.

IOANNES KYNYNHAM

- *Acta*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 14-42;
- *Ingressus*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 4-13;
- *Secunda determinatio*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 43-72;
- *Tertia determinatio*, in *Fasciculi Zizaniorum*, cit., pp. 73-103.

IOANNES SHARP

- *Quaestio super universalia*, ed. A.D. Conti, Firenze, Olschki, 1990.

ORIGENES

- *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, PG 14, coll. 833-1292.

PETRUS AUREOLI

- *Compendium sensus litteralis totius divinae scripturae*, ed. Ph. Seeboeck, Grottaferrata, Quaracchi, 1896.

PETRUS LOMBARDUS

- *Commentarium in Psalmos*, PL. 191, coll. 55-1296;
- *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1, eds. PP. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi, 1971.

RICARDUS FITZRALPH

- *De pauperie Salvatoris*, libb. I-IV, in IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, cit., pp. 257-476;
- *An Edition of Richard Fitzralph's De Pauperie Salvatoris, Books V, VI, and VII*, ed. R. Brock, University of Colorado, 1954;
- *Summa domini Armacani in questionibus Armenorum*, Paris, 1512.

ROBERTUS ALYNGTON

- *Litteralis sententia super Praedicamenta Aristotelis*, in A.D. CONTI, *Linguaggio e realtà nel commento alle Categorie di Robert Alyngton*, cit., pp. 242-306 (edizione parziale).

ROBERTUS GROSSATESTA

- *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, ed. R.C. Dales, Boulder, University of Colorado Press, 1963;
- *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. P.B. Rossi, Firenze, Olschki, 1981;
- *De libero arbitrio*, in L. BAUR (ed.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster i.W., Aschendorff, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 9, 1912, pp. 150-214;
- *De veritate*, in L. BAUR (ed.), *Die Philosophischen Werke*, cit., pp. 130-143;
- *Dicta*, MS Oxford, Bodleian Library, Bodley 798, ff. 1r^a-121r^b.

ROGERUS BACO

- *Opus Maius*, ed. J.H. Bridges, vol. 2, Frankfurt a.M., Minerva, 1964.

STEPHANUS DE PALE CZ

- *Commentarius in De universalibus Iohannis Wyclif*, ed. I.J. Müller, Praha, Filosofia, 2009.

THOMAS BRADWARDINE

- *De causa Dei contra Pelagium [et de virtute causarum ad suos Mertonenses]*, ed. H. Saville, London, 1618.

THOMAS BUCKINGHAM

- *De contingentia futurorum et arbitrii libertate*, in B.R. DE LA TORRE, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures. The Possibility of Human Freedom*, cit., pp. 151-379.

THOMAS DE AQUINO

- *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, tt. 6-7b, Parma, Typis P. Fiaccadori, 1856-1858 (OO 6-7b);
- *De ente et essentiae*, editio Leonina, Roma, Editori di San Tommaso, 1976 (OO 43);
- *In octo libros Physicorum Aristotelis*, editio Leonina, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1884 (OO 2);
- [*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu*] *Summa contra Gentiles*, eds. C. Pera et alii, vol. 2, Torino-Roma, Marietti, 1961;
- *Summa Theologiae*, editio Leonina, Roma, Ex Typographia Polyglotta, tt. 4-7, 1888-1892 (OO 4-7);
- *Quaestiones disputatae*, ed. R.M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964.

Fonti moderne

DE FONSECA, Pedro

- *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros Tomi Quatuor*, Coloniae, L. Zetner, 1615.

LEIBNIZ, Gottfried W.

- *La causa di Dio*, in ID., *Scritti filosofici*, vol. 3, eds. M. Mugnai ed E. Pasini, Torino, UTET, 2000, pp. 401-428;
- *De libertate a necessitate in eligendo*, in ID., *Sämliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig-Berlin, Akademie-Verlag, 1999, VI, iv, C, pp. 1450-1455;
- *Saggi di Teodicea*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., pp. 19-398.

MILTON, John

- *Areopagitica*, in ID., *Areopagitica and Other Tracts*, London, Dent, 1907.

DE MOLINA, Luis

- *De concursu generali*, in F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, vol. 1, Münster, Aschendorff, 1935;
- *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Praedestinatione, et Reprobatione, Concordia*, Antuerpiae, ex Officina Typographica Ioachimi Trognaesij, 1595.

Cronache e atti

- *Acta Concilii Constantiensis*, eds. H. Finke e J. Hollsteiner, Münster, 1896-1928;
- *Articuli in quibus magister Durandus deviat a doctrina venerabilis doctoris nostri fratris Thome*, in J. KOCH, *Kleine Schriften*, vol. 2, cit., pp. 72-118;
- *Articuli nonaginta tres extracti ex Durandi de S. Porciano O.P. primo scripto super Sententia et examinati per magistros et baccalarios Ordinis*, in J. KOCH, *Kleine Schriften*, vol. 2, cit., pp. 53-72;
- *Chronicon Angliae*, ed. E.M. Thompson, London, Rolls Series, 1874;
- JOHN FOXE, *Commentarii rerum in ecclesia gestarum*, Strasbourg, 1554;
- *Concilia Magnae Britanniae*, ed. D. Wilkins, t. 3, London, 1737;
- *Eulogium historiarum sive temporis*, ed. F.S. Haydon, London, Rolls Series, 1858;
- *Fasciculi Zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*, ed. W.W. Shirley, London, Rolls Series, 1858;
- O. GRATIUS, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, vol. 1, ed. E. Brown, London, 1690;
- *Historia Anglicana*, ed. H.T. Riley, vol. 1, London, Rolls Series, 1863;
- *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, ed. H. von der Hardt, Frankfurt-Leipzig, 1697;
- *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. J. MANSI, Venezia, 1784;
- *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, ed. S. Gibson, Oxford, Clarendon Press, 1931.

Repertori moderni e contemporanei

Cataloghi

BALE, John

- *Index Britanniae Scriptorum*, Basel, 1548;

- *Scriptorum illustrium maioris Brytannie [...] Catalogus*, Basel, 1557-1559.

BERNARD, Edward

- *Catalogi Librorum Manuscriptorum Britannicis*, Oxford, 1697.

DENIS, M.

- *Codices Manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobensis*, vol. 1, Wien 1794.

JAMES, Montague R.

- *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.

LELAND, John

- *Commentarii de Scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1709.

LOSERTH, Joseph

- *Shirley's Catalogue of the Extant Latin Works of John Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1924.

SHARPE, Richard

- *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout, Brepols, 1997;

- *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540. Additions and Corrections*, Turnhout, Brepols, 2001.

SHIRLEY, Walter W.

- *A Catalogue of the Original Works of John Wyclif*, Oxford, Clarendon Press, 1865.

ŠMAHEL, Frankišek

- *Verzeichnis der Quellen zum Prager Universalitenstreit 1348-1500*, «*Mediaevalia Philosophica Polonorum*», 25 (1980).

Tabulae Codicum Manuscriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum, Wien, Gerold, 1864-1899.

TANNER, Thomas

- *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, London, 1748.

THOMSON, Willell R.

- *The Latin Wirings of John Wychlyf. An Annotated Catalog*, Toronto, PIMS, 1983.

TRUHLÁŘ, Josef

- *Catalogus codicum manuscritorum latinorum qui in C.R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, vol. 2, Praha, Grégr, 1906.

Dizionari e lessici

- *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 10.1, Paris, Letouzey et Ané, 1928;
- *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 11, Paris, Letouzey et Ané, 1928;
- *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, fasc. V, eds. R.E. Latham e D.R. Howlett *et alii*, Oxford, Oxford University Press for the British Academy, 1997;
- *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, ed. A. Blaise, Turnhout, Brepols, 1975;
- *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevii*, ed. J.W. Fuchs, Leiden, Brill, 1990, vol. 4;
- *Lexicon Mediae et Infimae Latinitatis Polonorum*, ed. M. Plezia, Wrocław, Academiae Scientiarum Polonae, 1984, vol. 1.

Altri repertori

- A.B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1957-1959;
- «Bulletin de philosophie médiévale», 10-12 (1968-1970);
- «Bulletin de philosophie médiévale», 49 (2007);
- Lollard Society, *Bibliography of Primary Sources* (<http://lollardsociety.org/?page_id=9>);
- Lollard Society, *Bibliography of Secondary Source* (<http://lollardsociety.org/?page_id=10>);
- Vetus Latina Database, Brepols (<<http://apps.brepols.net.pros.lib.unimi.it/BrepolisPortal/default.aspx>>).

Letteratura secondaria

ACKRILL, John L.

- *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

AMERINI, Fabrizio

- *What is Real. A Reply to Ockham's Ontological Program*, «Vivarium», 43 (2005), pp. 187-212.

ASHWORTH, Elizabeth J.

- *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, «Medieval Studies», 54 (1992), pp. 94-135;
- *Chimeras and Imaginary Objects*, «Vivarium», 15 (1977), pp. 57-79;
- (con P.V. SPADE) *Logic in Late Medieval Oxford*, in J.I. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 35-64.

ASTON, Margaret

- *John Wycliffe's Reformation Reputation*, «Past and Present», 30 (1965), pp. 23-51.

BAKKER, Paul J.J.M.

- *Réalisme et rémanence. La doctrine eucharistique de Jean Wyclif*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 87-112.

BEER, Rudolph

- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, London, Trübner & Co., 1891, pp. v-xxii.

BANNACH, Klaus

- *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Steiner, 1975.

BENRATH, Gustav A.

- *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlin, de Gruyter, 1966.

BERGSTRÖM-ALLEN, Johan e COPSEY, Richard

- (eds.) *Thomas Netter of Walden. Carmelite, Diplomat and Theologian (c. 1372-1430)*, «Carmel in Britain. Studies in the Early History of the Carmelite Order», 4 (2009).

BÉRUBÉ, Camille

- *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris, PUF, 1964.

BETTETINI, Maria

- *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, Rusconi, 1994.

BIARD, Joël

- *Intention et présence: la notion de presentialitas au XIV^e siècle*, in D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, pp. 265-282;

- *La signification d'objets imaginaires dans quelques textes anglais du XIV^e siècle*, in P.O. LEWRY, *The Rise of British Logic*, Toronto, PIMS, 1983, pp. 265-283.

BOSE, Mishtooni

- *The Opponents of John Wyclif*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, Leiden, Brill, 2006, pp. 407-455: pp. 429-436.

BOULNOIS, Olivier

- *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e-XIV^e siècles)*, in ID., J. SCHMUTZ e J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 45-78.

BRETT, Annabel S.

- *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

BRUNGS, Alexander

- (con F. GOUBIER) *On Biblical Logicism: Wyclif, Virtus Sermonis and Equivocation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 76.1 (2009), pp. 201-246.

CALMA, Monica

- *Plagium*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KONIG-PRALONG e I. ZAVATTERO (eds.), *Mots Médiévaux offerts à Reudi Imbach*, «Textes et Etudes du Moyen Age», 53 (2011), in corso di stampa.

CAMPI, Luigi

- «*But and alle thingus in mesure, and noumbre, and peis thou disposedist*». *Contesti d'uso di Sapienza*, 11, 21 *nell'opera di John Wyclif*, in ID., A. CAVALLINI e A. PERTOSA (eds.), «*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (*Sap 11, 21*): *teologia dell'ordine cosmico in età tardo-antica, medievale e rinascimentale*, Roma, Città Nuova (uscita prevista 2012);

- «*Iusti sunt omnia*»: Note a margine del *De statu innocencie di John Wyclif*, «*Dianoia*», 12 (2007), pp. 87-123;
- *Un unico partito possibile? Teodicea e determinismo nel pensiero di John Wyclif*, «*Doctor Virtualis*» 8 (2008), pp. 189-250;
- *Yet Another 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de ente. Notes on some puzzling references to Tractatus 13*, «*Vivarium*», 49 (2011), in corso di stampa.

CATTO, Jeremy I.

- *John Wyclif and the Cult of Eucharist*, in K. WALSH e D. WOOD (eds.), *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of Beryl Smalley*, «*Studies in Church History. Subsidia*» 4 (1985), pp. 269-286;
- *Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430*, in ID. e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1992, vol. 2, pp. 175-261: pp. 233, 234.

CESALLI, Laurent

- *Intentionality and Truth-Making: Augustine's Influence on Burley and Wyclif's Propositional Semantics*, «*Vivarium*», 45 (2007), pp. 283-297;
- *Le «pan-propositionnalisme» de Jean Wyclif*, «*Vivarium*», 43.1 (2005), pp. 124-155.

CIAMMETTI, Daniela

- *Thomas Buckingham e il problema dei futuri contingenti*, in S. PERFETTI (ed.), *Atti del convegno "Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale", tenutosi a Pisa il 28 ottobre 2006*, Pisa, ETS, 2008, pp. 197-224.

CLARKE, William N.

- *What is Really Real?*, in J.A. MCWILLIAMS (ed.), *Progress in Philosophy. Philosophical Studies in Honor of Rev. Doctor Charles A. Hart*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1955, pp. 61-90.

CONTI, Alessandro D.

- *Alcune note su idee divine, creazione e impossibilità della riduzione al nulla in John Wyclif*, «*Lessico Intellettuale Europeo*», 104 (2009), pp. 105-117;
- *Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics*, «*Medieval Philosophy and Theology*», 6 (1997), pp. 133-165;
- *Annihilatio e divina onnipotenza nel Tractatus de universalibus di John Wyclif*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e STEFANO SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 71-85;
- *Categories and Universals in the Later Middle Ages*, in L.A. NEWTON, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, pp. 369-409;

- *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, «Vivarium», 38.1 (2000), pp. 99-116;
- *Essenza ed essere nel pensiero della tarda scolastica (Burley, Wyclif, Paolo Veneto)*, «Medioevo», 15 (1989), pp. 235-67;
- *Johannes Sharpe's Ontology and Semantics: Oxford Realism Revisited*, «Vivarium» 43.1 (2005), pp. 156-86;
- *Linguaggio e realtà nel commento alle Categorie di Robert Alynngton*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 4 (1993), pp. 179-306;
- *Logica intensionale e metafisica dell'essenza in John Wyclif*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 99 (1993), pp. 159-219;
- *Significato e verità in Walter Burley*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 317-350;
- *Studio storico-critico*, in IOANNES SHARP, *Quaestio super universalibus*, ed. A.D. Conti, Firenze, Olschki, 1990, pp. 211-336;
- *Teoria degli universali e teoria della predicazione nel trattato De universalibus di William Penbygull, : discussione e difesa della posizione di Wyclif*, «Medioevo», 8 (1982), pp. 137-203;
- *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, Leiden, Brill, 2006, pp. 67-125.

COOK, William R.

- *John Wyclif and Hussite Theology 1415-1436*, «Church History», 42.3 (1973), pp. 335-349.

COPELAND, Rita

- *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages. Lollardy and Ideas of Learning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

COPSEY, Richard

- *The Carmelites in England 1245-1540: Surviving Writings*, «Carmelus», 43.1 (1996), pp. 175-224.

COURTENAY, Willialm J.

- *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, «Studies in Medieval and Reformation Thought», 21 (1978);
- *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990;
- *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum», 46 (1971), pp. 94-119;
- *Nominalism and Late Medieval Religion*, in CH. TRINKAUS e H.A. OBERMAN (eds.), *The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill, 1975, pp. 26-59;

- *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 250-258;
- *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence*, cit., pp. 243-269;
- *The King and the Leaden Coin. The Economic Background of 'Sine qua non' Causality*, «Traditio», 28 (1972), pp. 185-209;
- *Token Coinage and Administration of Poor Relief during the Late Middle Ages*, «The Journal of Interdisciplinary History», 3 (1972), pp. 275-295.

CRAIG, William L.

- *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988.

CRISCIANI, Chiara

- *Il lignum vitae e i suoi frutti*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 175-205.

CROMPTON, James J.

- *Fasciculi Zizaniorum' I*, «Journal of Ecclesiastical History», 12.1 (1961), pp. 35-45;
- *Fasciculi Zizaniorum' II*, «Journal of Ecclesiastical History», 12.3 (1961), pp. 155-165.

DALY, Lowrie J.

- *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago, Loyola University Press, 1962.

DAMUS, Joseph H.

- *The Prosecution of John Wyclif*, New Haven, Yale University Press, pp. 151-154.

DAWSON, James D.

- *Richard Fitzralph and the Fourteenth Century Poverty Controversies*, «Journal of Ecclesiastical History», 34 (1983), pp. 315-344.

DE FINANCE, Joseph

- *La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques*, «Archives de Philosophie», 10 (1956), pp. 24-62.

DENERY, Dallas G. (II)

- *From Sacred Mystery to Divine Deception: Robert Holkot, John Wyclif and the Transformation of Fourteenth-Century Eucharistic Discourse*, «Journal of Religious History», 29.2 (2005), pp. 129-144.

DEWAN, Lawrence

- *St. Thomas and the Possibles*, «The New Scholasticism», 53 (1979), pp. 76-85.

DOLNIKOWSKI, Edith W.

- *Thomas Bradwardine. A View on Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1995

DZIEWICKI, Michael .H.

- *An Essay on Wyclif's Philosophical System*, in IOANNES WYCLIF, *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. v-xxvii;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente librorum duorum*, cit., pp. v-lx;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. xxix-lxxxii.

EBBESSEN, Sten

- *The Chimera's Diary*, in ID., *Greek-Latin Philosophical Interaction. Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 1, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 35-57 [prima edizione in S. KNUTTILA e J. HINTIKKA, *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 115-143].

EDWARDS, Raymond

- *Themes and Personalities in Sentence Commentaries at Oxford in the 1330s*, in G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, Leiden, Brill, 2002, pp. 379-393.

FARR, William

- *John Wyclif as a Legal Reformer*, Leiden, Brill, 1974.

FASULO, Aristarco

- *Giovanni Wicleff. Il nonno della riforma*, Bliychnis, Roma 1924.

FEDERICI VESCOVINI, Graziella

- *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichini, 1965.

FLAJŠHANS, Václav,

- *Úvod*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., pp. vii-xlii [trad. ted. M. KOMÍNKOVÁ, *Einleitung*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, ed. V. FLAJŠHANS, Osnabrück, Biblio-Verlag, 1966, pp. iii-xl].

FREDDOSO, Alfred J.

- *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not enough*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 553-585;

- *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*, in TH.V. MORRIS (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 74-118.

FRIESEN, A.

- *Medieval Heretics or Forerunners of the Reformation: The Protestant Rewriting of the History of Medieval Heresy*, in A. FERREIRO (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1998, pp. 165-189.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, Mariateresa

- *Introduzione a Abelardo*, Roma-Bari, Laterza, 1974;
- *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, Firenze, eds. EAD. e S. SIMONETTA, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003;
- *La chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel basso Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 1978.

GASKIN, Richard

- *John Wyclif and the Theory of Complexly Signifiabiles*, «Vivarium», 47 (2009), pp. 74-96.

GENEST, Jean-François

- *Le "De futuris contingentibus" de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes», 14 (1979), pp. 249-336;
- *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992.

GHOSH, Kantik

- *Logic and Lollardy*, «Medium Aevum», 76.2 (2007), pp. 251-267;
- *The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002;
- *Wycliffism and Lollardy*, in M. RUBIN e W. SIMONS (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 433-445.

GRADON, Pamela

- *Wyclif's Postilla and his Sermons*, in H. BARR e A.M. HUTCHISON, *Text and Controversy from Wyclif to Bale. Essays in Honour of Anne Hudson*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 67-77.

GRASSI, Onorato

- *Il problema della conoscenza di Dio nel Commento alle Sentenze di Adam Wodeham (Prologo e q. 1)*, «Medioevo», 8 (1982), pp. 43-136.

GREGORY, Tullio

- *Dio ingannatore e genio maligno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 5 (1974), pp. 477-516;
- *La tromperie divine*, «Studi Medievali», 23 (1982), 517-527 [rist. in Z. KALUZA e P. VIGNAUX, *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1984, pp. 187-195].

HARVEY, Margaret

- *The Diffusion of the Doctrinale of Thomas Netter in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in L. SMITH e B. WARD (eds.), *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays presented to Margaret Gibson*, London-Rio Grande, The Hambledon Press, 1992, pp. 281-294.

HATHAWAY, Neil

- *Compilatio: From Plagiarism to Compiling*, «Viator», 20 (1989), pp. 19-44.

HEROLD, Vilélm

- *Neuplatonismus in der Ideenlehre bei Johann Wyclif und an der Prager Universität*, in L.G. BENAKIS, *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque International de Corfou, 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, SIEPM-Brepols, 1995, pp. 253-271;
- *Vojtěch Raňkův of Ježov (Adalbertus Rankonis de Ericinio) and the Bohemian Reformation*, in Z.V. David e D.R. HOLETON (eds.), «The Bohemian Reformation and Religious Practice», 7 (2006), pp. 72-79.

HINTIKKA, Jaakko

- *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

HOENEN, Maarten J.F.M.

- *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003;
- *Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Carrer of Heymeric de Campo († 1460)*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 61 (1994), pp. 173-209;
- *Jean Wyclif et les universalia realia: le debat sur la notion de virtus sermonis au Moyen Age tardif et les rapports entr la théologie et la philosophie*, in J.-L. SOLÈRE e Z. KALUZA, *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2002, pp. 173-192;
- *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, Brill, 1993;
- *Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 64 (1997), pp. 245-262;

- *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in Mt. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, cit., pp. 23-55.

HUDSON, Anne

- *Accessus ad auctorem: the case of John Wyclif*, «Viator», 30 (1999), pp. 323-344;
- *Cross-referencing in Wyclif's Latin works*, in P. BILLER e B. DOBSON, *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life: Essays in Honour of Gordon Leff*, «Studies in Church History. Subsidia», 11 (1999), pp. 193-215;
- (ed.) *From Ockham to Wyclif*, eds. EAD. e M. WILKS, «Studies in Church History. Subsidia», 5 (1987).
- *From Oxford to Prague: the writings of John Wyclif and his English followers in Bohemia*, «Slavonic and East European Review», 75.4 (1997), pp. 642-657;
- *Kenningham, John (d. 1399)*, in *Dictionary of National Biography*, vol. 31, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 297, 298;
- *Notes of an Early Fifteenth-Century Research Assistant, and the Emergence of the 267 Articles against Wyclif*, «English Historical Review», 118 (2003), pp. 685-697;
- *Review*, «Journal of Ecclesiastical History», 35.4 (1984), pp. 628-630;
- *Studies in the Transmission of Wyclif's Writings*, Aldershot, Ashgate, 2008;
- *The Development of Wyclif's Summa Theologie*, in Mt. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, cit., pp. 57-70;
- *The Hussite catalogue of Wyclif's works*, in EAD., *Studies in the Transmission of Wyclif's Writings*, cit., III, pp. 1-35;
- *The Survival of Wyclif's Works in England and Bohemia*, in EAD., *Studies in the Transmission of Wyclif's Writings*, cit., XVI, pp. 1-43;
- *Trial and Error: Wyclif's Works in Cambridge, Trinity College MS B.16.2*, in R. BEADLE e A.J. PIPER (eds.), *New Science out of Old Books: Studies in Manuscripts and Early Printed Books in Honour of A.I. Doyle*, Aldershot, Scolar Press, 1995, pp. 53-80;
- *Wyclif Latin Sermons: questions of form, date and audience*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age», 68 (2001), pp. 223-248.

HUNT, Richard W.

- *The Library of Grosseteste*, in D.A. CALLUS (ed.), *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 121-145.

GOUBIER, Frédéric

- (con A. BRUNGS) *On Biblical Logicism: Wyclif, Virtus Sermonis and Equivocation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 76.1 (2009), pp. 201-246;

- *Wyclif's Logica Augustini*, relazione pronunciata in occasione del convegno '«Logica Augustini». John Wyclif's Realist Logic', tenutosi presso la Albert-Ludwigs-Universität (Freiburg Br.) nei giorni 9-10 aprile 2010. In corso di stampa.

JAMES, James

- *An Apologie for John Wyclif*, Oxford, 1608.

KALUZA, Zénon

- *Auteur et plagiaire: quelques remarques*, in J.A. AERTSEN e A. SPEER, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten der X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 im Erfurt*, «Miscellanea Medievalia», 26 (1998), pp. 312-320;
- *La notion de matière dans la doctrine wyclifienne*, in MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e S. SIMONETTA (eds.), *John Wyclif*, cit., pp. 113-151;
- *Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oration dominicale*, «Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32 (1985), pp. 273-293.

KEEN, Maurice

- *Wyclif, the Bible, and Transubstantiation*, in A. KENNY (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 1-16.

KELLY, Henry A.

- *Trial Procedures against Wyclif and Wycliffites in England and at the Council of Constance*, «The Huntington Library Quarterly», 61.1 (1998), pp. 1-28.

KENNY, Antony

- *Realism and Determinism in the Early Wyclif*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 165-178;
- *The Accursed Memory*, in ID. (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 147-168;
- *The Realism of the De universalibus*, in ID. (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 17-29;
- *Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1985;
- (ed.) *Wyclif in his times*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

KERBY-FULTON, Kathryn

- *Books Under Suspicion: Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.

KNEALE, Martha e KNEALE, William

- *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

KNUTTILA, Simo

- *Duns Scotus' Criticism of the 'Statistical' Interpretation of Modality*, in J. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, «Miscellanea Medievalia», 13 (1981), vol. 1, pp. 441-450;
- *Time and Modality in Scholasticism*, in ID. (ed.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht, Reidel, 1981; *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1993.

KOCH, Josef

- *Kleine Schriften*, vol. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973.

LAHEY, Stephen E.

- *Of Divine Ideas and Insolubles: Wyclif's Explanation of God's Understanding of Sin*, «The Modern Schoolman» (in corso di stampa);
- *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

LARSEN, Andrew E.

- *Academic Condemnation and the Decline of Theology at Oxford*, «History of Universities», 23.1 (2008), pp. 1-32.

LECHLER, Gotthard V.

- *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 2 voll., Leipzig, Fleisher, 1873 [trad. ingl. *John Wycliffe and His English Precursors*, 2 voll., London, Kegan Paul, 1878].

LEFF, Gordon

- *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De causa Dei' and its Opponents*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957;
- *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 voll., Manchester, Manchester University Press, 1967;
- *Ockham and Wyclif on the Eucharist*, «Reading Medieval Studies», 2 (1976), pp. 1-13;
- *The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 1 (1971), pp. 1-15;
- *Wyclif and the Augustinian Tradition*, «Medievalia et Humanistica», 1 (1970), pp. 29-39;
- *Wyclif and Hus. A Doctrinal Comparison*, in A. KENNY (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 105-125.

LEVY, Ian C.

- (ed.) *A Companion to John Wyclif*, Leiden, Brill, 2006;
- *Christus qui mentiri non potest. John Wyclif's Rejection of Transubstantiation*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 66 (1999), pp. 316-334;

- *Defining the Responsibility of the Late Medieval Theologian: The Debate between John Kynyngham and John Wyclif*, «Carmelus», 49 (2002), pp. 5-29;
- *Grace and Freedom in the Soteriology of John Wyclif*, «Traditio», 60 (2005), pp. 279-338;
- *John Wyclif and Augustinian Realism*, «Augustiniana», 48 (1998), p. 87-106
- *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003.

LEWIS, John

- *The History of Life and Sufferings of the Reverend and Learned John Wiclif, D.D*, London, 1720.

LEWIS, Neil

- *Power and Contingency in Robert Grosseteste and Duns Scotus*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, pp. 205-225.

LANGSTON, Douglas C.

- *God's Willing Knowledge. The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, London, University Park, 1986.

DE LIBERA, Alain

- *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996;
- *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, 2002
- *Questions de réalisme: Sur deux arguments antiocchamistes de John Sharpe*, «Revue de métaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 83-110.

LISKE, Michael-Thomas

- *Was meint Thomas von Aquin mit «Gott weiss das Künftige als gegenwärtig»?», «Theologie und Philosophie», 60 (1985), pp. 520-537.*

-

LLOYD, M.E.H.

- *John Wyclif and the Prebend of Lincoln*, «English Historical Review», 41 (1946), pp. 388-394.

LOSERTH, Joseph

- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De eucharistia*, cit., pp. iii-lxvii;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Opus evangelicum* (I-II), cit., pp. iii-vi;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 1, cit., pp. iii-xl;
- *Wyclif and Hus*, London, Hodder and Stoughton, 1884.

LOVEJOY, Arthur O.

- *The Great Chain of Being*, Boston, Harvard University Press, 1964².

MCCORD ADAMS, Marilyn

- *Ockham's Nominalism and Unreal Entities*, «The Philosophical Review», 86.2 (1977), pp. 144-176.

MCGRATH, Alister E.

- "Augustinianism"? *A Critical Assessment of the so-called "Medieval Augustinian Tradition" of Justification*, «Augustiniana», 31 (1981), pp. 247-267.
- *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998².

MCHARDY, A. K.

- *De Heretico Comburendo, 1401*, in M. ASTON e C. RICHMOND (eds.), *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, Stroud, Sutton, 1997, pp. 112-126;
- *The Dissemination of Wyclif's Ideas*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 361-62.

MEYERHOFF, Hans

- *On the Platonism of St. Augustine's Quaestio de ideis*, «The New Scholasticism», 16 (1942), pp. 20-45.

MICHAEL, Emily

- *John Wyclif's Atomism*, in Ch. GRELLARD e A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden, Brill, 2009, pp. 183-220
- *John Wyclif on Body and Mind*, «Journal of the History of Ideas», 64.3 (2003), pp. 343-360.

MICHALSKI, Konstanty

- *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, in ID., *La philosophie au XIV^e siècle. Six Etudes*, cit., pp. 3-32. ed. K. Flasch, Frankfurt, Minerva, 1969.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre

- *Les champs sémantiques de species. Tradition latine et traductions du grec*, in ID., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, «Lessico Intellettuale Europeo», 5 (1971), pp. 113-150.

MINIO-PALUELLO, Lorenzo

- *Two Erasures in MS Oriel College 15*, «Bodleian Library Record», 4 (1953), pp. 205-207.

MINNIS, Alastair

- «*Nollens auctor sed compilerator reputari*»: *The Late-Medieval Discourse of Compilation*, in M. CHAZAN e G. DAHAN, *La méthode critique au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 47-63.

MÜLLER, Ivan J.

- *A 'Lost' Summa of John Wyclif*, in in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 179-183;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, cit., pp. xv-xciii;
- *Introduction*, in STEPHANUS DE PALECZ, *Commentarius in De universalibus Iohannis Wyclif*, cit., pp. 9-39;
- *The Order and Dating of the Writing of the Philosophical Works of John Wyclif*, relazione pronunciata in occasione del IX convegno 'Bohemian Reformation and Religious Practice', organizzato sotto gli auspici del Collegium Europaeum della Facoltà di Filosofia della Università «Karlova» di Praga e dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze della Repubblica Ceca, tenutosi nei giorni 23-25 giugno 2010. In corso di stampa.

DE MURALT, André

- *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leiden, Brill, 1991.

MURDOCH, John E.

- *From Social into Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, in ID. e D.E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1975, pp. 271-348.

NEVES PINTO, Gerson

- *La science de futur contingent chez Thomas d'Aquin*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ e J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 79-106.

NORMORE, Calvin G.

- *An Overview*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence*, cit., pp. 3-22;
- *Scotus, Modality, Instantants of Nature*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit., pp. 161-174.

NUCHELMANS, Gabriel

- *Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company, 1973.

OBERMAN, Heiko A.

- *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, Kemink & Zoon, 1958;
- *Johannis Wyclif "Tractatus de Trinitate" by Allen duPont Breck*, «Speculum», 41 (1966), pp. 315, 316.

D'ONOFRIO, Giulio

- *Anselmo d'Aosta*, in ID., (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, vol. 1, pp. 481-553.

PANTIN, William A.

- *Canterbury College Oxford*, Oxford, Clarendon Press, vol. 3, 1947.

PARODI, Massimo

- *Misura, numero e peso. Un'analogia nel XII secolo*, in AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 52-71.

PARKES, Malcolm B.

- *English Cursive Books Hands 1250-1500*, Oxford, Clarendon Press, 1969;
- *The influence of the Concepts of Ordinatio and Compilatio on the Development of the Book*, in J.J.G. ALEXANDER e M.T. GIBSON (eds.), *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R.W. Hunt*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141;
- *The Provision of Books*, in J.I. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, cit., vol. 2, pp. 407-483.

PELZER, Auguste

- *Le 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 18 (1922), pp. 240-270.

PENN, Stephen

- *Antiquity, Eternity and the Foundations of Authority: Reflection on a Debate between John Wyclif and John Kenningham, Ocarm.*, «Trivium», 32 (2000), pp. 108-119;
- *Wyclif and the Sacraments*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, cit., pp. 240-291: pp. 249-272.

PÉPIN, Jean

- *IAEA / IDEA dans la Patristique Grecque et Latine. Un Dossier*, in M. FATTORI e M.L. BIANCHI, «Idea», «Lessico Intellettuale Europeo», 51 (1990), pp. 13-42.

PERLER, Perler

- *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, «Vivarium» 32 (1994), pp. 72-89.

PICHÉ, David

- *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

PHILLIPS, Heather

- *John Wyclif and the Optics of the Eucharist*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 245-258.

PINI, Giorgio

- *Scoto e l'analogia. Logica e analogia nei commenti aristotelici*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002.

DUPONT BRECK, Allen

- *John Wyclif on Time*, in W. YOURGRAU e A. DUPONT BRECK. (eds.), *Cosmology, History, and Theology*, New York, Plenum Press, 1977, pp. 211-218.

PORRO, Pasquale

- *La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante Editori, 1990;
- «*Possibile ex se, necessarium ab alio*»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, «Medioevo», 18 (1992), pp. 231-273;
- *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 211-253;
- *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*, «Studia Ephemeridis Augustinianum», 59 (1997), pp. 249-278.

RANDI, Eugenio

- *A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers*, in A. HUDSON e M. WILKS, *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 43-50;
- *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1986.

DE RIJK, Lambertus M.

- *Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, in J. MANSFELD e L.M. DE RIJK (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation Offered to Professor C.J. De Vogel*, Assen, Van Gorcum, 1975, pp. 204-213.

ROBSON, John A.

- *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

ROUSE, Richard H. e ROUSE, Mary A.

- *The Franciscans and Books: Lollard Accusations and the Franciscan Response*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 364-384.

RUDAUSKY, Tamar

- (ed.) *Divine omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.

SCHABEL, Chris

- *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000.

SHOGIMEN, Takashi

- *Wyclif's Ecclesiology and Political Thought*, in I.C. LEVY (ed.), *A Companion to John Wyclif*, cit., pp. 199-240.

SIMONETTA, Stefano

- *Considerazioni introduttive: linguaggi di misura e limiti della sovranità economica*, in ID., M.G. MUZZARELLI e P. PRODI (eds.), *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, , Bologna, Clueb, 2007, pp. 213-220;
- *John Wyclif between Utopia and Plan*, in AA.VV., *Société et église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif*, ed. S. Włodek, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 65-76;
- *John Wyclif e le due chiese*, «Studi medievali», 1 (1999), pp. 119-137;
- *John Wyclif. Logica, politica, teologia*, Firenze, eds. ID. e MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003;
- *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal De Civili Dominio al De Officio Regis*, «Medioevo», 22 (1996), pp. 225-258;
- *Libertà del volere e prescienza divina nella teologia filosofica di Wyclif*, «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 193-217;
- *Si salvi chi può? Volere divino, merito e dominio nella riflessione del primo Wyclif*, Bergamo, Lubrina, 2007.

SIMPSON, James

- *The Constraints of Satire in Piers Plowman and Mum and the Sothsegger*, in H. PHILLIPS (ed.), *Langland, the Mystics, and the MEdieval English Religious Tradition: Essays in Honour of S.S. Hussey*, Cambridge, Brewer, 1990, pp. 11-30.

ŠMAHEL, Frankišek

- *Doctor evangelicus super omnes evangelistas: Wyclif fortune in Hussite Bohemia*, «Bulletin of the Institute of Historical Research», 43 (1970), pp. 16-34 [riedito e aggiornato in ID., *Die Prager Universität im Mittelalter*, Leiden, Brill, 2007, pp. 467-489].

SMALLEY, Beryl

- *John Wyclif's Postilla super totam Bibliam*, «Bodleian Library Record», 4 (1953), pp. 186-205;
- *The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 27 (1964), pp. 73-89 [rist. in EAD., *Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif*, London, Hambledon Press, 1981, 399-415];
- *Wyclif's Postilla on the Old Testament and his Principium*, in R.W. SOUTHERN (ed.), *Oxford Studies presented to Daniel Callus*, «Oxford Historical Society», 14, 1964, pp. 253-296.

SMITH, Gerard

- *Avicenna and the Possibles*, «The New Scholasticism», 17 (1943), pp. 340-357.

SOLÈRE, Jean-Luc

- *Bayle et les apories de la science divine*, in ID., O. BOULNOIS e J. SCHMUTZ (eds.), *Le contemplateur et les idées*, cit., pp. 272-326.

SOLIGNAC, Aimé

- *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin* in AA. VV. *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973.

SOMERSET, Fiona

- *Professionalizing Translation at the Turn of Fifteenth Century: Ullerston's Determinacio, Arundel's Constitutiones*, in EAD. e N. WATSON (eds.), *The Vulgar Tongue: Medieval and Postmedieval Vernacularity*, University Park, Pennsylvania University Press, 2003, pp. 145-158.

SOUSEDÍK, Stanislav

- *Sinn der Scotischen Possibilienlehre*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus*, cit., pp. 191-204.

SPADE, Paul V.,

- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *On universal*, cit., pp. vii-xlvii;
- (con E.J. ASHWORTH) *Logic in Late Medieval Oxford*, eds. ID. e E.J. ASHWORTH, in J.I. CATTO e R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 35-64;
- *Obligations: B. Developments in the Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History*, cit., pp. 335-34;
- *The Problem of Universals and Wyclif's Alleged "Ultrarealism"*, «Vivarium», 43.1 (2005), pp. 111-123.

SPINKA, Matthew

- *John Hus' Concept of the Church*, Princeton University Press, Princeton 1966.

SPINOSA, Giacinta

- *Idea e Idos nella tradizione latina medievale*, in in M. FATTORI e M.L. BIANCHI, «Idea», «Lessico Intellettuale Europeo», 51 (1990), p. 43-61.

SPRUYT, Joke

- *The Unity of Semantics and Ontology. Wyclif's Treatment of the fallacia accidentis*, «Vivarium», 46.1 (2008), pp. 24-58.

STEIN, I. Hermine [= KÜHN-STEINHAUSEN, Hermine]

- *Another 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de ente*, «Speculum», 4 (1933), pp. 254-255.

STRANG, Colin

- *Aristotle and the Sea Battle*, «Mind», 69 (1960), pp. 447-465.

STROBINO, Riccardo

- *Pono tibi istam: "Tu Curris". Uno sguardo alla teoria medievale delle obbligazioni*, «Doctor Virtualis», 8 (2008), pp. 139-161.

STUMP, Eleonore

- *Obligations: A. From Beinning to the early Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 315-334.

STUMP, Phillip H.

- *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Brill, Leiden, 1994.

SYLLA, Edith

- *The Oxford Calculators*, in N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 540-563.

TACHAU, Katherine

- *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, Brill, 1988.

THOMSON, Samuel H.

- *A 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de Ente*, «*Speculum*», 4 (1929), pp. 339-346;
- *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De ente libri primi*, cit., pp. vii-xxxvi;
- *The Order of Writings of Wyclif's Philosophical Works*, in O. ODLOŽILÍK, J. PROKEŠ E R. URBÁNEK (eds.), *Českou minulostí. Práce Václava Novotného*, Praha, Laichter, 1929, pp. 146-166;
- *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, «*Journal of Religion*», 11 (1931), pp. 86-116;
- *Some Latin Works Erroneously Ascribed to Wyclif*, «*Speculum*», 3 (1928), pp. 382-391.

DE LA TORRE, Bartolomew R.

- *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures. The Possibility of Human Freedom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.

TWEMLOW, Jesse A.

- *Wycliffe's Preferments and University Degrees*, «*English Historical Review*», 15 (1900), pp. 529, 530.

VIGNAUX, Paul

- «*Nominalisme*», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, coll. 717-784;
- *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, Paris, Leroux, 1934, pp. 118-127.

VITTORINI, Marta

- *Univocal and Analogical Genus in Walter Burley's Work*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», 19 (2008), pp. 247-275.

DE VOOGHT, Paul

- *L'hérésie de Jean Hus*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1960;
- *Hussiana*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1960.

WATSON, Nicholas

- *Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel Constitutions of 1409*, «*Speculum*» 70 (1995), pp. 822-864.

WALSH, Katherine

- *A Fourteenth Century Scholar and Primate: Richard Fitzralphs of Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, Clarendon Press, 1981;
- *Wyclif legacy in Central Europe in the Late Fourteenth and Early Fifteenth Centuries*, in A. HUDSON e M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, cit., pp. 397-417.

WEIJERS, Olga

- *La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995.

WILKS, Michael

- (ed.) *From Ockham to Wyclif*, eds. ID. e A. HUDSON, «Studies in Church History. Subsidia», 5 (1987);
- *Predestination, Property, and Power: Wyclif's theory of Dominion and Grace*, «Studies in Church History», 2 (1965), pp. 220-236;
- *Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements*, in D. BAKER (ed.), *Schism, Heresy, and Religious Protest*, «Studies in Church History», 9 (1972), pp. 109-130;
- *The Early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist?*, «Studies in Church History», 5 (1969), pp. 69-98.

WILSON, Gordon A.

- *The Presence of Henry of Ghent in Scotus's Quaestiones super libros Metaphysicorum*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit., pp. 107-124.

WIPPEL, John F.

- *Divine Knowledge, Divine Power, and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in T. RUDAVSKY (ed.), *Divine omniscience*, cit., pp. 213-241;
- *Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles*, in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1984, pp. 163-189: pp. 169-173.

WORKMAN, Herbert B.

- *John Wyclif: a study of the English Medieval Church*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1926.

ZAMAGNI, Gianmaria

- «*Per scalam sapientiae*»: *L'ermeneutica metafisica di John Wyclif*, «Dianoia», 9 (2004), pp. 43-57.

ZEDLER, Beatrice

- *Why Are Possibles Possible*, «The New Scholasticism», 55 (1981), pp. 113-130.

ZEGA, Włodzimierz

- *Filozofia Boga w Quaestiones Sententiarum Mikołaja Bicepsa*, Warszawa, Bydgoszcz, 2002.

TOMO 2

TRADIZIONE MANOSCRITTA

Come già ricordato, il trattato *De scientia dei* è conservato solo in due codici, C e P. In seguito alla pubblicazione del catalogo di Thomson nel 1983, non sono stati segnalati dalla letteratura altri testimoni dell'opera, né lo spoglio da parte mia dei cataloghi dei fondi manoscritti ha portato ad alcuna nuova acquisizione ai fini della *recensio*.

Il testimone C

Il codice membranaceo, donato al Trinity College di Cambridge da Thomas Neville (che ne fu rettore dal 1593 al 1615), costituisce la più estesa raccolta presente in Inghilterra dell'opera latina di Wyclif e contiene scritti risalenti a fasi differenti della sua produzione, nella fattispecie: dodici trattati della *Summa de ente*, quattro collezioni di sermoni e i quattro libri di cui consta l'*Opus Evangelicum*.¹

Si tratta di un codice di grande formato, che conta 439 carte, più altre due piccole porzioni scritte, e reca tracce di venti carte tagliate.² La foliazione e la paginazione risalgono

¹ Per la più dettagliata descrizione dei contenuti e della loro distribuzione nel codice, si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 55-61.

² Si veda J. LOSERTH, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Sermones*, vol. 1, cit., pp. iii-xl: p. xxxv, ove si segnalano 440 carte; così anche in S.H. THOMSON, *Introduction*, cit., p. x; e in I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. xlvii. Nel suo catalogo, James conta solo 408 carte; si veda M. JAMES, *The Western Manuscripts*, cit., p. 513. In queste pagine, ci si attiene principalmente alla descrizione fornita in A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., p. 53.

a epoche differenti e non possono dirsi né corrette né complete, come peraltro avviene circa la numerazione dei fascicoli.³

La descrizione offerta da Montague James nel catalogo dei manoscritti custoditi presso il Trinity College è stata integrata da puntualissime osservazioni di Anne Hudson, che ha stabilito una nuova e completa numerazione delle carte. Ogni carta del codice riporta quattro colonne, il cui numero di linee varia da 68 a 71. Ian Doyle ha individuato e distinto con sicurezza almeno otto differenti mani, tutte di buona leggibilità, sette delle quali risalenti all'ultimo scorcio del secolo XIV e una ai primi decenni del secolo XV.⁴ Lo stile delle mani – una mescolanza di *anglicana formata* e *anglicana bastarda* –⁵ e il tipo di materiale scrittorio – pergamena dalla tinta giallastra, inchiostro bruno – indicano con un alto grado di attendibilità, secondo il giudizio di Hudson, l'origine oxoniense del codice.

La *Summa de ente* occupa i folii H5r^a-H157r^a; il secondo libro i folii H59r^a-H157r^a ed è opera di una sola mano. Il trattato *De sciencia dei* copre i folii H67r^a-H83r^b (e, come si ricorderà tra poco, la carta H139)⁶ ed è diviso in dodici capitoli, ognuno dei quali introdotto da un capolettera rubricato. L'incipit del trattato è alla linea 24 di H67r^a e segue immediatamente l'explicit del *De intellectione dei*. I titoli correnti riportano il nome del trattato sin dal suo primo folio. I primi tre trattati del secondo libro, *De intellectione dei*, *De sciencia dei*, *De volucione dei* costituiscono il contenuto esclusivo dei fascicoli 6-9; tale dato suggerisce che, in una certa fase dell'allestimento del codice, essi fossero stati predisposti per poter circolare autonomamente.

Hudson ha messo in evidenza un aspetto della struttura del codice che risulta di grande interesse, sia quanto alla concezione della *Summa de ente* come progetto editoriale, sia per

³ Si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., p. 54.

⁴ La proposta di Doyle di attribuire a otto differenti mani altrettante sezioni del codice è riportata in A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 54, 55. Nel suo catalogo, James non era stato esplicito per quanto concerne il numero di mani, ma aveva semplicemente attestato l'evidenza dell'attività di un nuovo scriba all'inizio della terza sezione del codice, contenente la raccolta dei sermoni di Wyclif; si veda M. JAMES, *The Western Manuscripts*, cit., p. 515. Nell'introduzione all'edizione del *De universalibus*, Müller aveva poi fornito una più completa descrizione del codice e ha annoverato la presenza di almeno cinque mani; si veda I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. xlvii.

⁵ Si veda M.B. PARKES, *English Cursive Books Hands 1250-1500*, Oxford, Clarendon Press, 1969, tavole 5.i, 5.ii, 7.i e 7.ii.

⁶ Secondo la foliazione di James, accolta da Robson, il DSD copre i folii 54r-70v (secondo la paginazione, le pagine 107-140); si veda M. JAMES, *The Western Manuscripts*, cit., p. 514. In W.R. THOMSON, *The Latin Writings*, cit., p. 28, si riporta una foliazione scorretta (66r^a-82v^b). Nel testo stabilito dell'opera, ci si atterrà alla foliazione corretta stabilita da Hudson (=H), peraltro perfettamente corrispondente – per quanto concerne i trattati della *Summa* – a quella riportata in W.W. SHIRLEY, *A Catalogue*, cit., pp. xiv-xvi.

quel che attiene al valore testuale della copia del *De scientia dei* contenuta nel testimone.⁷ La carta H83, che apre il fascicolo 9, riporta le ultime quattro colonne del testo dell'opera; alla linea 70 di H83v^b si trova il colophon, che si estende al di sotto dello specchio di scrittura: «explicit de scientia dei». Più avanti, la carta H139, la prima del fascicolo 13, riproduce nuovamente la sezione conclusiva del *De scientia dei* che occorre nelle quattro colonne di H83, ma termina in questo caso senza colophon alla linea 50; segue l'incipit del *De potencia productiva dei ad extra*. Lungo i margini del recto (tutto) e del verso (sino alla linea 50) di H139 è riportata la notazione marginale 'va...cat', che indica l'espunzione della porzione di testo precedente l'incipit del *De potencia productiva*.

Da ciò si ricava ragionevolmente, dunque, che H139 occupava in origine la posizione dell'attuale H83 e, come questa, apriva un nuovo fascicolo. Durante l'allestimento del codice, però, si è deciso di modificarne la struttura, introducendo tra il *De scientia dei* e il *De potencia productiva* altri tre trattati, vale a dire: il *De volucione dei*, il *De trinitate* e il *De ideis*. A tal fine, sono stati pertanto predisposti altri fascicoli e sono state ricopiate una seconda volta le ultime quattro colonne del testo del *De scientia dei* sull'attuale carta H83, con l'accortezza di non lasciare linee vacanti, dal momento che l'incipit del trattato seguente, *De volucione dei*, era stato già copiato a partire dalla prima linea di quello che sarebbe diventato il recto della seconda carta del fascicolo 8.

Si può, allora, concludere che, in un primo momento, C riportasse i trattati *De intellectione dei*, *De scientia dei* e *De potencia productiva dei* nel medesimo ordine in cui, come si vedrà, si trovano in P.⁸ Successivamente, lo stesso scriba – si ricordi che la mano è la medesima (la n° 4, secondo Doyle) per tutti i folii coperti dal secondo libro della *Summa* – sarebbe intervenuto sull'allestimento del codice, inserendo del materiale prima non disponibile (*De trinitate* e *De ideis*) tra il *De scientia dei* e il *De potencia productiva* (passato a occupare la sesta posizione dall'originaria terza), nel rispetto delle intenzioni dell'autore-editore (o dei suoi editori) e in piena conformità con le indicazioni fornite dai rimandi intertestuali.

⁷ Si veda A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 61-65.

⁸ Si veda *infra*, pp. vii, viii.

Benché di altezza cronologica prossima all'attività di Wyclif, il codice non gode generalmente di un alto valore testuale;⁹ questo è il caso senz'altro del *De scientia dei*, come sarà argomentato più avanti.

La natura del codice – un'ampia raccolta di materiali eterogenei – invita a escludere che le opere esemplate dipendano da antigrifi anch'essi dipendenti da un unico codice. Piuttosto, è ragionevole ritenere che i contenuti siano stati copiati da testimoni circolanti in modo indipendente ed è congetturabile, inoltre, che si sia in presenza di un volume intenzionalmente progettato nella forma di *collected papers* di Wyclif, sebbene non vi siano evidenze di altri volumi predisposti in modo analogo.

La fattura di C, le sue dimensioni e la ricchezza delle sue rubriche non fanno propendere per una destinazione accademica del codice, che più verosimilmente potrebbe essere stato prodotto su commissione di qualche privato; alla fruizione di un appassionato lettore di Wyclif (forse un nobile vicino agli ambienti lollardi), non interessato ai testi per motivi di studio e di disputa dottrinale, infatti, potrebbero essere ricondotti parimenti il numero contenuto di note a margine e i rari casi di correzione del testo.

CODICE	<i>Trinity College, Cambridge, B.16.2</i>
CATALOGO	M. JAMES, <i>The Western Manuscripts</i> , cit., pp. 513-515 (n° 378)
MATERIALE	Pergamena
DIMENSIONI	410 mm x 330 mm
SPECCHIO DI SCRITTURA	330 mm x 195 mm
ESTENSIONE DI DSD	H67r ^a -H93v ^b ; H139
COLONNE	Due da 70 linee ciascuna; eccetto: H75r (69 ll.) e H77v (71 ll.)

⁹ Tale parere è condiviso dagli editori di altre opere esemplate in C. Johannes Loserth, editore dei *Sermones*, ha ritenuto che la frequenza degli errori e dei fraintendimenti sia da ascrivere alla incapacità dello scriba di comprendere la materia dei testi che stava copiando; si veda J. LOSERTH, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Sermones*, cit., p. xxxvi; anche nelle vesti di editore dell'*Opus Evangelicum*, Loserth avrebbe riscontrato un numero di errori assai elevato; si veda ID., *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Opus evangelicum* (I-II), cit., pp. iii-vi: p. vi. Un giudizio assai critico fu dato anche da Michael Dziewicki, che attese all'edizione di quattro trattati di C senza poter godere, al tempo, del confronto con testimoni esemplati in altri codici; si veda M. DZIEWICKI, *Introducion*, cit., p. vii: «I need say no more about it, merely corroborating as strongly as I possibly can the following remark of Loserth: "Sometimes we find such gross mistakes that we are led to doubt whether the scribe understood the meaning of the text". *Doubt*, in my own opinion, is a word scarce strong enough» (corsivo nel testo). Il modesto valore testuale è sottolineato anche in A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., pp. 67, 68.

MANO	Unica e comune alla sezione H59r ^a -H157r ^a , la quarta del codice, datata ultimo scorcio del XIV secolo (Doyle)
NOTE¹⁰	Inchiostro bruno. Rigatura a secco. Diviso in dodici capitoli, con capilettera rubricati in rosso, blu e oro. Segni di paragrafo in blu e rosso alternativamente. Presenza contenuta di note a margine, più intense negli ultimi folii, così come le sottolineature. Scarsi interventi correttivi, concentrati negli ultimi folii.

Il testimone P

Il codice cartaceo contiene testimoni – variamente completi – dei quattro trattati della *Summa de ente* sugli attributi divini; nell'ordine: *De intellectione dei*, *De sciencia dei*, *De potencia productiva dei ad extra* (frammento) e *De volucione dei*.

Si tratta di un codice di formato medio-piccolo che conta 96 carte scritte, più due coppie di carte di guardia, di cui le esterne pergamenee. La foliazione è moderna e in grafite, corretta ma discontinua. I fascicoli (senioni) non sono numerati, ma riportano senza eccezioni i richiami nel verso dell'ultima carta.

Registrato nel 1906 da Josef Truhlář nel suo catalogo, è stato segnalato all'attenzione della comunità di studi da I.H. Stein, che ne ha resi noti i contenuti e ne ha fornito una descrizione sommaria che verrà qui completata.¹¹ Ogni carta dispone il testo in un'unica colonna, per un numero di linee variabile. La vergatura dei contenuti sembra riconducibile alla mano di un unico scriba, il cui nome è ignoto e che Stein ritiene il medesimo di un altro codice wycliffiana boemo, vale a dire l'attuale *Národní Knihovna, Praha*, IV.H.9, contenente i seguenti trattati della *Summa: De universalibus*, *De tempore* e *De ideis*.¹² La mano, corsiva e – a tutta prima – piuttosto difficile da leggere, è conforme allo stile di altre mani boeme del XV secolo. Lo stile della mano, appunto, il materiale e l'allestimento indicano l'origine praghese del codice; se a tali elementi si aggiungono le numerose note a margine e la sottolineatura –

¹⁰ Mi limito a fornire qui poche note; per informazioni esaustive sulla fascicolazione e la distribuzione del testo in relazione ai fascicoli, sia lecito rimandare ad A. HUDSON, *Trial and Error*, cit.

¹¹ Si veda *supra*, p. 30, nota 37.

¹² Si veda I.H. STEIN, *Another 'Lost' Chapter*, cit., p. 255. Müller, sulla scorta di Dziewicki, ritiene tuttavia questo secondo codice opera di due differenti scribi; in merito, si vedano M.H. DZIEWICKI, *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Miscellanea Philosophica*, cit., vol. 1, pp. vi-lxxxii: pp. lxix-lxx; I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. lxv. Si osservi che il codice IV.H.9, cartaceo, condivide con P lo stesso ricorso a carte di guardia membranacee.

almeno in una sezione iniziale – delle fonti d'autore e il formato medio-piccolo (220x150 ca), risulta assai probabile che la destinazione d'uso fosse lo studio, universitario o privato.

Il *De scientia dei* occupa i folii 16r-51r (termina senza explicit alla linea 22) ed è seguito da un frammento del *De potentia productiva dei ad extra*, che si conclude al folio 55v all'ultima linea. La collocazione di quest'ultimo, a seguire il *De intellectione dei* e il *De scientia dei*, testimonia l'ordine nel quale dovevano essere disposti originariamente i trattati su Dio, di cui si è già detto in merito all'allestimento di C.¹³ La distribuzione del testo non riflette in alcun modo la composizione in fascicoli, ciò che non consente di escludere che qualche scritto abbia mai avuto circolazione indipendente. Non vi sono carte tagliate o segni evidenti di modifiche avvenute una volta ultimato l'allestimento del codice.

P restituisce due porzioni di testo andate perdute in C, nella fattispecie: ai ff. 2v-4v, si trova la breve sezione del *De intellectione dei* corrispondente al f. H60 di C (tagliato) e contenente la fine del primo capitolo e l'inizio del secondo; ai ff. 76r-83r, è conservata una più estesa sezione del *De volucione dei*, che riporta la fine del capitolo 11, l'intero capitolo 12 e l'inizio del capitolo 13, copiata originariamente in C ai folii H98-100 di C, poi tagliati.¹⁴

P va fatto risalire con buona probabilità alla prima generazione di codici wycliffiani prodotti in Boemia nel primo lustro del XV secolo.¹⁵ Similmente a quanto accade anche nel caso del codice 'imparentato', il succitato IV.H.9, P gode di un alto valore testuale,¹⁶ come verrà brevemente illustrato di seguito. Sebbene di poco più tardo rispetto a C, P mostra di dipendere da un antigrafo di alto valore, quasi certamente più antico di C. Ciò può essere ben inteso alla luce della diffusa circolazione di manoscritti wycliffiani in Boemia, che è stata ampiamente documentata: è noto infatti che, a partire dagli inizi degli anni Cinquanta del XIV secolo, i contatti tra Oxford e Praga fossero già piuttosto stretti e che si intensificarono ulteriormente nel 1382 con le nozze tra Riccardo II d'Inghilterra e Anna di Boemia.¹⁷ Un esempio efficace della rilevanza dei trattati della *Summa de ente* e di altri scritti

¹³ Si veda *supra*, p. v.

¹⁴ In I.H. STEIN, *Another 'Lost' Chapter*, cit., p. 256 si precisa che l'esemplare del DVD trådito da P non è comunque completo. Stein non segnala i folii di P corrispondenti alle sezioni perse in C. L'indicazione dei folii di P corrispondenti alla sezione di DID caduta in C si trova in A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., p. 57; quella dei folii di P coperti dalla sezione di DVD caduta in C si deve a chi scrive.

¹⁵ In I.H. STEIN, *Another 'Lost' Chapter*, cit., p. 255, si propende per gli anni 1395-1400; in I.J. MÜLLER, *Introduction*, cit., p. lxxvii, si preferisce posporre la data di cinque anni.

¹⁶ IV.H.9 è uno dei migliori codici relatori di DU e DI, secondo solo a *Gonville & Caius College, Cambridge*, 337.

¹⁷ L'inaugurazione della stagione boema di intensi contatti con Oxford si deve probabilmente a Adalbertus Rakonis de Ericinio, che aveva compiuto i propri studi a Parigi negli anni Quaranta, e aveva

wycliffiani coevi nel dibattito teologico praghese degli anni Ottanta è offerto dal *Questiones Sententiarum* (1386-1388) del domenicano Nicola Biceps, come è stato messo in luce recentemente da Włodzimierz Zega.¹⁸

CODICE	Národní knihovna, Praha, IX.E.6
CATALOGO	J. TRUHLÁŘ, <i>Catalogus codicum manuscryptorum latinorum</i> , cit., p. 23 (n° 1762)
MATERIALE	Cartaceo (con coperte cartacee e sovracoperte pergamenee)
DIMENSIONI	220 mm x 150 mm ca
SPECCHIO DI SCRITTURA	115 mm x 185 mm
ESTENSIONE DI DSD	16r-51r
COLONNE	Singola, di lunghezza variabile; nel dettaglio si riporta il numero delle linee nei folii coperti da DSD: - 40 linee: ff. 21v, 22v, 26r; - 41 linee: ff. 19r, 23r, 23v, 37v; - 42 linee: ff. 16r, 17r, 17v, 20r, 20v, 21r, 22r, 24r, 26v; - 43 linee: ff. 16v, 18r, 19v, 24v, 25v, 27r, 27v, 28r, 28v, 32r, 41r; - 44 linee: ff. 18v, 32v, 33v, 36v, 40r, 40v; - 45 linee: ff. 25r, 29r, 29v, 30r, 30v, 31r, 31v, 33r, 34r, 34v, 37r, 38v, 39r, 39v, 41v, 42r, 43v, 44r, 46v, 47r, 48r, 48v; - 46 linee: ff. 35r, 35v, 36r, 43r, 45r, 47v, 49v; - 47 linee: ff. 38r, 42v, 49r, 50r, 50v, 51r; - 48 linee: ff. 44v, 45v, 46r.
MANO	Unica
NOTE ¹⁹	Inchiostri bruno e nero. Rigatura a inchiostro bruno, limitata alla squadratura dello specchio. Fascicolazione: 1 ⁱⁱ⁺¹² (i pergamena, ii carta, 12 carta) 2 ¹² (carta) 3 ¹² (carta) 4 ¹² (carta) 5 ¹² (carta) 6 ¹² (carta) 7 ¹² (carta) 8 ¹²⁺ⁱⁱ (12 carta, iii carta, iv pergamena). Contenuti: DID (ff. 1r-15v); DSD (ff. 16r-51r); DPP (ff. 51r-55v); DVD (ff. 56r-96r). Il folio 96r contiene la sezione finale di DVD, che occupa

fatto visita a Oxford all'inizio del decennio successivo; nel 1378, egli costituì una fondazione per finanziare gli studenti boemi intenzionati a frequentare gli *studia* di Parigi e Oxford; si vedano in merito, V. HEROLD, *Vojtěch Raňkův of Ježov (Adalbertus Rakonis de Ericinio) and the Bohemian Reformation*, in Z.V. DAVID e D.R. HOLETON (eds.), «The Bohemian Reformation and Religious Practices», 7 (2006), pp. 72-79; I.J. MÜLLER, *Introduction*, in STEPHANUS DE PALECZ, *Commentarius in De universalibus Iohannis Wyclif*, cit., pp. 9-39: pp. 12-14.

¹⁸ W. ZEGA, *Filozofia Boga w Quaestiones Sententiarum Mikolaja Bicepsa*, Warszawa, Bydgoszcz, 2002, pp. 100, 101. Zega segnala i rimanda a PECU, DU, DT, DPP, *De benedicta incarnatione, De eucharistia*.

¹⁹ In assenza di descrizioni del codice da parte della letteratura, sia concesso fornire note più estese rispetto a quanto fatto nel caso di C.

	<p>circa metà folio; la seconda metà di 96r e l'intero 96v non sono vergati. Fino a f. 13r compreso, vi sono diversi interventi in inchiostro rosso, di varia natura (<i>marginalia</i>, sottolineatura delle fonti, segni diacritici di inizio e termine delle proposizioni). Non vi sono carte tagliate, al di fuori delle due coppie di carte di guardia al primo e all'ultimo fascicolo (i: 15 mm x 5,5 mm; ii: 22 mm x 9 mm; iii: 22 mm x 13 mm; iv: 22 mm x 5 mm). La cucitura è in spago ed è protetta da una braghetta in carta. Il verso dell'ultima carta del fascicolo riporta i richiami della prima linea del recto del folio che inaugura il fascicolo seguente. Non è presente una numerazione dei fascicoli. Il codice è stato rifilato successivamente alla cucitura e alla stesura dei <i>marginalia</i>, alcuni dei quali sono stati parzialmente compromessi; forse ciò è avvenuto in occasione di una seconda rilegatura. I <i>marginalia</i> sono diffusamente presenti lungo tutta la lunghezza del manoscritto, ma diminuiscono progressivamente di frequenza. Non vi sono titoli correnti delle opere; al f. 29r si legge nel margine alto «utrum secunda causa potest causare primam causam non concausantem»; al f. 56r, sempre nel margine alto, «volicio». Alcuni capilettera sono rubricati, ma non segnano l'inizio di tutti i capitoli, stando alla divisione rinvenibile nei testimoni dei trattati contenuti in C; essi si trovano ai ff. 1r, 42v, 43r, 51r, 56r, 61r; altri (come si evince dalla presenza di <i>letterine guida</i>) erano stati predisposti, ma non sono stati poi eseguiti: 73r, 74v, 79v, 83v, 86v, 89v. Il codice è anepigrafo.</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Relazione tra i testimoni

Senza intendere, allo stato attuale del presente lavoro editoriale, avanzare una proposta di *stemma codicum*, né produrre un riscontro sinottico completo delle lezioni divergenti tra i codici, mi limiterò a enunciare le principali ragioni che mi hanno indotto a riporre maggiore fiducia nel testimone P e a sceglierlo come esemplare di collazione nello stabilire il testo dell'opera.²⁰

Va ribadito, in via preliminare, che il *De scientia dei* è a ben vedere conservato in tre testimoni, benché ciò valga limitatamente alle ultime quattro colonne dell'opera (del codice C). La tradizione, dunque, è così composta:

- C H67r^a-H82r^b, H139 (= **C₁**);

²⁰ Riporterò di seguito, dunque, alcuni esempî significativi, senza la pretesa che siano rappresentativi di quanto potrà essere documentato in modo esaustivo solo in una fase più avanzata della *classificatio codicum*.

- P 17r-51r (= **P**);
- C H83 (= **C₂**).²¹

Si tenterà, allora, di sviluppare alcune considerazioni sulla base dello studio dei riscontri testuali rinvenibili nel materiale comune ai tre testimoni.

In primo luogo, va segnalata la presenza di ventuno casi di lezioni rubricabili con relativa certezza quali errori congiuntivi tra i due relatori C_1 e P , in concorrenza con le lezioni corrette fornite da C_2 , come si apprende dalla seguente tabella:

LUOGO	LEZIONE CORRETTA (C₂)	LEZIONE DETERIORE (C₁ = P)
p. 149	nisi	<i>om.</i>
p. 149	cum	omni
p. 151	esset	esse
p. 152	materiam	magnam
p. 153	nos	non
p. 153	diuturnius	diuturnus
p. 154	simul	<i>om.</i>
p. 154	impedibilem	impossibilia
p. 154	uno	una
p. 155	manere	<i>om.</i>
p. 156	homo	hoc
p. 157	illud	aliud
p. 157	error	<i>om.</i>
p. 157	distancius	distanciis
p. 158	absoluta	absolute
p. 159	divinum	<i>om.</i>
p. 159	et cetera	<i>om.</i>
p. 159	tobie	<i>om.</i>
p. 160	corporalis	totalis
p. 160	quas	qua
p. 160	in terminis	<i>om.</i>

In forza già dei casi registrati nella tabella, sembra lecito sostenere che C_1 e P abbiano un antografo in comune e appartengano a una famiglia distinta da C_2 . Qualora si consideri, poi, l'appartenenza di P alla prima generazione dei manoscritti di produzione boema contenenti opere di Wyclif, non è eccessivamente azzardato supporre che il testo del *De scientia dei* ivi

²¹ Si adotta la sigla C_2 per C H83, dal momento che si tratta di una copia vergata senz'altro successivamente al resto del testo esemplato in C, come si è appreso dalla descrizione dell'allestimento del codice.

esemplato sia stato copiato da un codice inglese (plausibilmente coevo di C₁) che avesse raggiunto Praga.

Nonostante i due testimoni cantabrigensi siano stati prodotti in un intervallo di tempo assai ristretto e abbiano circolato negli stessi ambienti – come testimonia, innanzitutto, la reperibilità dell’antigrafo di C₂ da parte dello scriba di C₁, come si è detto – essi condividono un unico errore congiuntivo di certa attribuzione, e due che potrebbero essere considerati solo dubbî:

LUOGO	LEZIONE DI P	LEZIONE DI C ₁ = C ₂
p. 154	subsistendi	subsistendam
p. 156	consiliabile	consimile
p. 157	eternas	necessarias (C ₂) necessitatas (C ₁)

I primi due casi non costituiscono inequivocabilmente casi di errori monogenetici, poiché possono essere spiegati altrimenti: *subsistendam* e *subsistendi*, nel contesto in cui occorrono, sono considerabili lezioni grammaticalmente alternative e concorrenti; *consimile* è, invece, una banalizzazione di *consiliabile*, ed è pertanto da ritenersi errore poligenetico. Il terzo errore è, invece, manifestamente congiuntivo rispetto alla lezione corretta riportata in P; le lezioni *necessarias* e *necessitatas* si distinguono probabilmente solo perché esiti diversi dello scioglimento di un’abbreviazione presente in un antigrafo comune. L’esistenza di quest’ultimo codice, tuttavia, è solo congetturale e non è prudente pronunciarsi oltre in questa sede, in mancanza di altri casi di errori congiuntivi condivisi dai due codici inglesi e data, soprattutto, la limitata porzione di testo su cui il presente esame comparativo può essere condotto.

Va segnalata, infine, l’assenza di casi di errori congiuntivi occorrenti nei testimoni C₂ e P: ciò che fa escludere – con la cautela di cui si è detto – che i due codici abbiano un antigrafo in comune e che appartengano a una medesima famiglia.

A queste prime osservazioni sugli errori congiuntivi, è bene aggiungere qualche nota sugli errori separativi; alcuni di essi si mostrano di particolare interesse ai fini della comprensione delle relazioni intrattenute dai testimoni,²² poiché ci informano che:

²² Si vedano, a titolo esemplificativo, le oscillazioni seguenti: *consimile* (C₁ H139r^b, l. 56) | *simile* (B 50r, l. 25) | *consiliabile* (C₂ 83r^b, l. 58); *cussionem* (C₁ H123r^b, l. 68) | *tensionem* (B 50r, l. 32) | *omissionem* (C₂ H83v^a, l. 2); *descendibile* (C₁ H139v^a, l. 14) | *decedere* (B 50r, l. 46) | *decessisse* (C₂ H83v^a, l. 22); *ponit distinctionem* (C₁ H139v^b, l. 31) | *ponit [lacuna] hanc distinctionem* (B 51r, l. 10) | *ponit in terminis hanc distinctionem* (C₂ H83v^b, l. 47); *interiora* (C₁ H139v^b, l. 38) | *meliora* (B 51r, l. 14) | *necessariora* (C₂ H83v^b, l.

- a. Lo scriba ‘cantabrigense’, quando esemplò in un secondo momento le quattro colonne di C_2 , non utilizzò il medesimo antigrafo cui aveva fatto ricorso nel caso di C_1 ; ciò è d'altronde evidente anche alla luce della scarsa (o nulla) presenza di errori congiuntivi.
- b. Nenchè il copista di P ha esemplato il suo codice sulla base del medesimo antigrafo di C_1 o C_2 .

Pertanto, risulta piuttosto ragionevole escludere che i tre testimoni dipendano immediatamente dal medesimo antigrafo.²³

Nella tabella seguente si rende conto della distribuzione delle lezioni corrette nei 222 casi di oscillazione rinvenuti nel materiale comune:

LEZIONE CORRETTA	LEZIONE DETERIORE	CASI
C_1	$C_2 = P$	0
C_2	$C_1 = P$	23
P	$C_1 = C_2$	1
C_1	$C_2 \neq P$	2
C_2	$C_1 \neq P$	19
P	$C_1 \neq C_2$	6
$C_1 = C_2$	P	17
$C_1 = P$	C_2	60
$C_2 = P$	C_1	94
		222

Sulla base di questi primi dati, si è autorizzati a formulare alcune osservazioni circa il valore testuale dei codici. Considerando le lezioni ritenute corrette, C_2 si dimostra in 42 casi più attendibile di C_1 e di P, presi congiuntamente (qualora riportino una medesima lezione scorretta, cioè un errore congiuntivo), o separatamente (nel caso in cui presentino lezioni erronee tra di loro differenti); C_1 risulta preferibile solo in 2 casi rispetto agli altri due codici, e P 7 volte. È possibile procedere oltre, sommando alle lezioni corrette presenti in modo esclusivo in ogni singolo testimone quelle corrette condivise con uno degli altri due; in tal

54); e così via. Vi sono poi casi di lezioni divergenti la cui origine potrebbe essere certo ascritta al copista, così come all'antigrafo, come nel caso seguente: *supradicto* (C_1 H139v^a, l. 30) | *quo supra dictum est* (B 50v, l. 10) | *predicto* (C_2 H83v^a, l. 39)

²³ Conclusione, questa, suggerita anche in A. HUDSON, *Trial and Error*, cit., p. 67.

modo, si ottengono i seguenti dati. In definitiva, P e C₂ risultano codici dall'alto valore testuale, di gran lunga maggiore rispetto a C₁:

LEZIONE CORRETTA	CASI
C ₁	79
C ₂	153
P	161

Per quanto concerne la porzione ben più estesa di testo conservata nei soli testimoni C₁ e P, vi sono diverse ragioni, sia di ordine quantitativo che qualitativo, per ritenere affidabili gli esiti dell'analisi sin qui condotta e preferire il testo di P.²⁴ Innanzitutto, P restituisce complessivamente un testo più completo di quello di C₁, poiché conserva consistenti porzioni scritte andate perdute nella copia cantabrigense a causa di numerosi *sauts du même au même*, cadendo assai più di rado in tale errore.²⁵ Ancora, P si distingue generalmente per una più chiara leggibilità, nonostante la scrittura molto corsiva: le abbreviazioni di alcuni lessemi tecnici o di alcune parti del discorso frequenti, ad esempio, ricorrono con un'altissima uniformità nel corso di tutti i folii coperti dall'opera in studio – indice, questo, sia della familiarità del copista con il lessico filosofico e teologico, che della sua buona comprensione del contenuto del testo.²⁶ Lo stesso non può dirsi quanto a C₁, nel quale si registrano diverse oscillazioni nell'uso delle abbreviazioni, che sono all'origine di letture ambigue. Ci sono ragioni sufficienti, inoltre, per supporre che ancor più spesso lo scriba stesso di C₁ non abbia inteso come sciogliere un'abbreviazione o come riportarla correttamente.²⁷ P, infine, propone generalmente lezioni migliori dal punto di vista grammaticale e sintattico e si dimostra più affidabile nel rimandare alle fonti e agli altri scritti di Wyclif.²⁸

²⁴ Si noti – benché non sia affatto conclusivo per la discussione in corso – che anche il testo di DID esemplato in P sembra godere di un valore testuale più alto di quello di cui è relatore C. In merito si veda I.H. STEIN, *Another 'Lost' Chapter*, cit., p. 255.

²⁵ La maggiore frequenza di omoteleti in C₁ rispetto a P è apprezzabile anche nella porzione di testo esemplata dai tre testimoni: in essa, C₁ incorre 13 volte in tale genere di errore, P 7 volte e C₂ solo 5.

²⁶ Ipotesi plausibile, ove si consideri la destinazione probabilmente accademica del codice, come si è già osservato; si veda *supra*, pp. vii, viii.

²⁷ È questa, si è visto, opinione anche di altri editori di opere wycliffiane esemplate in C; si veda *supra*, p. vi, nota 9.

²⁸ Il riferimento può essere portato in modo più corretto, come nel caso seguente: «Unde sanctus Thomas, parte prima *Summe*, questione 14, articolo 9» (P 19v, l. 1); diversamente da: «Unde sanctus Thomas, parte prima *Summe*, questione 14, articolo 5°» (C H 68v^a, ll. 23-24). Oppure, il riferimento può

Dal lavoro di collazione delle trascrizioni dei due testimoni emerge che senza dubbio P, codice più tardo di C₁ e – come si è detto – appartenente a una medesima famiglia,²⁹ non ne è *descriptus*: ove si consideri esclusivamente il testo esemplato dai soli due relatori C₁ e P, pertanto, si è in presenza di una tradizione bipartita. L'alta frequenza di errori dovuti a omoteleuti in C₁ fornisce, infatti, già di per sé, una prova assai convincente della mancanza di dipendenza di P da C₁. Non sarebbe d'altronde economico – né lecito, considerata anche la frequenza di errori di altro tipo – immaginare che il copista di P abbia potuto emendare il testo esemplato da C₁ *ex libro*, vergando cioè la propria copia sulla base C₁ e traendo le lezioni corrette da un altro codice oggi perduto.

Post scriptum: *un caso di compilatio bussiana dal De scientia dei*

La tradizione del *De scientia dei* risulta arricchita da un ritrovamento che ho avuto in sorte di effettuare in data assai prossima alla consegna del presente elaborato, e che merita di essere qui documentato. Si tratta di un frammento, tratto dal capitolo sesto dello scritto wycliffiano, che costituisce gran parte del materiale della q. 5 della d. 27 del commento al secondo libro delle *Sententiae* di Jan Hus.³⁰

La presenza di estesi brani wycliffiani riportati *verbatim* nell'opera di Hus non è certo di per sé motivo di sorpresa ed è stata puntualmente registrata dagli editori degli scritti di

essere più completo: «conformiter ad sentenciam beati Augustini, 5° *De trinitate* ultimo et 15° *De trinitate* 4° (P 24r, ll. 27-28); rispetto a: «conformiter ad sentenciam beati Augustini, 5° *De trinitate* ultimo» (C H70v^a, ll. 56-57).

²⁹ Tra gli errori congiuntivi presenti nel testo di cui sono relatori esclusivamente C₁ e P, vi sono diverse tipologie di errore che corroborano l'ipotesi di un antigrafo comune, già sostenuta sulla base dei 22 riscontri di errori congiuntivi registrati nella porzione conclusiva dell'opera esemplata dai tre codici. In alcune circostanze, C₁ e P sbagliano nel portare il riferimento a una fonte, come nel caso seguente: «Unde sanctus Thomas, prima parte *Summe*, articulo 15°, questione 14, 9° articulo» (C H69r^b, ll. 3-4; P 20v, l. 41), che rimanda a THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 14, a. 15, ad 1-2, p. 195^{a-b}. Ancora, vi sono errori che, sebbene non possano essere ritenuti certamente congiuntivi, sembrano tuttavia difficilmente imputabili alla distrazione di entrambi copisti: «set deus potest intelligere filium suum existere, igitur absolute necessario intelligit filium meum existere, igitur cognoscit filium meum existere et per consequens filius meus existit» (C H70v^b, ll. 1-4; P 24r, ll. 37-39) Inoltre, vi sono errori di omissione, che non sono spiegabili come omoteleuti, omoarcti, diplografie, aplografie o trasposizioni, come ad esempio: «cum scientia successiva non potest <esse>, nisi sciens [...]» (C H69v^a, ll. 38-39; P 21r, l. 23).

³⁰ Si veda IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, ed. V. Flajšhans, Praha, Nákladem Jarslave Buvsíka, 1904, d. 27, q. 5, pp. 306-309.

entrambi i maestri,³¹ così come da diversi studiosi del loro pensiero;³² più in generale, è ben noto il costume degli autori medievali di ricorrere alla *compilatio*, al fine di rendere più facilmente accessibili ai propri lettori dottrine altrui.³³ I motivi, dunque, per cui il

³¹ Un resoconto di numerosi frammenti wycliffiani negli scritti ecclesiologici e pastorali di Hus si trova in J. LOSERTH, *Wyclif and Hus*, London, Hodder and Stoughton, 1884, pp. 181. Membro della Wyclif Society, Loserth segnalò diversi casi di *compilatio* nelle introduzioni alle edizioni, da lui curate, degli scritti da cui i materiali erano stati tratti; si vedano ID., *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Sermones*, cit., pp. xxiii-xxvi; ID., *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *De eucharistia*, cit., pp. iii-lxvii: pp. xliv-lx. Per l'utilizzo di brani tratti dagli scritti polemici di Wyclif da parte di Hus, si veda P. DE VOOGHT, *Hussiana*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1960, pp. 53-62. La presenza di frammenti wycliffiani è dettagliatamente documentata, poi, negli apparati della recente riedizione ampliata ed emendata, a cura della 'Kommission für die Ausgabe der Werke von Johannes Hus', di IOANNES HUS, *Polemica*, ed. J. Eršil, CCCM 238 («Magistri Iohannis Hus Opera Omnia», 22).

³² Si consideri, a titolo di esempio, il caso di Zénon Kaluza, attento osservatore della tradizione degli *universalia realia* tra Inghilterra e Continente, il quale – in uno contributo su autorialità e 'plagio' nel medioevo – ha parlato dell'utilizzo sistematico da parte dei maestri dei secoli XIII e XIV di *compilationes* di brani altrui, ricorrendo all'espressione 'furto letterario'; si veda Z. KALUZA, *Auteur et plagiaire: quelques remarques*, in J.A. AERTSEN e A. SPEER, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten der X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 im Erfurt*, «Miscellanea Medievalia», 26 (1998), pp. 312-320: p. 317: «Quand je parle du vol littéraire, je ne pense pas aux citations muettes facilement reconnaissables, lesquelles ici ou là enrichissaient et enjolivaient le texte. Je pense aux compilations faites à partir des ouvrages d'autrui où le seul apport original est le col ou le fil qui unit les morceaux trouvés ailleurs, comme les sont, par exemple, plusieurs écrits de spiritualité faits par Pierre d'Ailly, les commentaires d'Aristote rédigés à partir des ouvrages de Buridan, les écrits de certains wyclifistes pragois, etc.». Altrove, Kaluza ha documentato la presenza di un numero ragguardevole di questi casi nell'opera di Pierre d'Ailly; si vedano ID., *Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oration dominicale*, «Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32 (1985), pp. 273-293.

³³ Al proposito, risulta ancor oggi imprescindibile lo studio di Malcolm Parkes dedicato alle nozioni di *ordinatio* e *compilatio* e il loro impatto nella storia della fruizione libraria medievale; si veda M.B. PARKES, *The influence of the Concepts of Ordinatio and Compilatio on the Development of the Book*, in J.J.G. ALEXANDER e M.T. GIBSON (eds.), *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R.W. Hunt*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141. Negli anni, lo scritto di Parkes ha alimentato un fitto dibattito tra gli studiosi, non sempre persuasi della tesi secondo cui il principale intento dei *compilatores* fosse quello di assicurare la diffusione della dottrina dell'autore copiato; si vedano, in merito, le repliche di N. HATHAWAY, *Compilatio: From Plagiarism to Compiling*, «Viator», 20 (1989), pp. 19-44; e di R.H. ROUSE e M.A. ROUSE, *Ordinatio and Compilatio Revisited*, in M. JORDAN e K. EMERY (eds.), *Ad litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 113-134. Recentemente, Alastair Minnis, che è stato *research student* di Parkes a Oxford negli anni Settanta, ha preso le difese della tesi del maestro e ha sostenuto che quello della *compilatio* non sia da considerarsi un genere letterario, quanto piuttosto un discorso, à la Foucault, in competizione con altri discorsi concorrenti; così inteso, il discorso della *compilatio* appare non già il prodotto di una stagione di scarsa vivacità intellettuale, ancorata al dettato delle *auctoritates*, ma rivela la consapevolezza degli uomini di scuola circa il periodo di innovazioni e di cambiamenti sociali e culturali in atto nel loro tempo; si veda A. MINNIS, «Nollens auctor sed compilator reputari»: *The Late-Medieval Discourse of Compilation*, in M. CHAZAN e G. DAHAN, *La méthode critique au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 47-63: p. 62: «Their discourse of *compilatio* may be read as language of fresh possibility, expressive of excitement

frammento del *De scientia dei* rinvenuto appare di particolare interesse sono principalmente due:

1. costituisce una testimonianza dell'uso di materiale dottrinalmente problematico tratto da uno scritto wycliffiano in un'opera accademica – e non polemica – di Hus;
2. fornisce informazioni di primo interesse circa la consistenza della tradizione manoscritta boema del testo qui edito.

Per quanto concerne il primo punto, si è già osservato come l'influenza dei trattati della *Summa de ente* e di altri scritti wycliffiani sia apprezzabile nella produzione di alcuni *artistae* praghensi già a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta del Trecento;³⁴ sono note, poi, le date che attestano l'apparizione dei primi scritti filosofici (1391) e teologici (1403) del maestro oxoniense nella capitale Boema.³⁵ L'ampia circolazione delle opere di Wyclif era garantita da un numero cospicuo di copie manoscritte, esemplate da antigrafì allora disponibili: è risaputo, al proposito, che Hus stesso, nel biennio 1397-1398, copiò di sua mano almeno quattro opere di Wyclif, oggi conservate presso la Biblioteca Reale di Stoccolma: il *De universalibus* il *De tempore*, il *De ideis* e il *De materia et forma*.³⁶

Il commento in forma di questioni sui libri del Lombardo risale a una decina di anni più tardi (1408-1410), quando Hus aveva assorbito la dottrina di Wyclif, ma non si era ancora esposto troppo apertamente in sua difesa, come sarebbe avvenuto poco più avanti – per esempio, nella celebre apologia (1412) dei quarantacinque articoli estratti dagli scritti wycliffiani, la cui condanna, già promulgata a Praga nel 1403, sarebbe stata ratificata di lì a

about the significance of a given enterprise, and their ability to meet its challenge by producing a tome which would be of such a scale and complexity that it would put earlier productions in shade».

³⁴ Si veda *supra*, p. viii, ix.

³⁵ Si veda P. DE VOOGHT, *Hussiana*, cit., p. 1.

³⁶ Gli scritti sono tutti contenuti nel codice *Kunglig Biblioteket, Stockholm*, Lat. A. VI.162. Esso ospita, vergate in inchiostro rosso, diverse note marginali stese in boemo dallo stesso Hus: alcune sono semplicemente indicazioni utili allo studio, altre sono testimonianze della sua 'militanza', e possono assumere la forma dell'appassionato encomio di Wyclif, da un lato, o degli irridenti sberleffi rivolti ai maestri nominalisti di nazione tedesca attivi a Praga, dall'altro. Al proposito, si veda M.H. DZIEWICKI, *Appendix. Bohemian words and sentences occurring in Wyclif's tractatus methaphysici per manus Mag. Joh. Hus de an. 1398 (Stockholm MS.)*, in ID., *Introduction*, in IOANNES WYCLIF, *Miscellanea Philosophica*, cit., pp. lxi-lxiii.

poco anche a Costanza.³⁷ Paul de Vooght ha sostenuto, al riguardo, che nessuna delle tesi wycliffiane contenute nel *dossier* praghese sarebbe stata sposata da Hus nel proprio scritto sulle *Sentenze*, nel quale la dottrina eucaristica e quella sacramentale, così come la concezione dei poteri e della giurisdizione del clero si troverebbero esposti in termini tradizionali e conformi alle formulazioni conciliari.³⁸ Nel commento, mi risulta che Wyclif sia menzionato direttamente solo due volte: una prima, con il titolo di *Doctor Evangelicus*,³⁹ una seconda, più esplicitamente e per nome, in un passo che, pur non lasciando adito a dubbî circa la simpatia nutrita dall'autore, si distingue ancora per la cautela dei toni:

Hec propter illos disserui, qui iudicio temerario Magistrum Johannem Wyclef certitudinaliter asserunt et predicant esse dampnatum eternaliter in inferno. Ego autem a temerario volens declinare iudicio, spero, quod sit de numero salvandorum. Et si est in celo, laudetur gloriosus Dominus, qui eum ibi constituit; si in purgatorio, liberet eum misericors Dominus cicius; si in inferno, maneat in eterno supplicio ex Dei iusto iudicio.⁴⁰

Alla luce di ciò, risulta piuttosto significativo il silenzio sotto il quale Hus trasmette, nei panni di *compiler*, un'ampia sezione del *De scientia dei*, la cui estensione corrisponde circa a una carta e mezza nel formato dei codici cartacei universitari in uso nella Praga del tempo.⁴¹

Sulla scorta dell'efficace classificazione dei generi medievali di 'plagio' proposta recentemente da Monica Calma,⁴² sembra trattarsi di un caso di *bricolage textuel* di natura 'dottrinale', in cui è manifesta la premura dell'autore-compiler di diffondere e preservare un certo contenuto, senza intervenire sulla lettera del testo. Nella fattispecie, la valutazione dell'opportunità di divulgare in forma anonima il lungo brano riportato *verbatim* dal *De scientia dei* deve essere stata suggerita al maestro boemo dalla consapevolezza che, altrimenti, la dottrina ivi contenuta sarebbe stata verosimilmente accolta con sospetto, se

³⁷ Si veda IOANNES HUS, *Defensio articulorum Wyclif*, in ID., *Polemica*, cit., pp. 145-257. Circa il *dossier* praghese delle proposizioni da condannare, si veda *supra*, t. 1, pp. 19, 20 e nota 7.

³⁸ Si veda P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, cit., p. 80. Un giudizio in qualche misura di segno opposto – l'affinità tra Wyclif e Hus sarebbe, cioè, maggiore sul piano dottrinale, piuttosto che filosofico – è stato espresso in G. LEFF, *Wyclif and Hus. A Doctrinal Comparison*, in A. KENNY (ed.), *Wyclif in his times*, cit., pp. 105-125.

³⁹ Si veda IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., III, d. 39, p. 495.

⁴⁰ IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., IV, d. 20, q. 3, p. 621.

⁴¹ La consistenza del passo copiato da Hus in P corrisponde a 72 linee.

⁴² M. CALMA, *Plagium*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KONIG-PRALONG e I. ZAVATTERO (eds.), *Mots Médiévaux offerts à Rendi Imbach*, «Textes et Etudes du Moyen Age», 53 (2011), in corso di stampa. Ringrazio l'Autrice per aver acconsentito a darmi accesso al suo contributo e il prof. Luca Bianchi per avermi messo a conoscenza di esso. La voce contiene, anche, un'accurata rassegna bibliografica circa il problema della *compilatio*, cui si è proficuamente attinto per redigere il presente 'post scriptum'.

non addirittura sottoposta a esame e condannata – come, appunto, già accaduto a Praga pochi anni prima. Contrariamente a quanto sostenuto da de Vooght circa gli altri frammenti wycliffiani presenti nel commento alle *Sentenze*,⁴³ infatti, quello tratto dal *De scientia dei* riporta un contenuto non privo di elementi problematici: si tratta della peculiare concezione del maestro inglese del merito, che egli ammette esclusivamente nell'accezione *de congruo*, mentre ne esclude ogni forma *de condigno*, contrariamente all'opinione di gran parte dei teologi dell'epoca.⁴⁴

Il caso di *compilatio* rinvenuto, si è detto, non è certo un caso isolato. Vi sono buone ragioni per ritenere, anzi, che un esame accurato del voluminoso commento di Hus alle *Sentenze* potrebbe consentire l'individuazione di diversi altri frammenti estratti dagli scritti accademici di Wyclif e trasmessi senza indicarne la paternità.⁴⁵ Un'indagine solo sommaria, infatti, mi ha consentito di riconoscere un'altra evidenza di utilizzo di materiale wycliffiano,

⁴³ Indicazioni circa i frammenti anonimi wycliffiani nel commento alle *Sentenze* di Hus sono fornite in V. FLAJŠHANS, *Úvod*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., pp. vii-xlii: pp. xxxviii-xl [cfr. V. FLAJŠHANS, *Einleitung*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, ed. V. FLAJŠHANS, trad. M. Komínková, Osnabrück, Biblio-Verlag, 1966, pp. iii-xl: pp. xxxvii-xxxix].

⁴⁴ Si veda *supra*, t. 1, pp. 156-164 e *passim*. Sembra, anche alla luce di ciò, da ridimensionare l'appassionata opinione, sopra riportata, di de Vooght, secondo cui non solo il *Super IV Sententiarum*, ma in generale l'intero corpo degli scritti di Hus, sebbene riportino 'una legione' di citazioni letterali degli scritti di Wyclif, non ne accolgano alcuna tesi sospettabile – seppur minimamente – di eresia o di erroneità. Si veda, al proposito, P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, cit., pp. 75-92: p. 83: «Les citations littérales inavouées de ce genre sont, dès le début, légion dans l'oeuvre écrite de Huss. Des phrases et des paragraphes entiers de Wiclif sont passés dans les traités comme dans les sermons (sauf les tout premiers). Mais il faut l'ajouter aussitôt, les emprunts de Huss, importants quant à leur nombre, étaient pour la plupart parfaitement anodins quant à la doctrine. Si l'érudition contemporaine a établi avec beaucoup de sagacité les emprunts matériels, elle n'a souvent pas remarqué et encore moins souligné comme il aurait fallu l'indépendance doctrinale de Huss, restée non pas absolue mais très grande. Cette lacune a faussé beaucoup de jugements portés sur le maître pragueois»; pp. 84, 85: «Les emprunts de ce genre [...] n'ont rien d'étonnant. Au moyen âge, les doctrines bougeaient peu d'un théologien à l'autre, au moins dans une même école. Les définitions variaient pour ainsi dire pas. [...] Huss copia comme tout le monde. Il copia surtout Wiclif, mais en choisissant des textes d'une résonance catholique pure. Il n'allait pas jusqu'à reprendre les hérésies. Sa manière de faire montre cependant à quel point il vénérât le théologien anglais». L'attitudine di de Vooght nei confronti di Hus appare in tutta la sua benevolenza e in tutto il suo trasporto; si veda *ivi*, p. 85: «Huss était en quelque sorte wiclifiste sans l'être. Il l'était avec conviction et enthousiasme, mais non sans de très importantes restrictions. Au plus profond de lui même, Huss était partagé. Son esprit était catholique, mais son coeur était avec Wiclif».

⁴⁵ Oltre alle poche indicazioni fornite dall'Editore (si veda *supra*, p. xix, nota 43), non vi sono contributi della letteratura utili al proposito, dal momento che lo studio della ricezione del pensiero wycliffiano in Boemia, e nell'opera di Hus in particolare, è stato condotto perlopiù sugli scritti polemici ed ecclesiologici dei maestri praguesi, oppure con riferimento limitato alla fortuna del realismo metafisico di Wyclif. L'impatto della teologia accademica e non controversistica del maestro oxoniense a Praga è, ancora, terreno da esplorare: sono a conoscenza di indagini in corso, in tal senso, da parte di Stephan Lahey, Alexander Brungs e Ota Pavlicek.

recuperato sempre da un trattato della *Summa de ente*, il *De volucione dei*, che all'epoca in cui Flajšhans era al lavoro sul commento di Hus non era ancora stato reso disponibile nell'edizione critica della Wyclif Society.⁴⁶ Ai fini di un'edizione critica del *De sciencia dei*, dunque, sarà opportuno procedere a una lettura estensiva del testo di Hus, poiché – passando, così, al secondo motivo di interesse del frammento qui in esame – non sono da escludersi ulteriori ritrovamenti di frammenti di testo del *De sciencia dei*, che potrebbero fornire informazioni utili circa la tradizione manoscritta.

Tale frammento (= **H**) restituisce una porzione di testo che, come si è anticipato, è estratta dal capitolo sesto del *De sciencia dei*, di cui sono relatori soltanto P e C₁. Per necessità di ordine espositivo, H dispone in maniera lievemente differente il testo di P e C₁, come qui di seguito illustrato:

TESTO	H	P	C ₁	DSD
«notandum ... sine titulo gracie»	pp. 306, l. 43 – 307, l. 20	ff. 32r, l. 29 – 32v, l. 4	f. H74r ^a , ll. 23-50	pp. 68, 69
«claudit ... conferre»	p. 308, ll. 4 – 309, l. 24	f. 33r, ll. 33–33v, l. 32	f. H75r ^a , ll. 22–H75r ^b , l. 19	pp. 73-75
«patet quod ... a deo»	p. 309, ll. 24-36	f. 33r, ll. 25-33	f. H75r ^a , ll. 9-21	p. 72

Il testo di H è stabilito dall'Editore sulla base di due codici che appartengono alla seconda generazione della trasmissione del commento di Hus alle *Sentenze*, in data molto prossima alla conclusione della sua stesura: uno dei due, per esempio, è datato intorno al 1410.⁴⁷

Poiché C₁ non ha mai lasciato il suolo inglese, resta da chiedersi se la *compilatio* hussiana del *De sciencia dei* sia stata compiuta sulla base del testo esemplato in P, o in un altro codice disponibile all'epoca e poi andato perso. Risalente al decennio 1395-1405,⁴⁸ in effetti, P potrebbe essere stato accessibile a Hus. Tuttavia, l'analisi delle evidenze testuali fa emergere quattro casi di errori disgiuntivi che separano l'antigrafo del *De sciencia dei* utilizzato per

⁴⁶ Si veda IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., I, d. 48, q. 5, pp. 185, 186; cfr. IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, cit., pp. 119, 120. I trattati PECV, PECU, DID, DVD e il frammento DPP, come si è detto, furono pubblicati nel 1909 da M.H. Dziewicki, cinque anni dopo l'edizione del commento di Hus.

⁴⁷ Si veda V. FLAJŠHANS, *Úvod*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., p. xxxvii [cfr. V. FLAJŠHANS, *Einleitung*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., p. xxxvi]. La descrizione dei codici *Národní Knobovna, Praha*, IX.B.3 (= D) e *Národní Knobovna, Praha*, III.C.7 è offerta in V. FLAJŠHANS, *Úvod*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., pp. xxiv; xxvi, xvii [cfr. V. FLAJŠHANS, *Einleitung*, in IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., p. xxii, xxiii; xxv, xxvi]. Si tratta dei codici *Národní Knobovna, Praha*, IX.B.3 e *Národní Knobovna, Praha*, III.C.7

⁴⁸ Si veda *supra*, p. viii, nota 15.

stendere H da P, e consentono di escludere in via definitiva ogni dipendenza del primo dal secondo:

LUOGO (H)	LUOGO (P)	LEZIONE CORRETTA (H)	LEZIONE DETERIORE (P)
p. 307, l. 18	p. 68	vinee	uniente
p. 307, l. 18	p. 68	interim	et termini (et t'iiij)
p. 309, l. 1	p. 74	regulantis	representantis
p. 309, l. 15	p. 75	essenciale	totale

È evidente, dunque, che nella Praga di Hus vi fosse almeno un'altra copia del *De sciencia dei* dal quale egli compilò il proprio frammento.⁴⁹ Ora, analogamente a quanto già precisato circa la sezione conclusiva del *De sciencia dei* esemplata in tre copie (oltretutto, più consistente dal punto di vista quantitativo), non è possibile qui azzardare la ricostruzione di uno *stemma codicum*, anche perché le varianti di H sono riconducibili, talvolta, ad accortezze redazionali da parte dettate dell'extrapolazione del frammento dal suo contesto espositivo originario.⁵⁰ Né, parimenti, vi sono elementi sufficienti per affermare o escludere plausibilmente che P dipenda dall'antigrafo del *De sciencia dei* cui attinse Hus come *compiler*.

La presenza di due errori congiuntivi comuni rispetto alla lezione corretta riportata in C₁, però, può suggerire che l'antigrafo wycliffiano di H e P appartengano a una medesima famiglia, da ricondursi con buona probabilità a un testimone appartenente alla prima generazione della trasmissione boema del *De sciencia dei*, poi andato perduto:

LUOGO (H)	LUOGO (DSD)	LEZIONE CORRETTA (C ₁)	LEZIONE DETERIORE (P = H)
p. 308, l. 42	p. 74	simpliciter	<i>om.</i>
p. 309, l. 20	p. 75	divicias	decimas (P: decians)

A conferma di quanto sopra osservato a proposito delle relazioni tra P, C₁ e C₂, il ramo praghese della tradizione si dimostra dotato di un maggior valore testuale di quello inglese:

⁴⁹ Va osservato, in ogni modo, che il numero di copie boeme del *De sciencia dei* non dovette mai essere verosimilmente elevato, dal momento che l'opera non è annoverata nel catalogo di scritti wycliffiani steso in ambiente hussita nel 1415. Si veda, in merito, A. HUDSON, *The Hussite catalogue of Wyclif's works*, in EAD., *Studies in the Transmission of Wyclif's Writings*, Aldershot, Ashgate, III, pp. 1-35; inoltre, si veda EAD., *The Survival of Wyclif's Works in England and Bohemia*, in EAD., *Studies in the Transmission of Wyclif's Writings*, cit., XVI, pp. 1-43.

⁵⁰ A titolo di esempio, si consideri la sostituzione da parte di Hus dell'espressione «ex sensu exposito», occorrente in P e C₁, con «ex descriptione mereri de condigno»; cfr. IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., I, d. 27, q. 5, p. 308; cfr. IOANNES WYCLIF, *De sciencia dei*, cit., p. 73.

LUOGO (H)	LUOGO (DSD)	LEZIONE CORRETTA (P = H)	LEZIONE DETERIORE (C ₁)
p. 308, l. 9	p. 73	-	esse
p. 308, l. 14	p. 73	igitur	vel
p. 308, l. 40	p. 74	cooperare (H: cooperari)	corporare
p. 308, ll. 41-42	p. 74	operantur ... creatura	om.
p. 308, l. 42	p. 74	potest plus (H: plus potest)	potest
p. 309, l. 6	p. 74	quibus	om.
p. 309, l. 18	p. 75	mercedis	mercedem

Vi sono due ultimi elementi che meritano di essere indicati, sulla base dello studio del materiale comune a P, C₁ e H. Innanzitutto, va registrato l'interessante caso della citazione dello stico di *Romani*, 10, 35 che occorre in C₁ – sebbene con un lieve errore –⁵¹ nella formulazione della *Vulgata* («Quis prior dedit illi et retribuetur ei?»), mentre in P e H si trova nella lezione rinvenibile nella *Itala* («Quis prior dedit ei et retribuetur illi?»).⁵² Quale fosse la lezione adottata in origine da Wyclif e quale, invece, corretta da un copista, forse perché a lui più familiare, resta al momento un interrogativo senza risposta.

Infine, l'analisi congiunta di P, C₁ e H consente di individuare due errori comuni a entrambi i testimoni e al frammento di Hus, e che sono da ricondursi con ragionevole certezza all'archetipo della tradizione o a una delle prime copie tratte da esso. Il primo, è un banale errore di omissione: «et illud premium meretur a deo de congruo, cum de tanto servit deo, qui <non> indiget dicto servicio».⁵³ Il secondo, assai più intrigante, riguarda una citazione scorretta tratta da *Isaia* 10, 15. Tanto il testo della *Vulgata*, quanto quello della *Itala* recitano: «Aut exaltabitur terra contra eum, a quo trahitur?»; P, C₁ e H, invece, riportano concordemente la lezione seguente: «Aut exaltabitur terra contra eum, a quo attrahitur?». La banca dati della *Vetus Latina* non registra tale lezione come variante e, pertanto, è lecito ritenere che si tratti di un errore monogenetico che, probabilmente, va ritenuto presente già nell'archetipo dell'opera.⁵⁴

⁵¹ In CH75r^a, l. 56, si legge: «quis prior dedit illo et retribuetur ei?»

⁵² Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 74; IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., p. 308, ll. 37, 38. Cfr. *Vetus Latina Database*, disponibile sul sito di Brepolis.

⁵³ Si vedano IOANNES WYCLIF, *De scientia dei*, cit., p. 74; IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit., p. 309, ll. 16, 17.

⁵⁴ Cfr. *Vetus Latina Database*, cit.

NOTA AL TESTO

Nelle pagine seguenti, è presentato il testo stabilito del *De scientia dei*. L'apparato fornisce indicazioni circa le varianti e i luoghi di autorità citati esplicitamente da Wyclif, i cui riferimenti bibliografici sono riportati in forma completa nella *Bibliografia* (cfr. *supra*, t. 1, pp. 313-346).

Qualora in discordanza con quelle qui adottate, sono segnalate le lezioni riportate da Robson, che ha trascritto alcuni brani dell'opera: lo studioso inglese si è affidato generalmente al testo trådito da C (di cui ignorava la carta H 139), emendandolo talvolta alla luce di P, talvolta *ex ingenio* – risolvendo, perlopiù, per lezioni che avrebbe comunque trovato in P.

Si è deciso, in questa fase del lavoro, di non uniformare linguisticamente il testo, ma di segnalare in apparato anche le semplici varianti regionali e di adottare in via preferenziale la lezione fornita da P. Non sono state compiute uniformazioni grafiche.

SIGLA

C ₁	= Trinity College, Cambridge, B.16.2, ff. H67r ^a -H82r ^b , H139
C ₂	= Trinity College, Cambridge, B.16.2, f. H83
P	= Národní Knihovna, Praha, IX.E.6, ff. 17r-51r

H = IOANNES HUS, *Super IV Sententiarum*, cit.

R = J.A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, cit.

add. = addidit, etc.

al. m. = alia manu

all. = allatum, etc.

corr. = correxit, etc.

del. = delevit, etc.

ead. m. = eadem manu

hom. = homeoteleuton

in marg. = in margine

iter. = iteravit, etc.

loc. = locum, etc.

litt. = litterarum

om. = omisit, etc.

reliq. = reliquit, etc.

s. l. = supra lineam

scr. = scripsit, etc.

< > = addenda

[] = delenda

<...> = lacuna statuenda

CAPITULUM PRIMUM

[C H67r^a] [P 16r] Ex dictis superius¹ satis liquet quod sciencia, qua deus scit se ad intra, est divina potencia; sciencia vero, qua scit res ad extra, formaliter loquendo est relacio dei ad scitum vel aggregatum ex natura divina et relacione ad res scitas; essentialiter vero loquendo, nihil quod formaliter inest deo distinguitur ab eius essencia, set quodlibet tale est ad illum sensum² natura divina. Sciencia enim dei non ponit in ipso habitum aut actum elicited, sicut ponit in creaturis racionalibus³, quia claudit contradiccionem deum esse, nisi prius⁴ naturaliter cognoscat scitum antequam illud sit. Set omnis creatura quicquam sciens presupponit scitum esse tamquam causam sue sciencie; nec eo ipso⁵ quod scibile est scit ipsum actualiter, set oportet quod transmittetur a deo⁶ gignente⁷ in ipso noticiam actualem⁸.

Et si obicitur quod stat deum esse sine scibile ad extra, igitur non oportet, si deus est, quod sciat omne scibile habere esse intelligibile et deum scire illud secundum talem esse intelligibile, quia⁹ contingens sit deum scire quicquam creabile esse secundum esse existere. Et secundum tale esse intelligibile presupponitur scibile ad minimum ad hoc quod sciatur¹⁰ a qualibet creatura; non autem secundum esse existere, cum multa scibilia habent esse existere tam a sciencia angeli, quam a sciencia hominis, et tam homo quam angelus sit longe prius temporaliter¹¹ tale scibile, antequam illud habeat esse existere. Ideo tale scibile non est causa talis sciencie create secundum esse existere.

Et si secundo obicitur quod sciencia dei que est relacio dependet ab utroque extremo, et per consequens deus non scit datum¹² distinctum a deo, quia idem est, dicitur quod¹³ repugnat ideo deum scire illud esse, quia illud est¹⁴, et econtra ideo¹⁵ illud¹⁶ est¹⁷, quia deus scit illud¹⁸ esse, ut post declarabitur.

¹ vide IOANNES WYCLIF, *De intelleccione dei*

² sensum] secundum P, sequitur C₁

³ racionalibus] racionibus C₁

⁴ prius] post C₁

⁵ eo ipso] eo *add.* C₁

⁶ deo] de C₁

⁷ gignente] gignante C₁

⁸ actualem] accidentalem C₁

⁹ quia] quam P

¹⁰ sciatur] *om.* C₁

¹¹ temporaliter] temporalite C₁

¹² datum] dia^m C₁

¹³ quod] non *add.* C₁

¹⁴ est] *om.* P

¹⁵ ideo] *om.* C₁

¹⁶ illud] idem P

Secundo, quod nedum eque amplum est scire sicut intelligere suum, set omne intelligere dei est suum scire, cum respectu cuiuscumque scibilis habet necessario absolute unum scire actuativum. Nam si deus quicquam intelligit, illud habet ad minimum esse intelligibile, ex supradictis; et si sic, deus scit illud¹⁹, ex proximis dictis²⁰; igitur si deus quicquam intelligit, tunc scit illud. Et quomodocumque voluerimus loqui de sciencia dei²¹ necessaria²², non erit color distinguendi ipsam a dei intelligencia. Nam essentialiter loquendo non est aliquid formaliter inexistentis deo, nisi natura, et sic utrobique ydemptitas; et formaliter loquendo est tam intelligencia, quam sciencia dei, relacio dei ad intellectum vel cognitum, et sic non potest inveniri differencia ex parte extremorum vel alicuius²³ fundamenti inter dictas relaciones, et per consequens non est distincio inter aggregata, cum non sit²⁴ distincio inter fundancia²⁵.

Set obicitur quod deus intelligit me existere, etsi non existo, et non scit me existere; tamen²⁶ sequitur quod existo²⁷; igitur est distincio inter scire dei et suum intelligere, cum omne intelligere dei sit absolute necessarium et eternum et quelibet sciencie sunt contingentes.

Hic est triplex responsio. Prima quod omne intelligere dei est scire, et non econtra. Secunda quod sciencia dei [C H67r^b] qua scit hoc existere est eadem cum sciencia qua scit hoc esse, set contingenter est deum scire hoc existere, quamvis sit necessario deum scire hoc esse. Tercia responsio quod, sicut deus nihil scit nisi verum, sic²⁸ nihil intelligit nisi verum, et sic est dare intelligenciam contingentem, sicut et scienciam.

Michi autem videtur pro nunc quod deus de qualibet creatura duplicem scienciam habet, unam que est absolute necessaria, cum sit suum intelligere terminatum ad scitum secundum esse intelligibile, et aliam que est contingens terminata ad scitum secundum esse existere; et tale scire non est intelligere, set presupponit intelligere. Nullum enim intelligere dei terminatur ad existenciam creature principaliter, set ad eius ydeam a qua habet esse; et primum scire rei secundum esse intelligibile vocatur sciencia simplicis intelligencie, set secundum vocatur sciencia²⁹ visionis, ut patet per sanctum Thomam, prima parte *Summe*, questione 14^a, [P 16v] ar^{lo} <9>^{o30;31} vide hoc *infra*, 4^o capitulo^{32.33}

Tercio, patet quod quotlibet sciencie dei de actuali existere creature insunt deo contingenter, quamvis nulla talia possent accidentaliter³⁴ sibi inesse, cum claudit contradiccionem deum quicquam incipere vel desinere cognoscere. Prima pars patet ex

¹⁷ est] esse P

¹⁸ illud] idem P

¹⁹ illud] idem P

²⁰ dictis] dicis C₁

²¹ dei] dicit C₁

²² necessaria] intra C₁

²³ alicuius] actus P

²⁴ sit] scit C₁

²⁵ fun^{cia}] fudancia P

²⁶ tamen] tunc *add.* P C₁

²⁷ et ... existo] *hom.* C₁

²⁸ sic] *om.* P

²⁹ simplicis ... vocatur] *hom.* P

³⁰ 9^o] 2^o P, 5^o C₁ – R (p. 177, n. 2): 5^o

³¹ *rectius* THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9, p. 181^b

³² 4^o capitulo] capitulo 4^{to} C₁

³³ *vide infra*, p. 37

³⁴ accidentaliter] actualiter C₁

hoc, quod omnes creaturas contingit non existere, ut nunc³⁵ supponitur; et si non existunt, deus non cognoscit illas existere, eo quod omne quod non existit³⁶ non cognoscitur existere; igitur omnem noticiam formaliter dictam, qua deus cognoscit creaturam existere, contingit non esse et <tamen>³⁷ omnis talis sibi inexistit. Et secunda pars patet ex hoc, quod accidens in quantum huiusmodi est³⁸ ens quod adest et abest preter subiecti corrupcionem, ut declaratum est superius libro primo, *tractatu primo*, capitulo finali.³⁹ Cum igitur claudit contradiccionem talem scienciam incipere vel desinere esse, patet conclusio. Quod autem claudit contradiccionem talem scienciam incipere vel desinere esse, patet ex hoc, quod⁴⁰ si illa veritas fuit vel erit, ipsa est, ex dictis primo libro, *tractatu 13°*, ca^o 2^o^{41,42} Et⁴³ si illa est, deus scit illam esse, igitur conclusio. Si enim ego nunc scio diem iudicii esse et cetera, quanto magis deus qui coexistit omni tempore possibili scit omnia. Unde patet ex dictis, non sequitur ‘deus semper scit hoc, igitur hoc semper est’, set⁴⁴ sufficit quod aliquando est. Sicut homo alicubi⁴⁵ videret⁴⁶ rem ubi⁴⁷ illa res non est et aliquando cognoscit rem quando illa res non est, sic⁴⁸ multo magis est de deo, unde patet veritas huius antiqui sophismatis oxoniensis: «deus scit quicquam scivit».

Quarto, sequitur quod deus nedum manet eternaliter equesciens, set quod⁴⁹ non posset plura neque pauciora scire quam semper. Prima pars patet eo quod deus manet eternaliter omnisciens et ens non potest una vice⁵⁰ esse communius et alia vice esse minus cummune. Et secunda pars patet ex hoc, quod claudit contradiccionem affirmacionem incipere nisi negacio desineat, et econtra saltem fieri negacio potest incipere vel desinere. Ideo, posito quod multa sunt possibilita que scilicet non existunt, patet quod loco huius, quod deus non scit illa existere, scit negacionem, que est illa non existere; et sic breviter, posito de facto quod talia possibilita incipiant esse, sequitur formaliter quod deus scit illa esse, quia, si unquam scivit vel sciet quicquam, semper scit illud. Ideo, quamvis deus multas existencias potest scire quas non scit sciencia visionis, non tamen potest aliter incipere vel desinere scire. Unde, notatis omnibus affirmacionibus et negacionibus quas deus scit, patet quod claudit contradiccionem ipsum plures scire vel aliquam scire illis addibilem. Non enim potest aliquid scire sciencia simplicis intelligencie, nisi illud quod semper scit; et quamvis possit scire aliqua que non scit sciencia⁵¹ intuicionis, ut patet de possibilibus⁵² existere et non existentibus,

³⁵ nunc] nuc C₁

³⁶ existit] estit C₁

³⁷ tamen] cum P C₁

³⁸ est] *om.* C₁

³⁹ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, pp. 57-61

⁴⁰ autem ... quod] *hom.* P

⁴¹ 2° P; *om.* C₁

⁴² IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, p. 191

⁴³ et C₁; *om.* P

⁴⁴ set] *iter.* C₁

⁴⁵ alicubi] alicui C₁

⁴⁶ videret] videt C₁

⁴⁷ ubi] nisi C₁

⁴⁸ sic] similiter C₁

⁴⁹ quod] *iter.* C₁

⁵⁰ una vice] *om.* P

⁵¹ sciencia] simplicis intelligencie *add.* C₁

⁵² possibilibus] posibles P

nichil tamen potest deus incipere sic scire, sicut non potest sic plura cognoscere. Oportet igitur deum esse summe plenum sciencia.

Ista quidem sunt preambula ad cognoscendum si scita sunt cause divine sciencie, vel econtra. Nichil enim valet dubitare super hoc, nisi previe cognito⁵³ quod sciencia dei est et quid est sciencia dei⁵⁴, quia – velimus⁵⁵ nolimus⁵⁶ – oportet quod quattuor genera sciendi secundum quattuor genera questionum habeant suum ordinem naturalem; ideo frustra valde sollicitant se contra tales questiones que fluctuant in⁵⁷ materia predictorum. Quis, queso, dubitat, si ullo modo est sciencia divina que non est deus, quod nullum scitum extra deum est causa divine sciencie, specialiter si divina sciencia non occasionaliter vel contingenter sit divina sciencia, quod est absolute necessarium? Si autem loquamur de relacione que est [C H67v^a] dei ad scita secundum esse intelligibile, patet quod nulla existencia creature est causa illius sciencie, quia omnis talis sciencia est absolute necessaria. Et existere temporale et omnis per se causa ut huiusmodi est nedum in ordine nature prius suo causato, set prius tempore vel <eque>⁵⁸ primo⁵⁹, ut causa⁶⁰ finalis [P 17r] in intencione dei ordinantis ipsam est eterna et sic prior natura suo causato, quamvis secundum esse existere sit longe posterior tempore suo gradu cuius intenditur, ut patet de beatitudine gradu cuius est meritum vie per multa milia annorum precedens temporaliter illam in existere.

Difficultas igitur stat in illo, si sciencia dei⁶¹ que est relacio dei ad scita secundum esse intelligibile, vel aggregatum ex deo⁶² et tali relacione, sit causata a rebus scitis secundum esse intelligibile, vel econtra. Et videtur quod sic, quia omnis relacio⁶³ requirens duo extrema dependet ab utroque eorum ut eius causa; sciencia dei quecunque⁶⁴, de qua est nobis⁶⁵ sermo, est relacio rationis requirens tam deum quam scitum ad eius esse; igitur causatur ab utroque illorum, et sic pars affirmativi dubii. Confirmatur per Orig^enem⁶⁶, *Super epistolam ad Romanos*,⁶⁷ dicentem: «non ideo⁶⁸ erit aliquid, quia deus scit illud fore, set ideo deus scit illud fore, quia erit aliquid», innuendo plane scitum causam esse⁶⁹ sciencie dei, non econtra.

Item, omne ens secundum esse intelligibile eternum est causativum relacionis rationis; set nullius, si non scibilis ad scienciam; igitur cuiuslibet talis intelligibilis ad suum scientem est relacio et omnem talem relacionem concomitatur⁷⁰ relacio

⁵³ cognito] cogito C₁

⁵⁴ sciencia dei est et quid] om. P

⁵⁵ velimus] volumus C₁

⁵⁶ nolimus] nolumus C₁

⁵⁷ se contra tales questiones que fluctuant] om. C₁

⁵⁸ eque] esse P C₁

⁵⁹ primo] prima C₁ – R (p. 178, n. 1): prima [sic]

⁶⁰ causa] tam C₁ – R (p. 178, n. 1): tam

⁶¹ dei] om. C₁

⁶² deo] esse P

⁶³ sit ... relacio] om. C₁

⁶⁴ dei quecunque] quecunque dei C₁

⁶⁵ est nobis] nobis est C₁

⁶⁶ origenem] originem P C₁

⁶⁷ ORIGENES, *Super epistolam ad Romanos*, VII, 8 (in *Rm* 8, 30), PG 14, col. 1126B-C. Vide PETRUS LOMBARDUS, *Sententie in IV libri distinctae*, I, d. 38, c. 1, p. 277; THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 18, p. 224

⁶⁸ ideo] igitur C₁

⁶⁹ causam esse] esse causam C₁

⁷⁰ concomitatur] comunicatur C₁

equiparancie⁷¹ correspondens. Igitur est dare relacionem dei scientis ad scibile equepreviam cum illa; set omnis relacio scibili eterni ad scientem presupponit illud⁷² scibile ut causam; igitur i<llud>⁷³ scibile est⁷⁴ prius⁷⁵ natura quam sciencia respectiva dei ad ipsam.

Item, cum sint multe sciencie relative tales in deo ut nunc, supponitur quod oportet preter deum ponere principia unde distinguntur et individuantur. Nulla sunt principia⁷⁶, si non scita; igitur⁷⁷ illa specificant huiusmodi⁷⁸ sciencias relativas; set omne specificans vel individuans in quantum huiusmodi est causans; igitur scita⁷⁹ causant huiusmodi sciencias. Unde ex hoc est una sciencia dei universalis, alia singularis, una prior natura perfeccior vel quomodolibet aliter differrens vel prestanter quo<a>d⁸⁰ obiectum ad quod terminatur altera⁸¹, et hoc patet ab obiecto; igitur habet esse a quo habet speciem aut individuacionem vel talem condicionem. Videtur igitur michi quod nemo potest huiusmodi relacionem rationis inter extrema necessario eterna ambigere⁸², quin necessario consequenter ponendum sit illam causari ab utrobique extremo; non quidem a scito in quantum habet existere, quia ut sic⁸³ posterius est illa sciencia, set ab illo in quantum habet esse intelligibile, a quo claudit contradiccionem ipsum deficere, cum nullam ponit, nisi deum intelligentem datum cognitum, quod est necessarium⁸⁴. Loquendo igitur de sciencia que est essencia⁸⁵ divina, certum est quod illud est causa cuiuslibet positi sciti distincti a deo; set loquendo de sciencia que est relacionis, illa dependet ab obiecto ad quod terminatur. Ideo in talibus casibus, quia scit hoc, hoc est, potest verbum significare actum qui⁸⁶ est divina essencia, vel relacionem rationis dei ad scitum, et ad illos sensus equivocos concedende sunt causales reciproce. Nam ‘deum scire hoc’ potest intelligi pro sciencia sciente, vel pro relatione scientis ad scitum, et per hoc concordandi sunt doctores.

Set videtur tripliciter quod non sit⁸⁷ talis sciencia. Primo, quia deus non indiget suo posteriori ad suam sciencia pro tunc, cum esset imperfecta et deus formaliter imperfectus. Sciencia quacumque sibi inexistente caperet suam perfeccionem a rebus extra illum, quod est absurdissimum apud quemcumque philosophum. Item, deus non causat res secundum esse intelligibile, nisi sciendo scita; igitur precedit esse intelligibile per eam causatum, quia aliter essent aliqu<e>⁸⁸ reciproce cause in eodem genere causandi et processus in infinitum in scienciis scienciarum dei. Item, tunc deus meliora

⁷¹ equiparancie] equeparancie C₁

⁷² illud] idem P

⁷³ illud] idem P

⁷⁴ scibile ... est] *hom.* C₁

⁷⁵ prius] igitur prius P

⁷⁶ principia] particularia *add.* C₁

⁷⁷ igitur] si *add.* P

⁷⁸ huiusmodi]; huius C₁

⁷⁹ scita] sciencia C₁

⁸⁰ quoad] quod P C₁

⁸¹ altera] *om.* C₁

⁸² ambigere] ambigi P

⁸³ ut sic] sit C₁

⁸⁴ necessarium] necessaria C₁

⁸⁵ essencia] esse C₁

⁸⁶ qui] *iter.* C₁

⁸⁷ sit] scit C₁

⁸⁸ alique] alica C₁, alia P

et peffeciora melius sciret, cum⁸⁹ scita⁹⁰ [P 17v] naturaliter causant in deo scienciam secundum proporcionem ad suum esse, et per consequens deus moveretur a scito suo quodammodo⁹¹. Et dicere quod sciencia est relacio e non qualitas est abusio termini, cum sciencia et habitus quicunque [C H67v^b] de primaria significacione termini⁹² sunt qualitates de prima specie qualitatis: quomodo igitur vocaretur⁹³ sciencia dei pocius relacio quam qualitas?

Ad primum, dicitur quod deus non indiget quicquam scire vel esse⁹⁴, set requirit ex sua potencia infinita scitum inesse scibili⁹⁵ ad suam scienciam⁹⁶. ‘Indigere’ namque dicit egestatem internam que non potest inesse, nisi misero; ‘requiritur’ vero dicit dominativam exigenciam⁹⁷ necessariam ex suppositione ad finem intentum. Deus igitur nullo⁹⁸ indiget infinita, cum requirit ad fines quos intendit tamquam⁹⁹ dominus universorum. Non mirum igitur si deus requirit talia eterna pro finibus quos intendit, quia non principaliter ab alio, set a seipso habet quicquam habet. Nec¹⁰⁰ est¹⁰¹ aliqua talis sciencia causa peffectionis dei, set signum sue peffectionis; ideo non perficit eum, sicut quotlibet relaciones hominis non perficiant eum. Nec est inconueniens scienciam aliquam dei esse imperfectam, ut <im>perfectum¹⁰² dicit carenciam summe peffectionis. Sic enim quodcumque quod¹⁰³ non est deus est imperfectum, sicut¹⁰⁴ solus deus est opposito modo perfectus (scilicet, cui nulla peffecio deest). Nec sunt talia scibilia secundum esse intelligibile extra deum, quia *Iohanni*, primo,¹⁰⁵ dicitur: «Quod factum est¹⁰⁶ in ipso vita erat». Omnis eius creatura secundum esse existere extra deum habet esse intelligibile eternum in deo, secundum quod esse¹⁰⁷ est essencialiter vita prima, quamvis formaliter loquendo sunt quotlibet talia intelligibilia eterna distincta ab invicem et¹⁰⁸ a deo. Verum igitur dicitur quod deus non capit suam peffectionem, cum nulla peffecio deitatis sit sibi accidentalis; ideo non capit eam, set est¹⁰⁹ sua peffecio. A rebus tamen¹¹⁰ scitis, que sunt in ipso, habet quotlibet sciencias, ut dicit Origenes et exponit Doctor Profundus, *libro primo*, ca^o 17^o, 18^o et 19^o^{111;112} et reprobat

⁸⁹ cum] tamen C₁

⁹⁰ scita] sciencia C₁

⁹¹ quodammodo] quodammo C₁

⁹² termini] *om.* P

⁹³ vocaretur] vocantur C₁

⁹⁴ esse] esset C₁

⁹⁵ scibili] scibile C₁

⁹⁶ scienciam] *om.* C₁

⁹⁷ exigenciam] *om.* C₁

⁹⁸ nullo] nulloq *scr.*, *sed per punctum corr.* P

⁹⁹ tamquam] *om.* C₁

¹⁰⁰ nec] ideo C₁

¹⁰¹ est] erit C₁

¹⁰² imperfectum] perfectum P C₁

¹⁰³ quod] *om.* C₁

¹⁰⁴ sicut] sic C₁

¹⁰⁵ *Secundum Ioannem*, 1, 4.

¹⁰⁶ quod factum est] perfectum C₁

¹⁰⁷ intelligibile ... esse] *hom.* C₁

¹⁰⁸ et] *om.* C₁

¹⁰⁹ est] *om.* P

¹¹⁰ tamen] cum C₁

¹¹¹ 19^o] *om.* P

¹¹² THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, I, 17-19, pp. 219-227

rationaliter <primum>¹¹³ *Sentenciarum*¹¹⁴, distincio 38,¹¹⁵ exponentem Origenem de causa sine qua non. Quelibet enim causa sine qua non est suum causatum.

Ideo oporteret ulterius declarare quo sensu scitum est causa sciencie dei et secundum quod esse. Et quod est illa sciencia cuius scitum est causa reprobatur etiam glosam sancti Thome in libro suo *De veritate*,¹¹⁶ dicentis quod scitum est causa cognoscendi, non essendi: sicut enim sequitur 'hoc est, igitur deus scit hoc', ita sequitur econtra secundum eum, ut patet prima parte *Summe*, questione 14^a, ar^{lo} 9^o.¹¹⁷ Quando igitur diceret Origenes quod sciencia dei non est causa sciti, si intelligat solum causam cognoscendi, videndum etiam esset de qua consecucione¹¹⁸ signorum et sequela ex parte rei arguit causacionem sciendi: si enim divina sciencia sequitur ad esse rei, tunc est posterior ipso esse et causata ab illo; ideo non dubium quin ponendo scienciam dicitur relacionem rationis. Iste sensus concederet quod sciencia dei causatur a scito, sicut¹¹⁹ fecit¹²⁰ Orig<e>nes¹²¹. Unde prima parte *Summe*,¹²² questione 14 ar^{lo} 8^o, sic solvit dictum Origenis, dicens quod «Origenes locutus est attendens rationi sciencie tantum cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate».

Ad secundum, dicitur quod conclusio prima est concedenda. Nam prima¹²³ omnium scienciarum est sciencia qua deus scit seipsum et illa est omnino incausata, causans omnem aliam scienciam et omnem rem intelligibilem ad intra causatam¹²⁴ secundum esse intelligibile. Nec prius natura cognoscit illud quam causat illud, set cognoscendo causat illud et causando cognoscit. Difficultas tamen stat in hoc, utrum prius sit sciencia qua deus formaliter scit hoc intelligibile quam hoc habet esse intelligibile. Et videtur ex dictis quod¹²⁵ prius naturaliter habet hoc esse intelligibile quam¹²⁶ deus scit hoc esse, eo quod omnis causa ut huiusmodi¹²⁷ est prior suo causato.

[P 18r] Oppositum tamen arguitur¹²⁸ ex hoc, quod deus nichil causat, nisi volendo; et nichil vult, nisi quod cognoscit vel prius vel equeprimo; igitur deus nichil causat, nisi quod prius vel eque¹²⁹primo cognoscit. Set nullum significabile habet esse intelligibile antequam deus causat illud secundum tale esse; igitur nullum significabile habet esse intelligibile naturaliter priusquam deus ipsum cognoscit. Noticia igitur equeprimo cum cognito non dependet ab eo tamquam a priori, set potius econverso. Confirmatur per hoc, quod nulla intellectivitas prius naturaliter est quam actualis intellectio eiusdem; igitur deus vel prius vel equeprimo intelligit¹³⁰ quodcumque intelligibile, sicut ipsum est

¹¹³ primum] quartum P, † C₁

¹¹⁴ sentenciarum] scienciarum C₁

¹¹⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libri distinctae*, I, d. 38, c. 1, p. 277

¹¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 7, p. 69^{a-b}

¹¹⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9, ad 3, p. 181^b

¹¹⁸ consecucione] 9ce^{ne} C₁

¹¹⁹ sicut] sic C₁

¹²⁰ fecit] fecerit C₁

¹²¹ origenes] origines P C₁

¹²² THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 8, ad 1, p. 180^a

¹²³ prima] primo C₁

¹²⁴ causatam] causata C₁

¹²⁵ quod] ex C₁

¹²⁶ quam] quod C₁

¹²⁷ huiusmodi] huius P

¹²⁸ arguitur] operatur C₁

¹²⁹ eque] eque esse P, esse C₁

¹³⁰ intelligit] om. C₁

intelligibile; igitur intellectivitas non presupponitur ad eius intellectionem. Assumptum patet ex hoc quod omnis intellectivitas causata constituitur¹³¹ esse ex quo deus vult illam esse; set deus nihil vult, nisi quod prime vel equeprimo¹³² cognoscit; igitur omnem intellectivitatem precedit, vel equo concomitatur¹³³ divina noticia.

Pro illo oportet notare dicta superius de multiplici¹³⁴ sciencia dei. Prioritas autem temporis [C H68r^a] vel quoad consequenciam est inpertinens huic materie, cum omne esse intelligibile sit absolute necessarium secundum tale esse, sicut sciencia dei terminata ad illud; set prioritas causacionis vel originis est discutienda. Potest igitur dici, salvo meliori iudicio, quod omne scibile est prius causalitate secundum tale intelligibile quam est sciencia dei que est relacio terminata ad illud; econtra autem de sciencia que est deus.

Et in illa equivocacione de sciencia dei procedunt rationes hinc inde ex equo. Nam quoad consequenciam concurrat sciencia dei que est relacio et intellectivitas rei a qua causatur, et sic conceditur quod ideo deus scit illud, quia habet esse intelligibile. Set sciencia que deus est ex equo quoad consequenciam infert tale esse, cum sequitur ‘si deus est, quodcunque signandum habet esse intelligibile’; illa tamen sciencia que deus est¹³⁵ precedit illud intelligibile causalitate. Et ideo verum est ad sensum equivocum a supradicto quod ideo illud est intelligibile, quia deus vult vel intelligit illud esse intelligibile; nec sequitur ex isto, quod eadem causant se reciproce in eodem genere causandi, cum equivocatur in sciencia dei¹³⁶.

Et sic est dare tres gradus. Primus¹³⁷ est <sciencia>¹³⁸ que est deus, ad quam consequitur omne intelligibile. In secundo gradu est sciencia dei relativa in sciencia dei relativa absolute necessaria terminata ad ydeas, ad quam contingenter sequitur existencia scibilis. Et tercio est sciencia dei contingens, ad quam contingenter consequitur¹³⁹ sciencia dei¹⁴⁰ creature et posteriora sciti, ita quod isti <3>¹⁴¹ gradus videntur per ordinem se habere, nec¹⁴² sciencia est principium omnium, et patet responsio.

Ad tercium dicitur quod tales propositiones sunt equivoce, eo quod possunt connotare perfeccionis excessum in sciente, vel in scito, vel utrumque. Ex parte dei, non est disparitas quin – quantum ad eum attinet – omnia eque perfecte scit; ex parte tamen sciti, est disparitas. Ideo conceditur ad unum sensum quod deus perfeccius scit perfecciora, quam minus¹⁴³ perfecta; cum enim verbum sciendi dicit¹⁴⁴ scienciam dei¹⁴⁵ que est relacio capiens esse, et per consequens perfeccionem ab utroque extremo, non repugnat adverbium comparandi determinare ipsum in comparacione ad utrumque

¹³¹ constituitur] in *add.* C₁

¹³² equeprimo] esse primo C₁

¹³³ concomitatur] communicatur C₁

¹³⁴ multiplici] multi C₁

¹³⁵ est] *om.* C₁

¹³⁶ dei] di C₁

¹³⁷ primus] prius C₁

¹³⁸ sciencia] *om.* P C₁

¹³⁹ consequitur] sequitur C₁

¹⁴⁰ dei] *om.* C₁

¹⁴¹ 3] 6 P C₁

¹⁴² nec] nulla C₁

¹⁴³ minus] *om.* C₁

¹⁴⁴ dicit] *om.* C₁

¹⁴⁵ dei] dicitur C₁

extremum sciencie; et sic conceditur quod deus melius facit meliora et minus bene minus bona, set non male minus bona, et ita de similibus. Uterius de mocione dei concedit Doctor Profundus, *primo libro*, ca^o 19^o,¹⁴⁶ quod intellecta movent non proprie set methaphorice intellectum divinum, non secundum esse existere, set secundum esse ydeale quod habuit in deo; et allegat Philosophum, libro 3^o *De Anima*,¹⁴⁷ <7^o *Ethicorum*>^{148, 149} et 12^o *Metaphysice* 37^o,¹⁵⁰ ubi vult esse intelligibile movere intellectum ad intellectionem; et distincionem de duplici movere allegat primo *De Generacione*, 7¹⁵¹.¹⁵² Multis autem videtur probabiliter posse dici quod natura divina sit quantumcumque extense¹⁵³, loquendo de motu omnino immobilis, quia si ydee causarent motum in deo, hoc esset potissime generando¹⁵⁴ relacionem in eo. Set [P 18v] hoc non habet colorem, tum quia ad relacionem non est motus, ex 7^o *Phisicorum*,¹⁵⁵ tum¹⁵⁶ quia eciam¹⁵⁷ talis relacio est eterna, et per consequens non pocius motu adquisita quam generacio filii. Doctor tamen ille ad tantum ampliat verba talia, quod concedit futuricionem et alias veritates eternas eternaliter incipere esse, ut¹⁵⁸ patet *primo libro*, ca^o 14^o post medium;¹⁵⁹ nec est magna vis in usu significacionum talium terminorum¹⁶⁰, dum tamen¹⁶¹ placent ecclesie, et possunt evidenter fundari racione vel scriptura hac autentica¹⁶². Set revera non adhuc¹⁶³ videtur michi textum vel racionem requirere, quia natura divina s<i>t¹⁶⁴ quomodocumque mobilis, quia idee movent omnem naturam mobilem ipsas intelligentem, set¹⁶⁵ non aliam, et omni tali nature intelligenti res extra se sunt ydee¹⁶⁶ inmediate et presentes in racione obiecti; et hoc satis est pro intento philosophi¹⁶⁷. Nec unquam sonant textus vel racio quod ydee movent deum quantum occurrit michi, nec sequitur si intellectio, sciencia, vel volicio¹⁶⁸ dei terminantur ad datum intelligibile quod ipsum movet deum.

Et si queritur quare fenix arabie et multe fenices, que¹⁶⁹ iam non existunt, movent me ex hoc, quod ipsa intelligo vel intendo, et non pari evidencia moverent deum ex ipso, quod intelligit et intendit talia, dicitur quod racio diversitatis est, quia ego habeo a

¹⁴⁶ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 19, p. 225

¹⁴⁷ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, 3, 4, 429 a 16-18, p. 201^a – vide ac 3, 9, 432 a 15-22, p. 238^a

¹⁴⁸ 7 ethicorum] 7^o P, 5^o 4^{to} C₁ – R (p. 178, n. 3): *om.* – sed vide THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, c. 19, p. 225: «3. de Anima, 7 Eth., 12 Metaph»

¹⁴⁹ *Locus non inventus*

¹⁵⁰ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 12, 7, 1072 a 31-32, p. 257

¹⁵¹ 7^o] *iter.* C₁, 17 P – vide THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 19, p. 225: 7

¹⁵² ARISTOTELES LATINUS, *De generatione et corruptione*, 1, 7, 324 a 26-30, p. 38

¹⁵³ extense] extensse C₁ – R (p. 179, n. 3): extensse

¹⁵⁴ generando] generand C₁ – R (p. 179, n. 3): generandam

¹⁵⁵ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 5, 2, 225 b 11, p. 196

¹⁵⁶ tum] cum C₁ – R (p. 179, n. 3): cum

¹⁵⁷ quia eciam] eciam quia C₁

¹⁵⁸ ut] *iter.* C₁

¹⁵⁹ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 14, p. 212

¹⁶⁰ terminorum] verborum C₁

¹⁶¹ dum tamen] dictum C₁

¹⁶² autentica] attentica C₁

¹⁶³ adhuc] ad hoc P

¹⁶⁴ sit] scit P C₁

¹⁶⁵ set] *om.* C₁

¹⁶⁶ ydee] et *add.* P

¹⁶⁷ philosophi] *om.* C₁

¹⁶⁸ volicio] volucio C₁

¹⁶⁹ que] qui C₁

talibus intenciones et actus quibus ante carui et sic per illas res ego mutor realiter; set non sic deus, cum ipse non¹⁷⁰ per intenciones rerum, set per res ipsas quas habet eternaliter penes se secundum esse intelligibile intelligit [C H68r^b] omne aliud a se. Et¹⁷¹ ideo ipse, non adquirens sibi intencionem vel actum, manet immobilis, set nos movemur si actu elicito¹⁷² quicquam cognoscimus¹⁷³.

Et si obicitur quod talia intellecta, ut beatitudo futura et pena inferni post diem iudicii, omnino sunt et per consequens non movent, conceditur¹⁷⁴ et negatur antecedens, quia habent ad minimum esse intelligibili et secundum illud¹⁷⁵ esse proportionaliter movent; non tamen habent nunc esse actuale vel nunc esse existere, nec tale esse requiritur ad movere cuiuscumque moventis.

Et si tercio obicitur quod in omni motu movens et motum sunt simul, ex¹⁷⁶ 7^o *Phisicorum*;¹⁷⁷ set nec tales ydee nec e<a>rum¹⁷⁸ instrumenta sunt simul cum homine ipsas intelligente; igitur nihil movent; conceditur consequencia et negatur minor. Nam si deus est ubique et omnes tales ydee necessario sunt ubicumque est deus, patet quod omnes tales ydee necessario sunt ubique; et cum ipse causant obiective actus et species in anima, patet quod tam ille quam instrumenta illarum¹⁷⁹ sunt simul cum creaturarum intellectibus quas movent. Et sic vere dicit Doctor cum Philosopho, quod duplex est movere, scilicet actuale et proprium ac intellectuale et¹⁸⁰ methaforicum, quale convenit rebus non habentibus esse¹⁸¹ existere; ideo vere dicit Philosophus, primo *De Generacione*, ca^o¹⁸² 12,¹⁸³ quod movere est amplius quam agere. Si autem placeret tenere verba Doctoris, possent fieri tales evidencie *Sapiencie* 7^o:¹⁸⁴ dicit Salomon¹⁸⁵ quod «omnibus mobilibus¹⁸⁶ mobilior est sapiencia»; unde Augustinus, 10 *Super Genesim ad litteram*,¹⁸⁷ dicit quod «spiritus creatoris movet se, set non per tempus nec per locum». Item, 3^o *Phisicorum*,¹⁸⁸ dicit Philosophus, quinto, quod tot sunt¹⁸⁹ species motus quot sunt¹⁹⁰ entis, cum igitur deus fecit se esse ubique, postquam nusquam fuit; fecit eciam se esse bonum omnium creaturarum, postquam non fuit bonus illis; et sic fecit se maximum dominum, quia dominum tocius universitatis creature videtur quod quodammodo movet se. Item, secundum auctorem *De Causis*, propositione 15^a:¹⁹¹

¹⁷⁰ non] *om.* C₁

¹⁷¹ et] *om.* P

¹⁷² elicito] illicito C₁

¹⁷³ cognoscimus] cog^{ne}³ C₁

¹⁷⁴ conceditur] consequitur C₁

¹⁷⁵ secundum illud] sensum C₁

¹⁷⁶ ex] *om.* C₁

¹⁷⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 7, 2, 243 a 3-6, pp. 260, 261

¹⁷⁸ eorum P C₁

¹⁷⁹ illarum] illorum C₁

¹⁸⁰ et] in C₁

¹⁸¹ esse] *om.* C₁

¹⁸² ca^o] *om.* C₁

¹⁸³ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *De generatione et corruptione*, 1, 6, 323 a 13-16, p. 36

¹⁸⁴ *Liber Sapientiae* 7, 24

¹⁸⁵ Salomon] Salamon C₁

¹⁸⁶ mobilibus] modis C₁

¹⁸⁷ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 8, 20.39, p. 259

¹⁸⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 3, 1, 201 a 8-9, p. 98

¹⁸⁹ sunt] *om.* C₁

¹⁹⁰ motus quot sunt] *om.* C₁

¹⁹¹ PS.-ARISTOTELES, *Liber de Causis*, 14 (15), 124, p. 79

«omne sciens suam essenciam est rediens super suam essenciam redicione completa»; et consonat vis vocis¹⁹², nam intelligere vel intelligi dei sonat in passionem. Potest igitur dici quod, vocando quemcumque actum intelligendi, sciendi, volendi ‘mocionem’, sicut vocarunt platonici, et cuiuscumque relacionis adquisicionem ‘modum relati’, sic deus esset summe mobilis.

Si autem placet nostris admittere tales locuciones figurativas, [P 19r] ego non obvio, set modus loquendi est contra peripateticos et quodlibet dicta sanctorum, que ponunt deum omnino immobile. Ulterius, quoad illud de abusione termini, dum vocatur sciencia dei relacio et non qualitas, dicitur iuxta Philosophum, 7^o *Phisicorum*, 20^o,¹⁹³ quod sciencia est maxime ad aliud¹⁹⁴; et racio Philosophi est quia stat scienciam adquiri sciente non moto¹⁹⁵ ad illam per generacionem¹⁹⁶ rei scite. Ideo omnis sciencia ut huiusmodi dicit comparacionem inter scientem et scibile ad quod terminatur, set in creaturis dicit habitum medium inter potenciam et actum. Set cum talis habitus non potest nature divine competere, ut patet ex dictis, relinquitur quod nomen sciencie sit¹⁹⁷ equivoce translatum ad noticiam divinam, secundum¹⁹⁸ illud connotatum quod nullam imperfeccionem includit – quod indubie est relacio rationis inter scientem et scibile. Non enim derogat perfeccionem dei quod sit melior me, vel simul cum scibili; et positus illis extremis cum ulteriori fundamento in deo, ponitur talis relacio. Ideo videtur consonum virtuti vocabuli quod sciencia in deo sit relacio dei¹⁹⁹ ad scitum, et illa est translacio propinquior quam vocando scienciam subiectum sciens. Illo tamen modo contingit uti quocumque termino sciencie divine, et sic omnia nomina²⁰⁰ predicta formaliter²⁰¹ de²⁰² deo significant vel divinam essenciam vel relacionem in deo²⁰³ fundatam, ut patet discurrendo per nomina 5 generum. Quicquid enim deus ad se dicitur, illud est deus, ut magnus, eternus, bonus, sapiens et cetera; et quidquid ad²⁰⁴ aliud dicitur²⁰⁵ potest intelligi²⁰⁶ equivoce vel divina essencia vel relacio illius ad aliud, quia²⁰⁷ nullum accidens preter relacionem est in divinitate; nec est sciencia relacio que est accidens deo, cum non potest incipere vel desinere. Quid, queso, vocaremus scienciam dei inter subiectum et obiectum ad quod terminatur, nisi²⁰⁸ relacionem mediam²⁰⁹?

¹⁹² vocis] *om.* C₁

¹⁹³ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 7, 3, 247 a 28-248 b 29, pp. 267, 268

¹⁹⁴ aliud] aliquid C₁

¹⁹⁵ moto] movente C₁

¹⁹⁶ generacionem] genus C₁

¹⁹⁷ sit] est C₁

¹⁹⁸ secundum] si C₁

¹⁹⁹ ideo ... sit relacio] *hom.* C₁

²⁰⁰ nomina] *om.* P

²⁰¹ formaliter de deo] deo formaliter P

²⁰² de] *om.* C₁

²⁰³ significant ... deo] *om.* C₁

²⁰⁴ ad] aliquid C₁

²⁰⁵ dicitur] *om.* C₁

²⁰⁶ intelligi] et *add.* P C₁

²⁰⁷ quia] per P

²⁰⁸ nisi] ad *add.* C₁, illud ad P

²⁰⁹ mediam] *om.* C₁

CAPITULUM SECUNDUM

Set ne omnia de eternitate et contingencia divine sciencie¹ videantur insoluta², probabo³ ratione terci quod illa sit sententia antiquorum patrum et consona rationi. Dico igitur in primis [C H68v^a] quod absolute necessarium est deum habere scienciam contingentem, que non potest incipere vel desinere. Istud⁴ patet cuicumque volenti ampliare verba de presenti modo quo dictum et admitti veritates contingentes esse, sic quod deus non posset esse sine talibus, quod post declarabitur. Patet illud sic: omnia que fuerunt vel er^{<u>}nt⁵ sunt deo presencia; set omnia presencia ipse cognoscit; igitur omnia que fuerunt vel erunt⁶ deus cognoscit. Et non dubium quin pari evidencia, qua semel cognoscit omnia talia et semper ipsa cognoscit, igitur conclusio. Maior declarata est superior ex dictis multis sanctorum.

Unde Augustinus, libro *De trinitate*, propter illam evidenciam tenet conclusionem predictam; nam⁷, 16^o,⁸ sic scribit: «Quis igitur homo novit illam sapienciam qua deus novit omnia, ita ut nec ea que dicuntur preterita, ibi pretereant, nec ea que dicuntur⁹ futura quasi desint¹⁰ expectantur ut venerant, set preterita et futura cum presentibus sint cuncta¹¹ presencia; nec singula cogitentur, et ab aliis et <ad>¹² alia cogitando transeatur¹³, set in uno aspectu¹⁴ simul presto s<i>nt¹⁵ universa»; infra, 33^o,¹⁶ dicit: «Nos oramus deum¹⁷, nec tamen necessitates nostras docemus eum. ‘Novit enim’, ait verbum eius, ‘pater vester quid vobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo’¹⁸. Nec illa¹⁹ ex aliquo tempore cognovit, set²⁰ futura omnia²¹, atque in eis et²² quid et quando

¹ sciencie] sentencie C₁

² insoluta] insolita C₁

³ probabo] probando C₁

⁴ istud] illud C₁

⁵ erunt] erant P C₁

⁶ sunt ... erunt] *hom.* C₁

⁷ nam] in *add.* C₁

⁸ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 7.13, pp. 477, 478

⁹ preterita ... dicuntur] *hom.* C₁

¹⁰ desint] desunt C₁

¹¹ cuncta] cunta C₁

¹² ad] *om.* P C₁ – *vide loc. all.*

¹³ transeatur] transeat P

¹⁴ aspectu P C₁ – *pro loc. all.*: conspectu

¹⁵ sint] sunt P, fuit C₁ – *vide loc. all.*

¹⁶ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate* 15, 13, pp. 494, 495

¹⁷ deum P C₁ – *pro loc. all.*: eum

¹⁸ eo] ea C₁

¹⁹ illa P C₁ – *pro loc. all.*: ista

ab eo²³ petitori fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus esset <vel non exauditurus esset>²⁴, sine inicio ante prescivit; ideo²⁵ concludit, 35²⁶ in fine:²⁷ quelibet persona divina «omnia simul²⁸ videt, quorum nullum est quod non [P 19v] semper videt».

Unde sanctus Thomas, parte prima *Summe*, questione 14, ar^{lo} 9^{29,30} sic scribit, dicendum quod: «deus scit omnia quecumque sunt quomodocumque³¹ modo. Nichil autem³² prohibet ea que non sunt simpliciter aliquo³³ modo esse. Simpliciter autem sunt ea, que sunt actu. Ea vero que non sunt actu, sunt in potencia; vel in potencia activa ipsius dei, vel in potencia passiva ipsius creature, sive in potencia opinandi, vel ymaginandi, vel quocumque modo signandi. Quecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et quecumque deus potest facere, omnia cognoscit, eciam si actu non³⁴ sint. Set horum que actu non sunt, est quedam diversitas attendenda. Quedam enim, licet non sint nunc in actu tamen erunt vel fuerunt, et omnia ista³⁵ scit deus sciencia visionis. Quia cum intelligere dei, quod est eius esse, eternitate mensuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendi<t>³⁶, presens intuitus dei fertur in totum tempus, et <si> omnia que³⁷ sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presencialiter. Quedam autem sunt in potencia dei vel creature, que tamen non sunt nec erunt vel fuerunt. Et respectu illorum non dicitur habere scienciam visionis, set³⁸ simplicis intelligencie³⁹». Hec ille⁴⁰.

Ex quibus patent tria. Primum, quod quelibet creatura habet duplex esse, scilicet esse intelligibile absolute necessarium et esse creature⁴¹, quod vocatur existere. Secundo⁴², quod omne quod fuit vel erit est deo presens, ymo⁴³ si habuit⁴⁴ vel habebit esse actuale, habet apud eum⁴⁵ esse. Et absit quod catholicus dicat illum terminum ‘apud’ esse terminum distrahentem, ita quod non sequatur: ‘sic est apud deum, igitur sic est

²⁰ cognovit set P C₁ – *pro loc. all.*: cognovit ut nosset set

²¹ omnia P C₁ – *pro loc. all.*: omnia temporalia

²² et P C₁ – *pro loc. all.*: etiam

²³ ab eo] *om.* P

²⁴ vel non exauditurus esset] *hom.* P C₁ – *vide loc. all.*

²⁵ ideo] vel *add.* C₁

²⁶ 35] 3^o 5^o C₁

²⁷ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 14.23, p. 497

²⁸ omnia simul P C₁ – *pro loc. all.*: simul omnia

²⁹ 9] 5^o C₁

³⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9, p. 181^a

³¹ quocunque] quomodocunque C₁

³² autem] *om.* C₁

³³ aliquo] alico C₁

³⁴ actu non] actuum C₁

³⁵ ista] illa P

³⁶ comprehendit] comprehendi P, comprehendendi C₁ – *vide loc. all.*

³⁷ et in omnia que] et si omnia que P, que C₁ – *vide loc. all.*

³⁸ set] scilicet C₁

³⁹ intelligencie] intelligibile C₁

⁴⁰ ille] ibi C₁

⁴¹ creature] creare C₁

⁴² secundo] secundum C₁

⁴³ ymo] ymmo C₁

⁴⁴ habuit] habet P

⁴⁵ eum] *om.* P

verbum⁷; enim erat apud deum⁴⁶, et esse deo⁴⁷ intrinsicum fuit eternaliter apud deum, ut dicitur *Iohannis*, primo;⁴⁸ velud⁴⁹ quid,⁵⁰ queso, credimus quod non vere fuit? Tercio, patet quod sciencia qua deus scit rem in⁵¹ esse intelligibili, que quidem sciencia est divina intelligencia; non vocatur intuitus dei apud illum⁵² sanctum, quia intuitus dicit presenciam⁵³ existentis. Talia enim habent existenciam, sicut habent omnia actualiter futura ac preterita, quamvis non nunc, set temporibus suis. Illud tamen non capiet, nisi qui cognoscit illam utilem⁵⁴ logicam⁵⁵ de extencione temporis ad omne preteritum et futurum. Secundo, sic arguitur: omne positum quod actualiter erit vel fuit, deus vult esse, et omne quod deus vult esse, ipse scit esse; igitur omne tale deus scit esse. Assumptum patet ex hoc, quod omne volitum⁵⁶ a deo, deus semper vult. Unde, 5^o *De Trinitate* in fine,⁵⁷ sic scribit beatus Augustinus: «Deus autem absit ut aliquem temporaliter diligat, quasi nova dileccione que in ipso antea non erat⁵⁸, apud quem nec preterita transierunt, et futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos ante mundi constitucionem dilexit, sicut predestinavit: set cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere diligere ab eo dicuntur».

Ex quo dicto, patent tria. [C H68v^b] Prima ratio, quare deus semper diligit omnes quos unquam dilexit; ratio enim huius est quia omne tale est deo presens, et certum est quod dileccio dei, cum sit res rationis complete, principiat ex posicionem dei diligentis et rei dilecte, ut patet ex natura huius relacionis.

Secundo, patet quod quelibet volicio⁵⁹ vel dileccio dei est eterna a parte ante, quia deus non potest ordinare bona alicui, nisi ex quo velit bonum⁶⁰ eidem; set deus non potest incipere quicquam ordinare, igitur nec velle; et per consequens, cum omne diligere sit velle bonum dilecto, sequitur quod nihil incipere potest diligere. Et ad hoc sonant quotlibet auctoritates scripture, ut Apostolus *Ad Ephesios*, primo:⁶¹ «Elegit⁶² nos ante mundi constitucionem, ut essemus sancti et immaculati»⁶³; *Ad Romanos*, 5^o:⁶⁴ «Cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut⁶⁵ mali, ut secundum eleccionem propositum dei maneret non ex operibus, set ex vocante⁶⁶, dictum est ei quia⁶⁷ ‘maior

⁴⁶ deum] *om.* P

⁴⁷ deo] de C₁

⁴⁸ *Secundum Iohannem* 1, 1

⁴⁹ velud] ut C₁

⁵⁰ quid] *om.* P

⁵¹ in] *om.* C₁

⁵² illum] istud P

⁵³ presenciam] presenciam *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

⁵⁴ utilem] utilitatem C₁

⁵⁵ logicam] logice C₁

⁵⁶ volitum] volutum C₁

⁵⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 5, 16.17, p. 227

⁵⁸ in ipso antea] antea in ipso P – *pro loc. all.*: in illo ante

⁵⁹ volicio] volucio C₁

⁶⁰ velit bonum] bonum velit C₁

⁶¹ *Ad Ephesios*, 1, 4

⁶² elegit] elicit C₁

⁶³ immaculati] inessentmaculati *scr.*, *sed per lineam corr.* C₁

⁶⁴ *rectius Ad Romanos*, 9, 11-13

⁶⁵ aut] ita C₁

⁶⁶ vocante] vocacione P

⁶⁷ quia] quod C₁

serviet⁶⁸ minori’, sicut scriptum est ‘Jacob dilexi, Esau autem⁶⁹ odio⁷⁰ habui’». Nec oportet multum sollicitari ad probandum vel allegandum pro illa parte quod veritas manifestat se patencius, quam est aliud⁷¹ dictum allegabile⁷² ipsam rectificans. Quid enim planius quam⁷³, si⁷⁴ aliquod [P 20r] bonum sit futurum, ipsum eternaliter fuit futurum⁷⁵? Nec sciolo debet verti in dubium quin, si bonum fuit eternaliter futurum, eternaliter fuit scitum et volitum⁷⁶ a deo esse futurum⁷⁷; et per consequens, cum sciencia talium vel volicio⁷⁸ non possit precedere divinam ordinanciam, patet quod omnia talia deo intrinseca sunt eterna.

Unde Doctor Profundus, *primo libro*⁷⁹, corollarie capituli 23ⁱ,⁸⁰ vere dicit quod deus neminem noviter diligit sive odit, nec una vice magis aut minus quam alia, et capitulo sequenti respondet ab obiecta.⁸¹ Concedit itaque quod predestinatum existentem in mortali peccato tante diligit deus pro illo tempore sicut cum fuerit beatus, quia semper vult quod habeat tantum bonum pro tempore suo. Prescitum vero, etsi fuerit in gracia vel caritate temporali⁸², set non finalis⁸³ perseverancie, continue tante odit, quia vult sibi eternaliter malum pene et eternaliter vult quod habeat illud bonum graciae temporalis, et sic eternaliter eundem simul diligit et odit, quia semper vult sibi bonum graciae temporalis pro una mensura temporis et malum pro alia. Multos⁸⁴ igitur diligit deus ad gratiam vel iusticiam temporalem, quos deus non diligit ad eternam beatitudinem, ut patet de Iuda et quibuscumque dampnatis. Ideo quando dicitur quod deus diligit hunc vel illum, oportet ulterius notare ad quid et quantum bonum: nam quemlibet bonum in celo qui surrexit de peccato semper scit⁸⁵ deus esse in peccato pro illa mensura, pro qua est in peccato; nec quelibet gracia vel caritas dividit inter filios regni eterni et perdicionis⁸⁶ eterne⁸⁷, set caritas finalis perseverancie que non excidit, ut patet 15^o⁸⁸ *De trinitate*, 49.⁸⁹

Et sic homo potest eternaliter scribi⁹⁰ in libro vite, scilicet⁹¹ quoad bonum eternum, et alio modo pro deputare creaturam ut sit de numero familie sue in beatitudine

⁶⁸ serviet] serviret P

⁶⁹ autem] aut C₁

⁷⁰ odio] hodie C₁

⁷¹ aliud] a deo P

⁷² allegabile] allegande C₁

⁷³ quam] quod C₁

⁷⁴ si] sit C₁

⁷⁵ futurum] ipsum eternaliter *add., sed per lineam del.* C₁

⁷⁶ volitum] volutum C₁

⁷⁷ esse futurum] *om.* C₁

⁷⁸ volicio] volucio P

⁷⁹ primo libro] libro primus P

⁸⁰ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 23, p. 241

⁸¹ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 24, pp. 243-245

⁸² temporali] *om.* P

⁸³ finalis] finaliter C₁ – R (p. 180, n. 1): finaliter

⁸⁴ multos P C₁ – R (p. 180, n. 1): multas

⁸⁵ scit] *om.* P

⁸⁶ perdicionis] perdicionis *scr., sed per punctum corr.* C₁

⁸⁷ eterne] *om.* P

⁸⁸ 15^o] 12 B

⁸⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 18.32, pp. 507, 508

⁹⁰ eternaliter scribi] scribi eternaliter C₁

⁹¹ scilicet] *om.* P

eterna⁹². Primo modo potest homo deleri de libro vite, ut patet *Exodi*, 32^o:⁹³ «Aut dimitte populo huic noxam hanc, aut dele me de libro vite ubi me scripsisti». Maluit enim legislator carere temporali bono ex ducato proprii, quam quod peccatum proprii⁹⁴ maneat irremissum; sic etiam psalmista, considerans bonum temporale prescitorum quo oportet eos⁹⁵ privari, sic propheticè *Psalmò* 68:⁹⁶ «Deleantur de libro vivencium et cum iustis non scribantur»; *Apocalipsi*, 3:⁹⁷ «Qui vicerit⁹⁸ vestietur vestimentis⁹⁹ albis, non delebo nomen eius de libro vite». Scribere enim creaturam rationalem in libro vite est ordinare sibi bonum, set¹⁰⁰ deputare creaturam ut sit de numero familie sue in beatitudine eterna est autentice scribere illam. Deus enim eternaliter scribit atramento¹⁰¹ gracie predestinacionis digito, qui est Spiritus sanctus, in speculo¹⁰² sine macula quascumque vult secum eternaliter congregare¹⁰³; de qua scriptura revelata viatori debet plus gaudere, quam de bono aliquo¹⁰⁴ temporali, ut docet Salvator, *Luce*, 10,¹⁰⁵ ubi docet discipulos non gaudere de facione miraculorum vel aliquo¹⁰⁶ bono vie, nisi de quanto habet ordinem ad scripturam in libro vite. Utraque igitur istarum scripturarum [C H69r^a] est indebilis, cum deus non potest incipere vel desinere scribere, set creatura potest deleri de libro vite quoad primam scripturam, quod sit quando deus privat eam a bono temporali, set non potest deleri a secunda scriptura, sicut non desinere predestinari.

Ex quo patet quod non sequitur: ‘deus semper scribit hoc, igitur hoc semper scribitur’; sicut non sequitur¹⁰⁷: ‘deus semper¹⁰⁸ vult quod homo habeat bonum, igitur homo¹⁰⁹ semper habet bonum’; sicut non sequitur: ‘deus absolute determinate nunc vult hoc, igitur hoc nunc est’; ita non sequitur: ‘si nunc perfecte scribit hoc, igitur hoc nunc scribitur’. Deus enim non potest sic scribere, nisi scribit eternaliter. Ideo scriptura dei non est actus corporeus inferens passionem deo ex contactu, quia tunc infert scripcionem passivam pro omni mensura temporis, pro quo esset. Tunc igitur scribitur homo, quando potitur bono quod deus eternaliter ordinat, [P 20v] et tunc¹¹⁰ deletur, quando cessat a tali bono. Unde deus nunc et semper ordinavit et semper ordinabit bonum Iude proditori secundum temporalem iusticiam, set hoc in nullo infert, quia ipse

⁹² alio...eterna] om. P

⁹³ *Liber Exodi*, 32, 31-32

⁹⁴ proprii] propter C₁

⁹⁵ eos] ipsos C₁

⁹⁶ *Liber Psalmorum*, 68, 29

⁹⁷ *Apocalypsis Ioannis*, 3, 5

⁹⁸ vicerit] viderit C₁

⁹⁹ vestimentis] vestibus P

¹⁰⁰ set] si C₁

¹⁰¹ atramento] atromento C₁

¹⁰² speculo] gracie predestinacionis *add., sed per lineam del.* C₁

¹⁰³ congregare] conregnare P

¹⁰⁴ aliquo] alico C₁

¹⁰⁵ *Secundum Lucam*, 10, 20

¹⁰⁶ aliquo] alico C₁

¹⁰⁷ sequitur] om. C₁

¹⁰⁸ deus semper] semper deus C₁

¹⁰⁹ homo] hoc C₁

¹¹⁰ tunc] cetera P

est semper ordinatus pro aliquo¹¹¹ tempore, quia, ut sepe dictum est, quantumlibet temporale, ymo¹¹² instantaneum, sequitur formaliter pro¹¹³ eterno.

Tercio, patet idem¹¹⁴ de ratione: nam deus novit multa contingencia¹¹⁵ antequam fiant, et non est ratio quare aliquanto tempore antequam fiant, quin per idem¹¹⁶ eternaliter; igitur aliqua¹¹⁷ prescit eternaliter. Unde Augustinus, 15^o *De trinitate*, 33^o:¹¹⁸ «Non¹¹⁹ aliter deus¹²⁰ scivit¹²¹ creata, quam creanda; non enim eius sapientie aliquid accessit ex eis; set illis existentibus, sic¹²² operabat, quando¹²³ operabat, illa mansit ut erat. Ita <et>¹²⁴ scriptum est in *Ecclesiastico*:¹²⁵ ‘Antequam crearentur, omnia nota¹²⁶ sunt illi; sic et postquam consummata sunt. Sic’, inquit¹²⁷, non aliter; antequam¹²⁸ crearentur¹²⁹, et postquam consummata sunt, si sic ei nota¹³⁰ sunt¹³¹’».

Ex isto patent tria. Primum, quod deus ex immensitate eternitatis sue assistentis¹³² omni tempore preterito vel futuro habet eternam scienciam de quocumque. Unde paulo ante dicit Augustinus:¹³³ «non enim nescivit que fuerat creaturus». Secundo, patet quod relacio rationis inter scienciam dei et scitum¹³⁴ non habet fundamentum distinctum a divina essencia. Et 3^o patet quod omnia futura necesse est contingere in suis temporibus.

Confirmatur ratio de eternitate divine sciencie, et tripliciter. Primo, per hoc quod in quocumque tempore vel instanti fuerit deus, pro illo instanti foret talis propositio vera, si cum partibus formaretur: ‘omne quod fuit vel erit ipsum est in magno¹³⁵ tempore sempiterno’, cum previe et¹³⁶ primarie significaret sicut esset, ut patet ex dictis de extensione¹³⁷ temporis, et per consequens pro quocumque¹³⁸ instanti foret scibilis a creatura; set absit possibilitas creature ut sciat unam propositionem pro quocumque

¹¹¹ aliquo] alico C₁

¹¹² ymo] ymmo C₁

¹¹³ pro] ex C₁

¹¹⁴ idem] illud C₁

¹¹⁵ contingencia] contincia C₁

¹¹⁶ idem] illud C₁

¹¹⁷ aliqua] alia C₁

¹¹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

¹¹⁹ non P C₁ – *pro loc. all.*: nec

¹²⁰ deus P C₁ – *pro loc. all.*: ea

¹²¹ deus scivit] scivit deus C₁

¹²² sic P C₁ – *pro loc. all.*: sicut

¹²³ quando P C₁ – *pro loc. all.*: et quando

¹²⁴ et] enim P, cui C₁ – *vide loc. all.*

¹²⁵ *Liber Ecclesiastici*, 23, 29. *Vide* PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libri distinctae*, I, d. 38, c. 1, p. 276

¹²⁶ nota] vocata P

¹²⁷ inquit] inquit C₁

¹²⁸ antequam P C₁ – *pro loc. cit.*: et antequam

¹²⁹ crearentur] omnia *add.*, *sed per lineam del.* C₁

¹³⁰ nota] non P

¹³¹ et B; sicut illi sic ut C₁

¹³² assistentis] existentis C₁ – R (p. 180, n. 2): existentis [P, fo. 20v, assistentis]

¹³³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

¹³⁴ scitum] statum C₁ – R (p. 180, n. 2): scitum [*sic* P. statum T]

¹³⁵ magno] magis C₁

¹³⁶ et] *om.* C₁

¹³⁷ extensione] extencione C₁

¹³⁸ quocumque] quacumque C₁

instanti¹³⁹ et sicut illa primarie significat, et tamen deus nescit pro eodem instanti et tunc illam propositionem, nec sicut illa significat; igitur deus pro quocumque instanti cognosceret omne preteritum et futurum, cum non cognoscit significatum per eius signum¹⁴⁰. Dicat, qui¹⁴¹ audeat, quod ego pro hoc instanti scio diem iudicii esse pro tempore suo, et tamen hoc nescit deus pro hoc instanti! Et cum impossibilis sit ratio diversitatis quare pro uno instanti deus cognoscit diem iudicii, quin per illud pro semper, sequitur intentum. Unde sanctus Thomas, prima parte *Summe*, questione 14^a, articulo¹⁴² 13^o,¹⁴³ quo querit ‘utrum deus scit futura’, sic loquitur: cum deus necessario scit omnia et horum quedam sunt contingencia nobis futura, sequitur quod scit «omnia contingencia non solum prout sunt in suis causis, set¹⁴⁴ prout unumquodque eorum est actu in seipso. Licet¹⁴⁵ enim¹⁴⁶ contingencia fiant successive, deus tamen¹⁴⁷ non successive cognoscit ea¹⁴⁸ in suo esse¹⁴⁹, sicut nos, set simul. Quia, cum omnis divina sciencia¹⁵⁰ mensuratur eternitate, que tota simul existens simul ambit totum tempus» preteritum et futurum, necessario eius «intuitus fertur super omnia ab eterno».

Secundo, confirmatur per hoc, quod si deus non cognoscit rem, nisi quando ipsa est, tunc sciencia dei foret sibi tam accidentalis¹⁵¹ sicut¹⁵² est suum dominium¹⁵³ vel causancia, aut¹⁵⁴ similitudo eius ad creaturam; consequens impossibile. Consequencia patet ex hoc, quod tam accidentale est deo quod sciat me esse, quam accidentale est¹⁵⁵ sibi quod sit dominus¹⁵⁶ mei, si solum¹⁵⁷ scit me esse pro tempore quo¹⁵⁸ ego sum; et illud est iudicium de quocumque¹⁵⁹. Igitur tam accidentalis foret deo¹⁶⁰ sciencia contingencium, sicut causancia eorundem, quod¹⁶¹ quondam¹⁶² concessi quando restrinxi verba de presenti ad unum instans; set [C H69r^b] stat quod illud¹⁶³ est contra¹⁶⁴ sensum¹⁶⁵ Augustini, 5^o *De trinitate*, ultimo,¹⁶⁶ et 15^o *De trinitate*, 4^{to},¹⁶⁷ ac¹⁶⁸ alios

¹³⁹ foret ... instanti] *hom.* C₁

¹⁴⁰ signum] qui *add.* C₁, quid *add.* P

¹⁴¹ qui] quid P

¹⁴² articulo] *om.* C₁

¹⁴³ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 14, a. 13, p. 186^b

¹⁴⁴ set P C₁ – *pro loc. all.*: sed etiam

¹⁴⁵ licet P C₁ – *pro loc. all.*: et licet

¹⁴⁶ enim *add.* P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁴⁷ tamen] *om.* C₁ – *pro loc. all.*: non tamen Deus

¹⁴⁸ ea P C₁ – *pro loc. all.*: contingencia

¹⁴⁹ in suo esse P C₁ – *pro loc. all.*: prout sunt in suo esse

¹⁵⁰ cum ... sciencia P C₁ – *pro loc. all.*: sua cognitio

¹⁵¹ accidentalis] *exci^{lis}* C₁

¹⁵² sicut] simul C₁

¹⁵³ dominium] divinum P

¹⁵⁴ aut] autem C₁

¹⁵⁵ deo ... est] *hom.* C₁

¹⁵⁶ dominus] dominis C₁

¹⁵⁷ solum] totum C₁

¹⁵⁸ quo] quod C₁

¹⁵⁹ quocumque] quecumque C₁

¹⁶⁰ foret deo] deo foret C₁ – R (p. 180, n. 3): deo foret

¹⁶¹ quod] et P – R (p. 180, n. 3): quod

¹⁶² quondam] quoddam P – R (p. 180, n. 3): quondam

¹⁶³ illud] idem P

¹⁶⁴ contra] contingit P

¹⁶⁵ sensum] secundum P

¹⁶⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 5, 16.17, pp. 224-227

sanctos, ut sepe allegatum est. Unde sanctus Thomas, prima parte *Summe*, ar^{lo} 15^o, questione 14¹⁶⁹,¹⁷⁰ querit si sciencia dei variatur secundum variacionem creature; sic respondet: «Dominus, Creator, et huiusmodi, que important relaciones consequentes [P 21r] actus terminatos¹⁷¹ ad ispas creaturas secundum quod in ipsis¹⁷² sunt: huiusmodi iuxta relaciones¹⁷³ varie de deo dicuntur, secundum variacionem creaturarum. Sciencia, amor¹⁷⁴ et huiusmodi important¹⁷⁵ actus intrisecos; «ideo invariabiliter predicatur de deo». Unde «si aliquid¹⁷⁶ esset», cuius existenciam «deus prius nesciret¹⁷⁷ et postea sciret, tunc eius sciencia esset¹⁷⁸ variabilis. Set hoc non potest esse¹⁷⁹: quia quicquid est vel potest esse secundum aliquod tempus deus in suo eterno¹⁸⁰ scit. Ex hoc ipso enim¹⁸¹ quod ponitur aliquid secundum quodcumque tempus, oportet quod ab eterno sit scitum a deo». Hec doctor.

Tercio, confirmatur illud¹⁸² de racione sic¹⁸³: si sciencia dei proporcionaliter variatur ut scitum, sequitur quod sciencia qua deus cognoscit successivum foret successiva, proporcionaliter ad cognitum. Patet consequencia ex hoc: sciencia dei de qua loquimur¹⁸⁴ ad propositum variatur ad variacionem sciti; et cum¹⁸⁵ non¹⁸⁶ prius tempore est sciencia dei quam est scitum secundum istam viam, sequitur quod continue acquiritur sciencia deo de tali successivo, et continue¹⁸⁷ deperditur¹⁸⁸ antiqua proporcionaliter, ut illud scitum succederet. Et quod continue manebit eadem sciencia, patet tam racione ydemptitatis scientis¹⁸⁹, quam racione idemptitatis sciti. Nam, capta multitudine omnium scienciarum que terminabuntur ad omnes partes illius temporis, patet <quod>¹⁹⁰ illa tendet ad quamdam unitatem tam racione subiecti quam racione¹⁹¹ obiecti, quod non erit aliud¹⁹² quam illud successivum, sicut ergo oratio est successiva et quomodolibet¹⁹³ proporciones, abiecciones sensualium successorum, et alie¹⁹⁴

¹⁶⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 3.5, pp. 463-467

¹⁶⁸ ac] ut P – R (p. 180, n. 3): ac

¹⁶⁹ 14] 9^o ar^{lo} add. P C₁

¹⁷⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 15, ad 1- 2, p. 195^{a-b}

¹⁷¹ que ... terminatos P C₁ – *pro loc. all.*: important relaciones quae consequuntur actus qui intelligitur terminari

¹⁷² ipsis P C₁ – *pro loc. all.*: seipsis

¹⁷³ huiusmodi ... relaciones P C₁ – *pro loc. all.*: et ideo huiusmodi relaciones

¹⁷⁴ scientia amor P C₁ – *pro loc. all.*: sed scientia et amor

¹⁷⁵ important] que add. P – *vide loc. all.*

¹⁷⁶ si aliquid P C₁ – *pro loc. all.*: si tamen aliquid

¹⁷⁷ nesciret P C₁ – *pro loc. all.*: nescivisset

¹⁷⁸ tunc ... esset P C₁ – *pro loc. all.*: esset eius scientia

¹⁷⁹ set ... esse P C₁ – *pro loc. all.*: sed hoc esse non potest

¹⁸⁰ deus in suo eterno] in suo eterno C₁ – *vide loc. all.*

¹⁸¹ ex ... enim P C₁ – *pro loc. all.*: et idem ex eo ipso

¹⁸² illud] idem C₁

¹⁸³ sic] sicut C₁

¹⁸⁴ loquimur] om. P

¹⁸⁵ cum] tamen C₁

¹⁸⁶ non] ideo C₁

¹⁸⁷ continue] que C₁

¹⁸⁸ deperditur] deperdetur C₁

¹⁸⁹ scientis] scitis C₁

¹⁹⁰ quod] om. P C₁

¹⁹¹ racione] om. C₁

¹⁹² aliud] ad C₁

¹⁹³ quomodolibet] quodlibet P

acciones ac passiones. Ita videtur scienciam relativam, qua deus sciet tale successivum, esse successivum¹⁹⁵, si proportionaliter desinit scire scibile¹⁹⁶ ut illud desinit esse. Non enim posset manere per tempus sciencia qua deus scit successivum, nisi vel sciat scibile pro mensura temporis pro qua ipsum non est, vel alia sciencia sciat quamcunque partem, et alia totum. Et sic quot erunt continua vel pars illius¹⁹⁷ temporis, tot erunt sciencie intuitive eiusdem adhuc. Hoc dato non est ratio significanda quare, ex aliquibus eiusdem rationis sibi succedentibus in eodem subiecto, fieret unum successivum, quin per idem¹⁹⁸.

Ex istis, cum sciencia successiva non potest nisi¹⁹⁹ successive cognoscere, quod secundum²⁰⁰ illam viam eque vere competeret deo, sicut mobili competit successive moveri; sicut igitur nemo ponit²⁰¹ quod deus de eodem scibili primo et principaliter habet duplicem scienciam, sic non est ponendum quod de aliquo²⁰² tempore habeat unam scienciam permanentem²⁰³ per totum illud tempus²⁰⁴, et aliam partibiliter generatam et partibiliter corruptam proportionaliter ad tempus²⁰⁵. Et²⁰⁶ habito igitur quod sciencia, qua deus scit successivum, sit proportionaliter successiva, sequitur primo quod sciencia illa divina sit imperfeccior quam humana de talibus, quia homo sufficit de motu et tempore capere aliquas²⁰⁷ partes preteritas²⁰⁸ et futuras simul, ut supra ostensum est²⁰⁹. Set deus iuxta adversarios non potest hoc, igitur et cetera. Ideo consequenter dicerent quod deus non videt aliquod successivum, set solum indivisibile²¹⁰ illius, quod est fatuum dicere quod deus habet actualem memoriam omnium preteritorum et actualem prescienciam²¹¹ omnium futurorum; igitur si homo, ex coloracione²¹² talium virtutum, sufficit semel in noticiam talis successivi secundum se totum, multo magis deus. Non igitur est possibile quod deus incipiat aut desinat quicquam scire²¹³ ex inceptione vel desinicionem²¹⁴ ipsius scibilis.

Confirmatur per hoc, quod claudit contradiccionem aliquod esse instans, pro quo utraque pars contradiccionis sit²¹⁵ nescita a deo, quia tunc verum esset a deo ignotum; set nulla negacio potest incipere vel desinere esse; igitur omnem affirmacionem vel negacionem quam deus scit, semper scit. Patet consequencia per deducens ad

¹⁹⁴ alie] alios C₁

¹⁹⁵ successivam] successivum P C₁

¹⁹⁶ scibile] *om.* C₁

¹⁹⁷ et ... illius] *om.* C₁

¹⁹⁸ idem] illud C₁

¹⁹⁹ nisi] sciens *add.* P C₁

²⁰⁰ secundum] *om.* C₁

²⁰¹ ponit] potest *add.*, *sed per lineam del.* P

²⁰² aliquo] alico C₁

²⁰³ permanentem] permanente C₁

²⁰⁴ tempus] deus C₁

²⁰⁵ tempus] celus C₁

²⁰⁶ et] *om.* C₁

²⁰⁷ aliquas] alias C₁

²⁰⁸ preteritas] preter istas P

²⁰⁹ est] *om.* P

²¹⁰ indⁱile] indilile C₁

²¹¹ prescienciam] *lacunam fere 5 litt. reliq.* P

²¹² colo[~]e[~]] colco[~]e[~] P

²¹³ scire] sciencia P

²¹⁴ desinicionem] desicione C₁ – *sed sic scr. ac IOANNES WYCLIF, De logica, vol. 1, p. 224*

²¹⁵ sit] scit C₁

impossibile, quia sit²¹⁶ *a* instans in quo deus nescit mundum incipere esse; et patet ex maiori quod deus in *a*²¹⁷ instanti scit mundum non incipere esse, ex quo sequitur quod mundus numquam incipit esse, et per consequens deus numquam [P 21v] scivit mundum incipere esse et ipsum non incipere esse. Cum igitur non potest scire negacionem, nisi eternaliter sciat illam, patet quod non potest scire affirmacionem, nisi eternaliter sciat illam. Unde illa conclusio de eternitate cuiuscunque sciencie divine fuit tam²¹⁸ famosa apud Augustinus et alios sanctos doctores, quod²¹⁹ [C H69v^a] reputarent²²⁰ oppositum hereticum. Unde, 6^o *Super Genesim ad litteram*, 10,²²¹ sic scribit Augustinus: «Quod²²² enim noverat deus Ieremiam²²³ priusquam eum formaret²²⁴ in utero, dubitare fas²²⁵ non est: apertissime²²⁶ quippe dicit:²²⁷ ‘Priusquam te formarem in utero²²⁸, novi te’». Ideo, 5^o²²⁹ *Super Genesim*, 18,²³⁰ sic loquitur: «Ipsi²³¹ deo non audeo dicere [creata]²³² alio modo innotuisse, cum ea fecisset quam illo modo²³³ quo illa²³⁴ noverat ut faceret²³⁵».

²¹⁶ quia sit] quod scit C₁

²¹⁷ a] alico C₁

²¹⁸ fuit tam] f̄tuta C₁

²¹⁹ quod] *iter.* C₁

²²⁰ reputarent] repugnarent C₁

²²¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 6, 9.14, p. 180

²²² quod P C₁ – *pro loc. all.*: quia

²²³ deus Ieremiam P C₁ – *pro loc. all.*: Jeremiam Deus

²²⁴ formaret] formavit C₁

²²⁵ fas] phas P

²²⁶ apertissime] aptissime P

²²⁷ *Liber Ieremiae*, 1, 5

²²⁸ in utero] *om.* C₁

²²⁹ 5^o] dicitur *add.* C₁

²³⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 5, 18.36, p. 161

²³¹ ipsi P C₁ – *pro loc. all.*: ipsi autem

²³² creatura] creaturam C₁

²³³ modo *add.* P C₁ – *vide loc. all.*

²³⁴ illa P C₁ – *pro loc. all.*: eo

²³⁵ faceret] fierent P – *vide loc. all.*

CAPITULUM TERTIUM

Set contra istud sic arguitur: omne quod deus scivit, ipse semper scit; set aliquando scivit contradictoria; igitur semper scit contradictoria; et cum nichil scit, nisi verum, sicut omnes recte loquentes consenciant¹, sequitur contradiccionem esse veram. Nec valet dicere quod eternitas dei est pelagus² infinitum³ insorbens⁴ contradictoria, quia si in eternitate sit aliquid, tunc ipsum est eternum et ibi verissimum. Set quoad illud⁵ patet ex dictis quod nullum contradictorium potest succedere reliquo ut numquam fuit, ita quod ego non sum, licet aliquando fuit, ita quod ego non sum pro data mensura temporis vel nature. Et sic signant propositiones negative concesse a multis: quelibet enim negacio est eterna, ut semper est quod ego non sum in primo instanti mundi; et sic de qualibet negacione signanda. Et cum repugnat affirmacionem esse simul cum negacione sibi contradictoria, patet quod repugnat affirmacionem aliquam existere negacioni sibi opposite; sensus igitur contradiccionis non est possibile existere et per consequens non est possibile signa illorum sensuum esse pertinenter vera. Sicut igitur deus nunc non scit quod ego non sum, ita⁶ et numquam scivit vel sciet quod ego non sum, et ita de similibus; set bene scivit quod ego non sum tunc, quia⁷ numquam fuit ita quod ego sum tunc.

Negaciones igitur †⁸ sunt eterne, set affirmaciones sunt temporales, et ideo solet dici quod precepta negativa obligant pro semper, set precepta affirmativa pro⁹ loco et tempore oportunis. Nec sequitur generaliter ex affirmativa de predicato contrario vel privativo in materia contingenti affirmativa de predicato infinito negativa de predicato affirmativo¹⁰ contrario priori predicato, ut non sequitur: ‘ego sum albus, igitur non sum niger’ vel ‘quod ego¹¹ sum non niger’; set bene sequitur quod¹² ‘pro illa mensura temporis pro qua sum albus, non¹³ sum niger’ et ‘quod sum non niger pro tunc’; set constat quod non sequitur: ‘non sum niger tunc, igitur non sum niger’, quia negacio negat pro omni loco et tempore.

¹ consenciant] concenciant C₁

² pelagus] pellagus P, palagus C₁

³ infinitum] infi^{l7} P, infi^t C₁

⁴ insorbens] insorbent C₁

⁵ illud] ipsum C₁

⁶ sicut ... ita] *om.* C₁

⁷ quia] *iter.* C₁

⁸ sin^{le} P C₁

⁹ pro] *om.* C₁

¹⁰ de predicato affirmativo] vel affirmacio C₁

¹¹ ego] eo C₁

¹² quod] *om.* P

¹³ non] tunc P

Ideo¹⁴ solet dici signanter antiquitus quod non sit possibile idem¹⁵ in numero simul et semel esse formaliter album e nigrum. Quotquot igitur dicta talia negativa in quibus non est negacio secundum extensionem¹⁶ temporis sunt restringenda secundum pertinenciam sensus sic loquencium negative. Unde quando unus dicit se celebrasse vel comedisse, intelligendum¹⁷ est pro illo die in quo sic loquitur; et quando quis affirmat se non facturum tale opus, limitandus est sensus ad tempus futurum pertinens proposito. Sic enim loquitur Scriptura negative, tam quoad preteritum, quam quoad futurum, ut¹⁸ 4^{to} *Regum*, 6^{to} dicitur:¹⁹ «Ultra²⁰ non venerunt latrones Syrie²¹ in terram²² Israhel» – suple: in tempore Helisei²³. Et quoad negacionem de futuro sic modificatam, ecce Salvator, *Iohannis*, 7^o^{24,25} alloquitur fratres suos: «Vos ascendite ad diem festum hunc²⁶. Ego autem non ascendam²⁷; et tamen statim [P 22r] post subdit ewangelista:²⁸ «Ut autem ascenderunt²⁹ fratres eius³⁰, tunc ipse ascendit ad diem festum³¹». Salvator³² igitur, appropinquans talem restriccionem negacionis secundum pertinenciam locucionis, intendebat per dictam negacionem quod non ascenderet³³ tunc, vel cum illis de cognacione sua qui voluerunt eum manifestari³⁴ populo in festo Cenopheie³⁵.

Ideo pro talibus negacionibus limitandis ad sensus contrarios signanter dicit Philosophus, primo *Elenchorum*, c^o 3^o,³⁶ quod «contradiccio est unius et eiusdem», opposicio «non nominis» tantum «set rei et nominis, secundum idem³⁷ et ad idem³⁸ similiter³⁹ et⁴⁰ in eodem tempore»; et idem⁴¹ patet 4^{to} *Metaphysice* diffuse.⁴² Contradictoria enim opposicio est quando intellectus affirmat et negat idem⁴³

¹⁴ ideo] non C₁

¹⁵ idem] illud C₁

¹⁶ extensionem] extencionem C₁

¹⁷ intelligendum] ince^{du}~ C₁

¹⁸ ut] in C₁

¹⁹ 2 *Regum*, 6, 23

²⁰ ultra] *om.* C₁

²¹ syrie] syree C₁

²² terram] tarram C₁

²³ helisei] lelesoi C₁

²⁴ iohannis 7^o] *om.* P

²⁵ *Secundum Ioannem*, 7, 8

²⁶ festum hunc P C₁ – *pro loc. all.*: festum

²⁷ ascendam P C₁ – *pro loc. all.*: ascendo

²⁸ *Secundum Ioannem*, 7, 10

²⁹ ascenderunt] ascendent C₁ – *vide loc. all.*

³⁰ eius] *om.* C₁

³¹ tunc ... festum P C₁ – *pro loc. all.*: ad diem festum tunc et ipse ascendit

³² salvator] salvate C₁

³³ ascenderet] assenderet C₁

³⁴ manifestari] manifestare C₁

³⁵ cenopheie] cenephegie C₁

³⁶ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *De sophisticis elenchis*, 5, 167 a 21-27, pp. 80, 81

³⁷ idem] illud C₁ – *vide loc. all.*

³⁸ idem] illud C₁ – *vide loc. all.*

³⁹ similiter P C₁ – *pro loc. all.*: et similiter

⁴⁰ et] *om.* C₁ – *vide loc. all.*

⁴¹ idem] illud C₁

⁴² *vide* ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 4, 3, 1005 b 19-34, p. 73; 4, 4, 1006 a 1-6, pp. 73, 74; 4, 4, 1006 b 13-22, p. 75; 4, 4, 1007 a 16-20, p. 76

⁴³ idem] illud C₁

predicatum⁴⁴ de eodem subiecto pro eisdem signatis et secundum idem⁴⁵ et pro eodem tempore vel mensura; et si aliquod illorum defecerit⁴⁶ non est contradicchio. Unde hic non est contradicchio: canis currit et nullus canis currit⁴⁷, posito [C H69v^b] quod intellectus equivocet in subiecto. Nec hic est contradicchio: Petrus peccat tunc et ipse non peccat nunc, quia non referuntur⁴⁸ affirmacio et negacio ad eandem mensuram temporis vel nature. Nec hic est contradicchio: Christus est mortalis et Christus non est mortalis, quia non sunt affirmacio et negacio secundum idem⁴⁹ ut supposito; nam secundum humanitatem est mortalis et⁵⁰ secundum divinitatem⁵¹ est immortalis⁵². Ideo sicut homo secundum unum suppositum et homo secundum aliud suppositum non currit, sic persona Verbi, qui enim⁵³ est due nature⁵⁴, secundum unam naturam est variabilis, secundum aliam naturam non est variabilis.

Unde videtur mihi absolute et simpliciter concedendum presupposito sensu quod Christus non est passibilis⁵⁵, quia natura divina que est Christus non est passibilis⁵⁶; et idem Christus est passibilis⁵⁷, quamvis non secundum idem, quia illa humanitas que est Christus⁵⁸ est passibilis. Scio tamen quod innitentes apparencie sophisticè horrerent⁵⁹ concedere, quia putant⁶⁰ patenter hominem redargutum si concederet⁶¹ se non fecisse datum opus referendo ad unum tempus, et alias concedat se fecisse referendo ad aliud. Set gaudeant capciosi de suis apparenciis sofisticis, quia non decet senes vel sapientes inniti⁶² talibus.

Item *a* potest terminare scienciam dei contingentem et per consequens, ex dictis, causare illamet: cum ipsum *a* potest incipere esse, sequitur quod potest incipere causare divinam scienciam, cum omne causare creature supponit esse eiusdem. Quod, si concedatur⁶³, contra: nichil secundum⁶⁴ esse temporale causat eternum; set quelibet sciencia dei est eterna et cuiuslibet creature existenti temporalis; igitur non causat scienciam⁶⁵ dei. Minor patet ex hoc, quod si aliquod⁶⁶ causatum est eternum, ipsum est

⁴⁴ predicatum] predicatum et C₁

⁴⁵ idem] illud C₁

⁴⁶ defecerit] defuerit C₁

⁴⁷ currit] curit C₁

⁴⁸ referuntur] restringitur P

⁴⁹ idem] illud C₁

⁵⁰ et] *om.* C₁

⁵¹ divinitatem] non *add.* C₁

⁵² immortalis] mobilis C₁

⁵³ qui enim] *om.* C₁

⁵⁴ due nature] *add. in marg. ead. m.* P

⁵⁵ passibilis] pascibilis C₁

⁵⁶ quia ... passibilis] *hom.* C₁

⁵⁷ est passibilis] *om.* C₁

⁵⁸ quia ... Christus] *om.* C₁

⁵⁹ horrerent] horreret C₁

⁶⁰ putant] putavit C₁

⁶¹ concederet] concedit C₁

⁶² inniti] innuti C₁

⁶³ concedatur] conceditur P

⁶⁴ secundum] *om.* C₁

⁶⁵ scienciam] essenciam C₁

⁶⁶ aliquod] *a* C₁

eternaliter complete causatum et per consequens non incipit capere esse suum ab aliquo⁶⁷ temporalis; et nichil potest extencius aliquid causare, quam ipsum est.

Item⁶⁸, secundum philosophantes, possibilis est mutacio de contradictorio in contradictorium, quod⁶⁹ non esset nisi negacio posset succedere affirmacioni, et econtra; igitur non quelibet negacio est eterna. Assumptum patet ex⁷⁰ 5^o *Phisicorum*, 7^o,⁷¹ et alibi multis locis, et videtur probari de racione. Nam tante permanencie est quelibet affimaracio sicut sibi opposita negacio; set affirmaciones contingentes incipiunt et desinunt; igitur et negaciones sic possunt, ymo⁷² etsi⁷³ non possunt incipere vel desinere esse quod ego non sum in hoc instanti. Confirmatur per Doctorem Profundum, libro primo ca^o 24^o⁷⁴, ubi frequenter asserit quod scivit multa que iam nescit sine sui mutacione, et adducit ad hoc duplex exemplum. Primo, de oculo fixo intuente fluvium sibi presentem secundum diversas partes; qui quidem oculus secundum diversas partes inciperet successive et desineret videre⁷⁵ sine sui mutacione, ex sola mocione⁷⁶ visibili. Secundum exemplum est de adquisicione qualibet dominiorum deo, sine⁷⁷ hoc quod ipse mutetur; sic, ut dicit, possunt⁷⁸ contradictoria successive sciri a deo, cum ante mundi constitucionem nullam [P 22v] creaturam⁷⁹ scivit⁸⁰ existere.

Hic dico quod claudit contradiccionem negacionem incipere vel desinere esse, et per consequens impossibile est mutacionem fieri a tali contradictorio in contradictorium. Primum patet ex dictis superius: nam quantumcumque fuerit negacio contracta⁸¹ vel modificata, actus negandi negat⁸² semper respectu illius contraccionis⁸³ vel modificacionis⁸⁴, ut si eternaliter fuit verum quod non loquor in hoc instanti, tunc eternaliter fuit verum quod numquam⁸⁵ loquor in hoc instanti. Et cum eternaliter fuisset⁸⁶ talis propositio vera, si formaretur, ‘hoc instans est’, ut patet ex fundamento cui innitor et concorditer cum sanctis patribus, sequitur quod eternaliter de possibili fuissent talia contradictoria simul vera: ‘aliquando loquor in hoc instanti’ et ‘numquam loquor in hoc instanti’; quod est impossibile.

⁶⁷ aliquo] alico C₁

⁶⁸ item] recte C₁

⁶⁹ quod] quia C₁

⁷⁰ ex] hoc *add.* C₁

⁷¹ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 5, 1, 225 a 12-20, p. 195; 5, 2, 226 b 2-6, p. 199

⁷² ymo] immo C₁

⁷³ etsi] et sy C₁

⁷⁴ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 24, pp. 243-245: p. 243

⁷⁵ videre] videri P

⁷⁶ mocione] mutacione C₁

⁷⁷ sine] cum C₁

⁷⁸ possunt] ponunt C₁

⁷⁹ creaturam] creatam C₁

⁸⁰ scivit] ex *add.* C₁

⁸¹ contracta] pro respectu illius contradiccionis vel modificacionis ut si eternaliter fuit verum quod non loquor in hoc instanti *scr., sed per particulas va et cat del.* C₁

⁸² negat] quod *add.* P C₁

⁸³ contraccionis] contradiccionis C₁

⁸⁴ vel modificacionis] numquam C₁

⁸⁵ numquam] *om.* C₁

⁸⁶ fuisset] fuit C₁

Sicut igitur falsum est quod dies iudicii non est, sic semper est falsum quod ego non loquor in hoc instanti⁸⁷; sequitur enim: ‘numquam est iudicium domini et dies novissima huius seculi est aliquod tempus, igitur in illo non est iudicium’. Et cum sequitur⁸⁸: ‘si⁸⁹ aliquid fuit vel erit, ipsum est’, ex consequenti sequitur quod non fuit iudicium domini; consequens contra fidem. Ideo palam sequitur ex opposito consequentis: ‘si aliquid fuit⁹⁰ vel erit, ipsum est⁹¹; igitur si non est, non fuit vel erit’. Unde venerabilis Anselmus, *De concordia*, c^o 3^o,⁹² considerans assistenciam eternitatis omni preterito tempori et futuro, ut probavit *Monologion*⁹³, 2^o infra;⁹⁴ sic quidem non dico aliquod numquam esse in tempore quod semper est in eternitate, set tantum in alico tempore non esse. Non scit deus⁹⁵ accionem meam crastinam in nullo tempore [C H70r^a] esse, set hodie nego illam esse. Ecce plane patet primo, quod non⁹⁶ sequitur ‘idem⁹⁷ temporale in presenti tempore⁹⁸ non est, igitur⁹⁹ numquam est’.

Secundo, patet quod res in toto generanda post presens instans est in tempore suo, ut patet de accione crastina que non numquam est; et ita sane concedi debet quod ego sum heri et cras et post cras. Unde Salvator noster, innuens deitatem suam Iudeis stupentibus, dixit:¹⁰⁰ «Amen, amen dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum». Modicum enim est esse antequam Abraham fuit, quia hoc convenit mundo, primis parentibus, et quibuslibet¹⁰¹ aliis; set nulli essencie¹⁰² preter quam deo convenit esse antequam Abraham fieret, id est precedere rationem factibilitatis Abrahe eternam. Ideo si novissent misterium¹⁰³ dei logice Salvatoris, faciliter et patenter possent conclusisse¹⁰⁴ ipsum esse deum; et eandem logicam inculcat *Luce*, 13^o,¹⁰⁵ sub hiis verbis: «Ecce dicite¹⁰⁶ vulpi illi: ‘Ecce demonia eicio et¹⁰⁷ perficio hodie et cras et tertia die¹⁰⁸ consummor’». Quis audiet dicere Salvatori quod illogice loquitur, vel quod verba sua de presenti¹⁰⁹ significancia¹¹⁰ opus redempcionis pro¹¹¹ illo termino¹¹² vacant a notando

⁸⁷ quod ... instanti] *hom.* C₁

⁸⁸ sequitur] *le*² C₁

⁸⁹ si] sic P

⁹⁰ fuit] est C₁

⁹¹ est] *om.* C₁

⁹² *rectius* ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, q. 1, 4, p. 252

⁹³ monologion] *mono*^{e3} C₁

⁹⁴ *rectius* ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, 21, pp. 37, 38

⁹⁵ deus] *di*^o P

⁹⁶ non] *no* C₁

⁹⁷ idem] *illud* C₁

⁹⁸ tempore] *om.* C₁

⁹⁹ igitur] *iter.* C₁

¹⁰⁰ *Secundum Ioannem*, 8, 58

¹⁰¹ quibuslibet] *quotlibet* C₁

¹⁰² essencie] *creature* P

¹⁰³ misterium] *ministerium* C₁

¹⁰⁴ conclusisse] *conclucisse* C₁

¹⁰⁵ *Secundum Lucam*, 13, 32

¹⁰⁶ ecce dicite] *vade et dic* C₁ – *pro loc. all.:* ite dicite

¹⁰⁷ et P C₁ – *pro loc. all.:* et sanitates

¹⁰⁸ tertia die P C₁ – *pro loc. all.:* tertia

¹⁰⁹ presenti] *presente* C₁

¹¹⁰ significancia] *significacio* C₁

¹¹¹ pro] *om.* C₁

¹¹² termino] *triduo* C₁

misterio, quin istam logicam imbutus Apostolus, *Hebraeos*, 13^o,¹¹³ sic scribit: «Iesus Christus heri et hodie ipse est¹¹⁴, et in secula»? Ista quidem tria testimonia Scripture sufficiunt nunc¹¹⁵ repetere pro hac parte, quia vix inveniet homo aliquam clausulam sacre paginis quin sapiat illam sententiam. Unde¹¹⁶ in fine oracionem, ecce quecumque diriguntur ad aliquam personam, secundum deitatem innuitur, quia illa persona vivit per omnia secula seculorum per eternitatem, que contingenter set non accidentaliter est per omnia secula temporum.

Ulterius pro dicto Philosophi notandum quod numquam¹¹⁷ de intencione sui non errantis concedere¹¹⁸ possibilitatem contradiccionis, sic¹¹⁹ videlicet¹²⁰ quod¹²¹ pro una parte temporis sit una pars contradiccionis et pro alia altera, quia tunc in presencia dei esset utraque pars et per consequens nedum in esse intelligibile, set in divina intencione [P 23r] et proposito causandi eternaliter, quod non¹²² est¹²³ impossibile. Ideo si umquam est negacio, numquam est affirmacio sibi¹²⁴ contradictoria¹²⁵, et econtra.

Videtur igitur mihi quod de intencione Aristotelis est, 5^o *Phisicorum*, c^o 2,¹²⁶ quod omnis motus¹²⁷ proprie dictus sit¹²⁸ a contrario in contrarium; motus autem inproprie dictus est vel¹²⁹ a non subiecto in subiectum, ut generacio, vel¹³⁰ a subiecto in non subiectum, ut corruptio; et intelligit per subiectum affirmationem que est existencia rei mote, et per non subiectum negacionem que est¹³¹ non existencia rei mote¹³². Unde propter penuriam nominum quibus exprimeretur distincio illorum oppositorum ab oppositis contrariis, relativis et privativis, vocat Aristoteles illam nunc ‘opposicionem secundum esse et non esse’, nunc¹³³ ‘opposicionem contradictoriam’, et nunc ‘opposicionem secundum subiectum e non secundum subiectum’.

Certum est cum regula Aristotelis, primo *Elenchorum*,¹³⁴ quod non est contradiccio rem pro uno tempore esse et pro alio tempore non esse. Opposicio est tamen¹³⁵ distincta ab opposicione contraria, ab opposicione privativa et ab opposicione relativa, quia omnium¹³⁶ illarum opposicionum uterque terminus est positus, set huius¹³⁷

¹¹³ *Ad Hebraeos*, 13, 8

¹¹⁴ ipse est P C₁ – *pro loc. all.*: idem

¹¹⁵ nunc] nuc C₁

¹¹⁶ unde] unum C₁

¹¹⁷ numquam] divina *scr.*, *sed postea ras. et corr.* C₁

¹¹⁸ concedere] consedere C₁

¹¹⁹ sic] si3 P

¹²⁰ videlicet] valet P

¹²¹ quod] *om.* C₁

¹²² non] no^m P

¹²³ est] esse *add.* P C₁

¹²⁴ sibi] si P

¹²⁵ contradictoria] contradicitur P

¹²⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 5, 2, 226 b 2-6, p. 199

¹²⁷ motus] modus C₁

¹²⁸ sit] est C₁

¹²⁹ vel] *om.* C₁

¹³⁰ vel] *om.* C₁

¹³¹ est] a nulla *add.* P C₁

¹³² et ... mote] *hom.* P

¹³³ nunc] inter C₁

¹³⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De sophisticis elenchis*, 5, 167 a 21-27, p. 80, 81

¹³⁵ est tamen] tamen est C₁

¹³⁶ omnium] *om.* P

¹³⁷ huius] huiusmodi C₁

opposicionis alterum extremum est negacio. Opponuntur autem in hoc quod ponunt vicissim, set non simul et semel, eisdem singulari ut esse pro uno tempore existens¹³⁸, et esse pro alio¹³⁹ tempore non existens. Utrumque istorum potest eidem competere, set non pro eodem tempore primo. Illa autem non habent rationem opposicionis ‘hodie esse album’ et ‘heri non esse album’, tum quia possunt simul et semel esse¹⁴⁰ respectu eiusdem, tum etiam¹⁴¹ quia negacio non potest¹⁴² alicui formaliter inesse. Opposicio itaque primo que est de contrariis predicatis vocatur opposicio contraria incongrua¹⁴³ a multis et est in re; opposicio vero primo signatorum per¹⁴⁴ propositiones contradictorias non potest esse in re, et patet sententia Philosophi.

Uterius, quoad permanenciam negacionis, dicitur ut prius quod, si est, est eterna, cuius ratio est quia non habet esse existere vel reale, set esse intelligibile solum. Et patet quod affirmacio est¹⁴⁵ negacione, set non sibi contradictoria, longe prestancior. Unde sicut negacio, habens esse¹⁴⁶ solum intelligibile, est eterna et sic affirmacio habet esse intelligibile eternum et preter hoc habet esse existere temporale, ut satis innuit Anselmus in *De concordia*, ca^o 3^o,¹⁴⁷ ubi supra, sic scribens: «Cum autem [C H70r^b] res tam aliter¹⁴⁸ cognoscatur esse¹⁴⁹ in tempore quam in eternitate; ut aliquando verum sit quoniam aliquid non est in tempore, quod est in eternitate; et quod fuit in tempore, quod ibi non fuit; et¹⁵⁰ erit temporaliter, quod ibi non erit: nulla racione¹⁵¹ videtur posse negari¹⁵² similiter¹⁵³ aliquid¹⁵⁴ esse in tempore¹⁵⁵ mutabile, quod ibi est immutabile».

Ex istis dictis patent tria. Primum, quod multe res habent esse intelligibile que non habent esse existere, ut patet de negacionibus et quotlibet¹⁵⁶ affirmacionibus¹⁵⁷ possibilibus que non existunt. Secundo, patet quod in eternitate non sunt fuisse et fore, set tantum esse, cum omne eternum sit proprie¹⁵⁸ secundum¹⁵⁹ totum presens. Et tercio, patet quamlibet creaturam¹⁶⁰ habere esse eternum immobile in eternitate non solum secundum esse intelligibile, ut talia que non existunt, set secundum esse intencionale dei ad producendum talia ad extra pro suo tempore. Unde per regulam ab inferiori ad suum superius bene sequitur: hoc est in tempore, igitur est in eternitate,

¹³⁸ existens] *om.* C₁

¹³⁹ alio] *om.* C₁

¹⁴⁰ esse] *om.* C₁

¹⁴¹ etiam] et *s. l. ead. m. scr.* C₁

¹⁴² potest] ponit C₁

¹⁴³ incongrua] incognita C₁

¹⁴⁴ per] propter C₁

¹⁴⁵ est] *om.* P

¹⁴⁶ esse] *om.* C₁

¹⁴⁷ *rectius* ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae ed praedestinationis*, q. 1, 5, p. 255

¹⁴⁸ tam aliter] tamm aliter *scr.*, *sed per lineam corr.* C₁, causaliter P – *pro loc. all.*: tam aliter

¹⁴⁹ cognoscatur esse P C₁ – *pro loc. all.*: esse cognoscatur

¹⁵⁰ et] quod *add.* P

¹⁵¹ racione] ratio P

¹⁵² negari] negare P

¹⁵³ similiter] *similiter* P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁵⁴ aliquid P C₁ – *pro loc. all.*: posse aliquid

¹⁵⁵ esse in tempore P C₁ – *pro loc. all.*: in tempore esse

¹⁵⁶ quotlibet] quelibet C₁

¹⁵⁷ affirmacionibus] affirmantibus C₁

¹⁵⁸ sit proprie] proprie sunt C₁

¹⁵⁹ secundum] tempus *add.*, *sed per lineam del.* P

¹⁶⁰ creaturam] creatura C₁

quocumque signato¹⁶¹. Econtra autem non sequitur de quocumque, et ita si res sit secundum esse existere in parte inferiori mundi, tunc est secundum esse intelligibile in parte suprema mundi, set non econtra, ut patet quod idem est iudicium de illa negacione, ‘me non esse in hoc instanti’, quoad eternitatem eius et de quacumque negacione, quia si non sum in hoc instanti, tunc nec fui nec ero in hoc instanti¹⁶².

Quoad allegatum de Doctore Profundo, non dubium advertendi quin ista sit plane sua sententia, etsi videatur in verbis aliquibus discrepare: quandoque enim loquitur extendendo verba de presenti, sicut auctores quos allegandos¹⁶³ conceditur¹⁶⁴, et quandoque restringit [P 23v] verba talia more polemic¹⁶⁵, ut ille sit sensus, ‘nunc deus scit hoc existere’, id est: ‘deus scit hoc existere in hoc instanti’. Et iuxta hoc discrepat in tribus a recta¹⁶⁶ logica antiquorum: primo, in hoc quod dicit deum multa¹⁶⁷ nescire existere que quo<n>dam¹⁶⁸ scivit existere, ut quidam¹⁶⁹ scivit Christum pati et nunc, ut dicit, nescit Christum pati¹⁷⁰; secundo, in hoc quod ponit deum nihil preter seipsum scire existere, posito quod destruat¹⁷¹ tota universitas creata; et tercio, in hoc quod ponit propositiones contradictorias alterari de veritate in falistatem et econtra, ipsis significantibus pro significabili contingenti. Tota illa discrepantia verbalis¹⁷¹ stat in isto, quod quandoque¹⁷² intelligit tales propositiones, ‘deus cognoscit Christum pati’, ad illum sensum: ‘deus cognoscit Christum pati¹⁷³ nunc’; et quando<que>¹⁷⁴ intelligit talem propositionem quam auctores concedunt concorditer, ‘deus semper scit Christum pati’, id est¹⁷⁵: ‘semper scit Christum pati in tempore suo’; et hoc eternaliter est verum, etsi omnes creature adnichilentur sicut et fuit¹⁷⁶ verum ante mundi constitucionem.

Ideo¹⁷⁷, ut sepe dixi, non est color evidencie aput quemcumque recte noscentem terminos, ‘si deus semper scit¹⁷⁸ hoc existere, tunc hoc semper existit’, quia satis est¹⁷⁹ quod aliquando existat; nec oportet si propositio nunc¹⁸⁰ sit¹⁸¹ vera quod nunc sit ita¹⁸² sicut illa primarie significat, quia satis est¹⁸³ quod aliquando sit ita, scilicet in tempore precedente hoc instans, vel quantumlibet¹⁸⁴ subsequente. Ideo, ut sepe dictum est

¹⁶¹ signato] significanto *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

¹⁶² tunc ... instanti] *hom.* C₁

¹⁶³ allegandos] allegando P

¹⁶⁴ conceditur] consequitur P

¹⁶⁵ pole^{ci} P, polle^{ci} C₁

¹⁶⁶ recta] recte C₁ – R (p. 181, n. 2): recte [sic]

¹⁶⁷ multa] *iter.* C₁

¹⁶⁸ quondam] quoddam C₁, questione P – R (p. 181, n. 2): quoddam [MS. quoddam]

¹⁶⁹ quidam] que P – R (p. 181, n. 2): quod

¹⁷⁰ et ... pati] *hom.* C₁ – R (p. 181, n. 2): [P, fo. 23v: et nunc ut dicit nescit Christum pati]

¹⁷¹ verbalis] vel C₁

¹⁷² quandoque] quodocumque P

¹⁷³ ad ... pati] *hom.* C₁

¹⁷⁴ quandoque] quando P C₁

¹⁷⁵ id est] *s. l. ead. m. scr.* C₁

¹⁷⁶ fuit] sit C₁

¹⁷⁷ ideo] iam P

¹⁷⁸ scit] *om.* C₁

¹⁷⁹ est] *om.* C₁

¹⁸⁰ propositio nunc] nunc propositio P

¹⁸¹ sit] scit C₁

¹⁸² ita] vera P

¹⁸³ est] *om.* C₁

¹⁸⁴ quantumlibet] quamlibet P

loquendo de consequentia ex parte rei, ex antecedente eterno sequitur consequens temporale, et¹⁸⁵ illa est consequentia a parte rei, ‘deus vult me existere, igitur ego existo’. Et indubie veritas antecedens est eterna et veritas consequens est¹⁸⁶ temporale. Et si ponatur pro impossibile quod deus eternaliter habuit propositiones representantes sibi ab eterno <convertibiles>¹⁸⁷ cum talibus propositionibus nostris, ‘si deus vult me existere, ego existo’, dicitur quod eternaliter fuisset illa consequentia necessaria et¹⁸⁸ consequens eternaliter verum, sicut et antecedens; verumptamen significatum primarium antecedentis fuisset eternum et significatum primarium consequentis fuisset solummodo temporale; illa propositio eterna, ‘ego sum’, eternaliter fuisset vera, quia eternaliter significasset sicut deus eternaliter scivisset in tempore suo; nec umquam caruisset talis propositio veritate primarie significata, quia habuisset pro tempore quo rectum esset ipsum habere veritatem significatam. Non enim oportet ad veritatem signi quod veritas significata sit equeprimo cum ipso signo, quia tunc verum¹⁸⁹ esset eternaliter signum falsum, cum omne futurum representat eternaliter esse pro tempore suo.

Si autem loquamur de consequentia reali preter signa artificialia, que quidem consequentia est habitudo veritatis posterioris natura illate ex veritate priori¹⁹⁰ in natura. Sic dico quod illa consequentia intelligit quando ego incepti. Ideo numquam [C H70v^a] fuit antecedens illius consequentie verum et consequens falsum¹⁹¹, cum ens esse foret ipsum non esse, ut ‘hominem esse asinum’ est falsum et ‘me existere’ ponitur¹⁹² aliquantulum¹⁹³ esse falsum. Si autem vocarem omne tale falsum pro aliqua mensura potest existere pro qua non existit, tunc oporteret concedere, ut videtur, maiorem partem articulorum fidei eternaliter esset falsam, ut omnes articuli concernentes¹⁹⁴ ecclesie sacramenta, incarnationem¹⁹⁵ et vitam futuram, cum sint contingentes, et pro aliqua mensura temporis non existunt. Talia autem vocavi vanitates et falsa secundum quid, set hoc videtur multis¹⁹⁶ male sonare, ideo pro loco et tempore expedit hoc tacere.

Ad primum exemplum videtur michi quod non sit efficax pro intento; set ymaginato cum prius¹⁹⁷ quod tempus more fluvii¹⁹⁸ labatur continue, oportet intelligere deum non stare fixum in uno situ individuali intuendo solum illud individualiter sibi presens, quia sic semper¹⁹⁹ solum instans²⁰⁰ videret²⁰¹ de tempore; set oportet ymaginari deum esse quasi unam potenciam visivam active [P 24r] videntem et multiplicatam ad omnem

¹⁸⁵ et] ut P

¹⁸⁶ est] *om.* P

¹⁸⁷ convertibiles] convertit† P, convertitur C₁

¹⁸⁸ et] per *add.* C₁

¹⁸⁹ verum] verbum C₁

¹⁹⁰ priori] priorum C₁

¹⁹¹ consequens falsum] falsum consequentem P

¹⁹² ponitur] po~ P

¹⁹³ aliquantulum] aliter P

¹⁹⁴ concernentes] consernentes C₁

¹⁹⁵ ecclesie sacramenta incarnationem] incarnationem sacram ecclesie C₁

¹⁹⁶ multis] *om.* C₁

¹⁹⁷ prius] p~s’ P

¹⁹⁸ fluvii] fluvit C₁

¹⁹⁹ semper] *om.* C₁

²⁰⁰ instans] *om.* C₁

²⁰¹ videret] videt C₁

punctum fluvii, tam ante quam²⁰² retro²⁰³. Sic enim coassistit deus omni tempore vel instanti preterito vel futuro, ut allegat Doctor ex multis dictis sanctorum. Sicut enim talis videt²⁰⁴ omnem partem fluvii tamquam sibi²⁰⁵ presentem, quamvis quelibet partes eius sint²⁰⁶ quantumlibet²⁰⁷ lapse²⁰⁸ a visu nostro, sic deus coassistens omni instanti²⁰⁹ preterito et futuro intuetur ipsum, cum sit vere sibi presens, quamvis ad quemlibet instancium preteritorum et futurorum noticiam nos non attingimus et quotlibet²¹⁰ cognoscimus que cadunt a nostra memoria. In deo autem non est possibilis oblivio, ideo semper actualiter et principaliter memoratur omne quod unquam vidit vel videbit, sicut enim in deo visus non distinguitur ab audito, sic nec memoria eius a sensu, set omne quod memoratur sensit et econtra, ut 15° *De trinitate*, 16° et 23° dicit.²¹¹

Unde sanctus Thomas, prima parte *Summe*, questione 14°, ar^{lo} 11°, ²¹² dicit quod est de deo et nobis quoad noticiam fluxibilium, sicut esset de duobus quorum unus, elevatus quantumlibet super terram, videret sine impedimento distancie omnia tam ante quam retro, et alius, defixus²¹³ in terra, impeditus ex capite ad videndum aliquid retro se, alia ante se²¹⁴ videret, alia autem vel confuse vel²¹⁵ simpliciter non videret²¹⁶ propter improporcionem distancie. Sic homo est defixus in terra a quo sunt ignota²¹⁷ qualibet preterita ad que faciem mentis dirigit ignota, et quoad futura nos que sunt retro facie mentis vel nulla, vel pauca fide, aut²¹⁸ coniectura levi cognoscimus. Deus autem, habens oculos plus lucidiores sole, ut dicit *Ecclesiasticus*,²¹⁹ de excelso celorum habitaculo intuetur super omnia corruptibilia sub ipso²²⁰, sine possibilitate latencie cuiuscumque. Nec mirum si doctores videantur in illa materia verbaliter²²¹ discordare: ymo²²² idem²²³ videatur frequenter contrarius sibi ipsi, quia quantumlibet²²⁴ subtilis viantis acies mentis retenditur quando considerat intimius mirabiles passiones dei sui; quod Psalmista, considerans *Psalmo* 138° deum, alloquitur in²²⁵ hec verba:²²⁶ «Mirabilis²²⁷ facta est

²⁰² tam ante quam] tamquam ante C₁

²⁰³ retro] relat' C₁

²⁰⁴ videt] vident *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

²⁰⁵ sibi] *om.* P

²⁰⁶ partes eius sint] eius pars sit P

²⁰⁷ quantumlibet] quamlibet P

²⁰⁸ lapse] lapsa P

²⁰⁹ omni instanti] instanti omni C₁

²¹⁰ quotlibet] quolibet C₁

²¹¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 7.13, pp. 477-479; 15, 12.22, pp. 493, 494

²¹² *rectius* THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 14, a. 13, ad 3, p. 187^{a-b}

²¹³ defixus] defluxus C₁

²¹⁴ se] set C₁

²¹⁵ vel] *om.* C₁

²¹⁶ videret] viderit C₁

²¹⁷ sunt ignota] luc† P

²¹⁸ aut] autem C₁

²¹⁹ *Liber Ecclesiasticus*, 23, 27-28

²²⁰ ipso] ipsa C₁

²²¹ verbaliter] probabiliter P

²²² ymo] ymmo C₁

²²³ idem] illud C₁

²²⁴ quantumlibet] quamlibet P

²²⁵ in] et C₁

²²⁶ *Liber Psalmorum*, 139 (138), 6

²²⁷ mirabilis P C₁ – *pro loc. all.*: mirabilis nimis

sciencia tua ex me», et cetera; quod Augustinus exponit, 15° *De trinitate*, 16°,²²⁸ sub hiis verbis: «Ex me quippe intelligo quam sit mirabilis et incomprehensibilis²²⁹ sciencia tua».

Quoad exemplum secundum Doctoris, patet ex dictis sancti Thome allegatis superius, conformiter ad sententiam beati Augustini, 5° *De trinitate*, ultimo,²³⁰ et 15° *De trinitate*, 4°^{231, 232} quod diversitas est inter scire dei et dominium dei. Nam scire dei non requirit suum scitum pro omni mensura temporis vel nature quo ponitur idem scire, sicut nec scire hominis, quod est actus immanens; accio dei ad extra, gubernacio, dominium et cetera que consequuntur²³³ scire et velle dei, ipsa sunt temporalia et accidentaliter insunt deo. Ideo videtur mihi, sicut et visum est istis sanctis, quod non sequitur, etsi deus potest adquirere dominium vel talem relacionem rationis sine sui mocione, quod potest²³⁴ adquirere scienciam, id est quod potest quicquam incipere scire sine mocione.

²²⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 7.13, p. 479

²²⁹ incomprehensibilis] comprehensibilis C₁

²³⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 5, 16.17, pp. 224-227

²³¹ et 15° *De trinitate* 4°] om. C₁

²³² rectius AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 3.5, pp. 463-467

²³³ consequuntur] sequuntur *scr.*, *sed postea* con s. l. ead. m. add. C₁

²³⁴ potest] per C₁

CAPITULUM QUARTUM

Pro ulteriori noticia divine sciencie sunt tria dubia pertractanda. Primo si eque¹ extensa² sit sciencia dei sicut sua intelligencia, ut dictum est superius. Et videtur quod non, quia omne quod deus [C H70v^b] potest intelligere, absolute necessario intelligit; set deus potest intelligere filium <me>um³ existere, igitur absolute necessario intelligit filium meum⁴ existere, igitur cognoscit filium meum existere et per consequens filius meus existit. Totum antecedens probatum est superius.

Ad primum argumentum communiter dicitur quod est fallacia accidentis; ac si sic argueretur: ‘omnem hominem quem video, nunc video; illum episcopum video; igitur illum episcopum nunc video’. Nam ita accidentale est filio meo in esse intelligibili [P 24v] quod actu existat vel non existat, sicut accidentale est isti homini quod sit episcopus. Set illa responsio tripliciter in pugnatur. Primo per hoc, quod consequencia sumpta est satis valida iuxta ampliatives verba: nam illum qui est episcopus diu prius⁵ iam video, quam⁶ ille iam non sit episcopus, ut ponit Aristoteles in assimili, primo *Elenchorum*, ca^o 2^o,⁷ dicens: «Sanus est autem laborans⁸, non nunc, set prius⁹». Secundo, videtur exemplum esse in pertinens, quia¹⁰ bene sequitur: ‘omnem rem quantumcumque¹¹ extense loquendo quam umquam videbo, iam video; illum episcopum videbo; igitur illum episcopum iam video¹². Cum igitur deus omnem rem et omnem modum rei quam potest intelligere semper intelligit, sequitur quod omnem existenciam possibilem¹³ intelligit et per consequens intelligit filium meum existere. Confirmatur per hoc, quod deus omni modo quo¹⁴ potest quicquam intelligere semper intelligit illud idem; set potest intelligere datum possibile sub ratione existendi¹⁵ et causandi illud ad extra, igitur semper sic intelligit illud idem. Tercio, contra hoc, quod

¹ eque] esse C₁

² extensa] existencia C₁

³ meum] suum P C₁

⁴ meum] suum *scr.*, *sed per lineam corr.* C₁

⁵ prius] primum C₁

⁶ quam] quamvis C₁

⁷ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *De sophisticis elenchis*, 4, 166 a 4-6, p. 79

⁸ laborans P C₁ – *pro loc. all.*: laborans, sed laborans

⁹ prius] primum P

¹⁰ quia] quando C₁

¹¹ quantumcumque] quamcumque C₁

¹² illum ... video] *hom.* C₁

¹³ quam ... possibilem] *om.* P

¹⁴ deus omni modo quo] omni modo quo deus C₁

¹⁵ existendi] extn-di C₁

assumitur in responsione qua¹⁶ existenciam esse accidentalem rei in esse intelligibili. Nam existenciam rei est eius substancia que non potest poni accidens alicui, quod est eadem substancia¹⁷. Igitur illud assumptum est falsum: aliter enim omne possibile haberet verum esse eternum, etsi numquam existat in actu, et non idem¹⁸ in numero quod eternaliter habet esse intelligibile inciperet habere esse existere, quod est contra Augustinus, 6^o *Super Genesim*, 14.¹⁹

Secunda responsio dicit quod deus absolute necessario²⁰ intelligit hoc existere vel existenciam huius, quia intelligit illam in esse intelligibili²¹. Nec sequitur: ‘omne quod deus intelligit, ipse cognoscit; set intelligit hoc existere; igitur cognoscit hoc existere’, quia satis est quod existenciam huius deus cognoscat in esse intelligibili. Contra illud, tripliciter sic. Primo²², nichil deus cognoscit, nisi verum quod est, ut de se patet; set deus cognoscit existenciam rei, que nec est nec erit per datum; igitur existenciam rei est que nec est nec erit, quod est impossibile. Confirmatur sic: si deus cognoscit existenciam filii mei et illa propositio ‘filius meus existit’ previe primarie significat filium meum existere vel eius existenciam (quod est idem), sequitur quod illa propositio sit vera. Secundo, sic iuxta illam responsionem omne quod potest esse, deus cognoscit; set utriusque duorum contradictoriorum contingenciam significatum primarium potest esse, demonstrando ista: ‘ego sum’, ‘ego²³ non sum’; igitur utriusque istorum significatum primarium cognoscit, et sic omnia contradictoria contingencia forent simul vera. Nec oportet ad proposicionem esse veram quod eius significatum primarium actualiter existat, sicut patet de negativis veris et proposicionibus²⁴ compositis et cathegoricis de preterito et futuro. Tercio sic, quelibet²⁵ sciencia vel noticia dei relativa requirit duo extrema, scilicet deum pro subiecto et scitum terminans pro obiecto; set non est aliqua existenciam ad quam terminaretur dicta sciencia; igitur deus nunc nescit filium meum existere. Si enim diceretur quod existenciam filii terminaret in esse intelligibili divinam noticiam, per idem²⁶ dicendum esset quod magis²⁷ deo et omne significabile per signum impossibile terminaret divinam scienciam.

Cum enim deus cognoscit filium meum existere per datum et certum, videtur michi – ut suppono – quod cognoscit filium meum non existere; igitur simul cognoscit duo contradictoria et sic idem²⁸ simul esse et non esse, cum quolibet alio impossibili nominando. Et cum tota sciencia creature sit extracta²⁹ a sciencia divina, sequitur quod creatura eque cognosceret deum non esse et quodcumque nominabile, sicut aliquod adiscibile, quod est contra communem sentenciam philosophorum dicencium quod non est sciencia, nisi verorum; et ideo tractant de subiectis scienciarum a quibus specificantur et dependent.

¹⁶ qua] deus *add.* P C₁

¹⁷ substancia] *om.* C₁

¹⁸ idem] illud C₁

¹⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 6, 14.25, p. 189

²⁰ deus absolute necessario] absolute necessario deus C₁

²¹ esse intelligibili] intelligibili esse P

²² sic primo] primo sic C₁

²³ sum ego] *hom.* C₁

²⁴ et proposicionibus] *om.* P

²⁵ quelibet] quia C₁

²⁶ idem] illud C₁

²⁷ magis] maius P

²⁸ idem] illud C₁

²⁹ extracta] P C₁

Quis, queso, catholicus diceret quod ydiota³⁰ intrans scolam diceret deum non esse et sic de opposito cuiuscumque articuli fidei christiane? Deliramenta sunt illa et dictis puerorum similia. Unde Augustinus, 15^o *De trinitate*, [C H71r^a] 21^o³¹:³² «Nemo enim novit falsa, nisi cum falsa esse novit; quod si novit³³, verum novit; verum enim est falsa esse³⁴»; et Anselmus in *De concordia*, [P 25r] capitulo primo,³⁵ sic scribit: «Nisi³⁶ quod futurum est prescitur, quia³⁷ sciencia non est nisi veritatis». Hoc igitur³⁸ supposito pro firmo ex significacione primaria terminorum quod non sit possibile scire vel cognoscere, nisi verum est.

Ulterius advertendum quod sicut duplex est sciencia divina, sic et intelligencia: alia³⁹ enim sciencia est simplicis noticie, qua scit rem esse secundum esse intelligibile; et illo modo secundum sanctum Thomam, ubi supra, scit⁴⁰ omnia possibilis que non sunt non existere, set posse existere; et illo⁴¹ modo potest dici scire omnia impossibilia non posse esse. Set illud non placet⁴² michi, cum omnia intelligibilia possunt esse. Illa autem sciencia, etsi sit noticia⁴³ simplicis noticie respectu possibilium que sciuntur⁴⁴ per illam, est tamen⁴⁵ sciencia visionis, ut multis videtur, respectu possibilitatis eorum. Sciencia igitur visionis, que est secunda maneries divine sciencie, est noticia respectu alicuius veritatis quam deus videt esse, et taliter scit me⁴⁶ existere, me non esse asinum et quamlibet veritatem. Correspondenter est dare duplex intelligere dei: primum est visio activa, qua videt veritatem intentam in eo scriptam, et ideo⁴⁷, ut supra dixi, intelligere dicitur quasi intus legere. Taliter autem impossibile est deum quidquam intelligere⁴⁸, nisi verum, cum liber vite, representans deo quicquid sic intellexerit, sit summe verus sine macula falsitatis. Secundum intelligere dei est simplex apprehensio vel cogitacio, qua de aliquo non⁴⁹ existente illud intelligit posse⁵⁰ existere vel esse⁵¹ intelligibile; et omne tale scire vel intelligere est absolute necessarium.

Videtur tamen beato Augustino, 15^o *De trinitate*, 40,⁵² quod cogitare, cum dicit actum elicatum, non sit deo tribuendum⁵³ nisi figurative, sicut deus oblivisci⁵⁴ dicitur

³⁰ ydiota] ydyota C₁

³¹ 21] 23 C₁

³² AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 10.17, p. 483

³³ novit] quod *add.*, *sed per lineam del.* P

³⁴ verum enim est falsa esse P C₁ – *pro loc. all.*: verum est enim quod illa falsa sint

³⁵ *rectius* ANSELMUS CANTUARENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, q. 1, 2, p. 248

³⁶ nisi P C₁ – *pro loc. all.*: non enim nisi

³⁷ quia] quod C₁ – *vide loc. all.*

³⁸ igitur] ergo C₁

³⁹ alia] aliqua C₁

⁴⁰ scit] sit C₁

⁴¹ illo] cetera P

⁴² placet] placeret P

⁴³ si sit noticia] B; *om.* C₁

⁴⁴ sciuntur] secuntur C₁

⁴⁵ tamen] cum C₁

⁴⁶ me] *om.* P

⁴⁷ ideo] non C₁

⁴⁸ taliter ... intelligere] *hom.* C₁

⁴⁹ non] est *add.*, *sed per lineam del.* C₁

⁵⁰ illud intelligit posse] intelligit illud posse C₁

⁵¹ esse] omne C₁

⁵² AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 23.43, pp. 520, 521

⁵³ tribuendum] tribudum *scr.*, *sed in marg. en ead. m. add.* P

⁵⁴ oblivisci] oblivissi C₁

irasci. Scriptura tamen⁵⁵, secundum illud quod perfeccius⁵⁶ est, attribuit cogitatum deo quia, <Psalmo>⁵⁷ 32^o⁵⁸,⁵⁹ scribitur: «Consilium autem domini in eternum manet et⁶⁰ cogitationes cordis eius a⁶¹ generatione in⁶² generacionem». Set stat quod signum summe perfeccionis est habere talem veritatem eternaliter inscriptam, 'hoc potest esse', et ipsam eternaliter videre; et ideo concedendum est illud deo competere.

Unde doctores extendunt intelligere dei nedum ad illam veritatem quam videt, set ad illud⁶³ possibile quod non videt existere, licet videat illud posse existere⁶⁴ et de tanto illud intelligit; igitur distingunt⁶⁵ illa<s>⁶⁶ ex opposito, vocantes⁶⁷ scienciam visionis solum noticiam qua deus videt creaturam existere, et quamlibet aliam scienciam simplicis noticie. Secundo, notanda est distincio superius posita de triplici esse creature. Set difficultas stat in illo, si esse intelligibile sit commune ad esse possibile, vel solum commune ad actualiter ens. Et videtur quod non sit commune ad⁶⁸ omne quod potest esse, quia cum omne⁶⁹ ens in sua maxima communitate non terminatur⁷⁰ <...>; sequitur quod deus nescit omne quod potest esse, et sic omne quod potest esse⁷¹ verum; ex quo videtur multa impossibilia posse inferri. Secundo, sic ens et verum in sua maxima communitate est cognoscibile a creatura rationali⁷², ut superius tactum est, cum anima sit quodammodo omnia; set nulla creatura potest cognoscere non existenciam creature; igitur non omne verum est cognoscibile a creatura; nec omne verum confuse cognosceret cognoscendo omne verum esse, quia nihil est confuse cognitum ab alico, nisi quod potest distincte esse cognitum ab eodem. Cum igitur nulla creatura potest distincte cognoscere se non existere, videtur quod nulla creatura cognoscit se non existere. Tercio, videtur quod omnis propositio possibilis sit⁷³ vera, vel idem⁷⁴ simul verum et falsum. Nam quecumque propositio possibilis primarie significat⁷⁵ quod potest esse; et omne quod potest esse est verum cognitum a deo, ut dicitur; igitur quelibet propositio primarie significat sicut vere est, et sic est logice vera.

Et ultra videtur sequi quod absolute necessarium sit me existere et qualitercumque potest esse, et sic omnis substantia esset⁷⁶ accidens et quodcumque intelligibile esset in

⁵⁵ tamen] cum C₁

⁵⁶ perfeccius] perfeccionis C₁

⁵⁷ psalmo] sapiencia P, sp^o C₁

⁵⁸ 32^o] 22^o P C₁

⁵⁹ Liber Psalmorum 33 (32), 11

⁶⁰ et PC₁ – *pro loc. all.: om.*

⁶¹ a P C₁ – *pro loc. all.: in*

⁶² in P C₁ – *pro loc. all.: et*

⁶³ illud] *om.* C₁

⁶⁴ existere] licet videat *add., sed per lineam del.* P

⁶⁵ distingunt] distinguit C₁

⁶⁶ illam] illa P C₁

⁶⁷ vocantes] vocans illam C₁

⁶⁸ ad] *coi add., sed per lineam del.* C₁

⁶⁹ omne] *om.* C₁

⁷⁰ non terminatur] *s. l. ead. m. scr.* C₁, *om.* P

⁷¹ et ... esse] *hom.* C₁

⁷² rationali] racionabili C₁

⁷³ sit] possibilis sit *add.* C₁

⁷⁴ idem] illud C₁

⁷⁵ significat] *om.* C₁

⁷⁶ esset] esse C₁

suo genere absolute necessarium et eternum: enim si ita est quod ego⁷⁷ existo, tunc ego existo⁷⁸; set absolute necessarium est ita esse quod ego existo; igitur absolute necessarium est quod ego existo. Minor patet ex hoc, quod si deus scit me existere, tunc ita est quod ego existo; set absolute necessarium est deum scire me existere sciencia simplicis noticie, ut dicit responsio; igitur absolute necessarium est ita esse quod ego existo.

Propter con-[P 25v]-fusionem in respondendo et propter tales multas contingencias potest probabiliter dici quod nullum⁷⁹ sit ens, nisi quod deus scit sciencia visionis; et sic intelligencia dei foret extensior [C H71r^b] quam sua sciencia. Posito quod multa possunt esse que non sunt, quia omnia illa intelligit, de quanto intelligit illa posse esse; et nulla talia noscit esse⁸⁰, cum non sunt; igitur non omne quod intelligit scit vel noscit. Non enim est color concludendi quod deus scit vel noscit hoc, quia noscit hoc non esse, quia per idem nosceret quod homo⁸¹ est asinus et esse impossibile, quia noscit quod illud non est. Ymo⁸² claudit contradiccionem aliquod nominabile⁸³ non esse, cum habet esse intelligibile ad minimum et illud est esse⁸⁴ excellentissimum, dicente Augustino, 5^o *Super Genesim ad litteram*, 15.⁸⁵ Hiis atque huiusmodi testimoniis probatur quod omnes creature erant, antequam fierent, in noticia⁸⁶ facientis, et ibi utique meliora ubi veriora, et ibi veriora ubi eterna et incommutabilia. Non igitur valet dicere isti vie quod ille terminus ‘intelligibile’ vel ‘noscibile’ sit terminus distrahens, cum passio dictis⁸⁷ vel eius membrum precipuum⁸⁸ sit intellectivitas.

Et queritur quare potius sequitur ‘deus noscit vel scit hoc, igitur hoc est’, quam sequitur ‘deus intelligit hoc, igitur hoc est’. Dicitur quod hoc est, quia deus intelligit non encia solum⁸⁹ encia⁹⁰ <...>. Cum enim termini quibus utuntur exprimendo ‘actum divinum’ innotescunt⁹¹ nobis secundum proporcionalem significacionem quam habent in creaturis, sicut concedimus nos multa possibile intelligere que non sunt et⁹² nulla scire nisi que sunt, proportionaliter videtur concedendum de deo. Intelligere tamen quandoque restringitur ad internam visionem, sicut⁹³ intellectus quandoque vocatur potencia, quandoque actus et quandoque habitus principiorum; et talis intellectus non est, nisi necessariorum, ut patet libro *Posteriorum*,⁹⁴ et 5^{to} *Ethicorum*⁹⁵.

⁷⁷ ego] *om.* C₁

⁷⁸ ego existo] existo ego C₁

⁷⁹ nullum] nulla C₁

⁸⁰ esse] *om.* P

⁸¹ homo] *om.* C₁

⁸² ymo] ymmo C₁

⁸³ nominabile] nominale C₁

⁸⁴ esse] *om.* C₁

⁸⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 5, 15.33, pp. 158, 159

⁸⁶ noticia] ibi veriora *add.*, *sed per lineam del.* C₁

⁸⁷ dictis] duc₇ P

⁸⁸ precipuum] pⁱncipiⁱiii- C₁

⁸⁹ solum] sola C₁

⁹⁰ encia] non encia *add.* C₁

⁹¹ innotescunt] innotescit P C₁

⁹² et] in C₁

⁹³ sicut] set P

⁹⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora*, 2, 19, 100 b 6-17, p. 343; *vide ac* 1, 33, 88 b 30-34, pp. 319, 320

⁹⁵ *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 6, 6, 1141 b 32-35, p. 483

Quia ante videtur probabiliter ponere ens⁹⁶ in fine sue communitatis quantum est possibile, ideo secunda pars responsionis⁹⁷ ampliat ens ad omne quod potest, et sic, ut dicit, omne noscere dei est eius intelligere, et⁹⁸ econtra. Et sic de omni creatura habet deus duplicem noticiam sicut et intelligenciam, quarum prima est sciencia simplicis noticie secundum modum loquendi sancti Thome. Et dominus Egidius vocat eam⁹⁹ scienciam speculativam, quia impertinens est ad¹⁰⁰ opus, cum quelibet talis sit absolute necessaria non requirens nec ponens¹⁰¹ formaliter creaturam in esse existere sicut sciencia visionis, quam Egidius vocat scienciam practicam, quia finis eius¹⁰² est opus, cum ponit existenciam creature pro tempore suo.

Et possunt ad hoc fieri tres rationes. Primo¹⁰³, aliter non distinguerentur sciencie et intelligencie dei, modo quo dictum est: nam omni sciencia simplicis noticie scit deus creaturam posse esse, vel aliam veritatem quam deus videt; igitur cum talis sciencia speculativa a suo obiecto <terminatur>¹⁰⁴, videtur quod omnis sciencia simplicis noticie sit¹⁰⁵ sciencia visionis. Item, si sciencia vel intelligencia dei sit de non ente simpliciter, sequitur quod non ens simpliciter terminat huiusmodi¹⁰⁶ scienciam; et cum omne terminare vel causare presupponit esse, sequitur omne tale non ens esse¹⁰⁷. Aliter enim non specificatur relacio rationis ab intellecto, si intelligi foret communius quam esse, ut est tactum alibi. Item, cum nulla persona divina quicquam intelligit nisi quod liber vite representat, sequitur quod si¹⁰⁸ deus intelligit impossibilia¹⁰⁹ que simpliciter non sunt¹¹⁰ intelligibilia sua, sicut et signum representans¹¹¹ necessario foret falsum. Si enim signum creatum representat sicut non est, vel creatura cogitat sicut non est, et cetera, et signum tale representat et intellectus false¹¹² cogitat, consequens contra dicta superius, cum ille liber sit candor lucis eterne et speculum sine macula non potens representare vel intelligere aliquod impossibile preter signum. Tenendo¹¹³ illam viam, conceditur quod eque ampla est divina sciencia sicut et eius intelligencia, cum omne quod potest intelligere scit, et econtra.

Tunc ad primum argumentum negetur consequencia, cum <sit>¹¹⁴ fallacia¹¹⁵ accidentis, ac si sic argueretur: ‘omne quod deus potest intelligere absolute necessario intelligit; set potest intelligere¹¹⁶ [P 26r] intelligencia visionis filium meum existere; igitur

⁹⁶ ens] *om.* P

⁹⁷ pars responsionis] responsio P

⁹⁸ et] *om.* C₁

⁹⁹ eam] illam C₁

¹⁰⁰ ad] aliud C₁

¹⁰¹ ponens] pones C₁

¹⁰² eius] enim C₁

¹⁰³ primo] prima C₁

¹⁰⁴ terminatur] *om.* P C₁

¹⁰⁵ sit] not *add.*, *sed per lineam del.* C₁

¹⁰⁶ huiusmodi] huius C₁

¹⁰⁷ esse] *om.* C₁

¹⁰⁸ si] *om.* C₁

¹⁰⁹ impossibilia] possibilia C₁

¹¹⁰ sunt] quod *add.* P C₁

¹¹¹ representans] representacionis P

¹¹² cogitat ... false] *hom.* C₁

¹¹³ tenendo] encuendo P

¹¹⁴ sit] scit C₁, *om.* P

¹¹⁵ fallacia] consequentis *add.*, *sed per lineam del.* C₁

¹¹⁶ absolute ... intelligere] *hom.* C₁

videt ipsum existere'. Nam existere, iuxta dicta superius, limitat ad esse¹¹⁷ actuale creaturarum¹¹⁸ vel creature. Ex antecedente igitur assumpto¹¹⁹, bene sequitur quod filium meum deus intelligit, sicut et cuiuslibet possibilis existenciam intelligit illam esse intellectualiter [C H71v^a], set non intelligit illam existere. Et sic videtur mihi¹²⁰ concedendum quod deus aliter cognoscit possibilia existere que non existunt et aliter existencia, quia prim<a>¹²¹ solum cognoscit in esse intelligibili et secunda in esse existere. Verumptamen non aliter cognoscit facta quam fienda, ut patet superius, quia¹²² semper videt illa existere, quamvis non videat ipsa semper¹²³ existere.

Set pro solutione difficultatis tacte de sciencia veritatum contradictoriarum, patet ex dictis quod non possunt actualiter esse. Nam extendendo esse ad esse intelligi, patet quod claudit contradiccionem quod aliquid potest esse et simpliciter non esse, et per consequens impossibile est aliquid nominabile non esse. Unde patet ex dictis, quocumque possibili quod non existit significato, et formatis de illo talibus propositionibus, 'hoc est', 'hoc non est', in quarum affirmativa verbum essendi trascenderet significet¹²⁴ et in negativa verbum contrahatur ad esse existere, illa non contradicunt, 'hoc est', 'hoc non est', eodem demonstrato, quia deficiunt sensus oppositi.

Unde Augustinus, 5^o *Super Genesim ad litteram*, 18,¹²⁵ parvipendendo¹²⁶ inanem gloriam sophistarum, priusquam ostendit omnes creaturas esse eternaliter deo notas, movet dubium sub hiis verbis: «Quomodo igitur¹²⁷ nota <erant> deo¹²⁸ que non erant? Et rursus quomodo ea¹²⁹ faceret¹³⁰ que sibi nota non erant? Non enim quicquam¹³¹ f<e>cit¹³² ignorans». Et respondet: «Nota enim¹³³ fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant, et non erant: erant¹³⁴ in dei sciencia et¹³⁵ non erant in sui¹³⁶ natura¹³⁷»; et illo modo intelligendi sunt qui negant creaturas esse eternas. Nec oportet¹³⁸, si deus pro hoc instanti scit datum possibile esse, quod illud pro eodem instanti sit – suple: secundum esse existere. Et ita de similibus de quibus verbales logici gloriantur capere¹³⁹ homines in sermone. Si autem fieret talis compositio de uno

¹¹⁷ esse] omne C₁

¹¹⁸ creaturarum] creatorum C₁

¹¹⁹ assumpto] assumptum P

¹²⁰ mihi] om. C₁

¹²¹ prima] primum P, po† C₁

¹²² quia] et P

¹²³ ipsa semper] semper ipsa P

¹²⁴ significet] signet C₁

¹²⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 5, 18.36, p. 161

¹²⁶ parvipendendo] parvipendo C₁

¹²⁷ igitur P C₁ – *pro loc. all.*: ergo

¹²⁸ nota deo P C₁ – *pro loc. all.*: deo nota

¹²⁹ ea] eo C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁰ faceret] fierent P – *vide loc. all.*:

¹³¹ quicquam P C₁ – *pro loc. all.*: quidquam

¹³² fecit] facit P, fuit C₁ – *pro loc. all.*: fecit

¹³³ enim P C₁ – *pro loc. all.*: ergo

¹³⁴ erant] om. C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁵ et P C₁ – *pro loc. all.*: om.

¹³⁶ sui P C₁ – *pro loc. all.*: sua

¹³⁷ natura] nota C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁸ oportet] oportere C₁

¹³⁹ capere] carpere C₁

possibili quod non existit, ‘hoc existit¹⁴⁰ et hoc non existit’, patet quod affirmativa est falsa et ex suppositione impossibilis, nec deus scit vel intelligit hoc existere, quamvis sciat existenciam huius¹⁴¹ esse.

In tali enim dicto ‘deus scit hoc existere’ limitatur quod deus videt existenciam actualem huius¹⁴² pro tempore suo, et non sic in illa ‘deus scit existenciam huius esse’, quia satis est quod habeat esse intelligibile ratione predicati communis, et de quanto habet esse intelligibile, habet verum esse. Set quantum ad veritatem logicam signorum, dictum est superius quod signum, natum habere ex significacione primaria¹⁴³ correspondenciam significacionis ad realem existenciam sui significati et deficiens ab illa correspondencia vel adequacione, de tanto dicitur falsum ut hoc est falsum, ut supposito¹⁴⁴, ‘ego sum prescitus’, quamvis primarie significet sicut est in esse intelligibili, quia sic potest existere et sic non existit.

Si autem dicatur quod omnia talia signa possibile sunt de tanto vera, de quanto significant veritatem primarie, non contendo de denominationibus signorum, concedens¹⁴⁵ quod talia media inter simpliciter falsum et impossibile et simpliciter verum et necessarium sunt medio modo se habencia secundum quid vera et secundum quid falsa; et sic¹⁴⁶ simul vera et falsa. Et sic duo signa in materia¹⁴⁷ contingenti, que vere contradicunt, essent taliter simul vera et falsa talia duo: ‘dampnacio mea existit’ et ‘nulla dampnacio mea existit’. Veritatem significatam per negativam scit deus noticia visionis et significatum primarium affirmative false scit deus sciencia¹⁴⁸ simplicis noticie vel sciencia speculativa. Non tamen sequitur ex isto¹⁴⁹ [P 26v] quod sit medium inter contradictoria ex parte rei, ut sequitur ‘sum dampnatus’, etsi dampnacio mea habeat esse intelligibile, pocius quam sequitur ‘Antichristus est’ eo, quod habet esse intelligibile¹⁵⁰, igitur ipse est homo vel creatura, ut dicitur in materia *De ydeis*.¹⁵¹ Illa autem accepco de falsitate signi stat in voluntaria significacione terminorum.

Set¹⁵² obicitur quod contradictoria¹⁵³ sint¹⁵⁴ in re: nam ille¹⁵⁵ duo vere sunt, ‘me existere’ et ‘me non existere’, et certum est quod contradicunt; igitur ex parte rei est contradicco preter consideracionem anime. Assumptum patet ex hoc, quod utrumque eorum¹⁵⁶ habet esse intelligibile in deo, igitur utrumque illorum¹⁵⁷ vere est, et ex hoc videtur quod deus simul cognoscit contradictoria et sic contradiccionem esse repugnanciam simul verorum. Hic dicitur quod sicut affirmacio habet triplex esse, sic

¹⁴⁰ existit] *om.* C₁

¹⁴¹ existencia huius] huiusmodi existenciam P

¹⁴² huius] huiusmodi P

¹⁴³ primaria] primarie C₁

¹⁴⁴ supposito] supponit C₁

¹⁴⁵ concedens] concedunt C₁

¹⁴⁶ sic] sicut C₁

¹⁴⁷ materia] media C₁

¹⁴⁸ sciencia] *om.* P

¹⁴⁹ sequitur ex isto] ex isto sequitur C₁

¹⁵⁰ pocius ... intelligibile] *hom.* C₁

¹⁵¹ IOANNES WYCLIF, *Tractatus de ideis*, TCC, ff. H117^vb-118^ra

¹⁵² set] valet C₁

¹⁵³ contradictoria] contradicco C₁

¹⁵⁴ sint] sit C₁

¹⁵⁵ ille] illa C₁

¹⁵⁶ eorum] illorum C₁

¹⁵⁷ illorum] istorum C₁

negacio modo suo. Ut negacio possibilis de potencia dei absoluta, set non de potencia eius ordinata: [C H71v^b] cuiusmodi est illa ‘mundus non existit’, habet esse intelligibile remotum. Negacio autem possibilis quoad causam secundam: cuiusmodi est dicendum ‘non adnichilari’, habet esse possibile modo suo. Et negacio actualiter in natura: negacionis cuiusmodi est illa ‘ego non sum spiritus’, habet esse intelligibile causatum et ordinatum a deo et potest vocari esse actuale.

Istis positis, dico quod contradiccio in re, si esset, foret iuxta recte¹⁵⁸ loquentes ‘illud simul esse et non esse’, cum illa data esse secundum esse intelligibile non sit contradiccio, set necessarium. Oportet enim alterum istorum contradictiorum esse necessarium: cuiusmodi non sunt illa, ‘est quod hoc existat’ et ‘est quod hoc non existat’. Nam intelligendo verbum personaliter et extense, utrumque foret verum; ideo inter existere creature¹⁵⁹ et non existere eius non est aliqualis opposicio, quia ut sunt, sunt vera, et non opposita contradiccione. Signa igitur contradiccione opponuntur et non sua primarie significata; et¹⁶⁰ ideo quando sumitur quod¹⁶¹ inter illa significata ex parte rei est opposicio, patet quod falsum assumitur. Nec sequitur quod deus simul¹⁶² cognoscit me existere et me non existere¹⁶³, etsi simul cognoscat illa, quia non est idem¹⁶⁴ cognoscere me non existere et cognoscere esse intelligibile quod non¹⁶⁵ existo¹⁶⁶. Nec sequitur deus simul cognoscit illa, igitur potest esse quod simul scit me existere et me non existere, quia satis est quod sit potencia et intelligencia in <deo>¹⁶⁷ ad esse illorum. Unde quamvis me existere et me non existere <...>, quia hoc consequens innuit sensum compositum; et sic contradiccio est intelligibilis, quod est contra dicta.

Ulterius conceditur, ut supra, quod creatura cognoscit esse possibile saltem in esse intelligibili, et sic non cognoscit se non esse, set cognoscit quod ipsam non existere habet esse intelligibile, quod est necessarium et volibile¹⁶⁸ a qualibet creatura. Nec sequitur, ‘illam creaturam non existere est verum¹⁶⁹, igitur illa creatura non existit’, potius quam sequitur, ‘possibile vel intelligibile est hoc non existere, igitur hoc non existit’. Nec potest deus de potencia absoluta cognoscere aliquod possibile vel¹⁷⁰ intelligibile simpliciter non esse, quia tunc cognosceret intelligibile non esse intelligibile. In hoc enim¹⁷¹ est supereminencia divine sciencie supra nostram, quod omne cognitum a deo sciencia simplicis noticie potest cognosci ab eo intuitive vel noticia visionis; creatura autem cognoscit <qualibet>¹⁷² in esse intelligibili quarum¹⁷³ nullum potest

¹⁵⁸ recte] *om.* P

¹⁵⁹ creature] causare P

¹⁶⁰ et] *om.* C₁

¹⁶¹ quod] *om.* C₁

¹⁶² simul] *om.*, *sed postea scr.* P

¹⁶³ et me non existere] *hom.* C₁

¹⁶⁴ idem] illud C₁

¹⁶⁵ non] est *add.* P C₁

¹⁶⁶ existo] ex isto C₁

¹⁶⁷ deo] 2° P C₁

¹⁶⁸ volibile] volubile C₁

¹⁶⁹ verum] *om.* C₁

¹⁷⁰ vel] *om.* C₁

¹⁷¹ enim] igitur C₁ – R (p. 181, n. 1): igitur

¹⁷² qualibet] quamlibet C₁, qualelibet P

¹⁷³ quorum] quarum P – R (p. 181, n. 1): quorum [sic]

intueri vel cognoscere in esse actuali, ut superius tactum est de negacionibus implicantibus creaturas non existere.

Et si queritur ad quid terminatur sciencia qua deus scit creaturam possibilem que non existit, dicitur quod ad illam creaturam, non ut existit, set ut intelligitur, quia de tanto habet verum esse. Et cum omnis talis sciencia sit necessaria, quodlibet¹⁷⁴ tale scibile est essencialiter idem deo. Et potest dici quod deus eadem sciencia scit coniunctim creaturam possibilem non existere et posse existere, et sic distingueretur a¹⁷⁵ qualibet noticia visionis, nec foret absolute necessaria, set contingens eterna. Si autem vocetur sciencia simplicis noticie [P 27r] que terminatur ad possibilitatem¹⁷⁶ creature non existentis, tunc possit dici sciencia visionis absolute necessaria; set non omnis visio est talis sciencia.

Ego autem elegi vocare noticiam visionis non solum illam qua¹⁷⁷ deus videt ad extra creaturas, ut Egidius limitat, set noticiam dei¹⁷⁸ quamcumque¹⁷⁹ terminatam ad esse¹⁸⁰ actuale cuiuslibet veritatis: et sic deus videt me fuisse, me non esse asinum, et quodlibet¹⁸¹ actualiter verum. Scienciam autem simplicis noticie est sciencia qua deus noscit possibile contingens, sive actualiter sit, sive non; et omnem talem scienciam est absolute necessariam inesse deo. Et si queritur ad quod verum terminat talis sciencia dei, dicitur¹⁸² quod contingens quod cognoscitur in esse intelligibili.

¹⁷⁴ quodlibet] quod vel C₁

¹⁷⁵ a] *om.* C₁

¹⁷⁶ possibilitatem] potestatem P

¹⁷⁷ qua] quia C₁

¹⁷⁸ dei] *om.* C₁

¹⁷⁹ quamcumque] quantumcumque P

¹⁸⁰ esse] ad esse *add.* C₁

¹⁸¹ quodlibet] quod C₁

¹⁸² dicitur] *om.* C₁

CAPITULUM QUINTUM

Secundum dubium est si eadem sciencia deus sciat contingens fore, esse, fuisse. Et ut dubium fiat maius¹, restringatur sciencia dei ad relaciones inter sciens et scitum, modo quo dictum est superius. Et stat ulterior limitacio ad noticiam visionis; tunc videtur quod sciencie distinguntur. Nam omnes tales sciencie proporcionaliter distinguntur, ut distinguntur sua obiecta; set obiecta illa² recitata distinguntur; igitur et³ sciencie. Minor patet ex hoc, quod patet [C H72r^a] ‘rem esse’ est⁴ veritas actualis existencie; et ‘rem⁵ fuisse⁶’ est veritas rationis incipiens a parte ante et eterna a parte post; et contra autem ‘rem fore’ eternum a parte ante et desinibile⁷ a parte post. Igitur cum talis distincio sit⁸ inter hec tria, sequitur quod proporcionalis sit⁹ distincio inter sciencias quibus illa sciuntur.

Si dicatur quod est dare esse intelligibile creature eternum, et illud est idem quod fuisse vel fore eiusdem, patet quod illa responsio non satisfacit, quia conformis est difficultas de stare, stetisse et staturum esse, et ita de aliis que dicunt¹⁰ existenciam veritatis de presenti. Et¹¹ preterea tales veritates eterne¹² distinguntur secundum rationem, quamvis non¹³ secundum essenciam¹⁴, quia veritas de presenti nata est habere existenciam temporalem; set non sic altera illarum contingens, eo quod, si non est tempus, tunc non est fuisse vel¹⁵ fore. Antecedens¹⁶ est possibile, igitur et consequens. Ideo supra allegatum est in eternitate non <est> fuisse vel fore; nam hoc non est eternum, ‘deus fuit’, sicut nec hoc, ‘deus erit’, est absolute necessarium ut videtur, quia in primo instanti mundi incepit esse quod deus fuit. Et si desineret¹⁷ tempus, tunc desineret esse quod deus fuit; et si desineret tempus, tunc desineret esse quod deus

¹ maius] magis C₁

² illa] *iter.* C₁

³ et] *om.* C₁

⁴ est] *iter.* C₁

⁵ rem] ideo C₁

⁶ fuisse] et ratio fuisse *add.* C₁

⁷ desinibile] desinibilem P

⁸ distincio sit] sit distincio C₁

⁹ sit] *iter.* C₁

¹⁰ dicunt] *om.* C₁

¹¹ et] *eciam* P

¹² eterne] *om.* P

¹³ non] solum *add.* C₁

¹⁴ essenciam] existenciam C₁

¹⁵ vel] *om.* C₁

¹⁶ antecedens] igitur C₁

¹⁷ desineret] esse *add.* C₁

erit¹⁸, ut videtur. Patet igitur distincio inter esse, fuisse, fore respectu cuiuscumque, eciam¹⁹ dei, quia esse est nomen²⁰ deo summe²¹ essenziale, et fuisse²² vel fore est vel sibi accidentale, vel saltim²³ contingens. Ideo videtur michi satis clarum quod sciencie tales distinguntur secundum rationem, quamvis non secundum essenciam.

Set contra hoc est Doctor Profundus, *libro primo*, ca^o 24,²⁴ dicens quod natura divina eternaliter²⁵ representavit «intellectui divino Christum esse passurum», «post ostendit intellectui divino Christum pati», et tercio Christum esse passum; et ideo «deum scire hec tria <imo potius>²⁶ hoc unum tripliciter nominatum est²⁷ idem²⁸ scire, et omnino²⁹ eodem modo». Et talem scienciam recitat sanctus Thomas, parte prima *Summe*, questione 14, arl^o 15,³⁰ sub hiis verbis: «Antiqui³¹ dixerunt idem³² enunciabile³³ esse³⁴, ‘Christum nasci’, ‘esse³⁵ nasciturum’³⁶, et ‘esse natum’, quia eadem res significatur³⁷ per hec tria, scilicet nativitas Christi». Set illam sentenciam inpugnat³⁸ Doctor dupliciter: primo, per hoc quod diversitas parcium oracionis diversitatem enunciabilium causat; secundo, quia iuxta illud sequitur quod propositio semel vera maneret continue sic vera, quod est contra Aristotelem sic ponentem propositioem veram contingentem mutari a veritate in falsitatem propter mutacionem rei extra, et ponitur hoc in *Predicamentis*, ca^o de substancia,³⁹ et 5^o *Metaphysice*, 17^o,⁴⁰ et alibi multis locis.

Patet autem utraque illarum deduccionum sic: nisi⁴¹ foret distincio signatorum huiusmodi propositioem⁴² de presenti, preterito et futuro, non esset⁴³ ratio quare una foret huiusmodi vera⁴⁴ quin per idem⁴⁵ quelibet. Nec foret ratio quare primarium significatum propositioem de presenti foret contingens intuitum, et significatum

¹⁸ fuit ... deus] *hom.* C₁

¹⁹ eciam] et sic C₁

²⁰ nomen] nota C₁

²¹ summe] substancialia *add.* P

²² fuisse] fuis C₁

²³ saltim] saltem C₁

²⁴ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 24, pp. 243-244

²⁵ eternaliter] natura P

²⁶ imo potius] *lacunam fere 4 litt. reliq.* P, est C₁ – *vide loc. all.*

²⁷ est] et C₁

²⁸ idem] illud C₁

²⁹ omnino] hoc ideo P

³⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 15, ad 3, p. 195^b

³¹ antiqui P C₁ – *pro loc. all.*: antiqui nominales

³² idem] illud C₁ – *vide loc. all.*

³³ enunciabile] essenziale C₁ – *vide loc. all.*

³⁴ enunciabile esse P C₁ – *pro loc. all.*: esse enuntiabile

³⁵ esse P C₁ – *pro loc. all.*: et esse

³⁶ nasciturum] nascitur neque C₁ – *vide loc. all.*

³⁷ significatur] signa P

³⁸ inpugnat] inpignat C₁ – R (p. 182, n. 1): inpugnat [MS. inpignat]

³⁹ ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta*, 5, 4 b 8-10, p. 92

⁴⁰ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 5, 12, 1019 b 1-31, pp. 108-110 – *ac vide* THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 24, p. 243

⁴¹ nisi] enim P

⁴² propositioem] proporcionum C₁ – R (p. 182, n. 1): proporcionum

⁴³ esset] est P

⁴⁴ vera] verum C₁ – R (p. 182, n. 1): vera [MS. verum]

⁴⁵ per idem] p.¹⁹ P – R (p. 182, n. 1): per idem

primarium propositionis⁴⁶ de preterito foret necessarium memoratum, quin per idem⁴⁷ esse indifferenter; sic foret de significato primario cuiuslibet harum trium. Et sic sequitur secundum inconveniens: [P 27v] nam si illa propositio, scilicet⁴⁸ ‘Socrates sedet’, maneret eternaliter sic significans, fuisset eternaliter vera, posito quod Socrates aliquando sedeat, quia semper foret ita quod Socrates sedebit, sedet vel sedit⁴⁹. Et cum idem⁵⁰ sit utrobique significatum, scilicet sessio Socratis tripliciter nominata, sequitur quod talis propositio haberet eternaliter adequationem ad significatum eius primarium et sic mansisset semper vera. Tercio, videtur sententiam de ostensione⁵¹ nature divine esse irrationalem⁵². Nam si sic⁵³, varie representaret hoc esse, vel ratione successionis temporis, vel ratione dispositionis ad intra. Primum non habet colorem, quia variatio rei extra non potest variare actum dei intrinsecum vel relacionem. Cuiusmodi⁵⁴ est⁵⁵ ostensio⁵⁶ quecumque qua natura ostendit per se quamlibet⁵⁷ veritatem, sicut⁵⁸ enim mocio rei ad extra necessitaret deum ad intra⁵⁹ ad aliter representandum. Nec ad intra solum causatur talis varia ostensio, quia nec naturaliter, nec voluntarie contingenter: si naturaliter, tunc semper necessario⁶⁰ alternaret; si libere contingenter⁶¹, nemo cognoscit sensum domini. Hoc non est scolastice asserendum potissime, cum arguit mutabilitatem in deo.

Si dicatur quod non est distincio vel variatio representare⁶² passionem Christi fore, [C H72r^b] vel esse, vel fuisse, ad quid, rogo, ponitur tunc quod ante passionem ostendit natura divina passionem Christi fore et non esse vel fuisse, et post ostendit⁶³ illam esse et non fuisse, et tercio illam fuisse et nec esse nec fore? Ymo⁶⁴ si omnino sit <idem>⁶⁵ sic ostendere, non refert dicere quod semper ostendit passionem Christi esse, fuisse, vel fore, quia si refert, cum illa diversitas non potest causari ab intellectu humano, non sistetur⁶⁶ in diversitate pertinenter signanda antequam deveniatur ad modum representandi nature divine confuse. Sic impossibile est deum quidquam⁶⁷ incipere vel desinere intelligere sine scire, ut patet ex dictis. Set deus aliquando scit Christum pati, aliquando scit ipsum esse passurum et aliquando scit Christum⁶⁸ passum; igitur

⁴⁶ de ... propositionis] *hom.* P

⁴⁷ per idem] illud C₁

⁴⁸ scilicet] *om.* P

⁴⁹ sedit] dedit C₁

⁵⁰ idem] illud C₁

⁵¹ ostensione] ostensione C₁

⁵² irrationalem] irrationale C₁

⁵³ sic] sit C₁

⁵⁴ cuiusmodi] cuius C₁

⁵⁵ est] erit C₁

⁵⁶ ostensio] ostensio C₁

⁵⁷ quamlibet] qualibet C₁

⁵⁸ sicut] sic C₁

⁵⁹ ad intra] ad esse intra C₁

⁶⁰ necessario] necesse P

⁶¹ contingenter] cum *add.* C₁

⁶² representare] representaret P

⁶³ ostendit] ostendit esse *scr., sed per lineam corr.* P

⁶⁴ ymo] ymmo C₁

⁶⁵ idem] illud C₁, *om.* P

⁶⁶ sistetur] isistetur *scr., sed per cruce[m] corr.* P

⁶⁷ quidquam] quicquam C₁

⁶⁸ christum] ipsum P

impossibile est ipsum incipere vel desinere scire passionem Christi, aut eius futuricionem vel pretericionem, et per consequens semper⁶⁹ scit illa tria. Et cum impossibile sit⁷⁰ deum quicquam scire, nisi quod natura divina semper ostendit simul⁷¹, sequitur quod natura divina semper ostendit⁷² simul passionem Christi et eius⁷³ pretericionem, nec non et eius futuricionem. Et illa⁷⁴ ratio videtur dare fidem; ideo⁷⁵ videtur michi necessarium quod, si natura divina ostendit Christum pati, semper ostendit Christum pati, et sic de quacumque ostensione⁷⁶, ut plane patet ex dictis.

Et quoad discrepantiam doctorum⁷⁷, videtur quod Doctor Profundus intelligit illa tria, que distinguuntur secundum rationem⁷⁸, non distinguuntur essentialiter set in predicacione secundum essenciam esse naturam divinam; et illa sententia est vera, ut patet ex dictis. Sanctus Thomas considerat econtra ista⁷⁹ ut distinguuntur formaliter, cum due illarum sint res rationis extra genus, scilicet pretericio et futuricio passionis Christi, et passio Christi sit res per se in genere passionis⁸⁰. Verumptamen nec illa passio nec aliquod accidens dicit aliquam proprie essenciam, preter eius subiectum vel consequens ad ipsum. Ideo omnia illa tria uniuntur essentialiter in Christo, et⁸¹ natura divina eternaliter ostendit tam illam passionem fuisse in tempore suo, quam fore tempore suo, quam eciam esse in⁸² tempore suo. Cum enim secundum Apostolum non sunt ‘est et non’, set semper⁸³ ‘est vel non’,⁸⁴ non est possibile naturam divinam ostendere Christum pati, et⁸⁵ post vel ante ostendere Christum non pati, set semper ostendit Christum ante passionem suam non pati, in passione sua pati, et post passionem suam non pati, cum hoc⁸⁶ semper sit verum⁸⁷.

Set obicitur contra fundamentum, quo dicitur propositiones non alterari de falsitate in veritatem et econtra, cum Aristotelis, capitulo de substantia in *Praedicamentis*,⁸⁸ movet dubium quomodo sola substantia sit contrariorum susceptiva, cum oracio et opinio possunt alterari de vero in falsum, ut si vera sit oracio sedere quemdam, eo surgente esse falsa putat⁸⁹; et sic⁹⁰ si quis vere⁹¹ putat aliquem sedere surgentem, esse

⁶⁹ semper] *om.* C₁

⁷⁰ sit] est P

⁷¹ simul] *om.* C₁

⁷² semper ostendit] *om.* C₁

⁷³ eius] *om.* C₁

⁷⁴ illa] alia C₁

⁷⁵ ideo] non P

⁷⁶ ostensione] passione C₁

⁷⁷ doctorum P C₁ – R (p. 182, n. 1): Doctoris

⁷⁸ rationem] *om.* P

⁷⁹ ista] ita C₁

⁸⁰ christi ... passionis] *hom.* C₁

⁸¹ et] in C₁

⁸² in] *om.* C₁

⁸³ semper] vel *add.* C₁

⁸⁴ *Secunda ad Corinthios*, 1, 19

⁸⁵ et] vel C₁

⁸⁶ hoc] *om.* P

⁸⁷ verum] vera C₁

⁸⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta*, 5, 4 a 29-4 b 19, p. 92

⁸⁹ putat] erit P

⁹⁰ sic] *om.* C₁

⁹¹ vere] *om.* C₁

falsum putat. Ideo dicit Philosophus, et si⁹² taliter⁹³ suscipiat contraria, non tamen per mutacionem factam in ipsa sicut substancia, set per mutacionem factam in re extra quia in eo, quod res est vel non est, est oratio vera vel falsa, et consequenter⁹⁴ vulgaris locucio et doctores communiter. Unde⁹⁵ sanctus Thomas, ubi supra, reprobatur [P 28r] viam que dicit proposicionem non mutari a veritate in falsitatem; ideo dicit quod deus scivit multa enunciabilia que iam nescit, et idem⁹⁶ dicunt Doctor[es]⁹⁷ Profundus⁹⁸ et dominus Egidius et alii doctores concorditer.

Pro isto dico, ut supra, quod indubie⁹⁹ isti equivocant nunc restringentes verba de presenti ad unicum instans, nec¹⁰⁰ ampliantes minus vel¹⁰¹ amplius secundum quod pertinet. Unde pro explanacione dicti Philosophi de mutacione signi contingentis a vero in falsum, notanda est illa¹⁰² quadruplex¹⁰³ significacio falsi ex 5^o *Metaphysice*, 34 superius exposita.¹⁰⁴ Et preter illam, patet ex dictis quod proposicio quadrupliciter potest dici logice falsa. Primo, quando¹⁰⁵ significat significacione cui non potest veritas adequari; cuiusmodi sunt proposiciones simpliciter impossibiles, ut ille: ‘deus non est’, ‘deus non potest cognoscere creaturam’, et alie¹⁰⁶ in fine¹⁰⁷ falsitatis. In secundo gradu sunt proposiciones false nate habere actualiter primarie significata adequata¹⁰⁸ suis significacionibus et solum habencia talia in esse intelligibili vel possibili de potencia absoluta; cuiusmodi¹⁰⁹ sunt iste¹¹⁰: ‘mundus non existit’, [C H72v^a] ‘Antechristus est beatus’, et cetera. In¹¹¹ tercio gradu sunt proposiciones false quibus correspondent adequate significata que pro aliqua¹¹² mensura instantis vel temporis non sunt, et pro alia mensura instantis vel temporis actualiter sunt; cuiusmodi sunt illa: ‘ego vivo’, ‘ego sum beatus’, et similia, quorum aliqua sunt in minori parte. In quarto gradu sunt signa falsa que significant primarie significata que, quamvis semper actualiter sunt, tamen pro aliqua¹¹³ mensura non sunt: generabilia enim et corruptilia nunc sunt et nunc non sunt¹¹⁴.

⁹² si] *om.* C₁

⁹³ taliter] causaliter C₁

⁹⁴ consequenter] cum C₁

⁹⁵ unde] ut C₁

⁹⁶ idem] illud C₁

⁹⁷ doctor] doctores P C₁

⁹⁸ profundus] profundi C₁

⁹⁹ indubie] indit⁹ C₁

¹⁰⁰ nec] ut C₁

¹⁰¹ vel] et C₁

¹⁰² illa] *om.* C₁

¹⁰³ quadruplex] sestuplex P

¹⁰⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 5, 12, 1019 b 1-31, pp. 108-110

¹⁰⁵ quando] quia C₁

¹⁰⁶ alie] aliquid C₁

¹⁰⁷ i-fi-e B; infie A

¹⁰⁸ adequata] *om.* C₁

¹⁰⁹ cuiusmodi] cuius C₁

¹¹⁰ iste] illa C₁

¹¹¹ cetera in] *om.* C₁

¹¹² aliqua] alia P

¹¹³ aliqua] alia C₁

¹¹⁴ sunt] *ge add., sed per puncta del.* C₁

Unde omnia enca citra deum non in quantum imitantur primum sunt falsa¹¹⁵, set in quantum deficiunt a plena imitatione¹¹⁶ et similitudine eius possunt dici falsa, ut patet *De vera religione*, 62^o¹¹⁷ et supra. Veritas est verbum adequatum suo dicenti ad tantam similitudinem, quod sit idem¹¹⁸ secum in substancia; nec sunt taliter verum et falsum contraria vel contradictoria, set relative¹¹⁹ opposita. Omnis igitur defectus vocatur ab Augustino peccatum unde in *De*¹²⁰ *vera religione*, 24^{to},¹²¹ postquam probavit creaturas deficere et ad nihilum¹²² tendere, subdit: «Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia¹²³ sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt¹²⁴ a quo facta sunt». Potest igitur dici quod Philosophus et dicti doctores vocant signum falsum quando deficit sibi¹²⁵ significatum primum; et quando incipit habere tale significatum, tunc incipit esse verum¹²⁶.

Certum¹²⁷ est tamen quod propositio est satis vera, etsi non habuerit¹²⁸ pro mensura sui esse significatum primum, set post vel ante, ut propositio¹²⁹ quam¹³⁰ sacerdos in persona Christi¹³¹ profert, dicens ‘Hoc est corpus meum’; que quidem propositio est signum confeccionis corporis Christi. Certum est quod pro nomine demonstratur¹³² corpus Christi, ut est sub illis accidentibus¹³³ hostie, et certum est quod conversio vel translacio est prima¹³⁴ in fine, quando oracio est prolata eo quod, dimittendo quamcumque partem huius oracionis, non convertit, ut dicunt¹³⁵ doctores communiter. Cum igitur nullum signum sit verum, nisi pro mensura pro qua exstitit¹³⁶, patet quod illa propositio non est vera, nisi ante finem, cum enim oracio sit successive¹³⁷, ut patet capitulo de quantitate in *Predicamentis*,¹³⁸ et in *De vera religione* 14;¹³⁹ patet¹⁴⁰ ex¹⁴¹ 6^o *Phisicorum*¹⁴² quod non est dare primum instans¹⁴³ aut¹⁴⁴ ultimum, set in fine suo non

¹¹⁵ sunt falsa] dices P

¹¹⁶ imitatione] immitacione P

¹¹⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, 34, 66-67, pp. 230, 231; 43, 81, p. 241

¹¹⁸ idem] illud C₁

¹¹⁹ relative] relacione C₁

¹²⁰ in de] illud C₁

¹²¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, 18, 35, p. 208

¹²² nihilum] nichilum non C₁

¹²³ quare mutabilia sunt] *hom.* C₁ – *vide loc. all.*

¹²⁴ sunt P C₁ – *pro loc. all.*: sunt eo

¹²⁵ sibi] oracio C₁

¹²⁶ verum] vera C₁

¹²⁷ certum] cetum C₁

¹²⁸ habuerit] habuit C₁

¹²⁹ propositio] posito C₁

¹³⁰ quam] quod C₁

¹³¹ sacerdos in persona christi] in persona christi sacerdos C₁

¹³² demonstratur] demonstretur C₁

¹³³ accidentibus] actibus C₁

¹³⁴ prima] primo C₁

¹³⁵ dicunt] dicunt C₁

¹³⁶ exstitit] extitit P

¹³⁷ successiva P C₁

¹³⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta*, 6, 4 b 32-5 a 23, pp. 93, 94

¹³⁹ *Locus non inventus*

¹⁴⁰ patet] *s. l. ead. m. scr.* C₁

¹⁴¹ ex] *om.* C₁

¹⁴² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 6, 6, 237 b 1-9, p. 241

¹⁴³ instans] est *add.* P

est sicut alia su<scept>iva¹⁴⁵. Cum igitur erit vera ante finem et suum primarium significatum erit primo in fine, patet quod non oportet ad veritatem signi quod suum significatum simul sit cum illo.

Ideo non dubium quin Doctor Subtilis, 4^o *Sententiarum*, super distincione 2^a, questione¹⁴⁶ <prima>^{147, 148} equivocat multum, dicens illam primo esse veram in fine quando non est, sicut et doctor Burlay, dicens propositionem esse¹⁴⁹ veram vel falsam, etsi non sit. Patet quomodo fallit deducio sepe repulsa, 'hoc signum nunc¹⁵⁰ est verum, igitur nunc¹⁵¹ est ita¹⁵² ut ipsum significat'. Scio tamen quod contingit sic restringere signum ad veritatem, ut faciunt philosophi vulgares et doctores catholici, et aliquando largius loquuntur de vero; et patet quomodo propositio potest mutari de vero in falsum et econtra, restringendo verum [P 28v] ad illud quod habet veritatem correspondentem pro eadem mensura temporis qua ipsum significat, et ampliando falsum ad illud cui deficit veritas pro illa mensura qua ipsum significat¹⁵³. Et conformiter dicendum est ad difficultatem de dacione potestatis conficiendi corpus Christi et potestatis clavium. Ille enim interposite dantur, sicut in cena data est apostolis conficiendi et post resurrectionem potestas absolvendi, ut patet. Quid igitur, si episcopus ex aliqua¹⁵⁴ causa non dederit¹⁵⁵ sacerdoti nisi unam potestatem, velud haberet illam sine complemento¹⁵⁶ sacri ordinis sacerdotalis, vel velud illa propositio sacramentalis foret falsa? Certum est quod non, set in fine primo post complecionem, et ita est in materia vocatorum insolubilium¹⁵⁷ et aliorum multorum¹⁵⁸ similium.

¹⁴⁴ aut] autem P

¹⁴⁵ susceptiva] successiva P C₁

¹⁴⁶ questione] *om.* P

¹⁴⁷ prima] *om.* P C₁

¹⁴⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, IV, d. 2, q. 1, pp. 245^b-256^b; *Ordinatio*, IV, d. 2, q. 1, pp. 150, 151

¹⁴⁹ esse] *om.* P

¹⁵⁰ nunc] non C₁

¹⁵¹ nunc] nec C₁

¹⁵² ita] *om.* C₁

¹⁵³ et ... significat] *hom.* C₁

¹⁵⁴ aliqua] alia C₁

¹⁵⁵ dederit] dedederit C₁

¹⁵⁶ complemento] completa C₁

¹⁵⁷ insolubilium] insolibilium C₁

¹⁵⁸ multorum] multum C₁

CAPITULUM SEXTUM

Tercium dubium¹ est si veritas creata secundum esse existere causat scienciam dei relativam eternam terminatam ad ipsam, sicut scitum secundum esse intelligibile causat scienciam relativam ad² ipsam terminatam, ut dictum est superius. Et videtur quod³ [C H72v^b] non. Nam nullum temporale causat eternum; quelibet creatura est temporalis, cum incipit esse; igitur non⁴ causat eternum. Quelibet sciencia dei est eterna, igitur et cetera. Assumptum sic arguitur: omnis causancia esse presupponit suum esse; igitur si creatura secundum existenciam suam causat⁵ scienciam dei eternam, prius⁶ naturaliter extitit creatura quam causat illam scienciam; et per consequens, sicut incipit existere, sic incipit causare. Consequens impossibile. Nam omne <causatum>⁷ eternum est eternaliter plene causatum; quelibet sciencie dei relativa est causatum eternum; igitur est eternaliter plene causata et per consequens non incipit causari a temporali existencia creature. Quomodo, queso, posset unum temporale esse uni eterno causa ut sic⁸ eque plene eternaliter fuit causa, cum⁹ sine tali¹⁰ existencia nec ex tali existencia¹¹ capit esse vel alteracionem¹² qualemcumque? Unde, 6^{to} *De Trinitate*, 27, sic inquit¹³ Augustinus:¹⁴ in arte sua «novit deus omnia que fecit per ipsam¹⁵, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit¹⁶ aliquid vel succedit scienci<e>¹⁷ dei. Non enim

¹ tertium dubium] dubium tertium C₁

² ad] ab C₁

³ quod] *iter.* C₁

⁴ non] *om.* C₁

⁵ causat] *om.* C₁

⁶ prius] primum C₁

⁷ causatum] creatum P C₁

⁸ sic] sint P

⁹ cum] tamen C₁

¹⁰ tali] falsi C₁

¹¹ existencia] *om.* C₁

¹² alteracionem] alteritatem P

¹³ inquit] inquit C₁

¹⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 6, 10.11, p. 241

¹⁵ ipsam] illam C₁ – *vide loc. all.*

¹⁶ decedit] decet P – *vide loc. all.*

¹⁷ sciencie] scienciam P, sciencia C₁ – *pro loc. all.*: sciencie

hec que creata¹⁸ sunt ideo¹⁹ sciuntur a deo quia facta sunt, set²⁰ potius²¹ illa facta sunt mutabilia quia immutabiliter²² ab eo sciuntur».

Item omnis causa ut huiusmodi²³ est prius naturaliter suo causato; set nulla creatura secundum esse existere est aliqua²⁴ sciencia dei prior; igitur nullam scienciam dei causat. Maior²⁵ patet ex hoc, quod cuiuscumque cause esse presupponitur ad suum causare; et causancia presupponitur ad esse causati; igitur esse cause presupponitur tamquam prius quam esse sui causati. Et minor sic arguitur: prioritas temporis vel dignitatis non potest esse creature temporalis ad scienciam dei eternam; et nichil potest per se agere ultra gradum proprium in causando; igitur nulla creatura est²⁶ tempore vel dignitate prior quacumque²⁷ sciencia dei, et per idem²⁸ videtur quod nulla sit prior quia semper perfectius natura est²⁹ prius. Non enim potest substancia creata causare, nisi prius³⁰ per se causet sicut³¹ est per se ens. Ideo licet accidencia³² essent ipsis³³ perfectius in natura, hoc tamen est in virtute subiecti cui per se et principaliter est causancia tribuenda³⁴, set non potest sic homo vel creatura alia causare scienciam in deo. Si igitur homo potest per suam scienciam vel artem causare opus extrinsecum sine hoc, quod ipsum³⁵ recauset scienciam practicam in eodem, quanto magis deus per scienciam suam³⁶ practicam eternam potest causare creaturam ad extra sine hoc, quod ita recauset in deo scienciam? Confirmatur per beatum Augustinum, 15 *De Trinitate*, 33³⁷, ubi sic: «Quia igitur scivit³⁸, creavit, non quia creavit, scivit». Et per hoc probat postmodum ex perfectione divine sciencie.

Item quelibet causancia est natura prior sua causacione correlativa³⁹; set causacio sciencie divine est eterna; igitur causancia creature secundum suum esse existere est eterna. Et cum nichil potest extensius quoad duracionem causare quam ipsum est, sequitur quod quelibet sit⁴⁰ secundum esse existere a parte ante eterna, quod est impossibile. Si enim quantumlibet magnum tempus⁴¹ sit pro quo creatura non causat divinam scienciam, [P 29r] pro toto illo tempore est divina sciencia incausata ab illa

¹⁸ creata] creatura C₁ – *vide loc. all.*

¹⁹ ideo] non P – *vide loc. all.*

²⁰ set P C₁ – *pro loc. all.*: ac non

²¹ potius P C₁ – *pro loc. all.*: potius ideo

²² immutabiliter] mutabiliter C₁ – *vide loc. all.*

²³ huiusmodi] huius P

²⁴ aliqua] alia C₁

²⁵ maior] minor P C₁

²⁶ est] ina C₁

²⁷ quacumque] quam C₁

²⁸ idem] illud C₁

²⁹ sit ... est] *om.* C₁

³⁰ prius] *om.* P

³¹ sicut] id P

³² accidencia] actualia C₁

³³ ipsis] ipsius C₁

³⁴ tribuenda] *om.* C₁

³⁵ extrinsecum ... ipsum] *om.* C₁

³⁶ suam] suum C₁

³⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

³⁸ scivit] sciviit *scripsit*, sed per punctum correxit C₁

³⁹ correlativa] correlata C₁

⁴⁰ sit] *om.* C₁

⁴¹ tempus] cuius C₁

creatura; set cum nichil potest vicissim de incausato fieri causatum, vel econtra, sequitur per hoc⁴² quod numquam est causata a creatura.

Confirmatur tripliciter. Primo, quod nulla creatura⁴³ quicquam causat nisi deo previe⁴⁴ concausante, igitur nichil creatum causat scienciam in deo nisi deus preminencius et prius concurrat causando eadem scienciam; set deus nichil causat temporaliter nisi quod prius naturaliter scit et vult se causare; igitur deus prius⁴⁵ naturaliter scit⁴⁶ quodcumque scibile ad extra, quam reflexe scit se concausare suam scienciam cum creatura; igitur cum⁴⁷ longe prius scit quodcumque quam creatura causat scienciam terminatam ad illud scibile, non igitur videtur concedendum quod quelibet creatura causat infinitas sciencias in deo.

Secundo, confirmatur⁴⁸ sic: aliqua respectiva causant effectus subiecti huiusmodi respectivi; set hoc potissime haberet evidenciam de divina sciencia et volicione⁴⁹ producendi creaturas; igitur ille nate sunt esse cause rerum respectu quarum sunt; igitur, non econtra, res ad quas terminatur causant illas. Assumptum⁵⁰ patet de proporcionem ex qua causatur motus et effectus productus⁵¹ per motum⁵² de privacione forme generalis in materia, que⁵³ secundum Aristotelem, primo *Phisicorum* 6^o,⁵⁴ [C H73r^a] est unum de tribus principiis intrinsecis, et ita est de similibus. Et minor patet ex hoc, quod sciencia divina ordinatur ad opus et volicio⁵⁵ efficax complet. Nam sciencia dei simplicis noticie est indubie prius⁵⁶ natura quam scitum⁵⁷ actualiter existit; et cum illa non sufficit, requiritur volicio⁵⁸ pro causa completa.

Tercio, sic: si sciencia dei relativa causatur a scito ad quod terminatur, per idem⁵⁹ quelibet preordinacio vel predestinacio⁶⁰ dei causatur a termino ad quem et sic homo posset mereri primam graciā, ymo⁶¹ facere⁶² deum ipsum inscribere libro vite, quod communitas doctorum clamat esse impossibile. Et consequencia patet ex hoc, quod omnium talium, cum sint relaciones, est par ratio.

In oppositum, sic: sicut sciencia dei simplicis noticie se⁶³ habet ad suum obiectum⁶⁴ in esse intelligibili, sic sciencia visionis creature se habet ad creaturam obiectivam⁶⁵ in

⁴² per hoc] *om.* C₁

⁴³ creatura] creata C₁

⁴⁴ previe] primo P

⁴⁵ prius] primum C₁

⁴⁶ scit] et vult se causare igitur deus prius naturaliter scit *add.* P C₁

⁴⁷ cum] *om.* C₁

⁴⁸ confirmatur] *om.* C₁

⁴⁹ volicione] volucione C₁

⁵⁰ assumptum] assupit^r C₁

⁵¹ productus] perductus C₁

⁵² motum] modum C₁

⁵³ que] *om.* C₁

⁵⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 1, 7, 191 a 3-23, pp. 34. 35

⁵⁵ volicio] volucio C₁

⁵⁶ prius] primum C₁

⁵⁷ scitum] solum P

⁵⁸ volicio] volucio C₁

⁵⁹ idem] illud C₁

⁶⁰ vel predestinacio] *om.* C₁

⁶¹ ymo] ymmo C₁

⁶² facere] *om.* P

⁶³ se] *om.* C₁

⁶⁴ obiectum] oppositum C₁

esse existere; set quelibet sciencia dei relativa primi modi⁶⁶ causatur a⁶⁷ suo obiecto, ut patet ex dictis; igitur per idem⁶⁸, cum par⁶⁹ sit⁷⁰ ratio, sequitur quod sciencia dei practica vel intuicionis causatur ab existencia creature.

Item quelibet talis sciencia est contingens quod non esset, nisi dependeret a causa contingenti; igitur sic est, et a natura, si non ab existencia sciti, igitur et cetera. Minor probatur ex hoc, quod si aggregatum ex omnibus causis alicuius causati sit absolute necessarium, tunc et ipsum est absolute necessarium; igitur si causatum sit non⁷¹ necessarium, sequitur quod⁷² autem sua completa causa vel aggregatum ex omnibus suis causis sit⁷³ contingens. Antecedens, sic: si *a* datum sit possibile non esse, licet habeat tales causas, igitur ex illis causis non sequitur formaliter *a* esse, eo quod ille possunt esse sine *a*; igitur ad hoc, quod *a*⁷⁴ sit⁷⁵, requiritur alia⁷⁶ causa preter illam, et per consequens illa non fuit⁷⁷ completa causa ipsius *a*.

Item si creatura non producitur ad extra, non est sciencia dei visionis⁷⁸ terminata ad illam creaturam; et illa⁷⁹ est finis illius sciencie; igitur creatura requiritur ad illam scienciam tamquam causa finis practice; est †⁸⁰ 2^o *Metaphisice*, 3^o.⁸¹ Et causa descriptive est ens requisitum ad esse alterius. Non enim deficit quod sciencia qua deus noscit unum possibile non existens non sit sciencia visionis, nisi quia ipsum non existit, cum ipso existente deus videret⁸² illud⁸³. Igitur sicut negacio est causa negacionis, sic affirmacio est causa⁸⁴ affirmacionis; non enim aliter⁸⁵ terminaretur sciencia illa univoce ad creaturam ut obiectum, cum alie relaciones⁸⁶ in quantum terminantur⁸⁷ ad extrema aliqua dependent ab illis. Quare igitur non sic de sciencia illa, cum sit relacio inter extrema que eo ipso ponitur, quo ipsa sunt posita? Ideo videri potest probabiliter quod omnis talis sciencia dei que est relacio dependet ab utroque suorum extremorum correlativorum, ut patet de vi vocis. Nec obest unum extremum sequi reliquum tempore vel natura: nam prioritas nature inter deum et hominem pendet ab homine, et tamen⁸⁸ infinitum prius natura est deus quam homo.

⁶⁵ obiectivam] obiectam C₁

⁶⁶ primi modi] prime P

⁶⁷ a] ex C₁

⁶⁸ idem] illud C₁

⁶⁹ par] pari C₁

⁷⁰ sit] sic C₁

⁷¹ non] *om.* C₁

⁷² quod] *om.* C₁

⁷³ sit] sic C₁

⁷⁴ quod a] *om.* C₁

⁷⁵ sit] sic C₁

⁷⁶ alia] aliqua P

⁷⁷ fuit] sunt C₁

⁷⁸ dei visionis] visionis dei C₁

⁷⁹ illa] creatura C₁

⁸⁰ ap9, C₁ ep9 P

⁸¹ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphisica*, 2, 1, 993 b 21-23, p. 44

⁸² videret] videt P

⁸³ illud] id₃ P

⁸⁴ negacionis ... causa] *hom.* C₁

⁸⁵ aliter] *om.* C₁

⁸⁶ relaciones] res P

⁸⁷ terminantur] terminatur C₁

⁸⁸ tamen] cum P

Similiter, si *a* post tempus infinitum flueret⁸⁹ *a b* centro in vacuo infinito, adhuc centrum foret continue causa illius distanciae; igitur per idem non obest creaturam temporalem [P 29v] esse causam relacionis eterne. Similiter primum instans mundi est prius temporaliter medio instanti diei iudicii, et istius prioritatis est medium instans succedens tam illud⁹⁰ que foret individuum, si⁹¹ infinitum succederet⁹²; igitur non repugnat unum temporale esse causam eterne. Si enim deus infinitum anterioraret *a* instans, ponendo quotlibet annos mixtim cum istis inter *a* et *b*, adhuc foret *b* causa prioritatis *a* ad *b*; igitur quelibet distancia successiva⁹³ eternitatis est inpertinens ad imponendum⁹⁴ temporale ne causet relacionem eternam. Supposito quod loquamur de sciencia dei practica contingenti terminata ad existenciam creature, conceditur quod illa causatur ab existenciam creature⁹⁵; non autem sciencia qua deus scit se, nec sciencia simplicis noticie creature, quia quelibet talis est absolute necessaria; nec sciencia que est habitus vel actus in deo, quia nulla talis sciencia sibi inest.

Ad primum argumentum negetur assumptum: sicut enim sine causa quare est gratus michi, sic sine causa quare deus videt me existere, et hec maneries causandi est specialis⁹⁶ in relacionibus. Ad hoc enim amat deus homines nedum ut sit, set ut beatus sit, ita quod finis amoris dei est beatitudo hominis⁹⁷, et ad hoc⁹⁸ vult hominem⁹⁹ beatificari, ut¹⁰⁰ civitas sua Ierusalem perfecte integretur, et ad hoc vult civitatem suam perfici ut eius bonitas [C H73r^b] laudetur; et sic cuiuslibet entis¹⁰¹ ordinati¹⁰² causa finalis ordinata est deus, ut satis docent philosophi. In hoc igitur perturbatur legens¹⁰³ scripturam¹⁰⁴ sanctorum quod, dato fine medio respectu alicuius ordinati ad finem ultimum, concipitur quod illud sit finis ultimus, cum tamen sit respectu¹⁰⁵ precedentis¹⁰⁶ finis medius, et respectu sequentis medium ad finem ultimum. Qui quidam finis indubie est deus qui, sicut est primus in genere cause efficientis et formalis exemplaris, sic est ultimum in genere cause finalis, iuxta illud *Apocalypsi*, primo et ultimo:¹⁰⁷ «Ego sum alpha et o, primus et novissimus».

Ulterius conceditur quamlibet creaturam incipere causare scienciam dei quando incipit esse veram, cum causacio dei quecumque divine sciencie est eterna¹⁰⁸. Unde sicut

⁸⁹ flueret] fluet C₁

⁹⁰ tam illud] causa idem P

⁹¹ si] set C₁

⁹² succederet] succedent C₁

⁹³ successiva] vel *add.* P

⁹⁴ imponendum] impediendum *scr., sed postea pone s. l. ead. m. scr.* P

⁹⁵ conceditur ... creature] *hom.* P

⁹⁶ specialis] spiritualis C₁

⁹⁷ set ... hominis] *om.* P

⁹⁸ ad hoc] adhuc P

⁹⁹ hominem] homo P

¹⁰⁰ ut] et C₁

¹⁰¹ entis] encis C₁

¹⁰² ordinati] ordinata C₁

¹⁰³ legens] legentes C₁

¹⁰⁴ scripturam] scriptura scriptura C₁

¹⁰⁵ respectu] alicuius ordinati ad finem ultimum concipitur quod ille sit finis ultimus cum tamen sit respectu *add.* P, alicuius ordinati ad finem ultimum concipitur quod illud sit finis ultimus, cum tamen sit respectu *add.* C

¹⁰⁶ cum ... respectu] *om.* C₁

¹⁰⁷ *Apocalypsis Ioannis*, 1, 8; 1, 17; 21, 6; 22, 13

¹⁰⁸ eterna] eterne C₁ – R (p. 183, n. 2): eterna [MS. eterne]

preordinancia dei est eterna et preordinacio creature est temporalis, cum incipit esse cum creatura, sic causancia creature respectu divine sciencie est temporalis et causacio sciencie est eterna. Nec pocius sequitur ‘illa sciencia nunc causatur ab ista¹⁰⁹ creatura, igitur nunc illa creatura causat illam’, quam sequitur ‘deus nunc scit illam creaturam¹¹⁰ existere, igitur illa nunc existit’. Deus enim eternaliter scit omnem creaturam existere tempore suo, cum sequitur ‘si existet¹¹¹, existit¹¹². Et tamen nulla creatura eternaliter existit, set creature incipiunt esse quando deus incipit ipsas causare¹¹³, non quia non fuerunt, set quia in alico instanti temporis sunt et immediate ante illud non sunt – suple: secundum esse existere. Unde non sequitur: ‘immediate ante hoc instans non sunt vel non fuerunt, igitur non sunt vel fuerunt’.

Et patet quomodo mundus cum omnibus suis pertinentibus incipit esse pro eius primo instanti, set deus non. Deus enim est¹¹⁴ in primo instanti mundi et cum¹¹⁵ instanti sibi immediato, quia in instanti eternitatis quod est immediatum quodammodo cuilibet instanti temporis; igitur sciencia eternaliter habet¹¹⁶ plenum esse ab existencia creature, cum eternitas sit¹¹⁷ immediata cuilibet instanti temporis et cuilibet creature existenti in quacumque parte temporis sempiterni. Ideo sciencia dei numquam caret causa, cum semper habet causam causantem tempore suo. Unde non pocius sequitur ‘a nunc habet causam, igitur illa causa nunc causat a’, quam sequitur ‘Petrus hic habet solem causantem, igitur hic est sol causans’; sicut enim distancia mei ad solem habet hic solem causantem in suo¹¹⁸ situ, et¹¹⁹ non hic, proportionaliter nunc deus¹²⁰ habet Antichristum causam sue sciencie pro tempore suo, ita quod habitus sit nunc, set¹²¹ causancia tunc.

Ex isto patet quod sciencia dei non est primo incausata et post causata, set manet eternaliter plene causata, cum numquam caret causa, quia tunc ante non haberet causam. Et¹²² proportionaliter dictum est logice de sanitate et aliis similibus que non simul sunt cum suis mediis que causant finaliter. Sicut enim <privacio>¹²³ non causat efficienter¹²⁴ generabile¹²⁵ ex¹²⁶ materia, sic sanitas causat finaliter laborem ad illam sanitatem¹²⁷. Numquam tamen¹²⁸ simul sunt ille cause cum suis causatis, set sicut oportet privacionem precedere temporaliter suum causatum, sic oportet finem sequi temporaliter suum causatum; et ita oportet multa agenda precedere suos effectus, [P

¹⁰⁹ ista] illa C₁

¹¹⁰ igitur ... creaturam] *hom.* C₁ – R (p. 183, n. 2): *om.*

¹¹¹ existet] excistet – R (p. 183, n.2): existet

¹¹² existit] excistit C₁ – R (p. 183, n. 2): existit

¹¹³ causare] creare C₁

¹¹⁴ est] *om.* C₁

¹¹⁵ cum] hoc *add.*, *sed fortasse per lineam del.* C₁

¹¹⁶ eternaliter habet] habet eternaliter C₁

¹¹⁷ sit] sic P

¹¹⁸ suo] sua C₁

¹¹⁹ et] vel C₁

¹²⁰ nunc deus] deus nunc C₁

¹²¹ set] scilicet C₁

¹²² et] *om.* C₁

¹²³ privacio] u’ P, primi C₁

¹²⁴ efficienter] efficientis P

¹²⁵ generabile] generale P

¹²⁶ ex] quod P

¹²⁷ laborem ... sanitatem] *om.* C₁

¹²⁸ tamen] tancem *scr.*, *sed per cruce[m] corr.* C₁

30r] ut homo generando causat suum filium quando ipse non est, et ita causarunt primi parentes¹²⁹ humanum genus, et cause seminales causarunt in principio mundi totam successionem creaturarum¹³⁰ de potencia materie productarum, ut post dicitur.

Et si arguitur¹³¹ ex isto quod deus sit¹³² eternaliter dominus, cum eternaliter causat creaturam, et sic homo foret¹³³ pater filii, antequam filius ille¹³⁴ esset, fateor quod homo posset intelligere huiusmodi dicta ad sensum verum: scilicet, si <dominus>¹³⁵ vel pater pro aliqua mensura habet servum vel¹³⁶ filium, tunc est dominus vel pater; vel aliter restringendo quod solum pro illa mensura est dominus, pro qua mensura habet servum existentem pro eadem mensura; et sic loquitur Augustinus, ut patet superius. Sic etiam loquuntur¹³⁷ politici de possessione¹³⁸, quia tunc primo est quando res possidetur. Deus autem habet rem¹³⁹ quandocumque vult habere illam; ideo sicut eternaliter vult habere omne¹⁴⁰ quod habebit, sic eternaliter habet omne tale sic quod habencia est eterna, set ipsum haberi est temporale.

Scio tamen quod Scriptura loquitur utroque modo, ut Abraham et alii patriarche vocantur patres Iudeorum eo quod generatione causarunt eos et ista¹⁴¹ sunt locuta matri¹⁴² Salvatoris, ut patet in cantico suo, *Luce*, primo.¹⁴³ Satis igitur est cognoscere sensum [C H73v^a] utriusque modi loquendi pro intellectu veritatis; et ad idem¹⁴⁴ Augustinus, 6^o *De Trinitate*,¹⁴⁵ patet quod ipse accipit communiter scienciam dei essentialiter pro ipso¹⁴⁶ deo, et ad illum sensum negat aliquid esse causam divine sciencie. Unde 15^o *De Trinitate*, 33^o,¹⁴⁷ postquam dixerit quod deus «quia scivit, creavit, et non quia creavit, scivit», in proximo capitulo subiungit sensum et probacionem huius¹⁴⁸ dicti, dicens quod: «autem sciencia dei est, ipsa <et sapiencia>¹⁴⁹, et que sapiencia, ipsa essencia sive substancia». Ideo, ut supra dixi, illa non repugnant, set consequuntur se ad sensus equivocos, quia deus scit hoc esse, hoc est, et quia hoc est, ideo deus scit hoc esse¹⁵⁰. Actus enim sciendi, cum sit divina essencia, est causa existencie creature, set relacio rationis que est scientis ad scitum causatur ab obiecto scito¹⁵¹, et utrumque illorum denotatur verbo sciendi.

¹²⁹ parentes] ce^{ue} *add.* P

¹³⁰ creaturarum] causarum P

¹³¹ arguitur] arguatur C₁

¹³² sit] scit C₁

¹³³ homo foret] foret homo C₁

¹³⁴ filius ille] ille filius C₁

¹³⁵ dominus] deus P C₁

¹³⁶ servum vel] suum C₁

¹³⁷ loquuntur] loquitur C₁

¹³⁸ possessione] passione C₁

¹³⁹ rem] resm *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

¹⁴⁰ omne] esse P

¹⁴¹ ista] ita C₁

¹⁴² matri] matris P

¹⁴³ *Secundum Lucam*, 1, 68-79

¹⁴⁴ idem] illud C₁

¹⁴⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 6, 7.8, p. 237; 6, 10.11, p. 241

¹⁴⁶ ipso] illo C₁

¹⁴⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

¹⁴⁸ huius] huiusmodi P

¹⁴⁹ et sapiencia] sciencia P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁵⁰ hoc ... esse] *hom.* C₁

¹⁵¹ scito] scio C₁

Ad secundum dicitur quod minor est falsa: nichil enim repugnat quantumlibet posterius tempore esse suo priori¹⁵² tempore naturaliter prius, ut beatitudo gracia cuius¹⁵³ viator meretur est naturaliter prior merito, cum sit finis gracia cuius deus ordinat mereri intendentes beatitudinem principaliter, et meritum tamquam medium ad dictam¹⁵⁴ beatitudinem. Et certum est quod quicquid deus principaliter intendit est naturaliter prius: cum igitur deus principaliter intendit creaturam ad extra quam illam¹⁵⁵ relacionem sui ad creaturam, sequitur quod creatura naturaliter sit¹⁵⁶ prior relatione illa¹⁵⁷. Si autem¹⁵⁸ perfectio respectus attenditur penes eius subiectum quod scitum est extra¹⁵⁹ quam dicit, sic concedendum esset quod sit perfectior¹⁶⁰ creatura, et utroque modo loquuntur¹⁶¹ doctores.

Unde¹⁶² in *De vera religione*, 34^{to},¹⁶³ post multas questiones querit Augustinus quare deus fecit creaturas, et respondet: «ut essent». Ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia summum bonum est summe esse opus, igitur est finis sciencie practice dei, licet sciencia non cesset habito opere, sicut nunc sciencia artificis cessat facto artificiali; set opere putrescente vivit ars¹⁶⁴, ut dicit Augustinus *Super Iohannem*, omilia prima.¹⁶⁵ Nec negandum est scienciam dei principiari creaturam, quia sciencia prior creatura est eius¹⁶⁶ principium, ut sciencia simplicis noticie. Sicut est necessario previe requisita¹⁶⁷ ad existenciam creature, sic est¹⁶⁸ eius causa, et ita sciencia que est aggregatum ex deo et relatione ad creaturam. Et hoc est quod solet dici quod deus, ut potens, sciens et volens producere creaturam, est causa completa creature, non quod relacio vel aliud accidens sufficit per se quicquam facere, set subiectum, ut sic¹⁶⁹ relatum, sufficit multa facere.

In hoc igitur est diversitas inter scienciam creature et scienciam contingentem in deo, quod sciencia creature est habitus inclinans ad opus, sic quod, non existente tali habitu, per possibile ignorat creatura debite operari; set secus est de deo qui ex se simplicissime, sine aliquo dicente compositionem in eo¹⁷⁰, scit omnia. Relacio enim rationis, cum sit per se accidens, non dicit compositionem vel mutabilitatem in deo¹⁷¹. In hoc tamen conveniunt sciencia dei et sciencia hominis, quod¹⁷² sicut nulla sciencia

¹⁵² priori] *om.* P

¹⁵³ cuius] ordinat mereri *add., sed per lineam del.* P

¹⁵⁴ dictam] causam P

¹⁵⁵ illam] illa C₁

¹⁵⁶ naturaliter sit] sit naturaliter C₁

¹⁵⁷ relatione illa] illa relatione C₁

¹⁵⁸ autem] aliter C₁

¹⁵⁹ extra] essencia C₁

¹⁶⁰ sit perfectior] perfectior est C₁

¹⁶¹ loquuntur] loquendo *scr., sed per lineam del. et ntur add. ead. m.* P

¹⁶² unde] ut C₁

¹⁶³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, 18, 35, p. 208

¹⁶⁴ ars] ar^s C₁

¹⁶⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium Tractatus CCXXIV*, 37, 8, p. 336

¹⁶⁶ eius] cuius P

¹⁶⁷ requisita] requisite C₁

¹⁶⁸ est] *om.* P

¹⁶⁹ sic] sit C₁

¹⁷⁰ compositionem in eo] in eo compositionem C₁

¹⁷¹ deo] de C₁

¹⁷² quod] *om.* C₁

dei [P 30v] causat illud¹⁷³ ad quod principaliter terminat, sic sciencia hominis non causat illud ad quod principaliter terminat¹⁷⁴. Ex sciencia enim universali principiat homo participare illius communis, ex sciencia qua scit facere¹⁷⁵ archam applicat se ex determinacione¹⁷⁶ materie ad faciendum illam archam. Et sciencia qua sapiencialiter cognoscit illam archam non principiat illam archam, set dependet ab ea. Ymo¹⁷⁷ <sciencia> qua scio reflexe actum meum sciendi non privat¹⁷⁸ illum actum, set presupponit, ut patet 15^o *De Trinitate*, 31.¹⁷⁹ Et proporcionalis est ordo in scienciis dei: sciencia enim¹⁸⁰ qua deus scit per se causam effectus dei est quodammodo causa efficiens illius effectus, sicut proporcio motorum ad mobile, que est prior mocione¹⁸¹, est causa illius motus¹⁸². Set numquam habitudo per se et previe terminata ad aliquod extremum est per se causa illius extremi, et ideo ita conceditur, ut supra, quod sciencia¹⁸³, qua deus scit hoc esse, est causa cuiuscumque accidentis posterioris illo¹⁸⁴, scito set non est causa illius sciti.

Et isto¹⁸⁵ modo videtur michi posse dici quod producencia dei vel eius creancia¹⁸⁶, ut dicit puram relacionem rationis, non sit causa primo producti per eandem, set econtra. Si autem illa agencia sumatur pro principio agente, vel pro aggregato ex illo et relatione predicta, conceditur quod illud causat productum; quando eciam vel deus vel agens creatum [C H73v^b] successive producit effectum, tunc illa producencia potest dici causa producti, eo quod habet quotlibet partes, quibus partes totales effectus producantur¹⁸⁷; que quidem partes, si supponuntur ad esse totalis producti, ut posito quod deus successive producat *a* ignem, non solum producencia, set productio parcium presupponitur ad esse totalis ignis; per consequens est causa quodammodo totalis¹⁸⁸. Et conformiter, quando deus creat aliquod¹⁸⁹ †¹⁹⁰, est dare creaturas parcium causantes totale creatum, sicut partes causant totum; et secundum, ponentes compositionem continui¹⁹¹ componi¹⁹² ex non quantis, ab illis¹⁹³ incipimus et procedimus secundum ordinem et numerum¹⁹⁴ Deo cognitum, usque ad compositionem.

¹⁷³ illud] idem P

¹⁷⁴ sic ... terminat] *hom.* C₁

¹⁷⁵ facere] *fr'e scripsit, et in marg. fac'e noviter scr. al. m.* P

¹⁷⁶ determinacione] declinacione C₁

¹⁷⁷ ymo] ymmo C₁

¹⁷⁸ privat] priva C₁

¹⁷⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 9.16, pp. 482, 483

¹⁸⁰ enim] *om.* C₁

¹⁸¹ mocione] mutacione C₁

¹⁸² motus] mutacioni C₁

¹⁸³ sciencia] scit P

¹⁸⁴ illo] isto C₁

¹⁸⁵ isto] illo C₁

¹⁸⁶ creancia] essencia C₁

¹⁸⁷ producantur] producat C₁

¹⁸⁸ causa quodammodo totalis] quodammodo causa totalis C₁

¹⁸⁹ aliquod] ad C₁

¹⁹⁰ adiiiiile P, adiiiiile C₁

¹⁹¹ continui] continuam C₁

¹⁹² componi] *om.* C₁

¹⁹³ illis] *pro add., sed per lineam del.* P

¹⁹⁴ ordinem et numerum] numerum et ordinem C₁

Et ita dicendum est de proporcionem agentis ad passum, que est presupposita ad accionem: illa enim proporcio nedum¹⁹⁵ est causa accionis, set modo suo causa producti, cum previe requiritur ad productum non solum temporaliter, set naturaliter; stat enim illam proporcionem esse sine existencia dati producti. Proporcio autem, que est agentis ad productum, non est causa illius producti¹⁹⁶, set presupponit illud productum; et conformiter privacio¹⁹⁷ forme in materia est causa generabilis secundum illam formam, quamvis claudit contradiccionem illas esse simul tempore. Racio causandi est, quia oportet ad generacionem naturalem compositi¹⁹⁸ subiectum preexistere et carere forma ad quam est in potencia ante actum, et tercio formam esse inductam. Et indubie, si aliquod istorum¹⁹⁹ trium defecerit²⁰⁰, non est generacio corporis naturalis; et si illa²⁰¹ tria assint²⁰², non est compossibile non esse corpus generaliter generatum.

Difficultas igitur stat in noticia graduum scienciarum dei que aliam precedit. Illud tamen oportet nos philosophi multum²⁰³ ignorare quamdiu²⁰⁴ sumus hic in via hoc scientes, quod sicut scibile ad scibile, sic sciencia ad scienciam. Ex doctrina eciam²⁰⁵ philosophorum cognoscimus quod est duplex ordo scibilium a deo, scilicet univeralioris²⁰⁶ creature ad creaturam minus universalem, et singularis perfeccioris ad singulare minus perfectum. In primo ordine, prima omnium rerum creaturarum est esse²⁰⁷, ut dicit Auctor *De causis*, propositione 4^{ta}.²⁰⁸ Cum ante²⁰⁹ ipsum non sit creatum aliquod²¹⁰, intelligens pro²¹¹ 'esse' ens predicabile vel existenciam creature, ips^{um}²¹² enim est universalissimum creabile, et post ipsum substantia et accidens et sic gradatim, usque ad singularia ubi incipit alius ordo; cuius ordinis, primum singulare est mundus et consequenter partes ipsum integrantes, et correspondenter est de divinis scienciis.

Ad tertium, patet ex dictis quod non est color concludendi causanciam creature esse eternam, quamvis causacio divine sciencie sit²¹³ eterna, quia temporale correspondet eterno in prioritare nature²¹⁴. Hoc tamen non esset possibile, nisi illud²¹⁵ temporale habuerit esse intelligibile et intencionale eternum in deo, quia claudit contradiccionem

¹⁹⁵ proporcio nedum] nedum proporcio P

¹⁹⁶ producti] primi C₁

¹⁹⁷ set ... privacione] non C₁

¹⁹⁸ compositi] compositum C₁

¹⁹⁹ istorum] illorum C₁

²⁰⁰ defecerit] deficerit C₁

²⁰¹ illa] om. P

²⁰² assint] assit P

²⁰³ philosophi multum] philosophum P

²⁰⁴ quamdiu] quam di C₁

²⁰⁵ eciam] zⁱ P

²⁰⁶ univeralioris] universalis P

²⁰⁷ esse] ce- C₁

²⁰⁸ PS.-ARISTOTELES, *Liber de causis*, 4, 37, p. 54

²⁰⁹ ante] autem C₁

²¹⁰ aliquod] aut C₁

²¹¹ pro] per C₁

²¹² ipsum] ipsa P C₁

²¹³ sit] est C₁

²¹⁴ nature] ne C₁

²¹⁵ illud] aliquod C₁

creaturam esse, nisi deus eternaliter ipsam intenderit²¹⁶. Ideo nulla creatura posset secundum²¹⁷ existenciam causare scienciam eternam, nisi deo causante eandem scienciam secundum esse intelligibile eiusdem creature, quod ponit formaliter [P 31r] essenciam divinam²¹⁸. Et sic quedam ineffabili modo ponit deus se²¹⁹ subiectum sue sciencie, et preter ponit creaturam in esse intelligibili²²⁰ pro obiecto, quod non est ut sit²²¹ aliud in essencia quam divina substancia, ut patet ex dictis. Igitur oportet creaturam eternaliter existere vel causare, etsi eternaliter causetur sciencia ab eadem, quia sicut predestinacio temporalis correspondet convertibiliter predestinancie²²² eterne, sic est vice versa de causancia et causacione. Sequitur enim, ‘si deus predestinat me, ego sum predestinatus’; set non oportet²²³, si antecedens sit eternum, quod suum²²⁴ consequens sit eternum: solum enim tunc sum predestinatus, quando sum.

Unde bene sequitur, ‘si deus predestinat me, ego sum beatus’, et tamen adhuc sum in miseria magna. Hoc tamen repugnat, quod simul et semel secundum idem sum beatus et miser; set si sum predestinatus, tunc pro tempore suo sum beatus. Incipio tamen predestinari quando incipio esse, sicut et tunc incipit esse²²⁵ predestinacio mea passiva, existente predestinancia eterna. Sicut igitur non²²⁶ sequitur, ‘per totum²²⁷ illud tempus²²⁸ non est illa creatura predestinata a deo, igitur per totum illud tempus deus non predestinat illam creaturam’, ita²²⁹ non sequitur, ‘per totum illud²³⁰ tempus non est illa creatura causans²³¹ scienciam divinam, igitur per totum [C H74r^a] illud tempus non est sciencia divina causata ab illa²³² creatura’. Et conformiter dicendum est in quotlibet similibus, ut scribere divinum, eo ipso quod est eternum, nec potens²³³ incipere vel desinere; set scribi creature est temporale et debile, ut superius dictum est. Et patet quomodo impossibile est inanimatum pro aliqua²³⁴ mensura fieri secundum idem²³⁵ causatum, aut econtra, quia illa trasmutacio excederet²³⁶ creacionem que est maxime²³⁷ possibilis.

Ad primam confirmacionem²³⁸ dicitur quod existenciam dei et creature inmediate consequitur²³⁹ sciencia²⁴⁰ dei respectu illius cause, sine causancia creature mediate. Nec

²¹⁶ intenderit] intenderet C₁

²¹⁷ secundum] eius *add.* C₁

²¹⁸ divinam] dei nam C₁

²¹⁹ ponit deus se] deus ponit se C₁

²²⁰ intelligibili] intelligibile C₁

²²¹ sit] sic P

²²² predestinancie] predestinacioni C₁

²²³ oportet] *om.* C₁

²²⁴ suum] *om.* C₁

²²⁵ esse] *om.* P

²²⁶ non] no C₁

²²⁷ totum] causa P

²²⁸ tempus] *om.* P

²²⁹ ita] item C₁

²³⁰ illud] hoc C₁

²³¹ causans] illam *add.* C₁

²³² illa] ista C₁

²³³ potens] potius C₁

²³⁴ aliqua] alia C₁

²³⁵ idem] illud C₁

²³⁶ excederet] excedet C₁

²³⁷ maxime] maxima C₁

²³⁸ confirmacionem] affirmacionem C₁

video quod correspondencia creature respectu divine sciencie se habet in ordine causae vel causati, et per idem non est ordo prioritatis naturalis quoad consequenciam causancie creature respectu divine sciencie et respectu causancie dei, qua concurrat cum creatura concausando suam scienciam. Nam deus de potencia sua absoluta non posset causare illam scienciam, nisi per idem²⁴¹ causaverit²⁴² eandem; ideo non est talis prioritas nature inter causanciam dei respectu sue sciencie et causanciam sue creature respectu eiusdem sciencie, qualis est inter causanciam dei et causanciam creature respectu effectus, quoniam deus vel per se, vel cum alia creatura, indifferenter posset producere, ut patebit post.

Et patet quomodo non sequitur: ‘previe et preminenter²⁴³ concurrat causando datum effectum, igitur causancia dei qua causat datum effectum’, igitur causancia dei relativa, qua formaliter causat datum effectum²⁴⁴, potest esse sine causancia creature respectu eiusdem. Verumptamen quadam prioritate naturalis causacionis vel dignitatis se habet causancia dei respectu causancie creature, causando suam scienciam vel quodcumque aliud, tum²⁴⁵ quia subiectum²⁴⁶ causancie dei est principalem efficiens mensurans²⁴⁷ quamcumque causam secundam, tum²⁴⁸ etiam quia²⁴⁹ est finis gracia cuius est ultimate²⁵⁰ omnis causancia, cum sit deus. Ideo patet quod ipse²⁵¹ perfectius et prius ad hunc sensum causat suam scienciam, quam creatura scita²⁵², que²⁵³ materialiter obiective et finaliter et ordinate ad finem ultimum causat illam. Non²⁵⁴ ex hoc est color possibilitatis dei causandi dictam scienciam sine concausancia creature. Et patet quod causancia creature non sit causa divine sciencie, licet existencia creature²⁵⁵ causet illam. Nec est color, si creatura causancia sua causat²⁵⁶ formaliter scienciam²⁵⁷ in deo, quod²⁵⁸ illa causancia sit causa eiusdem sciencie, sicut non sequitur: ‘deus causancia vel creancia²⁵⁹ causat vel creat a spiritum, igitur illa causancia vel creancia eiusdem spiritus est causa²⁶⁰, set econtra. Et ita hii quattuor se habent²⁶¹ per ordinem: deus, creatura scita²⁶², causancia dei sue sciencie, causancia creature divine sciencie.

²³⁹ consequitur] conceditur C₁

²⁴⁰ sciencia] essencia C₁

²⁴¹ idem] illud C₁

²⁴² causaverit] causavit C₁

²⁴³ preminenter] priminenter C₁

²⁴⁴ igitur ... effectum] *hom.* C₁

²⁴⁵ tum] cum C₁

²⁴⁶ subiectum] *om.* C₁

²⁴⁷ mensurans] *rii^{us}* C₁

²⁴⁸ tum] cum C₁

²⁴⁹ quia] *om.* C₁

²⁵⁰ est ultimate] ultimate est C₁

²⁵¹ ipse] est *add.* C₁

²⁵² scita] sciencia C₁

²⁵³ que] quod P

²⁵⁴ non] nec C₁

²⁵⁵ et ... creature] *hom.* C₁

²⁵⁶ causat] *om.* C₁

²⁵⁷ scienciam] suam *add., sed per lineam del.* C₁

²⁵⁸ quod] quia C₁

²⁵⁹ creancia] creatura C₁

²⁶⁰ eiusdem spiritus est causa] est causa eiusdem spiritus C₁

²⁶¹ se habent] habent se C₁

²⁶² scita] sciencia P

Et patet quod prima conclusio conformis est concedenda; set quando assumitur ulterius quod deus nichil causat temporaliter²⁶³, nisi quod prius naturaliter scit et vult se causare, patet si verbum sciendi et volendi²⁶⁴ significat relacionem, sic implicando quod relacio talis est causa²⁶⁵ quare deus causat, potest esse²⁶⁶ sensus, cum causancia temporalis, cum qua causat temporaliter, est causa illius sciencie [P 31v] – vel, e converso, concurrens cum illa sciencia – et volucionis eterne. Quod si intelligatur per assumptum actus volendi et sciendi qui deus est, tunc est²⁶⁷ assumptum verum et conclusio vera, quia deus infinitum prius naturaliter scit et vult se causare cum creatura suam scienciam, quam creatura causat eandem. Sic cum²⁶⁸ contingit equivoce intelligere huiusmodi propositiones, iuxta dicta superius, ideo in nullo est contradiccio, set equivocacio concedere quod non²⁶⁹ hoc est, quia deus scit hoc non²⁷⁰ esse, et econtra. Limitacio tamen sit ad scienciam dei relativam utrum illa sit²⁷¹ causa sciti, vel econtra; et patet solucio.

Ad secundam confirmacionem, patet ex dictis. Nam sciencia et volucio relativa, que est prius naturaliter quam²⁷² datum scitum, eo quod terminatur ad aliud scitum naturaliter prius dato scito, est causa talis sciti; set nulla sciencia relativa terminata²⁷³ principaliter ad scitum est causa illius sciti, set econtra, ut proporcio agentis ad passum presupposita²⁷⁴ ad accionem est eius causa et privacio²⁷⁵ forme in materia presupposita²⁷⁶ ad generacionem est eius causa, sicut et causa compositi generati. Differentia tamen est inter privacionem et relaciones positivas in hoc, quod privacio respectu alicuius forme non ponit²⁷⁷ illam formam cum ipsa in²⁷⁸ esse existere, set ponit suum subiectum²⁷⁹ existere et formam in esse possibili, ut carencia qua materia caret data forma precedit natura et tempore formam illam. Privacio tamen²⁸⁰ proprie dicta, que dicit subiectum²⁸¹ privari forma²⁸² quam †²⁸³ [C H74r^b] habuit, presupponit formam existere in eodem subiecto; set talis non est principium corporis naturalis, ut prior que individuatur a forma habenda; sic quod tot sunt privaciones, quot forme posibles. Utrum autem individuentur a tempore est difficultas, sic quod alia sit privacio, ut aliud est tempus in quo potest formaliter inesse subiecto. Deus autem nulla sciencia vel

²⁶³ temporaliter] tem temporaliter C₁

²⁶⁴ volendi] vocandi C₁

²⁶⁵ causa] caussa C₁

²⁶⁶ potest esse] et cetera est C₁

²⁶⁷ est] sensum *add.*, *sed per lineam del.* P

²⁶⁸ cum] enim P

²⁶⁹ non] ideo P

²⁷⁰ non] *om.* P

²⁷¹ sit] scit C₁

²⁷² quam] priusquam C₁

²⁷³ terminata] terminatur P

²⁷⁴ presupposita] presupponitur P

²⁷⁵ privacio] p'ie- C₁

²⁷⁶ presupposita] presupponitur P

²⁷⁷ ponit] potest C₁

²⁷⁸ in] *om.* C₁

²⁷⁹ suum subiectum] obiectum C₁

²⁸⁰ privacio tamen] tamen privacio C₁

²⁸¹ subiectum] obiectum C₁

²⁸² forma] formam C₁

²⁸³ 9da- P C₁

volicione²⁸⁴ potest privari, cum quelibet sit eterna in quantum deo inest; et patet quod sciencia et volicio²⁸⁵ dei relativa est causa secundarie sciti ac voliti per eandem proportionaliter, ut²⁸⁶ sciencia humana.

In omnibus igitur istis sunt tria que maxime confundunt²⁸⁷ loquentes in illa materia. Primum, quando dicitur deum scire et velle causabile, potest dictum intelligi de relatione scientis ad scitum vel de actu sciendi qui est deus. Secundo, est difficultas in exercicio²⁸⁸ videre que relationes precedunt naturaliter causando divinam scienciam vel aliud causabile, et que non, ut difficultas est si causancia²⁸⁹ creature sit prius naturaliter quam sciencia qua deus scit²⁹⁰ creaturam esse; et certum est quod illa est prior quam est sciencia aut volicio²⁹¹ relativa terminata ad illam causanciam. Tercio, est difficultas cognoscere causanciam superadditam essencie vel rei causande²⁹², ut non sequitur ‘*a* non potest esse sine *b*; set econtra; igitur *b* causat *a*’, quia²⁹³ secundum philosophos nullum sublunare potest esse †²⁹⁴ mundi et infinitis punctis, ac aliis respectibus in celo, qui sunt inpertinentes ad causandum quamcunque substanciam sublunarem; sunt et quotlibet veritates absolute necessarie, sine quibus deus non potest esse, que sunt pertinentes²⁹⁵ causacioni quotlibet efficiencium corruptibilium, ut ipsos causent.

Unde propter confusionem²⁹⁶ horum trium difficilium est intelligere doctores, et specialiter²⁹⁷ Doctorem Profundum, *libro 1*, c^o 43^o et suo corollario²⁹⁸ de causancia gracie et²⁹⁹ similium rerum de genere respectivorum, ut oportet eum dicere. Si igitur possemus cognoscere quam rem³⁰⁰ deus requirit vel exigit ad esse alterius, possemus de causato³⁰¹ cognoscere causam, quod videtur facile de causis intrinsecis ex doctrina philosophorum, cum certum sit quod materia, forma et alie partes quantitative causant compositum, sicut econtra compositum causat illas causas finaliter. Difficultas igitur³⁰² stat in noticia efficientis et finis extrinseci. De deo autem certi sumus quod est primum efficiens et finis ultimus cuiuslibet creature, sicut et supracelestia scimus sublunaria efficere, et unum corpus sublunare³⁰³ sentimus producere suos effectus.

Set que habitudo causat efficienter³⁰⁴ vel finaliter suum causatum, est difficultas, eo quod de difficili cognoscimus quam habitudinem deus ordinat et requirit in substancia agente ad hoc, quod effectus sit. Hoc igitur videtur certum quod omnis habitudo

²⁸⁴ volicione] volucione C₁

²⁸⁵ volicio] volucio C₁

²⁸⁶ ut] et C₁

²⁸⁷ confundunt] confundint C₁ – R (p. 208, n. 1): confundunt

²⁸⁸ exercicio] exercio C₁ – R (p. 208, n. 1): exer[ci]cio

²⁸⁹ causancia] causana C₁ – R (p. 208, n. 1): causancia

²⁹⁰ scit] sit C₁ – R (p. 208, n. 1): scit [MS. sit]

²⁹¹ volicio] volucio C₁

²⁹² causande] causandi C₁ – R (p. 208, n. 1): causandi [sic]

²⁹³ quia] om. C₁

²⁹⁴ sine pol~ C₁, sⁱⁱⁱⁱ~ pol~ P

²⁹⁵ pertinentes] inpertinentes P

²⁹⁶ confusionem] confucionem C₁ – R (p. 208, n. 1): confucionem

²⁹⁷ specialiter] spaliter C₁ – R (p. 208, n. 1): specialiter

²⁹⁸ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 43, pp. 408-420

²⁹⁹ et] vel P

³⁰⁰ rem] crem *scr.*, *sed in marg.* rem *al. m. add.* P

³⁰¹ causato] tantis C₁

³⁰² igitur] *scr.*, *sed per lineam del.* P

³⁰³ sublunare] sublunarie C₁

³⁰⁴ efficienter] om. C₁

naturaliter presupposita in substantia agente ad hoc, quod ipsa producat effectum, est causa efficiens illius effectus. [P 32r] Nullum tamen accidens proprie agit, set solum substantia. Cum³⁰⁵ enim quantitas non sit de genere activorum, ut dicit Commentator, quarto *Physicorum*, commento 64^{to}³⁰⁶, quanto magis nullus respectus agit aliquid; set sicut qualitates vocate active, sic relaciones faciunt quod substantia³⁰⁷ est disposita ad agendum. Et patet quod omnis causa necessaria ad causatum causandum est quodammodo naturaliter prius illo causato. Non tamen oportet quod sit perfeccius, set vel in progressu ascensus vel descensus³⁰⁸ latitudinis causandi est prius in intento nature, ut dictum est *primo libro*, in principio^{309, 310}. Nec solum est hoc verum de causa materiali³¹¹, formali vel efficiente, set de causa finali³¹² potissime que naturaliter³¹³ est prius supereminenter suo causato dignitate et natura.

Secundo, patet quod prioritas et posterioritas³¹⁴ temporis et nature non regulariter correspondent: deus enim est natura, non tempore, prius mundo et universaliter³¹⁵ causa³¹⁶ completa suo causato finis successivi³¹⁷, prior natura medio ad illum³¹⁸ est, longe est posterior tempore, ut patet de sanitate, beatitudine et multis similibus; nec credo quod beatitudo subiectiva est finis subiecti sui, set finis laborum vel meriti et vite successive.

Tercio patet quod ex omni per se causa³¹⁹ completa sequitur suum per se causatum sequela nature, et³²⁰ logice econtra; ut si illa creatura est, deus producit illam, et econtra, si ille homo est [C H74v^a] sine peccato, tunc est in gracia, et econtra. In illis autem que sunt per accidens non oportet ut si iste homo est, tunc homo est, set non econtra; oportet tamen illum hominem³²¹ esse sic per accidens causa nature communis. Et ita si deus suscitatur hominem ad vitam, tunc homo ille vivit, set non oportet econtra, cum homo potest semper vivere sine morte intercedente.

Et quarto videtur probabile quod non si aliquod ens sit relicto prius in natura et cetera, ipsum est illo posteriori causa. Nam multa communia sunt priora quoad consequenciam que vocatur nature prioritas, et tamen³²² non causant datum posterius, ut si homo vel alia substantia corporea est, tunc quantitas, punctus et quotlibet³²³ genera accidentium sunt, et econtra non sequitur ab illis generibus accidentium ad illas species substantie; et tamen³²⁴ videtur illa genera accidentium inpertinencia ad

³⁰⁵ cum] si P

³⁰⁶ AVERROES CORDUBENSIS, *Physicorum libri*, 4, comm. 64, ff. 153vK, 154rC

³⁰⁷ substantia] quod substantia *add.* C₁

³⁰⁸ descensus] discensus C₁

³⁰⁹ Principio] principium C₁

³¹⁰ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, pp. 1-18: pp. 2, 3

³¹¹ materiali] naturali C₁

³¹² vel ... finali] *om.* C₁

³¹³ naturaliter] regulariter C₁

³¹⁴ et posterioritas] *om.* C₁

³¹⁵ universaliter] unit' C₁

³¹⁶ causa] cum C₁

³¹⁷ successivi] successi C₁

³¹⁸ illum] illa P

³¹⁹ causa] *om.* P

³²⁰ et] *om.* P

³²¹ hominem] homo P

³²² tamen] cum C₁

³²³ quotlibet] quodlibet P

³²⁴ tamen] cum C₁

causandum substantiam. Sequitur etiam, si deus vult illam creaturam beatificari, ipsa vult quod mereatur, et non econtra; volicio³²⁵ tamen qua³²⁶ deus vult hoc mereri est causa volicionis³²⁷ prioris. Set econtra posset tamen dici quod genera talium accidencium, sicut sunt natura priora speciebus substantie, sic sunt requisita causaliter ad illas species. Genus enim qualitatis³²⁸ nulla eius species potest causare; de alio etiam potest dici³²⁹, et ille voliciones³³⁰ reciproce se causant, una ut agens, alia ut finis, set de hoc alibi.

Ad terciam confirmacionem dicitur quod non est possibile hominem sibi mereri³³¹ primam gratiam vel predestinacionem;³³² pro cuius declaracione notandum quod mereri restrictum ad bonum est creaturam rationalem facere aliquod premiabile, et autonomatice dicitur de premio vite eterne, sicut et illa³³³ autonomatice dicitur premium. Quando autem aliquis ex culpa reddit se dignum pena temporali vel eterna, tunc dicitur³³⁴ demereri. Et est duplex meritum, scilicet de congruo et de condigno. De congruo, quando aliquis meretur de pura gracia premiantis, ut puta, quando premians prevenit cooperando omne meritum merentis ut bene sibi sit, et non ut³³⁵ illi premianti aliquid bonitatis inde accrescat, cum nullo tali labore indigeat; ut si rex dederit pecunias operariis³³⁶ et omnia vite necessaria ad laborandum laborem³³⁷ quo non indiget, et in fine laboris graciosse³³⁸ statuerit dare pro labore laborantibus³³⁹ hereditatem perpetuam, tales laborantes dicuntur mereri dictam hereditatem de congruo. De condigno, autem, dicitur quis³⁴⁰ mereri, quando meretur de pura iusticia ab aliquo³⁴¹ premiante, quod fit³⁴² quando premians non graciosse coagit cum illo iuvans³⁴³ ad sic merendum, vel quando fit³⁴⁴ meritum ad indigenciam premiantis, sic h<o>c³⁴⁵ quod preaccipiat vel simul commune accipiat iuvamen vel premium pro labore; [P 32v] ut dominus temporalis vinee conducit operarios ad sui indigenciam, qua indiget cultura vinee, in fine dat premium conventum, agricola veniente³⁴⁶, interim³⁴⁷ de propriis

³²⁵ volicio] volucio C₁

³²⁶ qua] 9^t C₁

³²⁷ volicionis] volucionis C₁

³²⁸ qualitatis C₁, qualiter P

³²⁹ potest dici] dici potest C₁

³³⁰ voliciones] voluciones C₁

³³¹ mereri hominem sibi] hominem sibi merere C₁ – R (p. 208, n. 2): hominem sibi mereri [MS. merere]

³³² predestinacionem] predestinatam P – R (p. 208, n. 2): predestinacionem

³³³ illa] alia C₁

³³⁴ tunc dicitur] dicitur tunc C₁

³³⁵ ut P C₁ – R (p. 209, n. 1): *om.*

³³⁶ pecunias operariis] operariis pecunias C₁

³³⁷ laborem] laborare C₁

³³⁸ graciosse] grociose C₁

³³⁹ dare pro labore laborantibus] dare laborantibus pro laborare C₁

³⁴⁰ dicitur quis] quis dicitur P – R (p. 209, n. 1): dicitur quis

³⁴¹ aliquo] alico C₁ – R (p. 209, n. 1): alico

³⁴² fit] fuit C₁ – H (p. 307): fit; R (p. 209, n. 1): fuit

³⁴³ iuvans – R (p. 209, n. 1): *om.*

³⁴⁴ fit] fuit P C₁ – H (p. 307): fit

³⁴⁵ hoc] hec P C₁ – H (p. 307): hoc

³⁴⁶ veniente] uniente P

³⁴⁷ interim] et t'iiiij P

stipendiis; tunc enim debet dominus vinee³⁴⁸ dare sibi stipendium in fine de rigore³⁴⁹ iusticie sine titulo gracie.

Secunda descriptio³⁵⁰ de restricta predestinancia est quod est eterna dei preparancia creature rationalis ad beatitudinem vocate³⁵¹: omnis enim³⁵² preordinancia de creatura ad bonum potest vocari large³⁵³ predestinancia, in tantum quod preordinancia ad bonum pene eterne vocatur predestinancia, ut patet 21^o *De civitate dei*, 25^o,³⁵⁴ *Enchiridion*³⁵⁵, 80³⁵⁶³⁵⁷, et *Super Iohannem*, omilia 17^a.³⁵⁸ Et quamvis omnis talis predestinancia³⁵⁹ sit vel prescincia, vel presupponit prescinciam, restringitur tamen prescincia aput³⁶⁰ doctores ad preordinanciam creature³⁶¹ rationalis ad penam eternam. Anselmus tamen in libello³⁶² *De concordia*, capitulo primo,³⁶³ declarat quod non proprie dicitur deum prescire quicquam, cum semper habet omne scitum suum sibi presens³⁶⁴ saltem in esse intelligibili; nec potest scire quicquam existere, nisi illud fuerit secundum existenciam sibi presens³⁶⁵, quamvis non oportet quod semper existat in dei presencia, etsi deus semper sciat illud existere.

Tercia distincio supradicta de gracia est³⁶⁶ quod aliqua³⁶⁷ est gracia qua deus habet creaturam sibi gratam ad quodcumque bonum creature, et illa non est nisi bona voluntas dei qua diligit creaturam; et cum talis amor requirit reamanciam de possibili³⁶⁸, deus solum sic graciose³⁶⁹ [C H74v^b] amat creaturam rationalem. Ille autem gracie distinguntur proporcionaliter ut bona volita³⁷⁰, et omnes sunt eterne non potentes incipere vel desinere esse. Gracia³⁷¹ autem creature formaliter est creaturam esse gratam deo et illa³⁷² recipit subdivisionem proporcionaliter secundum bona ad que creatura est grata deo³⁷³. De primo genere gracie est deus plenus, cum nulla creatura sit grata deo, nisi deus proporcionaliter habeat³⁷⁴ gratiam eternam in ipso sibi³⁷⁵ correspondentem.

³⁴⁸ vinee] venie C₁

³⁴⁹ rigore] regis P

³⁵⁰ descriptio] discripcio C₁

³⁵¹ vocate] vocatur P

³⁵² omnis enim] enim omnis P

³⁵³ vocari large] large vocari C₁

³⁵⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, 21, 24, pp. 525-528

³⁵⁵ enchiridion] etho^{oci} C₁

³⁵⁶ 80] 84 C₁

³⁵⁷ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *Enchiridion de Fide et Spe et Charitate liber unus*, 26.100, p. 103

³⁵⁸ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXXIV*, 45, 12, pp. 394, 395

³⁵⁹ predestinancia] ut patet 21^o de civitate dei 25^o *add., sed per lineam del.* C₁

³⁶⁰ aput] apud C₁

³⁶¹ creature] causae P

³⁶² libello] li^o P

³⁶³ *rectius* ANSELMUS CANTUARENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, q. 1, 4, p. 252; q. 1, 5, p. 254

³⁶⁴ presens] prius C₁

³⁶⁵ presens] prius C₁

³⁶⁶ de gracia est] est de gracia P

³⁶⁷ aliqua] alia C₁ – R (p. 209, n. 2): alia

³⁶⁸ possibili] politice *scr., sed per punctum e del. et postea i add.* C₁

³⁶⁹ sic graciose] graciose sic C₁

³⁷⁰ volita] voluta C₁ – R (p. 209, n. 2): voluta [*sic*]

³⁷¹ gracia] cuius *add.* C₁ – R (p. 209, n. 2): gracia

³⁷² illa] ita C₁ – R (p. 209, n. 2): ita

³⁷³ deo] de C₁ – R (p. 209, n. 2): *om.*

³⁷⁴ proporcionaliter habeat] habeat proporcionaliter C₁

Ideo dicitur³⁷⁶, *Iohannis*, primo³⁷⁷, quod³⁷⁸ verbum «est plenum gratie et veritatis», de cuius plenitudine nos omnes accipimus gratiam pro gratia. Nam ipse deus habet me gratum sibi, ideo³⁷⁹ sum gratus deo; et ita est de qualibet³⁸⁰ creatura, quod solum ab illo fonte emanat gratia tocuis universitatis creature rationalis. Amor autem, quo deus diligit creaturas³⁸¹ incapaces beatitudinis, vocatur³⁸² simpliciter amor vel beneplacitum dei; ex gratia tamen³⁸³ sua, dicitur amare omnes creaturas, quia amor cuiuslibet creature non rationalis redundat quodammodo in amorem creature rationalis; cum gratia, deus amat alia que creature beatificabili deserviunt, ut ipsa deo deserviat. Set tercio accipitur gratia essencialiter pro deo gratificante, vel personaliter pro spiritu sancto, vel pro quocumque dono creature rationali gratis dato, sive sit³⁸⁴ virtus, sive quodcumque aliud bonum creature rationalis. Et primo, loquitur Scriptura creberrime, ut omnia dona dei vocat Apostolus gracias, prima *Ad Corinthios*, 12:³⁸⁵ «Divisiones gratiarum sunt»; et Augustinus, 15³⁸⁶ *De trinitate* c^o 19^o,³⁸⁷ ita quod³⁸⁸ gratia dupliciter dicitur, vel ex parte dei gratificantis, vel ex parte creature gratificate³⁸⁹.

De³⁹⁰ utroque modo, tripliciter. Ex parte dei³⁹¹ potest accipi essencialiter pro natura divina, personaliter pro spiritu sancto, vel formaliter pro bona volicione³⁹², dilectione, vel amore respectivo terminato ad creaturam gratam. Et hec omnia sunt eterna, set duo prima sunt absolute necessaria; tertium autem est contingens secundum omnes eius partes. Ex parte creature accipitur gratia tripliciter³⁹³: vel personaliter in predicacione secundum essenciam pro creatura grata, vel³⁹⁴ materialiter pro illo dono grato creato creature, vel formaliter pro illa gratificacione qua creatura est formaliter grata deo. Nec quelibet bona voluntas est gratia, set bona voluntas³⁹⁵ qua quis vult³⁹⁶ efficaciter bonum alteri³⁹⁷ sine indigencia alterius vel merito precedente: ut deus nulla creatura indiget; nec est possibile quod meritum creature sit temporaliter vel naturaliter prius quam bona voluntas dei respectu creature; ideo bona voluntas, quam deus habet ad creaturam rationalem³⁹⁸, dicitur potissime gratia.

³⁷⁵ sibi] *iter*. C₁ – R (p. 209, n. 2): sibi

³⁷⁶ ideo dicitur] *om*. C₁

³⁷⁷ *Secundum Iohannem*, 1, 14

³⁷⁸ quod] est C₁

³⁷⁹ ideo] non *add*. C₁

³⁸⁰ qualibet] quolibet C₁

³⁸¹ creaturas] creatura C₁

³⁸² vocatur] vocatus C₁

³⁸³ tamen] cum C₁

³⁸⁴ sit] *om*. C₁

³⁸⁵ *Prima ad Corinthios*, 12, 4

³⁸⁶ 15] 12 P

³⁸⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 19.34, pp. 509-511

³⁸⁸ quod] *om*. C₁

³⁸⁹ gratificate] gratificante C₁

³⁹⁰ de] et C₁

³⁹¹ ex parte dei] *om*. C₁

³⁹² volicione] volucione C₁

³⁹³ tripliciter] dupliciter C₁

³⁹⁴ vel] talis C₁

³⁹⁵ voluntas] set gratia *add.*, *sed per lineam del.* C₁

³⁹⁶ vult] *om*. C₁

³⁹⁷ alteri] alicui C₁

³⁹⁸ rationalem] rationalis C₁

Ultimo, accipitur gracia pro laude repensa premianti³⁹⁹, et illo modo agimus gracias deo, ut creberrime [P 33r] loquitur Scriptura. Unde Augustinus, *Epistula* 10,⁴⁰⁰ sic scribit de illa gracia: «Quid melius⁴⁰¹ aut⁴⁰² animo geramus⁴⁰³, aut opere promamus, aut⁴⁰⁴ calamo⁴⁰⁵ exprimamus quam ‘deo gracias’? Hoc nec⁴⁰⁶ dici brevius, nec audiri lecius, nec intelligi <grandius>⁴⁰⁷, nec agi fructuosius potest». Illas autem significaciones exponit Lincolniensis, *Dicto* 87^{o408} et 134^{o409, 410}

Ex istis⁴¹¹ tribus significacionibus bene notis, patent alique veritates. Prima, impossibile est⁴¹² aliquam creaturam rationalem esse, vel quicquam agere, sine gracia dei preveniente. Patet ex hoc, quod bona volucio, qua deus vult creaturam rationalem in communi existere, est⁴¹³ causa cuiuslibet rationalis creature; igitur est prius natura quacunque tali creatura, et per consequens multo magis est causa cuiuslibet⁴¹⁴ operis vel accidentis positivi huius creature. Unde patet quod Pelagius⁴¹⁵ et alii negantes gratiam requiri ad meritum creature⁴¹⁶ errant⁴¹⁷ in noticia quiditatis illius⁴¹⁸ graciae, sicut maior⁴¹⁹ pars theologorum in⁴²⁰ suis tractatibus de sciencia, voluntate, gracia et predestinancia cum similibus, vel errant vel difficultant dispendiose tractando in hoc, quod volunt servare ordinem questionum, querendo: primo, si res est de qua tractarent, si illam esse sit ambiguum; secundo, quid est quod maxime est⁴²¹ necessarium; et tercio, de passionibus eius, si sint, et eciam⁴²² querendo causam quare subiectum est taliter passionatum. Putavit enim Pelagius quod gracia, qua homo est gratus deo formaliter, sit una res que potest per se esse, et poni in lapide vel⁴²³ ubicumque homo voluerit; et indubie verum dixit quod potest homo⁴²⁴ mereri sine aliqua tali gracia⁴²⁵. Unde multi moderni⁴²⁶ ad tantum desipiunt⁴²⁷ quod ponunt requiri talem gratiam de lege, set non

³⁹⁹ premianti] premiato C₁

⁴⁰⁰ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistula* 41, 1, p. 166

⁴⁰¹ melius] geramus *add.*, *sed per lineam del.* P

⁴⁰² aut P C₁- *pro loc. all.*: et

⁴⁰³ geramus] greramus C₁

⁴⁰⁴ aut P C₁ – *pro loc. all.*: et

⁴⁰⁵ calamo] chalamo C₁ – *vide loc. all.*

⁴⁰⁶ nec] non C₁ – *vide loc. all.*

⁴⁰⁷ grandius] *om.* P C₁ – *vide loc. all.*

⁴⁰⁸ ROBERTUS GROSSATESTA, *Dictum* 87, Bodleian Library, Oxford, 798, ff. 61v^b-62v^b

⁴⁰⁹ 134] 34 C₁

⁴¹⁰ ROBERTUS GROSSATESTA, *Dictum* 134, Bodleian Library, Oxford, 798, ff. 108r^b, 108v^b

⁴¹¹ ex istis] ex^{t7} C₁

⁴¹² est] *om.* C₁

⁴¹³ est] et C₁

⁴¹⁴ cuiuslibet] creature *add.*, *sed per lineam expunxit* C₁ – R (p. 210, n. 1): cuiuslibet

⁴¹⁵ pelagius] penlagius C₁ – R (p. 210, n. 1): Penlagius [sic]

⁴¹⁶ creature] *om.* C₁ – R (p. 210, n. 1): *om.*

⁴¹⁷ errant] errarunt C₁ – R p. 210, n. 1): errarunt

⁴¹⁸ illius] istius C₁ – R (p. 210, n. 1): istius

⁴¹⁹ maior P C₁ – R (p. 210, n. 1): minor

⁴²⁰ in] nisi C₁ – R (p. 210, n. 1): in [*sic* P, fo. 33r. T nisi]

⁴²¹ maxime est] maxime C₁ R (cit., p. 210, n. 1): [sit] maxime

⁴²² eciam] essenciam C₁ – R (p. 210, n. 1): essenciam

⁴²³ vel] universaliter C₁

⁴²⁴ potest homo] homo potest C₁ – R (p. 210, n. 1): homo potest

⁴²⁵ gracia] gradu C₁ – R (p. 210, n. 1): gracia

⁴²⁶ moderni] modernorum C₁ – R (210, n. 1): Modernorum

⁴²⁷ desipiunt] descipiunt – R (p. 210, n. 1): desipiunt [*sic* P. descipiunt T]

de potencia dei absoluta. Set, si non fallor, in toto corpore Scripture non potest fundari talem gratiam esse dandam, cum scriptura [C H75r^a] non loquitur de gracia⁴²⁸, nisi de aliquo⁴²⁹ modo predicto. Intelligendo gratiam <hoc>⁴³⁰ modo, constat quod nemo est gratus⁴³¹ deo formaliter per aliquod tale possibile per se esse, quia cum quolibet⁴³² tali stat hominem esse dampnatum, sicut et omnem animam⁴³³ que est deo carior, et inpotens⁴³⁴ ad impediendum dampnationem. Ideo certum est quod potest⁴³⁵ talem: si possibiliter ponere oportet⁴³⁶ acceptionem dei et eius informacionem, si deberit⁴³⁷ esse gratus⁴³⁸ deo, sicut oportet preter signum plumbeum⁴³⁹ ponere acceptionem hostiarii⁴⁴⁰ ad hoc, quod ipsum deserviat⁴⁴¹.

Secundo patet quod impossibile est creaturam mereri a deo vel creatura premium quodcumque, nisi a deo mereatur illud premium de congruo, non de⁴⁴² condigno. Patet ex hoc, quod claudit contradiccionem creaturam mereri premium ab altera creatura, nisi mereatur a deo, cum oportet omne⁴⁴³ iuste datum dari a deo immediate vel instanter⁴⁴⁴ per instrumentum suum, et patet implicari⁴⁴⁵ in illo secundo. Unde Apostolus⁴⁴⁶, *Ad Ephesios*, 6^{to}:⁴⁴⁷ «Servi obedite dominis⁴⁴⁸ non ad oculum servientes, quasi hominibus⁴⁴⁹, set ut servi Christi facientes voluntatem dei⁴⁵⁰ ex animo; scientes⁴⁵¹ quod⁴⁵² unusquisque, quodcumque⁴⁵³ fecerit bonum, hoc percipiet a domino». Ex qua auctoritate⁴⁵⁴ patet quod, sicut nemo potest bene servire⁴⁵⁵, nisi serviat⁴⁵⁶ deo⁴⁵⁷, sic non potest premiari, nisi premietur a deo. Et quoad principaliter⁴⁵⁸ implicatum, patet ex hoc

⁴²⁸ de gracia] *om.* P

⁴²⁹ aliquo] alico C₁

⁴³⁰ hoc] *om.* P C₁

⁴³¹ gratus] gratis C₁

⁴³² quolibet] qualibet C₁

⁴³³ omnem animam] cum anima C₁

⁴³⁴ in potens] in potencia C₁

⁴³⁵ potest] propter C₁

⁴³⁶ ponere oportet] oportet ponere C₁

⁴³⁷ deberit] deberet C₁

⁴³⁸ gratus] gratis C₁

⁴³⁹ plumbeum] plubeum P

⁴⁴⁰ hostiarii] hostiari C₁

⁴⁴¹ deserviat] deserviant P

⁴⁴² de] *om.* C₁ R (p. 211, n. 3): de

⁴⁴³ omne] esse P

⁴⁴⁴ instanter] instrumentaliter P

⁴⁴⁵ implicari] implicatum C₁

⁴⁴⁶ apostolus] *s. l. scr.* P

⁴⁴⁷ *Ad Ephesios*, 6, 5-8

⁴⁴⁸ dominis non P C₁ – *pro loc. all.*: dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo non

⁴⁴⁹ hominibus P C₁ – *pro loc. all.*: hominibus servientes

⁴⁵⁰ dei] *iter.* C₁

⁴⁵¹ ex animo scientes P C₁ – *pro loc. all.*: ex animo; cum bona voluntate servientes, sicut Domino et non hominibus, scientes

⁴⁵² quod P C₁ – *pro loc. all.*: quoniam

⁴⁵³ quodcumque P C₁ – *pro loc. all.*: si quid

⁴⁵⁴ auctoritate] autoritate C₁

⁴⁵⁵ servire] servare C₁

⁴⁵⁶ serviat] sic *add.* C₁

⁴⁵⁷ deo] id est *add.* C₁

⁴⁵⁸ principaliter] principalem P

quod claudit contradiccionem creaturam quicquam mereri a deo, nisi deus premiet titulo gratie mixte cum iusticia, et eo ipso quod sic non meretur premium de⁴⁵⁹ condigno, ut⁴⁶⁰ patet ex sensu exposito; igitur conclusio. Et patet quomodo idem⁴⁶¹ meritum potest esse respectu premiantis unius⁴⁶² de condigno⁴⁶³, et respectu alterius⁴⁶⁴ de congruo⁴⁶⁵; et per consequens iste divisiones⁴⁶⁶ non opponuntur contrarie, set quodammodo relative. Patet eciam quod non sequitur: ‘Dignum est, ex graciosa promissione⁴⁶⁷ dei, quod Petrus pro dato merito habeat *b* premium, igitur Petrus⁴⁶⁸ meretur *b* premium de congruo, igitur⁴⁶⁹ de⁴⁷⁰ condigno’. Condignitas enim excludit titulum gratie respectu premiantis, et illum sensum pretendit Apostolus, *Ad Romanos*, 8^o:⁴⁷¹ «Non sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, que revelabitur⁴⁷² in nobis».

Tercio, patet quomodo intelligitur illa communis sententia doctorum quod non potest premiare, nisi premiaverit ultra condignum⁴⁷³, nec punire⁴⁷⁴, nisi puniat citra condignum⁴⁷⁵. Illud enim condignum⁴⁷⁶ est in sententia, ac si dicatur: ‘deum non posse premiare, nisi premiaverit graciose, nec punire, nisi misericorditer puniat’, quod est necessarium.

Quarto, patet quod deus per gratiam [P 33v] specialem⁴⁷⁷ prevenit omnem creaturam⁴⁷⁸ cooperacione⁴⁷⁹ gratie in agendo. Patet sic: impossibile est creaturam procedere in esse creature, nisi ex gracia dei eterna, qua⁴⁸⁰ vult totum genus creaturarum ad extra procedere tempore suo, et ex gracia speciali creat istam creaturam (ut Apostolus addit), gubernacionem continuam, et alia dona sequencia, ex quibus potest mereri in tantum quod, si homo⁴⁸¹ vel alia creatura foret puncto temporis a divino regimine destituta, subito verterentur in nichilum⁴⁸², ut ostendit Augustinus, 5^o *Super Genesim ad litteram*, 22^o.⁴⁸³ Ymo si homo aliquid boni facit, pulsatur a deo ad taliter operandum; ideo deus, tamquam spiritualis fenerator, prevenit omnem hominem, dans sibi premanibus bona naturalia quibus meretur, et plus premii quam de condigno

⁴⁵⁹ de] deo C₁

⁴⁶⁰ ut] aut C₁

⁴⁶¹ idem] illud C₁

⁴⁶² esse respectu premiantis unius] respectu unius premiantis esse C₁

⁴⁶³ condigno] congruo C₁

⁴⁶⁴ alterius] esse *add.* C₁

⁴⁶⁵ congruo] condigno C₁

⁴⁶⁶ divisiones] rationes C₁

⁴⁶⁷ promissione] permissione C₁

⁴⁶⁸ petrus] *l add., sed per punctum del.* C₁

⁴⁶⁹ igitur] vel C₁ – H (p. 308): igitur

⁴⁷⁰ de] *om.* C₁

⁴⁷¹ *Ad Romanos*, 8, 18

⁴⁷² revelabitur P C₁ – *pro loc. all.*: revelanda est

⁴⁷³ condignum] *om.* P

⁴⁷⁴ punire] condig *add.* P

⁴⁷⁵ condignum] *om.* P

⁴⁷⁶ condignum] *om.* C₁

⁴⁷⁷ per gratiam specialem] per spalem gratiam C₁

⁴⁷⁸ creaturam] procedere in esse creature nisi ex gracia eterna dei *add., sed per lineam del.* C₁

⁴⁷⁹ cooperacione] capacem C₁

⁴⁸⁰ qua] que P

⁴⁸¹ homo] hec C₁

⁴⁸² nichilum] nihilum C₁

⁴⁸³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, 5, 22.43, pp. 166, 167

meretur. Ideo dicit Apostolus, *Ad Romanos*, 11^{484, 485} admirando divinam preordinationem et scienciam⁴⁸⁶: «O⁴⁸⁷ altitudo⁴⁸⁸ diviciarum sapientie et sciencie dei!»; et sequitur: «Quis prior dedit ei⁴⁸⁹ et retribuetur illi^{490?}».

Et sic intelligenda sunt⁴⁹¹ dicta doctorum qui dicunt⁴⁹² deum nihil aliud facere premiando merita hominum, quam facta propria cooperare⁴⁹³. Nam omnis creatura in agendo non est nisi instrumentum dei, cum quo deus ex gracia operatur; ideo nulla creatura⁴⁹⁴ potest plus⁴⁹⁵ sibi ascribere simpliciter⁴⁹⁶ laudes ad⁴⁹⁷ premium sine titulo gracie, quam potest laus artificii terre, vel alteri⁴⁹⁸ instrumento⁴⁹⁹ artificis per artem regulantis⁵⁰⁰ ipsum ad opus⁵⁰¹, cum deus arte sua eterna movet creaturam ut suum⁵⁰² organum, prout vult et quando vult ad quodlibet opus suum. Unde⁵⁰³ considerans *Ysaïas* divinitus sic scribit⁵⁰⁴, 10⁵⁰⁵, contra inaniter gloriantes de seipsis: «Numquid gloriabitur securis⁵⁰⁶ contra eum, qui secat in ea? Aut exaltabitur <s>erra⁵⁰⁷ contra eum, a quo trahitur^{508?}». Et patet quam in-[C H75r^b]-anes sunt casus quibus⁵⁰⁹ capitur premium, a quo homo⁵¹⁰ meretur a deo de⁵¹¹ condigno. Deus enim non potest separare illud a premio de congruo, cum non potest illud cognoscere, eo quod non potest esse. Patet eciam quod <idem>⁵¹² meritum⁵¹³ in numero est de condigno, quoad hominem premiantem, et solum de congruo, quoad deum.

Ex quo patet quod meritum de congruo et de condigno se invicem consequuntur respectu diversorum premiancium, vel eciam premiorum. Nam servus domini civilis laborans ad indigenciam domini sui sine hoc, quod continue⁵¹⁴ accipiat ab eo regimen⁵¹⁵

484 11] 5° C₁

485 *Ad Romanos*, 11, 33-35

486 scienciam] scienciamm C₁

487 o] ex C₁ – *vide loc. all.*

488 altitudo] altitudine C₁ – *vide loc. all.*

489 ei] illo C₁

490 illi] ei C₁

491 sunt] *om.* C₁

492 dicunt] sunt C₁

493 cooperare] corporare C₁

494 operatur ... creatura] *om.* C₁

495 plus] *om.* C₁

496 simpliciter] *om.* P

497 ad] aliquod P

498 alteri] alicui C₁

499 instrumento] ministro C₁

500 regulantis] representantis P

501 opus] regula *add.*, *sed per lineam del. et postea ad opus add.* C₁

502 ut suum] suum ut C₁

503 unde] est *add.* C₁

504 ysa divinitus sic scribit] divinitus ysa 16 ita scribit C₁

505 *Liber Isaiæ*, 10, 15

506 securis] securus C₁ – *vide loc. all.*

507 serra] terra P C₁ – *vide loc. all.*

508 trahitur] attrahitur P C₁ – *vide loc. all.*

509 quibus] *om.* C₁

510 homo] *om.* C₁

511 de] *om.* C₁

512 idem] illud P C₁ – H (p. 309): idem

513 meritum] premium meritum *scr.*, *sed per lineam corr.* P

514 continue] communiter C₁

515 regimen] regimine C₁

essenciale⁵¹⁶ quoad vitam et motum, meretur ab eo premium de condigno; et illud premium meretur a deo de congruo, cum de tanto⁵¹⁷ servit deo qui <non> indiget dicto servicio, set semper prevenit dando continue homini plus mercedis⁵¹⁸ quam meretur vel⁵¹⁹ mereri poterit de condigno. Non enim potest mereri nisi⁵²⁰ sibi accidentale, ut puta, divicias⁵²¹, honores et⁵²² beatitudinem, quibus omnibus est <esse>⁵²³ suo longe prestancior. Gubernacio⁵²⁴ hominis, qua preservatur homo a periculo anime⁵²⁵ et corporis, est prestancior quam omnes divicie mundi, vel quicquid mercedis⁵²⁶ creatura potest sibi vel alteri⁵²⁷ conferre.

Ex quo patet quod deus non potest premiare cum creatura tribuendo⁵²⁸ mercedem⁵²⁹ de condigno, nisi premiaverit mercede⁵³⁰ ultra condignum; qua mercede⁵³¹ creatura non potest⁵³² conpremiare cum deo. Et patet quomodo dictum Apostoli⁵³³, *Ad Ephesios*, 6^{to},⁵³⁴ sit⁵³⁵ verum, scilicet impossibile est⁵³⁶ servire creature, nisi principalius⁵³⁷ serviatur deo ultra condignum premiati⁵³⁸, in tantum quod deus premiat vel mercede remunerat demones et dampnatos qui paciendo serviunt deo.

Quinto, patet quod impossibile est creaturam mereri aliquid, nisi habuerit⁵³⁹ gratiam prevenientem, gratiam concomitantem⁵⁴⁰ et gratiam consequentem⁵⁴¹. Nam tot sunt gracie eterne in deo respectu cuiuscunque hominis⁵⁴² vel angeli, quot bona nature vel gracie a deo receperat⁵⁴³; et per consequens gracia creacionis et gracia gubernacionis preveniunt quodcumque opus meritorium creature. Gracia enim qua deus coostat homini, previe coagendo cum illo opus meritorium, vocatur gracia concomitans⁵⁴⁴. Gracia autem qua deus vult graciose et essencialiter hominem perseveranter⁵⁴⁵

⁵¹⁶ essenciale] totale P – H (p. 309): essenciale

⁵¹⁷ tanto] tantis C₁

⁵¹⁸ mercedis] mercedem C₁ – H (p. 309): mercedis

⁵¹⁹ vel] *iter.* C₁

⁵²⁰ nisi] nulla C₁

⁵²¹ divicias] decians P – H (p. 309): decimas

⁵²² honores et] vel C₁

⁵²³ esse] essencia P C₁ – H (p. 309): esse

⁵²⁴ gubernacio] et *add.* P

⁵²⁵ anime] sue *add.* C₁

⁵²⁶ mercedis] mercedem C₁

⁵²⁷ sibi vel alicui] vel sibi alicui C₁

⁵²⁸ tribuendo] tribuende C₁

⁵²⁹ mercedem] mercede C₁

⁵³⁰ mercede] mercedis P

⁵³¹ mercede] mercedem C₁

⁵³² potest] compr *add., sed per lineam del.* C₁

⁵³³ apostoli] apostolus C₁

⁵³⁴ *vide supra*, p. 75

⁵³⁵ sit] sic C₁

⁵³⁶ est] hec C₁

⁵³⁷ principalius] prenominalius C₁

⁵³⁸ premiati] premiatum C₁

⁵³⁹ habuerit] habeat C₁

⁵⁴⁰ concomitantem] communicantem C₁

⁵⁴¹ consequentem] subsequele P

⁵⁴² hominis] *om.* P

⁵⁴³ receperat] reciperat C₁

⁵⁴⁴ concomitans] communicans C₁

⁵⁴⁵ perseveranter] et *add.* C₁

consummare meritum [P 34r] vocatur gracia consummans. Unde propter involuciones tam multiplicatas⁵⁴⁶ humani meriti in gracia dei, videtur multis quod homo nihil meretur in deo, set totum habet ex gracia.

Unde Apostolus, *Ad Romanos*, 11^o,⁵⁴⁷ dicit quod «relique⁵⁴⁸ vel⁵⁴⁹ secundum electionem graciae dei salve facte sunt. Si autem gracia dei, non⁵⁵⁰ ex operibus, alioquin gracia iam non est⁵⁵¹ gracia». Si autem intelligitur quod nemo potest mereri ex propriis quoad deum de condigno, sensus⁵⁵² est proprius, et illum intendit Apostolus. Quin⁵⁵³ tamen⁵⁵⁴ homo potest mereri de congruo, scilicet de gracia premiantis⁵⁵⁵, non negat Scriptura, set concedit. Unde, secunda *Ad Thimoteum*, 4^{to},⁵⁵⁶ recitans meritum suum breviter⁵⁵⁷ dicit: «Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi⁵⁵⁸»; et subdit mercedem⁵⁵⁹ vel premium de iusticia iudicis reddendum, dicens de reliquo congruo⁵⁶⁰: «Reposita est mihi corona iusticie⁵⁶¹, quam reddet⁵⁶² in illa die, iustus iudex».

Ecce quod ex iusticia vendicat beatitudinem que est laureola eterna pro conservancia iusticie hic in via. Nam aliter non esset beatitudo eterna merces vel premium hominis, cum merces et premium dicitur comparative ad meritum vel laborem, cuius oppositum dicit Scriptura et doctores concorditer. Unde, *Sapientia*, 5^o,⁵⁶³ dicitur⁵⁶⁴: «Iusti autem⁵⁶⁵ in perpetuum vivent⁵⁶⁶, et apud⁵⁶⁷ dominum⁵⁶⁸ est⁵⁶⁹ merces eorum»; et infra, 10:⁵⁷⁰ «Reddet⁵⁷¹ deus⁵⁷² mercedem laborum suorum». Unde, *Ecclesiasticus*, 18,⁵⁷³ dicitur: Non vertaris «usque ad mortem iustificari quoniam merces dei manet in eternum». Et, *Matthei*, 5^o,⁵⁷⁴ dicit Salvator: «Gaudete in illa die⁵⁷⁵ et exultate: ecce enim⁵⁷⁶ merces

⁵⁴⁶ tam multiplicatas] multiphasias C₁

⁵⁴⁷ *Ad Romanos*, 11, 5-6

⁵⁴⁸ relique] relique C₁

⁵⁴⁹ vel P C₁ – *pro loc. all.*: om.

⁵⁵⁰ non] iam P – *pro loc. all.*: iam non

⁵⁵¹ iam non est] non est iam P – *pro loc. all.*: iam non est

⁵⁵² sensus] verius C₁

⁵⁵³ quin] quantum C₁

⁵⁵⁴ tamen] *om.* C₁

⁵⁵⁵ premiantis] premianter C₁

⁵⁵⁶ *Secunda ad Thimoteum*, 4, 7-8

⁵⁵⁷ breviter] *om.* C₁

⁵⁵⁸ servari] conservari *scr., sed per lineam corr.* C₁

⁵⁵⁹ mercedem] mercedam C₁

⁵⁶⁰ congruo] *om.* C₁

⁵⁶¹ iusticie corona P C₁ – *pro loc. all.*: corona iustitiae

⁵⁶² reddet P C₁ – *pro loc. all.*: reddet mihi dominus

⁵⁶³ *Liber Sapientiae*, 5, 11

⁵⁶⁴ et ... dicitur] *om.* C₁

⁵⁶⁵ autem] *om.* C₁ – *vide loc. all.*

⁵⁶⁶ vivent P C₁ – *pro loc. all.*: vivunt

⁵⁶⁷ apud P C₁ – *pro loc. all.*: in

⁵⁶⁸ dominum] dominium C₁

⁵⁶⁹ est] que C₁ – *vide loc. all.*

⁵⁷⁰ *Liber Sapientiae*, 10, 17

⁵⁷¹ reddet P C₁ – *pro loc. all.*: reddibit

⁵⁷² deus P C₁ – *pro loc. all.*: sanctis

⁵⁷³ *Liber Ecclesiasticus*, 18, 22

⁵⁷⁴ *Secundum Mattheum*, 5, 12

⁵⁷⁵ in illa die P C₁ – *pro loc. all.*: *om.*

⁵⁷⁶ ecce enim P C₁ – *pro loc. all.*: quoniam

vestra multa⁵⁷⁷ est in celo», ut idem⁵⁷⁸ dicitur quotlibet⁵⁷⁹ locis⁵⁸⁰ Scripture⁵⁸¹. Unde quia nemo potest pro statu lapsus mereri beatitudinem⁵⁸² sive misericordiam, nisi⁵⁸³ de potencia dei absoluta sive gracia premiantis, dicit *Ecclesiasticus*⁵⁸⁴, 18:⁵⁸⁵ «Omnis misericordia faciet unicuique⁵⁸⁶ secundum meritum operum suorum».

Et, si non fallor, non est consideracio utilior ad elidendum⁵⁸⁷ superbiam hominum qui alta sapiunt de seipsis, quam profunde menti imprimere quomodo quicquam habuerimus est ex gracia et misericordia dei nostri. Ideo⁵⁸⁸ dicit Apostolus, prima⁵⁸⁹ *Ad Corinthios*, 8^o:⁵⁹⁰ «Quid⁵⁹¹ habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, [C H75v^a] quasi non acceperis?». Et hinc⁵⁹² commendat Apostolus tam crebro gratiam⁵⁹³ in suis epistulis⁵⁹⁴, ut tota laus bonitatis operis deo principaliter tribuatur; sic quod, si organum dei laudatur, laus illa redundet⁵⁹⁵ ad⁵⁹⁶ deum ad illum sensum, quod magna est gracia, quod tantum dignatus est⁵⁹⁷ inpartiri⁵⁹⁸ isti creature de donis gracie; et sic vere virtuosus est⁵⁹⁹ laudandus, set in domino. Unde, *Ad Romanos*, 6^o:⁶⁰⁰ «Gracia dei, vita eterna»; et prima⁶⁰¹ *Ad Corinthios*, 15:⁶⁰² «Gracia autem dei⁶⁰³ sum id, quod sum; et sequitur⁶⁰⁴: omnibus laboravi; non ego autem, set gracia dei mecum». Numquam autem sonat textus Scripture quod gracia, qua⁶⁰⁵ deus habet⁶⁰⁶ creaturam sibi gratam, sit⁶⁰⁷ qualitas vel deus, formaliter loquendo, set est amor vel volicio⁶⁰⁸ eterna, qua deus vult bonum creature rationali; et illa⁶⁰⁹ est in creatura effectualiter⁶¹⁰, cum sit

⁵⁷⁷ multa P C₁ – *pro loc. all.*: copiosa

⁵⁷⁸ idem] illud C₁

⁵⁷⁹ quotlibet] quod licet C₁

⁵⁸⁰ locis] locus C₁

⁵⁸¹ scripture] scriptura C₁

⁵⁸² beatitudinem] habitudinem C₁

⁵⁸³ nisi] nec C₁

⁵⁸⁴ ecclesiasticus] ecclesiastici C₁

⁵⁸⁵ *rectius Liber Ecclesiasticus* 16, 15

⁵⁸⁶ unicuique] uniuscuiusque C₁ – *pro loc. all.*: locum unicuique

⁵⁸⁷ elidendum] eligendum P

⁵⁸⁸ ideo] non C₁

⁵⁸⁹ prima] primo C₁

⁵⁹⁰ *rectius Prima ad Corinthios*, 4, 7

⁵⁹¹ quid P C₁ – *pro loc. all.*: quid autem

⁵⁹² hinc] hunc C₁

⁵⁹³ gratiam] gram C₁

⁵⁹⁴ epistulis] operis C₁

⁵⁹⁵ redundet] reddundet C₁

⁵⁹⁶ ad] in C₁

⁵⁹⁷ est] *iter.* C₁

⁵⁹⁸ inpartiri] in particulari C₁

⁵⁹⁹ virtuosus est] est virtuosus C₁

⁶⁰⁰ *Ad Romanos*, 6, 23

⁶⁰¹ prima] primo C₁

⁶⁰² *Prima ad Corinthios*, 15, 10

⁶⁰³ dei] *om.* C₁

⁶⁰⁴ sequitur] plus *add.* P

⁶⁰⁵ qua] quam P

⁶⁰⁶ habet] *om.* P

⁶⁰⁷ sit] sic C₁

⁶⁰⁸ volicio] volucio C₁

⁶⁰⁹ illa] ita C₁

⁶¹⁰ effectualiter] effectum aliter C₁

in deo formaliter, et sic ubique. Gracia autem qua creatura est formaliter deo grata est subiective in ipsa.

Set obicitur sic esse meritum in quantum huiusmodi dicit dignitatem merentis; igitur contradiccionem est in terminis quod quis mereatur de pura gracia. Confirmatur tripliciter. Primo, si quis habeat datum quodcumque⁶¹¹ partim de gracia dantis et partim de meritis propriis, quanto⁶¹² plus habet de gracia, tanto⁶¹³ minus meretur; igitur, si pure de gracia, sub nullo gradu meretur. Similiter possibile est hominem libere donare alteri⁶¹⁴ donum significabile, sine hoc quod capiens ipsum donum⁶¹⁵ mereatur; set deus⁶¹⁶ liberius dat, quam alia creatura potest, igitur multo magis deus dat dona creaturarum, sine hoc quod ipsa⁶¹⁷ eadem mereatur. Item si meritum sit causa premii et econtra, tunc eadem se causant⁶¹⁸ reciproce et imperfeccius⁶¹⁹ esset causa efficiens perfectorum, ut puta, meritum temporale efficiens premii eterni, ut patet de meritis Christi et sanctorum, ut patet ex doctrina universalis ecclesie et Scripture. Unde⁶²⁰ sicut necessarium et contingens non repugnant, set se invicem ut plurimum consecuntur, sic gracia et meritum.

Ad primum negetur assumptum, quia condignitas respectu premii⁶²¹ excludit titulum graciae premiantis, ut supponitur [P 34v] de vi vocis; quamvis homo posset intelligere esse tale condignum quod simul est⁶²² dignum⁶²³, ut puta⁶²⁴ de ordinancia et gracia dei eterna preparatum, licet tamen⁶²⁵ terminum limitare⁶²⁶ ad sensum expositum secundum sensum scripture et doctorum. Ideo in altercacione significacionis vocali est modica utilitas vel difficultas, et patet ex eodem⁶²⁷ quod assumptum prime confirmacionis est negandum. Claudid enim⁶²⁸ contradiccionem aliquem⁶²⁹ mereri premium, nisi de pura gracia mereatur; non de gracia cuiuscunque⁶³⁰ premiantis, set de gracia dei principaliter premiantis. Congruum namque est valde quod deus, habens plenum dominium⁶³¹ creature, de gracia sua ordinet creaturam liberi arbitrii ut propter observanciam liberam rectitudinis mereatur premium, quia⁶³² aliter, ut dicit Lincolniensis,⁶³³ non esset liberum

⁶¹¹ datum quodcumque] quodcumque datum C₁

⁶¹² quanto] quante C₁

⁶¹³ tanto] tante C₁

⁶¹⁴ alteri] ac C₁

⁶¹⁵ donum] significabile *add, sed per lineam del.* C₁

⁶¹⁶ deus] *om.* C₁

⁶¹⁷ ipsa] ipse C₁

⁶¹⁸ se causant] causant se C₁

⁶¹⁹ imperfeccius] imperfectum C₁

⁶²⁰ unde] verum C₁

⁶²¹ premii] primi C₁

⁶²² est] *iter.* C₁

⁶²³ dignum] condignum C₁

⁶²⁴ ut puta] nec prout P

⁶²⁵ tamen] cum C₁

⁶²⁶ terminum limitare] limitare terminum C₁

⁶²⁷ ex eodem] *om.* P

⁶²⁸ enim] *om.* C₁

⁶²⁹ aliquem] ant' C₁

⁶³⁰ gracia cuiuscunque] alia eius tantum P

⁶³¹ plenum dominium] plenitudinem C₁ – R (p. 212, n. 1): plenum dominium [sic P, fo. 34v. plenitudinem T]

⁶³² quia] quod C₁

⁶³³ *vide* ROBERTUS GROSSATESTA, *Dictum* 134, Bodleian Library, Oxford, 798, ff. 108r^b, 108v^b – *vide etiam* IOANNES WYCLIF, *De dominio divino*, p. 240

arbitrium in homine. Ideo, ut dicit, sicut⁶³⁴ herba germinat quadam vi intrinseca germinandi et solis calore ac terre in tantum quod, si influxus celi desineret totus motus sublunaris, eo ipso cessaret, sic homo meretur simul ex vi intrinseca naturalium a deo datorum ex pura gracia,⁶³⁵ ex virtutibus et ex caro amore⁶³⁶ dei cooperantis⁶³⁷.

Ad secundam confirmationem⁶³⁸ dicitur quod claudit contradiccionem hominem partim donare donum quodcunque ita libere sicut donat deus, eo quod nemo bene donat, nisi indigeat generatione vel exercicio virtutis merendo premium in donando. Ex quo patet quod divites plus iusticie pauperibus pro exercicio⁶³⁹ meriti quam econtra; quanto enim anima est corpore prestancior, tanto egestas virtutum, que sunt indumenta⁶⁴⁰ et cibus anime, est minor quam egestas corporis in necessariis sue nutricioni. Cum igitur deus dat quodcunque datum ut sibi inde aliquid boni formaliter eveniat, eo quod non indiget, homo autem non potest virtuose dare, nisi ad sui indigenciam, patet⁶⁴¹ quod dacio dei est liberalior dacione humana⁶⁴². Unde pretensa dacio histrionibus vel quecumque alia dacio viciosa⁶⁴³ est †⁶⁴⁴ propter pretensam⁶⁴⁵ indigenciam dantis, ut puta, propter indigenciam consolacionis fame vel laudis. Et patet quod assumptum secunde confirmacionis est falsum. Nam si homo iuste est⁶⁴⁶, vere habet donum humanum vere dignum, et iustum est quod habeat, cum sit de gracia et voluntate summi domini⁶⁴⁷ quod sic habeat, et sic accipitur⁶⁴⁸ [C H75v^b] ‘meretur sibi et donanti ministerialiter’, ut⁶⁴⁹ ballivus. Unde dans homini nondum nato⁶⁵⁰ donum aliquod, dat sibi illud quod meretur post nativitatem, cum habuerit⁶⁵¹ iustum usum donati.

Ad terciam confirmationem dicitur quod meritum causat⁶⁵² efficienter premium, et econtra premium causat finaliter meritum, sicut in assimili dicunt philosophi: sic enim labor efficit sanitatem, privacio suum generatum, homo⁶⁵³ generans suum filium, et tamen⁶⁵⁴ efficencia terminatur exclusive ad suum effectum. Quare igitur non decet summe magnificum ordinare creaturam rationalem ut ex suis naturalibus adiutis divina gracia efficiat beatitudinem, tum sit possibile hominem mereri usquam ad premium sue⁶⁵⁵ beatitudinis? Nec obstat imperfeccius⁶⁵⁶ in virtute causare sive efficere⁶⁵⁷ suum

⁶³⁴ sicut] lincolniensis C₁

⁶³⁵ gracia] et *add.* C₁

⁶³⁶ amore] amoris P

⁶³⁷ cooperantis] cooperanti C₁

⁶³⁸ confirmacionem] firmacionem C₁

⁶³⁹ exercicio] exercio C₁

⁶⁴⁰ indumenta P] † C₁

⁶⁴¹ patet] patent C₁

⁶⁴² humana] humane C₁

⁶⁴³ dacio ... viciosa] *om.* C₁

⁶⁴⁴ †††††††† P, i-†††††††† C₁

⁶⁴⁵ pretensam] precisam P

⁶⁴⁶ est] erit P

⁶⁴⁷ domini] *om.* C₁

⁶⁴⁸ accipitur] incipis C₁

⁶⁴⁹ ut] nec C₁

⁶⁵⁰ nondum nato] nedum iustum P

⁶⁵¹ habuerit] habueris C₁

⁶⁵² causat] causati C₁

⁶⁵³ homo] *om.* C₁

⁶⁵⁴ tamen] cum C₁

⁶⁵⁵ sue] *om.* C₁

perfeccius, ut labor facit sanitatem, motus calorem, et ita de quotlibet⁶⁵⁸ similibus. Patet quod argumenta non probant quod nihil potest mereri beatitudinem, set quod non potest ipsam mereri de condigno, quod est verum, cum solum a deo potest mereri illam qui non potest premiare, nisi titulo graciae premiaverit.

Sexto⁶⁵⁹, probabiliter poterit videri⁶⁶⁰ ex dictis quod sicut⁶⁶¹ nemo prescitus, in quantumlibet magna gracia existens secundum presentem iusticiam, meretur beatitudinem, sic nemo⁶⁶² predestinatus, in quantumlibet gravi peccato positus⁶⁶³, meretur penam perpetuam⁶⁶⁴. Nam si meritum⁶⁶⁵, tunc eius premium in tempore suo est, eo quod dicuntur relative; set non est dare mercedem talis⁶⁶⁶ meriti, igitur nec meritum relativum⁶⁶⁷ ad propriam mercedem. Confirmatur: si quis meretur mercedem aliquam, dignum est quod ipsam⁶⁶⁸ habeat, et per consequens deus vult quod ipsam⁶⁶⁹ habeat, cum nihil sit dignum aut iustum, nisi de quanto conformatur⁶⁷⁰ voluntati divine; set constat quod nullum predestinatum deus vult dampnari, in quantumcumque gravi⁶⁷¹ peccato fuerit, nec prescitur salvari, quantumcumque gratus fuerit [P 35r] secundum presentem iusticiam; igitur et cetera. Non enim consonat quod hoc sit dignum aut iustum impleri, et tamen deus non vult quod inpleatur. Rationale namque⁶⁷² est quod quelibet pars sue magne domus disponatur secundum eius ordinanciam eternam, et per consequens cum⁶⁷³ duo contradictoria non sunt simul rationalia, sequitur quod non sit⁶⁷⁴ rationale de predestinato⁶⁷⁵ peccante⁶⁷⁶ mortaliter quod habeat penam eternam; scio tamen quod multi doctores loquuntur⁶⁷⁷ aliter, moti ex hoc quod peccatum mortale ut huiusmodi obligat peccantem de condigno ad penam eternam.

In hoc enim differt peccatum veniale a mortali, quod primum obligat ad penam temporalem et secundum ad penam eternam. Nichil⁶⁷⁸ autem obligatur ad penam eternam, nisi sit dignum habere penam eternam. Sicut igitur forisfacens⁶⁷⁹ regi terre non minus est dignus morte, quamvis rex ille statuerit delinquentem de gracia laborare, sic⁶⁸⁰

⁶⁵⁶ imperfeccius] imperfeccionem P

⁶⁵⁷ causare sine efficere] sive causare efficere P

⁶⁵⁸ quotlibet] qualibet C₁

⁶⁵⁹ sexto] quarto C₁

⁶⁶⁰ poterit videri] videri poterit C₁ – R (p. 212, n. 3): videri poterit

⁶⁶¹ sicut] sequitur C₁ – R (p. 212, n. 3): sicut

⁶⁶² nemo] *om.* C₁ – R (p. 212, n. 3): nemo [sic P. Omits T]

⁶⁶³ positus] positis C₁ – R (p. 212, n. 3): positus

⁶⁶⁴ perpetuam P C₁ – R (p. 212, n. 3): eternam

⁶⁶⁵ meritum] mereritum C₁ – R (p. 212, n. 3): meritum [MS. mereritum]

⁶⁶⁶ talis] *iter.* C₁

⁶⁶⁷ relativum] relatum C₁

⁶⁶⁸ ipsam] ipsum C₁

⁶⁶⁹ ipsam] ispum P

⁶⁷⁰ conformatur] confirmatur C₁

⁶⁷¹ gravi] graciam C₁

⁶⁷² namque] nam C₁

⁶⁷³ cum] *om.* C₁

⁶⁷⁴ sit] sic C₁

⁶⁷⁵ predestinato] predestinati C₁

⁶⁷⁶ peccante] potestate C₁

⁶⁷⁷ loquuntur] locuntur P – R (p. 213, n. 1): loquuntur

⁶⁷⁸ nichil] nichii C₁ – R (p. 213, n. 1): nichii[]

⁶⁷⁹ forisfacens] foriffacens C₁

⁶⁸⁰ sic] sit C₁

a maiori videtur de peccante⁶⁸¹ contra deum quod manet condignitas ad penam eternam⁶⁸² cum gracia acceptante⁶⁸³ ad gloriam; aliter enim non esset dare quantum⁶⁸⁴ ad maximum meretur predestinatus peccans mortaliter aut prescitus bene operans. Ex gracia enim merces temporalis non adequate correspondet talibus, set pro isto videtur posse dici⁶⁸⁵ quod solum peccans in Spiritum sanctum meretur penam eternam, sicut solum merens perseveranter usque in finem meretur beatitudinem eternam, iuxta sententiam *Matthaei*,⁶⁸⁶ et *Luce*, 12⁶⁸⁷,⁶⁸⁸ et *Marci*, 3^o.⁶⁸⁹ Aliter quantumcunque⁶⁹⁰ peccaverit graviter in Filium, remittetur⁶⁹¹ ei; set peccanti in Spiritum sanctum non remittet<ur>⁶⁹²; et *Matthaei*, 10:⁶⁹³ «Qui perseveraverit⁶⁹⁴ usque in finem, hic salvus erit». Peccare autem in Filium, sensum⁶⁹⁵ Christi⁶⁹⁶, est peccare, set non usque in finem; peccare autem in Spiritum sanctum est peccare mortaliter usque in finem vite viantis, ut exponit Augustinus in *Epistula* 33^a,⁶⁹⁷ primo *Retractacionum*, 19⁶⁹⁸ et 25^o⁶⁹⁹,⁷⁰⁰ et alibi multis locis.

Correspondenter autem dicitur de merito usque in finem et merito citra finem, quod nullum citra finem est causa beatitudinis, nisi communicante finali⁷⁰¹ perserverancia. Peccatum igitur mortale quodcunque in quo, si vians decesserit, eternaliter punietur, et veniale purgabitur, ut beatificetur. Unde peccatum in Spiritum sanctum est adeo infectivum, quod facit quodcunque peccatum concomitans⁷⁰² quodammodo mortale quod cum peccato in Filium foret veniale. [C H76r^a] Verumptamen condicionalis predicta modo tenet de veniali: peccans⁷⁰³ igitur quantumlibet graviter in Filium nec meretur, nec est dignus pena eterna, sicut⁷⁰⁴ nec obligatur ad illam. Est tamen dignus et obligatus, nisi resipiscat⁷⁰⁵ et nisi deus acceptet eum⁷⁰⁶ ad gratiam, et non sic de veniali, cui sufficit⁷⁰⁷ purgatio; et non requiritur gratie gratificantis⁷⁰⁸ nova generacio, cum⁷⁰⁹

⁶⁸¹ peccante] potestate C₁

⁶⁸² eternam] *om.* C₁

⁶⁸³ acceptante] accipiente C₁

⁶⁸⁴ quantum] quam C₁

⁶⁸⁵ dici] dicere P

⁶⁸⁶ *Secundum Matthaeum*, 12, 32

⁶⁸⁷ 12] 22 P

⁶⁸⁸ *Secundum Lucam*, 12, 10

⁶⁸⁹ *Secundum Marcum*, 3, 28-29

⁶⁹⁰ quantumquomque] quodcumque C₁

⁶⁹¹ remittetur] remittet C₁

⁶⁹² set ... remittet] *hom.* P

⁶⁹³ *Secundum Matthaeum* 24, 13

⁶⁹⁴ perseveraverit P C₁ – *pro loc. all.*: permanserit

⁶⁹⁵ sensum] secundum C₁

⁶⁹⁶ christi] tempus C₁

⁶⁹⁷ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistula* 185, 11.48, pp. 41, 42

⁶⁹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* 1, 19, p. 59

⁶⁹⁹ 25^o] 15 P

⁷⁰⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* 1, 25, pp. 73, 74

⁷⁰¹ finali] finale *scr.*, *sed per punctum e del. et postea in i corr.* C₁

⁷⁰² concomitans] concomitas C₁

⁷⁰³ peccans] potestas C₁

⁷⁰⁴ sicut] sic C₁

⁷⁰⁵ resipiscat] recipiscat C₁

⁷⁰⁶ eum] cum C₁

⁷⁰⁷ sufficit] sufficit C₁

⁷⁰⁸ gratificantis] gratum facientis C₁

peccatum veniale stat cum tali gracia. Unde propter ignoranciam quam habemus de exitu a via, dicit *Ecclesiastes*, primo^{710:711} «Nemo scit utrum amore vel odio sit dignus»; et quilibet viator non prophetice⁷¹² inspiratus ignorat pro tempore vie utrum deus amat eum ad beatitudinem, vel odit eum ad penam perpetuam. Quilibet enim potest habere probabilem coniecturam, quia deus diligit eum secundum presentem iusticiam, eo quod certus est⁷¹³, si iuste vivit diligendo deum et proximum, deus eum⁷¹⁴ diligit ad tantum, cum illa veritas conneccionis⁷¹⁵ sit absolute necessaria.

Ulterius dicitur quod quantumcunque peccans in homines non est dignus pena secundum legem hominum institutam⁷¹⁶, nisi ordinetur de lege dei eterna. Unde videtur mihi multa usurpative dicta de graciis hominum factis suis inferioribus, ut delinquentes in dominos exactiones dicuntur ponere se in suis graciis, quando⁷¹⁷ subiciunt se extortionative potestati eorum. Et certum est quod non faciunt illis gratiam, si minus iniuste⁷¹⁸ extorquent quam poterunt ad eorum indigenciam. Nec papa facit gratiam suam curato, cui dispensat bona⁷¹⁹ de patrimonio Christi, quia si ista bene fiant, recipiens prius naturaliter meretur⁷²⁰ ubique, quia dispensacione indiget sic facere ad augmentationem⁷²¹ sui meriti et illa excludunt gratiam. Ideo grates sunt reddende⁷²² homini et non gracie. Grates autem sunt ad hunc sensum reddende homini: «Retribuat tibi deus, cui servis⁷²³ pro beneficiis michi factis». Gracie autem sunt capitali domino servande, cum ipse solus⁷²⁴ [P 35v] facit gratiam sine merito priori eius bona voluntate, et non ad sui indigenciam. Ideo, ut docet Augustinus, *Epistula*, 5^a,⁷²⁵ solum ille est verus dominus, quo servus indiget, non econtra. Scio tamen quod mundiales dicunt⁷²⁶ neminem mereri alteri, nisi bonum servile; quod tamen est falsum. Ideo non oportet putare dicta de gratiis hominum propter⁷²⁷ †⁷²⁸ a deo auferendam⁷²⁹.

Unde, ut dictum est superius, solum deus proprie facit gratiam, sicut solum a deo meretur homo premium de congruo. Nec intelligitur⁷³⁰ quod meritum de congruo <sit>⁷³¹ de pura gracia premiantis ad illum sensum, quod⁷³² non sit ex meritis premiati

⁷⁰⁹ cum] ccu~ P

⁷¹⁰ primo] quod *add.* C₁

⁷¹¹ *Ecclesiastes*, 9, 1

⁷¹² prophetice] propheciam C₁

⁷¹³ est] deus *add.* C₁

⁷¹⁴ eum] ipsum C₁

⁷¹⁵ conneccionis] connexionis P

⁷¹⁶ institutam] iusticiam C₁

⁷¹⁷ quando] que P – R (p. 135, n. 1): quando

⁷¹⁸ iniuste] in iniuste C₁ – R (p. 135, n. 1): iniuste

⁷¹⁹ bona] bonum C₁ – R (p. 135, n. 1):

⁷²⁰ meretur] melior B – R (p. 135, n. 1): meretur

⁷²¹ agumentacionem] augmentum C₁ – R (p. 135, n. 1): augumentum

⁷²² reddende] reddendo C₁ – R (p. 135, n. 1): reddende

⁷²³ servis] servus C₁

⁷²⁴ solus] solum C₁

⁷²⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistula* 138, 6, p. 278

⁷²⁶ dicunt] dicunt C₁

⁷²⁷ propter] *iter.* C₁

⁷²⁸ laceram P, laterem C₁

⁷²⁹ auferendam] auferendam P

⁷³⁰ intelligitur] intelligemus C₁

⁷³¹ sit] set P, set meritum C₁

⁷³² quod] cum C₁

vel non de iusticia premiantis, cum sequitur si deus graciose vel misericorditer quicquam facit, illud ideo inseparabiliter⁷³³ concurrat dei misericordia et sui⁷³⁴ iusticia; set sic, quod ille, qui graciose premiat merentem ex gracia, dat premium secundum se totum, sic quod gracia preveniet iuvans ipsum ad merendum sine gratificantis indigencia aliquali. Ille autem, qui meretur de condigno, meretur de pura iusticia premiantis, quod intelligitur: vel⁷³⁵ quia premians non ex gracia sua coefferit illud meritum, vel quia indiget taliter premiari⁷³⁶, qualiter homo meretur a creatura et qualiter deus dat mercedem peccatoribus.

Quamvis enim deus⁷³⁷ graciose, et non de condigno, punit dampnatos, ipsi tamen de condigno merentur penam et non de congruo, eo quod de<us>⁷³⁸ non ex gracia sua cooperatur⁷³⁹ cum illis ad taliter demerendum, set utrobique retribucio dei stat magis bono vel minus malo compensato pro minus bono vel magis⁷⁴⁰ malo. Nam sicut beatitudo est melior quam labor vie, quo deus statuit illam mereri⁷⁴¹, sic pena eterna est minus mala quam culpa ipsam merens. Pena enim habet misericordiam et iusticiam ipsam bonificantes, set culpa caret utraque et habet maliciam malam mortaliter, ex qua procedet malicia maior⁷⁴² pene. Deus autem procedit accrescens in bonis, que ipse auctorizat, et diminuens in malis, quorum originem creatura deficiens auctorizat⁷⁴³. Ex istis potest colligi quomodo deus tenetur, debet, vel obligatur creature sic ut⁷⁴⁴ eam mereri ab ispo de⁷⁴⁵ congruo; et per consequens duplex est debitum, scilicet de congruo et⁷⁴⁶ de⁷⁴⁷ condigno, proporcionaliter ut dictum est de merito. Illud patet per beatum Augustinus super illud *Psalmi*, 32i:⁷⁴⁸ «Omnia opera eius in fide». Ibi concedit⁷⁴⁹ deum [C H76r^b] facere se debitorem homini ex obligatione sue promissionis graciose.

Secundo, videtur sequi quod deus non potest de potencia absoluta creaturam aliquam⁷⁵⁰ premiari, nisi ipsa de congruo mereatur, nec⁷⁵¹ dampnare vel reprobare, nisi suo tempore demereatur⁷⁵². Nam si deus premiat creaturam, eternaliter disposuit de⁷⁵³ gracia sua dignitare illam ad tantum premium, et per consequens ipsa numquam actualiter premiatur⁷⁵⁴. Et secunda pars patet ex eodem.

⁷³³ inseparabiliter] in se personaliter C₁

⁷³⁴ sui] sua P

⁷³⁵ vel] *om.* C₁

⁷³⁶ premiari] premare C₁

⁷³⁷ dat ... deus] *hom.* C₁

⁷³⁸ dampnatus] dampnantur C₁

⁷³⁹ cooperatur] cooperiatur C₁

⁷⁴⁰ magis] maius C₁

⁷⁴¹ mereri] est *add.* P

⁷⁴² maior] nisi C₁

⁷⁴³ auctorizat] auctorizat C₁

⁷⁴⁴ sicut] sic P

⁷⁴⁵ de] *om.* C₁

⁷⁴⁶ et] per consequens *add., sed per lineam del.* C₁

⁷⁴⁷ de] *om.* C₁

⁷⁴⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmos*, 32, 4, pp. 249, 250

⁷⁴⁹ concedit] conceditur C₁

⁷⁵⁰ aliquam] aliquem C₁

⁷⁵¹ nec] vel C₁

⁷⁵² demereatur] demeretur C₁

⁷⁵³ de] ex C₁ – R (p. 213, n. 2): ex

⁷⁵⁴ premiatur] premietur C₁ – R (p. 213, n. 2): premietur

Tercio, patet quod sicut⁷⁵⁵ voluntas divina non movetur a merito ut premiet, sic nec vendidit gratiam, nec potest de potencia absoluta, supposito merito⁷⁵⁶, subtrahere premium⁷⁵⁷ sic merenti. Prima pars patet eo, quod relacio rationis temporalis de qua magis videretur⁷⁵⁸. Et secunda pars patet ex hoc, quod omnis empicio vel vendicio est commutacio ad indigenciam partis, sine titulo gracie partis alternative⁷⁵⁹, quod non potest esse inter deum et hominem quoad eternam gratiam sui et gratiam temporalem⁷⁶⁰, quam⁷⁶¹ gloriose pro merito tribuit creature. Et consequencia patet ex hoc, quod veritas ista conneccionis est absolute necessaria: ‘si deus disposuit eternaliter illam creaturam ad premium, ipsa premiabitur’; ex ante creatur in creatura gracia relativa, qua posita, deus miraretur creature si ipsam nullatenus premiaret.

Ideo vani⁷⁶² sunt casus in quibus ponitur premium divinum⁷⁶³, quousque creatura sufficiat illud mereri a deo de condigno, vel a creatura de congruo, quod deus subtrahat gratiam⁷⁶⁴ predestinacionis, eciam multi consimiles. Alii autem distingunt de merito secundum presentem iusticiam et meritum simpliciter, vel sub aliis verbis⁷⁶⁵ de potenciali merito⁷⁶⁶ et merito actuali. Et tunc dicunt quod quilibet existens in gracia meretur primo modo⁷⁶⁷ beatitudinem, sicut quilibet in peccato mortali meretur ignem eternum, sicut prescitus sive predestinatus; et proporcionaliter [P 36r] distingunt de dignitate. Set videtur non sequi: ‘iste est dignus secundum presentem iusticiam, vel⁷⁶⁸ potencialiter, ut⁷⁶⁹ habeat mercedem, igitur est dignus illa’; sicut non sequitur: ‘quolibet creatura est digna adnichilari, nisi graciose preservetur a deo, igitur est digna adnichilari’. Ideo videtur probabiliter standum priori logice, et tunc dicitur quod claudit contradiccionem aliquid⁷⁷⁰ esse meritum vel demeritum, pro quo deus non debet proporcionalem mercedem, ut meritum et demeritum⁷⁷¹ quodcunque extinctum citra finem habet mercedem essencialem concomitantem⁷⁷². Meritum autem et⁷⁷³ demeritum completum usque ad finem oportet habere mercedem⁷⁷⁴ eternaliter et temporaliter consequentem; nec est possibile quod meritum cessans citra finem sit causa bonum sine finali merito, sicut est meritum completum: finis imponit quadam infinitatem unius meriti super⁷⁷⁵ aliud. Proporcionaliter dicendum est de merito finali et alio citra finem,

⁷⁵⁵ sicut] facere C₁

⁷⁵⁶ ut ... merito] *hom.* C₁

⁷⁵⁷ premium] meritum C₁

⁷⁵⁸ videretur] venderetur P

⁷⁵⁹ alternative] alternate C₁

⁷⁶⁰ temporalem] temporaliter C₁

⁷⁶¹ quam] qua C₁

⁷⁶² vani] vacui C₁

⁷⁶³ divinum] *lacunam fere 3 litt. reliq.* P

⁷⁶⁴ gratiam] gracias C₁

⁷⁶⁵ verbis] verbo C₁

⁷⁶⁶ potenciali merito] merito potenciali C₁

⁷⁶⁷ modo] *om.* C₁

⁷⁶⁸ vel] ut *add.* C₁

⁷⁶⁹ ut] *om.* P

⁷⁷⁰ aliquid] aliud C₁

⁷⁷¹ pro ... demeritum] *hom.* C₁

⁷⁷² concomitantem] concomitative P

⁷⁷³ et] eciam C₁

⁷⁷⁴ completum ... mercedem] *om.* C₁

⁷⁷⁵ super] supra C₁

quod est peccatum tectum vel coopertum gracia mediante inter finale⁷⁷⁶ iudicium et ipsum peccatum. Nec est possibile quod alia temporalis pena sensus sit causa mala, sicut est quecumque pena essentialiter consequens quodlibet mortale.

Septimo patet quod omnis gracia, omnis predestinancia, omnis ordinancia eterna in deo respectu creature formaliter relative intellecta⁷⁷⁷, causatur ab illa creatura ad quam principaliter terminatur. Patet ex hoc quod par est ratio omnium istarum⁷⁷⁸ et sciencie relative; set sciencia dei relativa causatur ab obiecto ad quod principaliter terminatur, ut patet ex dictis; igitur per idem omnia alia. Ex quo patet quod non sequitur: 'iste homo causat istam gratiam vel predestinanciam, igitur ipse meretur eandem'; meritum enim dicitur relative ad premium et connotat primo necessitatem temporis respectu premii, vel saltem⁷⁷⁹ excludit prioritatem temporis premii respectu meriti. Sicut enim nichil⁷⁸⁰ est finis operis ab intrinseco adqueribili operanti, nisi quod temporaliter subsequitur⁷⁸¹ opus, nec aliquid instans posterius reliquo⁷⁸², nisi quod temporaliter ipsum subsequitur; sic nichil est⁷⁸³ merces vel premium subiectivum meriti vel laboris⁷⁸⁴, nisi quod temporaliter ipsum consequitur; vel, si meritum sit, non temporaliter ipsum precedit premium; autem merces obiectiva, que deus est, cum sit obiectum extrinsecum non formaliter vel intrinsece denominans creaturam, non subicitur isti legi.

Unde hic multiplicant sophisticè multa argumenta quod homo potest mereri predestinanciam suam, quia deum, qui est premium et merces hominis, et per idem predestinancia⁷⁸⁵; et cum omne ordinatum a deo sit predestinacio passiva, sequitur quod homo potest mereri propriam predestinanciam. Sanatur talis altercacio ex hoc, quod stricta est locucio ad mercedem et premium formaliter dictum et ad predestinanciam ac predestinacionem⁷⁸⁶ [C H76v^a] formaliter dictam, que non est⁷⁸⁷ res absoluta. Deus enim est merces beati, obiective terminat fruicionem, que est merces subiectiva; et correspondenter pecunia vel aliud usibile⁷⁸⁸ dicitur merces laborantis, quia⁷⁸⁹ usus⁷⁹⁰ eius est merces formaliter. Tota⁷⁹¹ autem illa⁷⁹² est predicacio⁷⁹³ secundum essenciam. Oportet igitur talem essenciam, secundum rationem qua est merces vel premium, sequi tempore vel natura meritum sibi correlatum. Fiat⁷⁹⁴ igitur restrictio ad finem intrinsecum, de quo dicunt philosophi quod, habito fine, cessat opus. Et patet si predestinacio esset finis actus⁷⁹⁵ meritorii, habita illa, cessaret meritum. Cum igitur

⁷⁷⁶ finale] finalem C₁

⁷⁷⁷ intellecta] incepta C₁ – R (p. 213, n. 3): incepta

⁷⁷⁸ istarum] istorum C₁

⁷⁷⁹ saltem] et *add.* P C₁

⁷⁸⁰ nichil] nichil C₁

⁷⁸¹ subsequitur] obsequitur C₁

⁷⁸² reliquo] relinquo C₁

⁷⁸³ est] *iter.* C₁

⁷⁸⁴ laboris] laborum C₁

⁷⁸⁵ predestinancia] predestinati C₁

⁷⁸⁶ predestinacionem] predestinanciam P

⁷⁸⁷ est] es C₁

⁷⁸⁸ usibile] visibile P

⁷⁸⁹ quia] quod C₁

⁷⁹⁰ usus] cuius *add., sed per lineam del.* C₁

⁷⁹¹ tota] tentam (te-ta-) C₁

⁷⁹² autem illa] cum ita C₁

⁷⁹³ predicacio] predestinacio C₁

⁷⁹⁴ fiat] ffit P

⁷⁹⁵ actus] alicuius P

claudit contradiccione[m] illam⁷⁹⁶ inesse creature, nisi insit eidem pro primo instanti sui esse; patet quod claudit contradiccione[m] ipsam mereri predestinacionem, et multo magis non potest mereri⁷⁹⁷ predestinanciam⁷⁹⁸ vel graci[m] dei eternam.

Oportet igitur quod omne meritum creature infiniter⁷⁹⁹ preveniat gracia vel predestinancia dei, cum omnis talis sit eterna et aliud temporale; et nedum hoc, set oportet quod prima gracia vel predestinacio creature ipsam denominans formaliter preveniat omne suum meritum vel laborem, cum nulla creatura pro primo instanti sui esse <...> finis⁸⁰⁰ aut⁸⁰¹ predestinacionis et prime gracie <...> potest creatura⁸⁰² mereri, cum sit beatitudo subiectiva; et sic potest homo mereri secundam⁸⁰³ graci[m] vel augmentum gracie. Ymo⁸⁰⁴ postquam exciderit⁸⁰⁵ a gracia gratum faciente, potest mereri graci[m] talem, set non sine [P 36v] gracia preveniente. Ymo⁸⁰⁶ videtur mihi quod sicut unus potest mereri alteri primam graci[m] sic et predestinacionem, ut patet de primis parentibus qui possunt mereri esse finis.

Set obicitur tripliciter. Primo, per hoc quod beatitudo est causa predestinacionis⁸⁰⁷ divine, cum deus, predestinans⁸⁰⁸ gracia beatitudinis quandoque <...> et meritum, est causa beatitudinis; igitur meritum est causa predestinancie; et per consequens a maiori est causa predestinacionis et prime gracie. Et ultra sequitur quod homo potest mereri predestinacionem et primam graci[m], sicut potest facere⁸⁰⁹ per actus⁸¹⁰ meritorios⁸¹¹ quod⁸¹² sit dignus et preordinatus a deo ad vitam eternam. Item secundum Apostolum, *Ad Romanos*, 9^o et 11^o,⁸¹³ preordinacio dei non est in potestate creature, igitur non est in potestate creature causare illam. Non enim est in potestate servi terreni causare ordinanciam domini sui terreni; multo magis non est in potestate creature causare ordinanciam dei eternam. Unde sic scribit Apostolus de Iacob et Esau⁸¹⁴ generantibus typum⁸¹⁵ predestinatorum et prescitorum:⁸¹⁶ «Cum nedum⁸¹⁷ nati fuissent aut⁸¹⁸ aliud egissent boni aut mali⁸¹⁹, ut secundum eleccionem propositum dei maneret, non ex operibus, set ex vocante dictum est⁸²⁰: ‘Quia⁸²¹ maior serviet minori’; sicut scriptum est:

⁷⁹⁶ illam] ista P

⁷⁹⁷ mereri] meri C₁

⁷⁹⁸ predestinanciam] et multo magis non potest mereri predestinanciam *add* C₁

⁷⁹⁹ infiniter] infinitatis P

⁸⁰⁰ finis] fine C₁ – R (p. 213, n. 4): fine

⁸⁰¹ aut] autem C₁ – R (p. 213, n. 4): autem

⁸⁰² creatura P C₁ – R (p. 213, n. 4): creaturam

⁸⁰³ secundam] secunda P – R (p. 213, n. 4): secundam

⁸⁰⁴ ymo] ymmo C₁

⁸⁰⁵ exciderit] excidit P – R (p. 213, n. 4): exciderit

⁸⁰⁶ ymo] ymmo C₁

⁸⁰⁷ predestinacionis] predestinancie P

⁸⁰⁸ predestinans] predestinat C₁

⁸⁰⁹ facere] *om.* C₁

⁸¹⁰ actus] accidens C₁

⁸¹¹ meritorios] meritos C₁

⁸¹² quod] facere quod C₁

⁸¹³ *Ad Romanos* 9, 10-12; 11, 33, 34

⁸¹⁴ esau] ysau C₁

⁸¹⁵ typum] tipum P

⁸¹⁶ *Ad Romanos* 9, 11-13

⁸¹⁷ nedum P C₁ – *pro loc. all.*: nondum

⁸¹⁸ aut] nec P

⁸¹⁹ boni aut mali P C₁ – *pro loc. all.*: bonum aut malum

⁸²⁰ est P C₁ – *pro loc. all.*: est ei

‘Iacob dilexi, Esau autem hodio⁸²² habui’, ut⁸²³ probat; et⁸²⁴ patet ex Scriptura quod electio dei non est ex bonitate operum vel nature, set ex misericordia et gracia dei. Item Doctor Profundus, *libro primo* ca^o 3^o,⁸²⁵ probat per multa media quod scita non causant in deo scienciam; et, c^o 35^o,⁸²⁶ probat quod generaliter gracia prevenit opera meritorum et quecunque bona vere creature, et non econtra, causantur ab eis; ca^o eciam 45^o et infra,⁸²⁷ videtur ostendere quod gracia predestinacionis non causatur a creatura, et super illo dependet⁸²⁸ maior pars libri sui.

Ad primum conceditur assumptum, cum gracia beatitudinis predestinat⁸²⁹ deus creaturam rationalem; et illam beatitudinem deus principaliter vult⁸³⁰ quam meritum vie aut quecunque media ad istam beatitudinem, cum generaliter fines nobiliores sint principaliter voliti⁸³¹ a deo quam media ad hos fines. Ideo deus principalissime vult seipsum, set pro forma argumenti constat quod oportet, formaliter arguendo, capere eundem ordinem quod deficit in proposito, cum beatitudo sit causa finalis predestinancie et opera meritoria sunt causa per accidens efficiens beatitudinis. Deus igitur predestinat hominem consequi beatitudinem⁸³² propter merita, ita quod prepositio dicat causam consequendi beatitudinem, et non causam predestinancie divine. Et sic vult quod homo habeat beatitudinem⁸³³ propter merita, ita⁸³⁴ quod prepositio cum suo causali⁸³⁵ determinet⁸³⁶ verbum habendi, et non verbum vocandi; sic in assimilati medicus habens amicum infirmum vult quod habeat sanitatem per pocionem amaram, non quod pocio amara sit⁸³⁷ causa illius⁸³⁸ volicionis, set sanitatis⁸³⁹.

Et si arguitur⁸⁴⁰ quod volicio⁸⁴¹ qua deus vult illud medium est causa volicionis⁸⁴² qua deus vult finem illius medii, et per consequens volitum⁸⁴³ causans volicionem⁸⁴⁴ causantem est causa⁸⁴⁵ volicionis causate, dicitur quod non sequitur: ‘volitum⁸⁴⁶ est causa per accidens [C H76v^b] vel imperfeccior volito⁸⁴⁷, igitur volicio⁸⁴⁸ dei terminata ad

⁸²¹ quia P C₁ – *pro loc. all.: om.*

⁸²² hodio] odio P

⁸²³ ut] et C₁

⁸²⁴ et] *om.* C₁

⁸²⁵ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 3, p. 171

⁸²⁶ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 35, pp. 307-313

⁸²⁷ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 45, pp. 420-427

⁸²⁸ dependet] deperdet C₁ – R (p. 214, n. 1): dependet

⁸²⁹ predestinat] pedestinat C₁

⁸³⁰ vult] *om.* C₁

⁸³¹ voliti] volute C₁

⁸³² beatitudinem] beatitudine C₁

⁸³³ divine ... beatitudinem] *om.* C₁

⁸³⁴ ita] *om.* P

⁸³⁵ causali] casuali P

⁸³⁶ determinet] determinat C₁

⁸³⁷ sit] *iter.* C₁

⁸³⁸ illius] pocionis *add., sed per lineam del.* P

⁸³⁹ sanitatis] qua deus vult finem illius medii *add., sed per lineam del.* P

⁸⁴⁰ arguitur] arguatur C₁

⁸⁴¹ volicio] volucio C₁

⁸⁴² volicionis] volucionis C₁

⁸⁴³ volitum] volutum C₁

⁸⁴⁴ volicionem] volucionem C₁

⁸⁴⁵ causa] tam C₁

⁸⁴⁶ volitum] volutum C₁

⁸⁴⁷ volito] voluto C₁

causam illam per accidens est causa illius volucionis terminate ad causam finalem', quia tunc indubie causa temporalis esset causa unius absolute necessarii. Et cum relatio eterna in deo non habet causam, nisi materialem subiectivam, aut obiectivam vel finalem, que est eternaliter agens, patet quod volicio⁸⁴⁹ qua deus vult finem non causaretur a volucione qua deus vult medium, nisi alicui horum trium modorum⁸⁵⁰, quorum nullus potest volucioni⁸⁵¹ dei quoad medium imperfectius competere. Ymo⁸⁵², etsi conceditur quod meritum sit causa predestinacionis, non sequitur quod homo meretur istam predestinacionem.

Ad secundum dicitur quod tria sunt de intencione Apostoli⁸⁵³ in primo textu⁸⁵⁴. Primum, quod Scriptura promittens Abrahe multitudinem seminis intelligit spiritualiter fratres †⁸⁵⁵ secundum fidem et caritatem⁸⁵⁶ cultum unius⁸⁵⁷ [P 37r] veri⁸⁵⁸ dei; et per consequens promissio dei facta Abrahe non excipit, propter obstinanciam iudeorum⁸⁵⁹, cum apostoli et gentes subrogantur loco carnalium iudeorum⁸⁶⁰. Probat autem Apostolus illud primo ex hoc quod, *Genesis*, 21^o,⁸⁶¹ dicitur quod non ex filiis⁸⁶² Agar vel <Sare>⁸⁶³, set in Ysaac vocabitur sibi semen⁸⁶⁴ quod vocat semen suum, intelligi non filios carnis, set filios mentis, †⁸⁶⁵ formatam⁸⁶⁶ fidem Abrahe; ut, *Genesis*, 15^o,⁸⁶⁷ dicitur quod in semine suo benedicentur⁸⁶⁸ omnes gentes. Secundo, probat illud ex Scriptura, *Genesis*, 18,⁸⁶⁹ ubi patet quod Ysaac, filius minor⁸⁷⁰, natus⁸⁷¹ est miraculose contra spem possibilitatis procreandi, cum Abraham fuit centenarius⁸⁷² et Sarra nonagenaria, cessantibus muliebribus⁸⁷³; hereditas⁸⁷⁴ data⁸⁷⁵ filio minori, contra spem naturalis propaginis genito, significat sobolem⁸⁷⁶ Abrahe promissam esse spiritualiter

⁸⁴⁸ volicio] volucio C₁

⁸⁴⁹ volicio] volucio C₁

⁸⁵⁰ modorum] et *add.* C₁

⁸⁵¹ volicioni] volucioni C₁, volucionem P

⁸⁵² ymo] ymmo C₁

⁸⁵³ apostoli] apostolus C₁

⁸⁵⁴ *Ad Romanos*, 9, 6-18

⁸⁵⁵ imitacionis P, mutacionis C₁

⁸⁵⁶ caritatem] caritativum C₁

⁸⁵⁷ unius] verius C₁

⁸⁵⁸ veri] vere C₁

⁸⁵⁹ iudeorum] iudicorum C₁

⁸⁶⁰ iudeorum] iudorum C₁

⁸⁶¹ *Liber Genesis*, 21, 10-13, 23

⁸⁶² filiis] semine P

⁸⁶³ sare] sarnie P C₁

⁸⁶⁴ set ... semen] *om.* C₁

⁸⁶⁵ imitando P, iiiii^odo C₁

⁸⁶⁶ formatam] for^ute- C₁

⁸⁶⁷ *Liber Genesis*, 22, 18; 26, 4; 28, 14

⁸⁶⁸ benedicentur] benediceretur C₁

⁸⁶⁹ *Liber Genesis*, 18, 13-19

⁸⁷⁰ minor] unus C₁

⁸⁷¹ natus] matus C₁

⁸⁷² centenarius] centenaris C₁

⁸⁷³ *Liber Genesis*, 17, 17

⁸⁷⁴ hereditas] etiam *add.* C₁

⁸⁷⁵ data] dato P

⁸⁷⁶ sobolem] sobolum C₁

intelligendam⁸⁷⁷. Tercio, probatur quod genitura Rebecce que uno concubitu produxit geminos, et minor prelatum est, ut per eum Christus descenderet⁸⁷⁸. In illum sensum de filiis spiritualibus Abrahe declarat⁸⁷⁹ Augustinus, *Epistula* 143^a diffuse.⁸⁸⁰ Prior enim filius quoad successionem temporis et dona nature communiter postponitur quoad acceptionem divinam, in signum quod deus ex gracia preveniente eligit sanctos ad hereditatem. Unde communiter primogeniti patriarcharum sunt a deo postpositi, ut patet de Adam, Abraham, Ysaac, Iacob, David⁸⁸¹ et similibus. Maior, quia gerens typum⁸⁸² dampnatorum servi⁸⁸³ eternaliter minori⁸⁸⁴, gerenti typum salvatorum, quia, ut patebit post, dampnati sunt beatis occasio laudandi deum †⁸⁸⁵ et de tanto illis deserviunt. Unde patriarche non desperaverunt⁸⁸⁶, etsi non habuerunt tempore suo⁸⁸⁷ terram Iudee, quia noverunt terram vivencium⁸⁸⁸ principaliter illis esse⁸⁸⁹ promissam; et terram Iudee secundarie in signum alterius terre, ut deducit Apostolus, *Ad Hebraeos*, 1 et 11^{890, 891}

Secundo vult Apostolus quod nemo potest mereri suam predestinationem vel reprobacionem, quod probat tripliciter. Primo ex hoc, quod predestinancia dei eterna promulgata⁸⁹² est de servitute maiorum minori⁸⁹³, antequam nati⁸⁹⁴ essent vel aliquid boni egissent, ut patet *Genesis* 25^o; ⁸⁹⁵ ex quo patet quod⁸⁹⁶ predestinacio non fuit premium meriti⁸⁹⁷ eorum. Confirmatur ex hoc quod, *Malachie*,⁸⁹⁸ primo, dicitur: «Iacob dilexi, Esau autem odio habui». Cum igitur deus nichil potest noviter diligere vel odire, patet quod illud eternum non fuit merces meriti. Secundo, patet illud ex Scriptura, *Exodi*, 33^o; ⁸⁹⁹ ubi dominus dicit Moysi: «Miserebor cui⁹⁰⁰ miserebor», id est cuicumque dabo gloriam; hoc erit ex misericordia et gracia qua prestabo sibi perseveranciam finalem in via, sic quod nemo possit hoc vindicare⁹⁰¹ sine titulo misericordie et graciae destinantis. Tercio, confirmat illud ex induracione Pharaonis, *Exodi* <33>⁹⁰², ubi

⁸⁷⁷ intelligendam] intellingenda P

⁸⁷⁸ descenderet] descendere C₁

⁸⁷⁹ declarat] declaravit C₁

⁸⁸⁰ *rectius* AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistula* 144, 3, pp. 521-541

⁸⁸¹ david] dicendum C₁

⁸⁸² typum] tipum P

⁸⁸³ servi] et *add.* C₁

⁸⁸⁴ minori] et *add.*, *sed per lineam del.* C₁

⁸⁸⁵ *lacunam fere 4 litt. reliq.* P, *creaturis* C₁

⁸⁸⁶ desperaverunt] desperarunt C₁

⁸⁸⁷ etsi non habuerunt tempore suo] etsi tempore suo non habuerunt C₁

⁸⁸⁸ *uiiie~ciii-* P, *iiii-iii-* C₁

⁸⁸⁹ principaliter illis esse] illis esse principaliter C₁

⁸⁹⁰ 11] 2^o P

⁸⁹¹ *Ad Hebraeos*, 11, 9

⁸⁹² promulgata] pro vulgata C₁

⁸⁹³ maiorum minori] maioris et minori P

⁸⁹⁴ nati] nate C₁

⁸⁹⁵ *Liber Genesis*, 25, 23 – *ac vide Ad Romanos*, 9, 10

⁸⁹⁶ quod] *om.* C₁

⁸⁹⁷ meriti] *om.* P

⁸⁹⁸ *Prophetia Malachiae*, 1, 2-3

⁸⁹⁹ *Liber Exodi*, 33, 19 – *ac vide Ad Romanos*, 9, 11

⁹⁰⁰ cui P C₁ – *pro loc. all.*: cuius

⁹⁰¹ vindicare] vendicare P

⁹⁰² 33] *lacunam fere 2 litt. reliq.* P, *om.* C₁

dicitur deum flagellasse Egipcios, si forte⁹⁰³ voluerunt converti et illam penam eternaliter ordinavit aliis, pro exemplari manifestacione sue glorie. Tercio, excusat Apostolus deum ab excepcionem personarum vel remuneracione rationali contra deum, de qua materia dicitur proximo capitulo.

Et sic patet ex dictis quod textus Apostoli consonat supradictis: vult enim Apostolus gratiam utrobique paratum tenere⁹⁰⁴ in omnibus operibus. Dicitur quod est concedendum; et cum⁹⁰⁵ tamen tot sunt gracie, vult aliquas⁹⁰⁶ esse posterioris creatura, sic enim dicitur⁹⁰⁷ quod homo non operatur, set gracia dei – suple: principaliter sive⁹⁰⁸ gracia preveniente. Sic eiam sunt intelligende⁹⁰⁹ negative Salvatoris, quibus attribuit Patri premiantem operis et voluntatis, ut, *Iohannis*, 4^{to} et 5^{to},⁹¹⁰ dicit quod non venit facere voluntatem suam – suple: principaliter secundum humanitatem⁹¹¹ –, set Patris sui; et sermonem dicit non esse suum – suple: [C H77r^a] primaria auctoritate secundum humanitatem –, set Patris, ut dicit †⁹¹². Et in⁹¹³ omnibus istis docemur⁹¹⁴ elidere superbiam, tribuendo deo primicias operis et honoris⁹¹⁵, non intelligendo negativis sofistice.

Ad tercium, patet ex dictis et argumentis Doctoris quod non obviant isti vie. Unde arguendo de sciencia dei, alia⁹¹⁶ argumenta probant quod nihil extra deum causat in eo scienciam, que deus est; alia⁹¹⁷ probant quod scita⁹¹⁸ non movent⁹¹⁹ aut perficiunt, causando in ipso scienciam; alia autem probant quod nulla scita possunt in deo generare⁹²⁰ scienciam, cum⁹²¹ quelibet [P 37v] eius sciencia eterna sit. Et si non fallor, non plus exigunt alia istorum argumentorum⁹²². Non tamen iste tres questiones sunt necessarie. Patet quod bene procedunt modo suo, set non contra istam⁹²³ sentenciam. Ymo⁹²⁴ eque efficaciter⁹²⁵ procederent ad probandum quod scita et volita⁹²⁶ non causant scienciam quandam⁹²⁷ in deo, quod tamen ipse communiter concedit. Ad illud de gracia, patet advertenti raciones quod alie probant neminem posse mereri sibi⁹²⁸

⁹⁰³ forte] forti C₁

⁹⁰⁴ paratum tenere] tenere paratum C₁

⁹⁰⁵ cum] hoc *add.* C₁

⁹⁰⁶ aliquas] alias P

⁹⁰⁷ dicitur] debet C₁

⁹⁰⁸ sin] cum C₁

⁹⁰⁹ sunt intelligende] intelligende sunt P

⁹¹⁰ *rectius Secundum Ioannem*, 6, 38

⁹¹¹ humanitatem] humtatem C₁

⁹¹² *lacunam fere 5 litt. reliq.* P, eo maior C₁

⁹¹³ in] *om.* C₁

⁹¹⁴ docemur] dicemur C₁

⁹¹⁵ honoris] bonorum C₁

⁹¹⁶ alia] aliqua C₁

⁹¹⁷ alia] aliqua C₁

⁹¹⁸ scita] sciencia C₁

⁹¹⁹ movent] movet C₁

⁹²⁰ in deo generare] generabile in deo C₁

⁹²¹ cum] aliter C₁

⁹²² argumentorum] *om.* C₁

⁹²³ istam] illam C₁

⁹²⁴ ymo] ymmo C₁

⁹²⁵ eque efficaciter] efficienter C₁

⁹²⁶ volita] voluta C₁

⁹²⁷ quandam] quendam C₁

⁹²⁸ sibi] si C₁

graciam, que est eterna dei voluntas, aliqua probant quod nemo potest sibi mereri⁹²⁹ primam gratiam subiectivam, et aliqua quod nemo potest sibi mereri⁹³⁰ gratiam aliquam de condigno. Utrum autem oportet ponere⁹³¹ gratiam subiectivam, que sit qualitas denominans formaliter hominem gratum deo, dicitur posterius. Quoad tertium de predestinatione, valet quod currit⁹³² sub eadem sententia quod talia non possunt homines mereri, quin tamen possunt homines⁹³³ causare talia et mereri gratias secundas subiectivas de congruo. Non estimo quod ille Doctor vel⁹³⁴ alius probare poterit vel exponentis⁹³⁵ sibi terminis⁹³⁶ idem⁹³⁷ intendi; capitulo tamen⁹³⁸ 39^o,⁹³⁹ videtur⁹⁴⁰ valde autem ambiguus⁹⁴¹ de merito, utrum gratiam causat vel beatitudinem⁹⁴²; hoc autem non videtur mihi dubium quin causat utrumque cum gracia preveniente et tantum de causacione divine sciencie.

⁹²⁹ sibi mereri] mereri sibi C₁

⁹³⁰ sibi mereri] mereri sibi C₁

⁹³¹ ponere] ponere C₁

⁹³² currit] ci²t P

⁹³³ possunt homines] homines possunt C₁

⁹³⁴ vel] nihil C₁

⁹³⁵ exponentis] exponentis P

⁹³⁶ terminis] trius P

⁹³⁷ idem] ydiis ? C₁

⁹³⁸ tamen] cum C₁

⁹³⁹ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 39, pp. 325-364

⁹⁴⁰ videtur] vel C₁

⁹⁴¹ ambiguus] ambiguus C₁

⁹⁴² beatitudinem] habitudinem C₁

CAPITULUM SEPTIMUM

Consequenter restat videre de qualitate divine sciencie, utrum sit complexa¹ vel incomplexa², speculativa vel practica, universalis vel particularis, determinata vel indeterminata, finita quoad multiplicitem vel infinita. Dicit Doctor Profundus, *primo libro*, ca^o 17 et 18^{3,4} quod sunt tres operationes in intellectu humano, scilicet simplex apprehensio, compositio ac divisio, ac discursus; quarum tertia deo⁵ non convenit, set duo⁶ priores deo conveniunt modo. Omnia igitur⁷ <complexa>⁸ vera deus componit⁹ vel dividit sciencia <complexa>¹⁰, et alia incomplexa vera¹¹ cognoscit incomplexa¹² sciencia. Et scibilium complexorum, quedam¹³ naturaliter precedunt voluntatem divinam¹⁴, ut deum esse, deum esse¹⁵ omnipotentem, et cetera; et aliqua¹⁶ secuntur¹⁷ eius voluntatem, ut mundum vel creaturam esse, vel quecunque¹⁸ cetera a deo dependencia. Illa vero, que precedunt¹⁹ voluntatem²⁰ divinam²¹, scit²² deus eciam esse²³ incomplexa²⁴: sic²⁵ incomplexa sciencia²⁶ <est> nuda essencia²⁷; set complexa, que

¹ complexa] congrua C₁

² incomplexa] incongrua C₁

³ 18] 14 P

⁴ THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, I, 17, pp. 219, 220; I, 18, pp. 220-223

⁵ deo] divisio C₁

⁶ duo] due P

⁷ igitur] *iter.* P

⁸ complexa] congrua P

⁹ modo ... componit] *om.* C₁

¹⁰ complexa] congrua P

¹¹ vera] deus componit vel dividit sciencia congrua et alia incongrua *add.* C₁

¹² incomplexa] incongrua C₁

¹³ quedam] questione P

¹⁴ divinam] *om.* C₁

¹⁵ deus esse] *hom.* C₁

¹⁶ aliqua] alique C₁

¹⁷ secuntur] sequuntur C₁

¹⁸ quecunque] vel *add.* C₁

¹⁹ precedunt] procedunt C₁

²⁰ voluntatem] voluntate P

²¹ divinam] divina P

²² scit] sit C₁

²³ esse] *om.* C₁

²⁴ incomplexa] complexa C₁

²⁵ sic] sit C₁

²⁶ sciencia] sola C₁

²⁷ essencia] erat C₁

secuntur voluntatem divinam, scit²⁸ deus per suam scienciam²⁹ cum³⁰ voluntate, que necessario prius naturaliter requiritur³¹ antequam deus quicquam tale sciat complexe. Illa igitur scita, que sunt priora naturaliter divina sciencia, sunt causa illius ‘deum esse et habere omnipotenciam ac intellectum’, presupposita³² ad eius scienciam; ideo causant illam, sicut omnia scita a deo secundum esse intelligibile precedencia³³ suam scienciam causant illam.

Contra illud arguitur probando quod nulla sciencia nature divine est complexa. Nam nulla sciencia que est deus est sciencia complexa, nec aliqua sciencia que est relacio dei <ad> scita est sciencia³⁴ complexa; set omnis sciencia dei est talis vel talis³⁵; igitur nulla est sciencia dei complexa. Prima pars patet ex hoc, quod deus, cum sit simplicissimus, nulli est complexus. Ymo³⁶, pari evidencia qua esset sciencia complexa, esset qualiscunque sciencia, et sic non esset distincio inter scienciam complexam et scienciam inconplexam, modo autem quo dictum est. Et 4^a pars patet ex hoc, quod relacio dei quecunque ad aliud est summe simplex, cum non³⁷ trahit compositionem ab obiecto ad quod terminatur, igitur et cetera. Nec credo aliquem velle³⁸ negare quin omnis sciencia dei est deus, vel relacio eius ad scitum, quia quicquam est in deo est deus, excepta relacione³⁹, sicut⁴⁰ sepe recitat Augustinus.

Item si sciencia dei esset⁴¹ complexa et composita, hoc haberet⁴² ab obiecto complexo ad quod terminatur, ut innuitur in responsione; set hoc est falsum; igitur et suppositum. Prima consequencia patet ex hoc, quod nec ex parte dei, nec ex parte sui modi intelligendi, potest eius sciencia⁴³ capere complexionem. Non enim⁴⁴ componit subiectum suum cum predicato, tum quia nec habet penes se talia, tum quia⁴⁵ non habet distinctum a sua⁴⁶ essencia. Et quod⁴⁷ ex parte obiecti cogniti non causatur talis complexio, probatur: nam illud omnino est ‘deus’, et ‘deum esse’⁴⁸, et ‘hominem esse’, et ita generaliter de singulis; igitur non plus quantum ad cognitum pertinet est sciencia dei [P 38r] complexa qua scit se [C H77r^b] ipsum esse, quam sciencia qua scit seipsum, et sic de aliis. Nec valet⁴⁹ dicere quod complexa ad que terminatur sciencia dei, eciam

²⁸ scit] sit C₁

²⁹ scienciam] substanciam C₁

³⁰ cum] omni C₁

³¹ naturaliter requiritur] requiritur naturaliter P

³² presupposita] presupponitur C₁

³³ precedencia] principia C₁

³⁴ complexa nam ... sciencia] *hom.* C₁

³⁵ vel talis] *om.* C₁

³⁶ ymo] ymno C₁

³⁷ non] *om.* P

³⁸ velle] sane C₁

³⁹ excepta relacione] excepto relativo C₁

⁴⁰ sicut] similiter C₁

⁴¹ esset] *om.* C₁

⁴² haberet] heret C₁

⁴³ sciencia] scienciam P

⁴⁴ enim] *om.* P

⁴⁵ nec ... quia] *hom.* C₁

⁴⁶ sua] qua P

⁴⁷ quod] *om.* P

⁴⁸ esse] homo *add.* C₁

⁴⁹ valet] patet P

proposiciones⁵⁰ logice, tum⁵¹ quia complexa precedunt⁵² et causant scienciam dei secundum veram sentenciam Doctoris, tum⁵³ eciam quia sciencia dei vocata complexa est eterna, non minus actu existens, sive talia sint, sive non sint. Ideo nimis puerile esset dicere quod sciencia dei dicitur⁵⁴ complexa respectu signorum nostrorum artificialium, set, si est complexa, hoc est respectu veritatis signate per talia signa; et cum⁵⁵ talis veritas sit impertinens complexioni vel incomplexioni, eciam patet, *primo tractatu*, primi libri^{56, 57} quod sciencia dei⁵⁸ propter talem veritatem non est complexa.

Item complexa, propter⁵⁹ suam⁶⁰ complexionem⁶¹, sunt causa quare sciencia dei est complexa; igitur per idem omne eius scitum a deo secundum esse intelligibile et numerum intelligibilem ipsum convertentem est causa quare sciencia dei est⁶² proportio talis. Et per consequens una sciencia dei habens subiectum aggregatum esset aggregata, et alia habens obiectum simplex esset simplex; et cum infinitum aggregatum sit aliquod significabile⁶³ et deus omne significabile⁶⁴ actuale⁶⁵ intelligit, sequitur quod in infinitum una sciencia dei excedit⁶⁶ reliqua, eciam⁶⁷ aggregative. Et⁶⁸ generaliter inter scienciam dei simplicem et complexam media esset⁶⁹ sciencia aggregata de re obiecti⁷⁰ et predicati. Sequitur eciam quod una sciencia dei sit reliqua melior⁷¹ et prior⁷², ut scitum est prius et⁷³ melius. Quorum primum videtur falsum ex hoc, quod omne scitum a deo est secundum esse intelligibile quodcunque significandum, sic quodlibet⁷⁴ est intelligibile esse quodlibet⁷⁵.

Ex quo videtur quod deus de quolibet intelligibili habet infinitos actus, sicut infinitas sciencias; et per consequens sciencia dei, preter deum et intelligibile, ponit⁷⁶ cum relatione rationis consequente formaliter extrema actum distinctum alterius generis. Consequens impossibile, quia tunc deus⁷⁷ haberet eternos actus infinitos inmanentes de

⁵⁰ proposiciones] propositionis C₁

⁵¹ tum] tamen C₁

⁵² precedunt] procedunt C₁

⁵³ tum] tamen C₁

⁵⁴ est ... dicitur] *om.* C₁

⁵⁵ cum] tamen C₁

⁵⁶ libri] patet *add.* C₁

⁵⁷ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, pp. 27, 28, et *passim*

⁵⁸ dei] dicitur C₁

⁵⁹ propter] propria P

⁶⁰ suam] sue P

⁶¹ complexionem] complexionis P

⁶² est] complexa igitur per illud omne eius scitum *add., sed per lineam del.* C₁

⁶³ significabile] singulare P

⁶⁴ significabile] singulare P

⁶⁵ actuale] actu P

⁶⁶ una sciencia dei excedit] excedit una sciencia dei C₁

⁶⁷ eciam] et P

⁶⁸ et] *om.* C₁

⁶⁹ esset] que C₁

⁷⁰ obiecti] universali P

⁷¹ melior] maior C₁

⁷² et prior] ut dictum est prius et melior C₁

⁷³ prius et] *om.* C₁

⁷⁴ quodlibet] quilibet C₁

⁷⁵ quodlibet] quilibet C₁

⁷⁶ preter duem et intelligibile ponit] ponit preter deum et intelligibile C₁

⁷⁷ tunc deus] deus tunc C₁

genere actionis. Et consequentia patet per hoc, quod inter eadem extrema simpliciter omnino eodem modo se habentia non est dare respectus; non igitur foret differentia inter relationem rationis et scientiam distinctam a deo inter extrema eadem, nisi scientia illa esset alterius generis; et non superest quid esset, nisi esset⁷⁸ qualitas⁷⁹ vel relatio.

Cum igitur omne ens quantumcumque complexum contingit hominem intelligere complexe, sicut patet componendo 'hoc esse', denominando complexum, multo magis omne ens quantumcumque⁸⁰ complexum contingit deum intelligere incomplexo; et per consequens inter deum et illud⁸¹ complexum non contingit aliam esse⁸² intellectionem⁸³ complexam alterius rationis, eo quod non contingit significare variationem in extremis vel eorum fundamentis. Unde varietur unus actus ab alio, nisi forte ponendo eternaliter elicere⁸⁴ actus de genere actionis, quod contradicit philosophie, eo quod intelligere dei est eius perfectio. Si igitur deus haberet intelligere respectu sui ipsius quod esset actus distinctus ab eius essentia⁸⁵, tunc haberet perfectionem⁸⁶ ab aliquo⁸⁷ et esset in potentia ad illam.

Unde Augustinus, 7^o *De trinitate*,⁸⁸ dicit deo⁸⁹ hoc est esse, quod sapientem esse; hoc autem⁹⁰ sapientem⁹¹ esse quod intelligere; et illud dicunt concorditer philosophi et theologi et cum generali processione ecclesie caventes⁹² de deo quod in⁹³ ipso sunt idem esse, vivere et intelligere. Non igitur habet de seipso actum distinctum, quo⁹⁴ incomplexo cognoscit se esse, cum incomplexo essentialiter cognoscit⁹⁵ se, ut⁹⁶ patebit tractatu *De distincione personarum*,⁹⁷ per hoc, quod omnis essentia habet unam noticiam essentiali sibi, secundum quam appetit se esse; que quidem noticia est eadem essentia multo magis in deo. Et certum est, si deus non habet actum distinctum apprehendendi seipsum.

Nec obest quod scientie posteriores divina scientia⁹⁸ sunt relationes, quia⁹⁹ non ab illis capit deus perfectionem suam, nec sunt formaliter divina perfectio, nec arguunt mutabilitatem in subiecto¹⁰⁰, sicut indubie arguit potentia eliciendi actum vel habitum¹⁰¹

⁷⁸ esset] vel C₁

⁷⁹ qualitas] qualitatis C₁

⁸⁰ quantumcumque] quecumque C₁

⁸¹ illud] om. P

⁸² aliam esse] illam C₁

⁸³ intellectionem] intellexionem C₁

⁸⁴ actus ... elicere] hom. C₁

⁸⁵ essentia] esse P

⁸⁶ perfectionem] intelligere respectu sui ipsius *add., sed per lineam del.* P

⁸⁷ aliquo] alico C₁

⁸⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 7, 1.1, p. 244

⁸⁹ deo] de C₁

⁹⁰ cum P C₁

⁹¹ sapientem] sapiente C₁

⁹² caventes] caventis C₁

⁹³ in] om. C₁

⁹⁴ quo] qua P

⁹⁵ se ... cognoscit] hom. C₁

⁹⁶ ut] nec C₁

⁹⁷ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, pp. 50, 51.

⁹⁸ scientia] essentia C₁

⁹⁹ quia] qua C₁

¹⁰⁰ subiecto] obiecto C₁

actus eterni. Si enim posset elicere actus tales successive, tunc indubie eternaliter sic faceret, eo quod non poterit evacuari; et sic¹⁰² eternaliter esset¹⁰³ tempus et per consequens creatura, ut arguunt Aristoteles et Commentator de voluntate antiqua.¹⁰⁴ Et sic nedum¹⁰⁵ eternitate¹⁰⁶ tota simul, set tempore successivo mensuraretur vita dei existentis proprie in celo¹⁰⁷.

Et si obicitur quod ista argumenta eque procedunt de relatione, sicut de actibus¹⁰⁸ anime, patet¹⁰⁹ ex dictis de relatione quod non. Relacio enim est minime entitatis inter respectus consequens formaliter ad suum subiectum et fundamentum¹¹⁰ positum¹¹¹ cum obiecto. Alia autem accidentia [P 38v] superaddunt super substantia et omnia encia alterius generis, ut, eo ipso quod ponitur deus cum scibili, ponitur divina sciencia respectu illius, et non eo ipso¹¹² <quod ponuntur> agens vel movens et actum vel mobile [C H77v^a] ponitur accio vel motus, eciam¹¹³ posita proporcione in applicatione motus ad mobile. Ideo, ut supradixi, sola relacio, que inter omnia accidentia est minime entitatis, eciam non per se in genere, sine¹¹⁴ mutabilitate subiecti inest deo. Deus igitur eternaliter est¹¹⁵ substantia proprie¹¹⁶ dicta; si eternaliter haberet infinitos tales actus de genere accionis, et cum non potest esse genus accionis sine genere substantie, sicut nec ad genus accidentis, eternaliter esset¹¹⁷ mundus in esse existere, quod est impossibile. Et consequencia patet ex hoc, quod non possunt talia¹¹⁸ genera existere, sine universitate existente distincta a deo. Et confirmacio est quod tales actus, si essent¹¹⁹ contingentes, dependerent a causa contingenti; et sic vel esset processus in infinitum, vel creature causarent actus intrinsecos; vel si essent absolute necessarii, tunc omnia essent absolute necessaria, et sic deus non posset plures vel alios habere¹²⁰ actus, quam semper habet, et sic non erit¹²¹ distincio inter simplicem noticiam et visionem creature.

Pro illo videtur mihi indubie quod deus nihil scit, nisi incomplexo, non componendo vel dividendo ad intra, sicut nec discurrit. Unde sanctus Thomas, prima parte *Summe*,

¹⁰¹ habitum] habitus C₁

¹⁰² eternaliter ... sic] *om.* C₁

¹⁰³ esset] esse C₁

¹⁰⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 8, 1, 252 a 14-16; 8, 2, 252 b 7-253 a 21; AVERROES CORDUBENSIS, *Physica*, 8, comm. 15, ff. 349v^b-350r^a – *ac vide* IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 8, pars 2, q.u., p. 322; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, I, a. 30, q. 4, ad 1, ff. 181D-182M; ID., *Quodlibet VI*, q. 10, p. 119; ID., *Quodlibet XV*, q. 1, p. 8; THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, III, 5, p. 656 (*all. in* IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, p. 128).

¹⁰⁵ nedum] negando C₁

¹⁰⁶ eternitate] eternitatem C₁

¹⁰⁷ existentis proprie in celo] propter in celo existentis P

¹⁰⁸ actibus] accidentibus C₁

¹⁰⁹ patet] quod *add.* C₁

¹¹⁰ fundamentum] funtum P

¹¹¹ positum] presentem C₁

¹¹² ipso] quod ponitur deus cum scibili ponitur divina sciencia respectu illius *add.* C₁

¹¹³ eciam] et C₁

¹¹⁴ sine] cum C₁

¹¹⁵ est] *om.* C₁

¹¹⁶ proprie] propria P

¹¹⁷ esset] et C₁

¹¹⁸ talia] similia P

¹¹⁹ si essent] seminavit C₁

¹²⁰ plures vel alios habere] habere plures vel alios C₁

¹²¹ et sic non erit] *om.* C₁

questione 14^a, articulo 14^o¹²², dicit:¹²³ «Sicut scit materialia inmaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enunciabilia non per modum enunciabilium, quasi¹²⁴ in intellectu eius sit compositio vel divisio¹²⁵»; set «unumquodque¹²⁶ per simplicem intellectum cognoscit¹²⁷». Nec Doctor recitatus videtur contradicere isti sentencie¹²⁸, quia dicit quod non proprie, set similitudinarie deus habet scienciam complexam.¹²⁹

Set non occurrit michi quin consimili racione vocaret scienciam dei discursivam, quia certum est: si deus habet scienciam complexam, habet cuiuscumque generis scienciam¹³⁰ complexam, ut silogisticam et quantumcumque¹³¹ aliam¹³² ypoteticam. Et si dicatur quod discursus dicit successivam intellectionem unius complexi post aliud dimissum¹³³, intelligi quod non potest deo competere. Conformiter compositio dicit priorem intellectionem simplicium et posteriorem unionem eorum; nec est possibile naturaliter hominem componere et dividere, nisi prius naturaliter et temporaliter apprehendat incomplexum. Et sicut stat hominem, postquam elicuerit actum complexum, pausare¹³⁴ in illo speculari¹³⁵ veritatem, sic stat post discursum simul speculari veritatem¹³⁶ argumenti, etsi non ulterius discurratur, ita¹³⁷ quod causa, quare elicitur¹³⁸ actus complexus a creatura, est ex hoc quod non sufficit distincte cognoscere veritatem, nisi successive combinando subiectum ad predicatum; et sic verbum propositionis nostre connotat quamdam compositionem, quam sine extremis non est intelligere.

Illam igitur compositionem oportet¹³⁹ dimittere quando cogitamus recte divinam scienciam. Ipse enim simplicissime, sine tali actu complexo, scit distinctissime et perfectissime quamlibet¹⁴⁰ veritatem, non discurrendo, non componendo vel dividendo, set simul eternaliter quicquid potest cognoscere sine alia successione temporis vel actu el[ic]ito¹⁴¹, cum claudit formalem¹⁴² contradiccionem ydeam esse, nisi deus cognoscat illam. Cum igitur absolute necessarium sit quamlibet ydeam esse, patet quod absolute necessarium est¹⁴³ deum scire quodlibet scibile in sua ydea, cum sciencia dei eque

¹²² THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 14, p. 194^{a-b}

¹²³ dicit] quod *add.* C₁

¹²⁴ quasi P C₁ – *pro loc. all.*: quasi scilicet

¹²⁵ divisio P C₁ – *pro loc. all.*: divisio enunciabilium

¹²⁶ unumquodque] unumquosque – *vide loc. all.*

¹²⁷ per simplicem intellectum cognoscit] per simplicem intellectum cognoscet C₁ – *pro loc. all.*: cognoscit per simplicem intelligenciam

¹²⁸ sentencie] sciencie P

¹²⁹ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, I, 19, p. 215

¹³⁰ complexam ... scienciam] *hom.* C₁

¹³¹ quantumcumque] quancumque C₁

¹³² aliam] aliter C₁

¹³³ dimissum] divisum P

¹³⁴ pausare] pensare C₁

¹³⁵ speculari] speculari C₁

¹³⁶ sic ... veritatem] *om.* C₁

¹³⁷ ita] illa C₁

¹³⁸ elicitur] illicitur C₁

¹³⁹ oportet] *om.* C₁

¹⁴⁰ quamlibet] quam habet C₁

¹⁴¹ elicito] elicito P; illicito C₁

¹⁴² formalem] *om.* C₁

¹⁴³ est] *om.* P

formaliter consequitur de natura sciente ad scitum, sicut similitudo consequitur de natura¹⁴⁴ duo¹⁴⁵ †¹⁴⁶.

Ideo vani sunt casus¹⁴⁷ et¹⁴⁸ claudentes contradiccionem in quibus ponitur¹⁴⁹ quod deus destruat¹⁵⁰ ydeam, quod cesset ad tempus cognoscere datum intelligibile, vel actualiter cogitare de significando cogitabili. Oportet enim deum absolute necessarium cogitare eternaliter de quolibet cogitabili¹⁵¹, ut dictum est superius *De intellectione dei*.¹⁵² Et credentes compositionem ymaginantur quod deus preter substanciam suam et obiectum causat quemdam actum de genere accionis, qui non eo ipso ponitur, quo ponuntur dicta extrema, quod erroneum¹⁵³ est credere.

Set contra illud arguitur tripliciter. Primo, sic: deus cognoscit qualitercunque creatura cognoscit; set creatura cognoscit¹⁵⁴ complexe¹⁵⁵ qualiter non potest cogitare, nisi componendo; igitur et deus cognoscit complexe. Probatur consequencia per hoc, quod sciendo Petrum esse, et aliud et¹⁵⁶ aliter scio quam ante scivi sciendo ipsum simpliciter; illud igitur aliter est cognitum a deo sciencia distincta a sciencia¹⁵⁷ qua scit Petrum, eo¹⁵⁸ quod quot sunt scibilia, tot sunt sciencie in deo loquendo formaliter.

[P 39r] Item quamvis deus non habet species aut actus intra se, habet tamen loco specierum ydeas per quas intendit res ad extra, et relacionem loco actuum, quia aliter non plurificarentur sciencie in deo. Cum igitur deus combinat ydeas secundum omnem combinacionem possibilem, videtur quod componit unam ydeam cum reliqua, et per consequens complexe intelligit, quia [C H77v^b] certum est quod illa conposicio non potest esse, nisi ad intra. Et confirmacio huius est quod ydea singularis est composita cum ydea universali et eius diferencia; que conposicio non potest esse in deo.

Item deus inconplexe scit hominem, et super hoc scit se scire hominem¹⁵⁹; et per consequens reflectit¹⁶⁰ actum posteriorem super actum priorem procedendo in¹⁶¹ infinitum, quod non posset¹⁶² facere, nisi complexe cognoverit, igitur et cetera. Dicit enim Augustinus, 15^o *De trinitate*, 31¹⁶³,¹⁶⁴ quod contingit in¹⁶⁵ infinitum procedere in talibus actibus, sciendo racionem diversitatis obiectorum. Quod eciam potest probari,

¹⁴⁴ sciente ... natura] *hom.* C₁

¹⁴⁵ duo] 2^o C₁

¹⁴⁶ abba P C₁

¹⁴⁷ causus] sensus P

¹⁴⁸ et] *om.* C₁

¹⁴⁹ ponitur] ponendum C₁

¹⁵⁰ destruat] destruit C₁

¹⁵¹ oportet ... cogitabili] *hom.* C₁

¹⁵² IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, pp. 54-56, *et passim*

¹⁵³ quod erroneum] erroneum C₁

¹⁵⁴ set creatura cognoscit] *hom.* C₁

¹⁵⁵ complexe] *et add.* C₁

¹⁵⁶ et] *om.* P

¹⁵⁷ sciencia] scita C₁

¹⁵⁸ eo] esse C₁

¹⁵⁹ et ... scire] *hom.* C₁

¹⁶⁰ reflectit] replectit C₁

¹⁶¹ in] *et* C₁

¹⁶² posset] possit C₁

¹⁶³ 31] 319 C₁

¹⁶⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 12.21, pp. 490-493

¹⁶⁵ in] *om.* C₁

ratione docente, unum actum reflexum debet¹⁶⁶ distingui a reliquo¹⁶⁷ et sciencias variari ad variacionem scitorum. Et confirmacio¹⁶⁸ huius est ex hoc, quod deus scit res multas quas non scit existere; igitur alia scit, quod aliter potest scire; que alteritas¹⁶⁹ optime exprimemur per scienciam complexam, igitur et cetera. Confirmatur ex hoc, quod deus intelligit intelligibile et non nisi quia impossibiliter componitur, eo quod sciencia vel intelligencia incomplexa non potest intelligere intelligibile, quia tunc sic inferri¹⁷⁰ deberet ‘deus hoc¹⁷¹ intelligit et hoc est intelligibile’. Secunda confirmacio est quia deus prius naturaliter cognoscit quamlibet creaturam, quam cognoscit illam existere; noticia igitur qua deus cognoscit creaturam¹⁷² precedit tamquam similior secundam noticiam.

Ad primum dicitur quod consequencia non valet, quia maior est amphibolica verificata, ut adverbium ‘qualitercunque’ sumitur¹⁷³ sub habitudine accusativi¹⁷⁴ casus, et in minori sumitur adverbium¹⁷⁵ complexe sub habitudine ablativi casus, cum determinat modum quo creatura cognoscit. Ideo si talis deduccio¹⁷⁶ procederet¹⁷⁷, eque probaret deum¹⁷⁸ imperfectissime cognita sua cognoscere¹⁷⁹, quia quocunque modo quo creatura cognoscit, quod est impossibile. Deus enim cognoscit omnem modum quem creatura cognoscit, set non omnimodo¹⁸⁰; et ad confirmacionem conceditur quod cogitando complexe hominem¹⁸¹ esse postquam per ante cognovi inconplexe hominem, nihil¹⁸² penitus enim scio quod prius non scivi, set alio modo scio, quia elicendo actum complexum †¹⁸³ de eodem quod prius scivi in habitu vel in¹⁸⁴ intencione simplici, ut dictum est *tractatu primo*, primi libri¹⁸⁵. Deus autem, cum sufficientissime cognoscit omne cognoscibile intuendo eius ydeam intuicione simplici et eterna, non potest illam ultra complexe componere, cum hoc superflueret quod non¹⁸⁶ potest deo competere.

Ad secundum conceditur assumptum, set conclusio non sequitur ex assumpto, quia ‘conponere’ dicit ultra combinacionem unius ad reliquum actum complexum, qualis in creatura correspondet verbo proposicionis; deus autem inconplexe combinat quodcunque¹⁸⁷ combinat. Ideo si combinacio vel relacio rationis que est loco actus sufficeret ad hoc, quod noticia dei esset complexa, impossibile esset deum habere

¹⁶⁶ debet] valet P

¹⁶⁷ reliquo] recto C₁

¹⁶⁸ confirmacio] firmacio C₁

¹⁶⁹ alteritas] alli-tas C₁

¹⁷⁰ inferri] inferi C₁

¹⁷¹ hoc] homo C₁

¹⁷² quam ... creaturam] *hom.* C₁

¹⁷³ sumitur] *suit*² P

¹⁷⁴ accusativi] accusati P

¹⁷⁵ adverbium] qualitercunque sumitur *add., sed per lineam del.* C₁

¹⁷⁶ deduccio] produccio C₁

¹⁷⁷ procederet] procedere P

¹⁷⁸ deum] *om.* P

¹⁷⁹ cognoscere] noscere C₁

¹⁸⁰ omnimodo] omnino P

¹⁸¹ complexe hominem] hominem complexe C₁

¹⁸² nihil] vel C₁

¹⁸³ pure C₁, *pc*~7 P

¹⁸⁴ in] *om.* C₁

¹⁸⁵ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, pp. 27, 28

¹⁸⁶ non] nemo *relinquit*

¹⁸⁷ combinat quodcunque] *om.* C₁

noticiam nisi¹⁸⁸ complexam, quia quantumcunque inconplexo intelligat mundum vel aliam creaturam, illa intelleccio dicit formaliter relacionem et combinacionem dei ad ydeam. De composicione ydee ex suis partibus dicitur, *tractatu 5^o*,¹⁸⁹ quod quelibet ydea est essencialiter deus et sic simplicissima non composita¹⁹⁰ formaliter, tamen¹⁹¹ distinguitur a deo sicut distinguuntur ab invicem. Compositio autem¹⁹² ydee¹⁹³ ex suis partibus, si esset, foret valde¹⁹⁴ equivoce compositio, respectu actus complexi in anima, sicut compositio domus est equivoce compositio¹⁹⁵, respectu composicionis qua conponitur¹⁹⁶ in mente ‘hominem esse’, cum composicione mentali non uniuntur res ab¹⁹⁷ invicem que per ante¹⁹⁸ erant seorsum posite, set asseritur predicatum de subiecto¹⁹⁹, non faciendo illud inesse²⁰⁰, set considerando illud inesse.

Ad tercium patet quod consequencia non valet. Conceditur tamen quod sciencia qua deus scit hominem formaliter distinguitur a sciencia qua scit se scire hominem, quia obiecta distinguntur; et breviter quantumlibet proceditur in re scibili, tante proceditur in sciencia dei. Verumptamen non est directe processus in infinitum in talibus, cum deum [P 39v] scire se scire²⁰¹ hoc – quodcunque demonstratur²⁰² – non ponit²⁰³ nisi deum scire hoc, ut sepe dictum est in assimili. Relaciones enim non multiplicantur²⁰⁴, nisi multiplicatis²⁰⁵ suis²⁰⁶ extremis vel fundamentis, vel uno vel ambobus; et deficiente distincione relacionis, deficit²⁰⁷ distincio sciencie divine, qua relacione ipsa cognoscitur. Si igitur deus eliceret actum distinctum a relacione, sicut facit²⁰⁸ homo, tunc indube reflecteret²⁰⁹ actum, posteriorando²¹⁰ in infinitum, sicut quilibet homo actualiter intelligens faceret, si quilibet²¹¹ actus eius esset distincte et²¹² appropriate²¹³ ab ipso cognitus.

Semper enim, [C H78r^a] ut dictum est sepe, manet unus actus in homine, ut puta, ultimus indistincte et inappropriate qui ad actum elicatum sibi cognitus. Et sic contingit hominem quemlibet volueris in infinitum quoad nos reflectere actus suos; deus autem

¹⁸⁸ nisi] *om.* C₁

¹⁸⁹ IOANNES WYCLIF, *De ideis*, TCC, f. 118v^a

¹⁹⁰ composita] conponit P

¹⁹¹ tum] tamen C₁

¹⁹² autem] igitur C₁

¹⁹³ ydee] ydeo C₁

¹⁹⁴ valde] *om.* C₁

¹⁹⁵ compositio] *om.* C₁

¹⁹⁶ conponitur] co ponitur *scr. et in medio lacunam fere 2 litt. reliq.* C₁

¹⁹⁷ ab] ad P

¹⁹⁸ per ante] separatim obiecto non faciendo *scr., sed postea* obiecto ... faciendo *per lineam del.* C₁

¹⁹⁹ subiecto] obiecto C₁

²⁰⁰ inesse] et esse C₁

²⁰¹ se scire] scire se P

²⁰² demonstratur] demonstrretur C₁

²⁰³ ponit] potest C₁

²⁰⁴ multiplicantur] multipliciter C₁

²⁰⁵ multiplicatis] multiplicis C₁

²⁰⁶ suis] *sb add., sed per lineam del.* P

²⁰⁷ deficit] deficiet C₁

²⁰⁸ facit] fat C₁

²⁰⁹ reflecteret] confleteret C₁

²¹⁰ posteriorando] post terminando C₁

²¹¹ quilibet] quelibet C₁

²¹² et] in C₁

²¹³ appropriate] proprietate C₁

non habet actum reflexum, set directissime scit omne scibile. Nec²¹⁴ video quod apprehensio²¹⁵ sua vocanda sit actus, nisi equivocando de actu, sicut vocamus eum actum purum²¹⁶ et quamlibet formam dicimus esse actum, ut videbitur, dependet ex consideracione talium actuum. Non enim est dare proprie insolubilia²¹⁷ et spiritualia. Ipse enim scit quomodo falsum est verum, et quomodo omne significabile dicit sicut est, et quod, amissa²¹⁸ restriccionem materiali²¹⁹ significacionis terminorum qui sunt signa universalium, non sunt contradicciones²²⁰ reales signate; et per signa sic restricta et indebito intellectu horum trium, stat solucio omnium vocatorum insolubilium. Nec²²¹ sequitur, etsi deus potest habere scienciam quam non²²² habet, vel aliter scire quam²²³ modo, quod ipse potest componere vel dividere; set potest videre²²⁴ illud quod solum simpliciter apprehendit.

Ulterius notandum quod deus non intelligit inintelligibile²²⁵, et sic²²⁶ de ceteris tactis *tractatu proximo*, capitulis 3 et 4,²²⁷ eo quod ipse non conponit vel dividit, nec pausat in intellectione materiali signorum, non intelligendo ulterius²²⁸ signata²²⁹, sicut faciunt homines et alie creature quibus signa sunt inductiva in noticias suorum significatorum, set immediate legit quidlibet in seipso. Ideo non evagabitur²³⁰ fantasiando circa impossibilia, set intelligit et cognoscit res ut se habent in ordine naturali, et per consequens talis est ordo in scienciis dei, qualis est ordo in suis scitis.

Set cum sciencie dei non sorciuntur quamcunque denominationem respectu²³¹ suorum obiectorum, difficultas est²³² que denominacio contrahitur divine sciencie a scibilibus, et que non. Nam sciencia dei non est mala, etsi scitum sit malum, nec eciam sciencia hominis, ut patet²³³ primo²³⁴ *De libero arbitrio*, 15^o²³⁵. Nec est temporalis conpotencia generabilis, corruptibilis et cetera, quamvis scitum illa sciencia²³⁶ sit temporale compositum generabile et cetera. Nec est color quod si<c> esset, cum quelibet relacio sortitur naturam sui obiecti²³⁷ et fundamenti, ut distancia Petri ad Paulum non est mole magna, quamvis uterque sit mole magnus; et ita de paternitate,

²¹⁴ nec] ut C₁

²¹⁵ app^o P, appo- C₁

²¹⁶ purum] pum C₁

²¹⁷ insolubilia] insolibilia C₁

²¹⁸ amissa] admissa P,

²¹⁹ materialis] materiale P

²²⁰ contradicciones] contradiccione C₁

²²¹ nec] ut C₁

²²² non] om. C₁

²²³ quam] quod C₁

²²⁴ set potest videre] om. C₁

²²⁵ inintelligibile] intelligibile C₁

²²⁶ sic] om. P

²²⁷ IOANNES WYCLIF, *De intellectione dei*, pp. 34-43

²²⁸ intelligendo ulterius] ulterius intelligendo C₁

²²⁹ signata] significata C₁

²³⁰ evagabitur] evgabitur P, evegabitur C₁

²³¹ respectu] om. C₁

²³² est] om. C₁

²³³ ut patet] iter. C₁

²³⁴ primo] om. C₁

²³⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1, 1.2, pp. 211, 212

²³⁶ illa sciencia] C₁

²³⁷ obiecti] subiecti C₁

similitudine, et prioritare, et cetera, quia igitur deo repugnat²³⁸ inesse formaliter aliquid mole magnum, viciosum, et cetera.

Nec est in deo fundamentum relacionis distinctum a sua essentia, ut preter hoc quelibet scientia dei terminata ad ydeam causatur obiective ab ista, et non a creature²³⁹ existentia. Quodlibet autem accidens creature est impertinens visioni dei terminate ad illam: non superest. Unde aliqua scientia dei caperet tales denominationes, cum idem essentialiter sit obiectum et subiectum²⁴⁰, scilicet²⁴¹ ipse deus; et sua²⁴² scientia non causatur a posteriori suo primo obiecto. Videndum est igitur quid convenit deo, in quantum scit sciens <...> et proportionalem denominationem <...> tribuendum est sue scientie alia, que denominatio tribuenda est scientie dei causate²⁴³, ut formaliter dicitur, et alia, ut essentialiter dicitur²⁴⁴, quia indubie nulla²⁴⁵ scientia vel forma inexistentia deo ponit²⁴⁶ ex parte dei aliam essentiam preter deum.

Ideo valde equivoce et non contradictorie loquuntur²⁴⁷ auctores²⁴⁸ de divina scientia, nunc essentialiter, nunc²⁴⁹ formaliter intelligendo in eadem propositione. Quoad sensum doctorum²⁵⁰ est mihi difficile videre quid in isto puncto²⁵¹ sapiunt²⁵². Videtur enim quod scientia dicitur complexa propter veritates enunciabiles scitas a deo, vel propter actum complexum [P 40r] productum a deo. Set de primo, puto me scire quod idem²⁵³ est veritas talis et res simplex; et de secundo, videtur plane quod sit impossibile; vel tercio, potest intelligi noticia visionis scientia complexa, et scientia²⁵⁴ simplicis noticia scientia inconplexa: set inpertines est alteri²⁵⁵ istarum scientiarum quod vocetur complexa vel inconplexa, cum deus prima scientia scit hoc esse intelligibile, et secunda scientia scit²⁵⁶ existentiam creature. Nec²⁵⁷ quarto modo potest intelligi scientia dei complexa²⁵⁸, ut connotat actualiter differentiam temporis. Et sic concedit deum scire et nescire scibile, ut ipsum incipit vel desinit esse; sed illud est impossibile, ut patet superius.

Ideo forte alio modo mihi, ex ignorantia mea²⁵⁹, incognito et aliis subtilibus reservato intellexit²⁶⁰ per scientiam complexam hoc esse, puto me scire quod omne²⁶¹

²³⁸ deo repugnat] repugnat deo C₁

²³⁹ creature] creatura C₁

²⁴⁰ obiectum et subiectum] subiectum et obiectum C₁

²⁴¹ scilicet] cuius scilicet C₁

²⁴² sua] secunda P

²⁴³ causate] causante C₁

²⁴⁴ dicitur] intenditur P

²⁴⁵ nulla] nam C₁

²⁴⁶ ponit] potest C₁

²⁴⁷ loquuntur] locuntur P

²⁴⁸ auctores] autores C₁

²⁴⁹ nunc] vel C₁

²⁵⁰ doctorum] doctoris C₁

²⁵¹ puncto] peccato C₁

²⁵² sapiunt] sapuerit C₁

²⁵³ idem] illud C₁

²⁵⁴ et scientia] *om.* C₁

²⁵⁵ alteri] alicui C₁

²⁵⁶ scit] sic C₁

²⁵⁷ nec] et C₁

²⁵⁸ complexa] inconplexa P

²⁵⁹ mea] in ea C₁

²⁶⁰ intellexit] intellectionis P

distinctum a deo est secundum esse intelligibile prius natura, quam sciencia relativa dei²⁶² [C H78r^b] causata et terminata ad illud. Secundo, claret mihi quod deum esse²⁶³ bonum, omnipotentem, et cetera²⁶⁴, est prius causaliter et naturaliter²⁶⁵ quam aliqua sciencia²⁶⁶ divina²⁶⁷ relativa²⁶⁸. Tercio, puto me videre quod non est prius²⁶⁹ deum esse vel esse bonum, autem aliud²⁷⁰ significabile, quam est deum scire se esse, vel esse bonum, et cetera, quia sunt formaliter deus. Prima confirmacio²⁷¹ assumit²⁷² falsum; secunda concludit distincionem noticie visionis a simplici apprehensione²⁷³.

²⁶¹ omne] esse P

²⁶² sciencia relativa dei] sciencia dei relativa C₁

²⁶³ esse] deum esse *add.* C₁

²⁶⁴ cetera] tunc C₁

²⁶⁵ causaliter et naturaliter] naturaliter et causaliter C₁

²⁶⁶ sciencia] scienciam P

²⁶⁷ divina] divinam P

²⁶⁸ relativa] relativam P

²⁶⁹ est prius] prius est C₁

²⁷⁰ autem aliud] aliud autem C₁

²⁷¹ confirmacio] conclusio C₁

²⁷² assumit] asserit C₁

²⁷³ apprehensione] apprehencione C₁

CAPITULUM OCTAVUM

Ulterius quoad duas alias condiciones divine¹ sciencie, videtur mihi probabile² quod divina sciencia potest³ dici speculativa et⁴ practica. Non enim distinguntur ille sciencie ex opposito, set rationes eorum, sic quod non⁵ numquam quevis sciencia est speculativa, est illa practica, et⁶ econtra. Dicitur enim sciencia practica a praxis, quod est operatio; et sic potest communissime dici⁷ practica quia est directiva⁸ operis, vel stricte quia est de materia operabili, cuius operis est directiva, vel strictissime quia est de obiecto⁹ operabili, ad cuius opera¹⁰ dirigenda¹¹ ordinatur. Unde, secundo *Metaphysice*¹², tercio,¹³ dicit Philosophus quod¹⁴ finis practice est opus.

Primo modo loquendo, videtur impossibile esse scienciam que non sit practica, quia sciencia de deo quantumlibet¹⁵ abstracta est instructiva †¹⁶ quomodo operabuntur viando ad terminum finalem; et conclusiones arithmetice¹⁷ et geometricae, que videntur quantumlibet elongari ab opere, sunt principia operandi artificialia subtilissima, ut patet ex practica scienciarum doctrinalium; et preter hoc, secundum sensus mysticos, sunt extrema pulcherrima ad bene moraliter operandum. Multo magis sciencia, que est de corporalibus¹⁸ a natura principatus quam ars imitatur¹⁹, est sic practica. Et per locum a maiori illa sciencia que est de operabilibus²⁰ – quam quidem scienciam vocat Aristoteles ‘artem’, 6^o *Etichorum*, 3^o²¹ – est practica, etsi theorice consideraverit gracia veritatis

¹ divine] dicere P

² mihi probabile] improbabile C₁

³ potest] et *add.* C₁

⁴ et] *om.* C₁

⁵ non] *om.* C₁

⁶ et] vel C₁

⁷ communissime dici] dici communissime C₁

⁸ directiva] directa C₁

⁹ obiecto] subiecto C₁

¹⁰ opera] operam *scr., sed per punctum corr.* P

¹¹ dirigenda] dirigendam *scr., sed per punctum corr.* P, dirigens C₁

¹² metaphysice P, methaphysice C₁

¹³ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 2, 1, 993 b 21-23, p. 44

¹⁴ quod] *om.* C₁

¹⁵ quantumlibet] quamlibet C₁

¹⁶ nr~m P C₁

¹⁷ arithmetice] abstracte C₁

¹⁸ corporalibus] carnalibus P

¹⁹ imitatur] imitetur C₁

²⁰ operabilibus] operalibus C₁

²¹ ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 6, 3, 1140 a 1-20, p. 481

speculande, et non ut operetur secundum illam. Est enim theoric²² medicine et aliarum arcium per applicacionem et exercicium principium operandi, vel de facto, vel secundum operacionem²³.

Ex istis patet quod tollendo²⁴ ab²⁵ humana²⁶ sciencia²⁷ practica²⁸ illud quod imperfeccionis est, et servando illud quod perfeccionis est, sciencia²⁹, quam³⁰ deus habet de creaturis, terminata ad ydeas est primo modo practica, quia est sciencia³¹ principativa operis ad extra. Nam, 83 *Questiones*, questione 46^o,³² patet quomodo ydee sunt exemplaria secundum que deus agit ad extra. Ideo, 6^{to} *De trinitate*, capitulo ultimo,³³ vocat Augustinus sapienciam dei artem quamdam «omnipotentis dei plenam omnium rationum vivencium». Si autem sciencia practica connotet³⁴ talem imperfeccionem, quod sit artificialis actus aut habitus accidentalis subiecta³⁵, gracia operis ut finis sui, et directiva operantis, quia³⁶ deviat³⁷ ignarus operis illa subducta, quis dubitat quod³⁸ nulla talis sciencia est in deo?

Secundo modo eciam loquendo de sciencia practica, patet quod deus eternaliter habet penes se scienciam creandi et producendi quodcunque producibile in suo ordine, secundum quam deus est formaliter operativus ad extra; non quod illa sciencia sit per se operativa, vel quod deus posset carere sciencia tali³⁹ operandi, tamquam ignarus, cum non sit deo accidens, set quod illa consequitur naturaliter ad deum, sicut passio consequitur ad proprium subiectum. Non enim potest oblivio sciencie cadere in deum. [P 40v] Ideo oportet de isto gradu⁴⁰ sciencie practice excludere illud, quod imperfeccionis est; et reliquum convenit deo, cum habet certissimam regulam quomodocumque est debite operandum. Tercius autem gradus sciencie practice videtur esse deo, cum noticia nisi⁴¹ in deo ordinatur ad finem temporalem ipsa perfeccio⁴², ut patet de causacione divine sciencie.

Secundo, principaliter patet quomodo quelibet complexa sciencia creata est divisibilis in theoreticam et practicam; in theoreticam cuius finis est veritas, vel veritatis speculacio; et practicam⁴³, cuius finis est opus, ut⁴⁴ dicitur 2^o *Metaphisice*⁴⁵ 3^o. Illud patet discurrendo

²² theoric] etheoric P

²³ operacionem] applicacionem C₁

²⁴ tollendo] collando P

²⁵ ab] ad P

²⁶ humana] humanam P

²⁷ sciencia] scienciam P

²⁸ practica] practicam P

²⁹ sciencia] scienciam P

³⁰ quam] Ip *add.* P

³¹ sciencia] *om.* P

³² AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, pp. 70-73

³³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 6, 10.11, p. 241

³⁴ connotet] convocet C₁

³⁵ subiecta] subieccio C₁

³⁶ qua] quia C₁

³⁷ deviat] debet C₁

³⁸ quod] quia P

³⁹ tali] taliter C₁

⁴⁰ gradu] gracia P

⁴¹ nisi] visi C₁

⁴² perfeccio^{em}] imperfeccio^{ne} P

⁴³ practicam] cuius finis est veritas vel veritatis speculacio et practicam *add.* C₁

⁴⁴ ut] et C₁

per omnes ciencias, ymo⁴⁶ artes mechanicas. Aliud enim est scire speculative veritatem et scire practice applicare⁴⁷ organa ad opus, cum unum contingit inesse homini sine altero.

Tercio, patet quod sicut divina sciencia, que theorica vel methaphysica⁴⁸ dicitur, excellit omnes alias ciencias secundum partem theoricam, eo quod veritas de qua considerat est in fine⁴⁹ per-[C H78v^a]-manencie et nobilitatis; sic et practica eius, que est meritorie operari, est perfeccior praxi cuiuscunque alterius artis vel sciencie; et cum praxis se habet ad praxim ut theorica⁵⁰ ad theoricam⁵¹, patet quod sicut theorica theorice est finis cuiuscunque theorice alterius sciencie, sic et praxis, que est meritorie operari, est finis ac⁵² mensura cuiuscunque alterius praxis humane sciencie. Ideo meritum⁵³ dicitur autonomatice respectu premii eterni. Et theorica dicitur signanter sapiencia, quasi ‘sapida sciencia’⁵⁴, quia plus sapit anime quam aliqua reliquarum. Ymo⁵⁵ est⁵⁶ sibi aliarum⁵⁷ ancillarum arismetrica⁵⁸ regulatrix.

Set contra dicta instatur tripliciter. Primo per hoc, quod pari evidencia videretur⁵⁹ scienciam complexam discursivam et argumentativam esse deo tribuendam, quia tollendo illud quod imperfeccionis est remaneret aliquid perfeccionis⁶⁰ simpliciter, quod soli deo convenit. Non enim est aliquid positivum creatum, quin in eo relucet aliquid perfeccionis simpliciter⁶¹; et sic omne positivum competeret⁶² deo. Nec videtur ratio, quare aliquid commune est tribuendum deo, abstrahendo illud, quod imperfeccionis est, et applicando⁶³ sibi illud, quod perfeccionis est⁶⁴ simpliciter, quin pari ratione omne positivum, quod est paris condicionis.

Item si sciencia dei practica precedit voluntatem consecutivam, tunc videtur quod sit iure naturale, cum pro illo signo prioritatis non esset contingenter libera, nisi propter primam voluntatem, quam non habet, cum precedit naturaliter voluntatem. Et cum omnis talis noticia de necessitate nature⁶⁵ consequitur deum tamquam absolute necessarium, videtur quod deus⁶⁶ absolute necessario scit quodcumque⁶⁷ est racionaliter

⁴⁵ metaphisice] methafisice C₁

⁴⁶ ymo] ymmo C₁

⁴⁷ applicare] ampplicare *scr.*, *sed per punctum corr.* P

⁴⁸ vel methaphysica] *om.* C₁

⁴⁹ in fine] fite P

⁵⁰ theorica] theologica C₁

⁵¹ theoricam] theologicam C₁

⁵² ac] aut P

⁵³ meritum] merito P

⁵⁴ sciencia] sapiencia P

⁵⁵ ymo] ymmo C₁

⁵⁶ est] cum non *add.* C₁

⁵⁷ aliarum] sibi *add.* C₁

⁵⁸ arismetrica] aritmetica C₁

⁵⁹ videretur] videtur P

⁶⁰ perfeccionis] perfeccius C₁

⁶¹ quod ... simpliciter] *hom.* C₁

⁶² competeret] compoteret *add.* C₁

⁶³ app^{do} P C₁

⁶⁴ perfeccionis est] est perfeccionis C₁

⁶⁵ nature] *om.* C₁

⁶⁶ deus] *om.* C₁

⁶⁷ quodcumque] quidcumque P

operandum. Et cum voluntas divina non potest discordare rationi practice offerenti sibi aliquid operandum, sequitur quod deus absolute necessario agit ad extra⁶⁸.

Item iuxta illud, videtur quod deus habet de quolibet scibili ad extra duplicem scienciam, et per consequens duplicem noticiam speculativam et practicam. Consequens contra dicta de noticia incomplexa⁶⁹ et complexa, quia⁷⁰ repugnat deum respectu eiusdem habere noticiam complexam et incomplexam. Et consequencia probatur ex hoc, quod deus habet scienciam de quocunque scibili ad extra que terminatur ad suum esse existere, et aliam ad suum esse intelligibile; que sciencie distinguntur, sicut et sua scita, non⁷¹ solum specificice vel genere, set analogica differencia extra genus. Si igitur⁷² distincio scitorum argueret distincionem in divina sciencia, potissime talis argueret. Et confirmacio huius est quod⁷³ sciencia terminata ad esse existere creature est contingens et practica, alia autem est absolute necessaria et speculativa, ut patet ex supradictis⁷⁴.

Ad primum negatur consequencia, quia alia communia ponunt formaliter et primarie⁷⁵ perfeccionem simpliciter, cui per accidens coniungitur imperfeccio; et talia de virtute sermonis tribuuntur deo, ut esse, intelligere, velle, ordinare, et cetera. Illa que primarie connotant imperfeccionem non attribuuntur deo, nisi forte figurative⁷⁶, intelligendo⁷⁷ perfeccionem et⁷⁸ excludendo⁷⁹ imperfeccionem; cuiusmodi sunt omnia per se in genere, ut substantia, quantitas, currere, et cetera, inter que sunt discurrere et componere. Verumptamen perfeccio⁸⁰ simpliciter que relucet in illis autonomatice convenit deo, et alia analogice que sunt communia deo et creaturis, [P 41r] ut scire, et intelligere, et cetera. Nec licet nobis regulariter concedere talia dicta figurativa, nisi primarie ex potestate et sensu⁸¹ limitato, ut, *Sapientie*, 7^o,⁸² dicitur: «Omnibus⁸³ mobilibus mobilior est sapiencia», cum tamen sit omnino immobilis; et sic de quolibet⁸⁴ figuratis locucionibus, de quibus consequenter tractatu⁸⁵ *De distincione personarum*, ca^o 10.⁸⁶

Nunc dico quod noticia complexa, discursiva, abstractiva, et cetera, ponit⁸⁷ formaliter imperfeccionem; ideo deo non convenit. Set scire practice operari nullam imperfeccionem ponit formaliter, quamvis omni sciencie creature copuletur⁸⁸

⁶⁸ extra] exemplum P

⁶⁹ incomplexa] *om.* C₁

⁷⁰ quia] quod C₁

⁷¹ non] vel P

⁷² si igitur] sicut C₁

⁷³ quod] quia P

⁷⁴ supradictis] dictis C₁

⁷⁵ ponunt formaliter et primarie] formaliter et primarie ponunt C₁

⁷⁶ figurative] figurative C₁

⁷⁷ intelligendo] intelligendum C₁

⁷⁸ et] *om.* P

⁷⁹ excludendo] excludere P

⁸⁰ perfeccio] perfecte C₁

⁸¹ et sensu] sensu et C₁

⁸² *Liber Sapientiae*, 7, 21

⁸³ omnibus P C₁ – *pro loc. all.*: omnibus enim

⁸⁴ de quolibet] qualibet C₁

⁸⁵ tractatu] tractatur *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

⁸⁶ IOANNES WYCLIF, *De trinitate*, p. 107

⁸⁷ ponit] ponunt P

⁸⁸ copuletur] copulator C₁

imperfeccio. Et patet diversitas inter illa que sunt deo tribuenda et illa que sunt a deo removenda⁸⁹. Si enim quodcunque ens in quantum huiusmodi⁹⁰ sit imperfectum, tunc est a deo removendum, et si sit⁹¹ quod non in quantum huiusmodi sit imperfectum⁹², tunc est deo tribuendum; cuiusmodi sunt narrata superius.

Ad secundum dicitur quod prima consequentia assumpta non valet, eo quod est dare quotlibet⁹³ voluntates in deo; et communis voluntas qua deus vult se esse est prior quam noticia per ydeam; nichil igitur obest noticiam dei precedere⁹⁴ naturaliter eius voluntatem aliquam⁹⁵, et tamen a voluntate precedente esse liberam⁹⁶. Verumptamen de productione rerum ad extra secundum voluntatem dei eternam est difficultas, de qua *tractatu proximo*.⁹⁷ Hoc autem⁹⁸ supponitur pro presenti, quod deus summe libere et contingentissime producit⁹⁹ res ad extra, cuius causa est voluntas divina, ymo¹⁰⁰ [C H78v^b] deus¹⁰¹, ex condicione sue essencie. Nam necessarium et contingens, liberum et non liberum, sunt difference entis in communi, eo ipso posite quod ipsum ponitur. Nam si est¹⁰² ens, tunc est, ut patet *tractatu primo*, libri primi;¹⁰³ et si est, absolute necessarium et liberum est, eo quod libertas perfeccionis est¹⁰⁴ simpliciter ponens formaliter principium voluntarie activum sine superiori limitante¹⁰⁵, quod soli deo potest competere. Libertas vero secundum quid competit angelo et homini, ut patet post, *tractatu proximo de voluntate divina*.¹⁰⁶ Sicut igitur absolute necessarium est deum esse liberum, sic absolute necessarium est contingens esse, cum claudit contradiccionem deum esse liberum, nisi posset producere quod aliquando non producit; et si hoc, tunc est affirmacio et negacio contingens; igitur, et cetera.

Et detur tamquam possibile quod deus¹⁰⁷ scit sine contingenti; et queratur utrum creatura sit vel non. Si sit¹⁰⁸, vel oportet creaturam omnem¹⁰⁹ necessario esse eternam et sic immobile, quod claudit contradiccionem, vel oportet esse contingens, eo quod multe affirmaciones et negaciones possunt adquiri per motum quarum nulla adhuc existit. Si solus deus est, tunc multe incepciones possunt esse que nondum sunt, et per consequens multe negative et contingentes sunt cum deo, ut¹¹⁰ tales quotlibet 'hec

⁸⁹ removenda] amovenda P

⁹⁰ huiusmodi] huius C₁

⁹¹ sit] sic P

⁹² imperfectum] perfectum C₁

⁹³ quotlibet] quodlibet C₁

⁹⁴ precedere] precedendum C₁

⁹⁵ aliquam] am^u C₁

⁹⁶ liberam] substanciam C₁

⁹⁷ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, p. 148, et *passim*

⁹⁸ autem] igitur C₁

⁹⁹ producit] producte C₁

¹⁰⁰ ymo] ymmo C₁

¹⁰¹ deus] om. C₁

¹⁰² est] om. C₁

¹⁰³ IOANNES WYCLIF, *De ente in communi*, p. 11, et *passim*

¹⁰⁴ perfeccionis est] est perfeccionis C₁

¹⁰⁵ limitante] limitate P

¹⁰⁶ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, p. 206

¹⁰⁷ deus] om. P

¹⁰⁸ sit] sic P

¹⁰⁹ creaturam omnem] omnem creaturam C₁

¹¹⁰ ut] et C₁

creatura non fuit'. Cum¹¹¹ igitur sit absolute necessarium quod deus potest producere creaturam, patet quod est absolute necessarium contingens esse. Nec abest quod contingens¹¹² sit¹¹³ imperfeccius necessario, quia hoc est generaliter verum de omnibus contrariis quod unum est reliquo¹¹⁴ perfeccius, et tamen si unum istorum est in actu, relicum est in actu. Est igitur prioritas unius ad reliquum perfeccione nature, non prioritate †¹¹⁵.

In tercio argumento sunt duo modi dicendi. Primus quod eadem est sciencia dei qua formaliter scit rem esse in sua racione eterna et qua scit rem existere¹¹⁶ in actu. Secundo probatur tripliciter. Primo per hoc, quod sciencia speculativa terminata ad ydeam rei scit¹¹⁷ deus rem complete quoad omnem eius racionem. Igitur superfluit superaddere aliam scienciam, cum idem sit scitum utrobique. Similiter non est dare¹¹⁸ sciencias distinctas in deo, nisi ad numeracionem scitorum ad que terminantur sciencie tanquam ad¹¹⁹ suas causas¹²⁰; set nulla sciencia dei causatur ab existencia scibilis extra deum, eo quod sciencia dei quelibet est eterna, et quodcunque scibile tale temporale; igitur non variatur sciencia dei ad variacionem scibilis corruptibilis, sicut capto quocunque successivo vel permanente continuo. Si autem foret sciencia dei respectu unius et alia respectu alterius, tunc totalis¹²¹ sciencia¹²² dei respectu tocus foret diversa¹²³ et¹²⁴, proporcionabiliter ut scitum est diffinibile, composita ex parcialibus scienciis per ante scibilis, quod contradicit supradictis.

Et confirmacio¹²⁵ huius est ex dicto beati Augustini, 15^o *De trinitate*, 33^o,¹²⁶ dicentis [P 41v] quod non aliter scit deus rem cum presens est, et aliter quando est preterita vel futura, quia secundus modus dicendi distinguit scienciam dei terminatam ad existere rei a sciencia dei terminata ad esse rei, propter tales raciones quales superius tacte¹²⁷ sunt. Quia aliter non esset sciencia dei distincta a deo, cum omnis sit essencialiter ipse deus, et sic omnis¹²⁸ sciencia dei¹²⁹ foret idemptitas¹³⁰ qua deus est idem sibi ipsi; que quidem idemptitas¹³¹ indubie est deus, et deduccio patet ex hoc, quod eiusdem ad se non est nisi unica relacio que est idemptitas¹³². Set omnis¹³³ sciencia

¹¹¹ cum] *iter.* C₁

¹¹² esse ... contingens] *hom.* C₁

¹¹³ sit] sic C₁

¹¹⁴ reliquo] relico C₁

¹¹⁵ q. *scr.*, et lacunam fere 3 litt. *reliq.* P, convenit C₁

¹¹⁶ existere] esse C₁

¹¹⁷ scit] sit C₁

¹¹⁸ aliam ... dare] *hom.* C₁

¹¹⁹ ad] a C₁

¹²⁰ causas] causa P

¹²¹ totalis] talis C₁

¹²² sciencia] *iter.* C₁

¹²³ diversa] dei P

¹²⁴ et] vel P

¹²⁵ confirmacio] conformis C₁

¹²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 7.13, pp. 477-479

¹²⁷ tacte] facte C₁

¹²⁸ sit ... omnis] *hom.* C₁

¹²⁹ dei] *om.* C₁

¹³⁰ idemptitas] ydemptitas C₁

¹³¹ idemptitas] ydemptitas C₁

¹³² idemptitas] ydemptitas C₁

¹³³ omnis] omnia C₁

dei haberet deum pro subiecto et eundem pro obiecto, nec ideo¹³⁴ diversificaret relaciones. Ideo certum est quod essentialiter loquendo quelibet sciencia vel¹³⁵ operacio dei ad aliquid est deus, set formaliter loquendo secundum distincionem rationis potest probabiliter dici quod, sicut est distincio scienciarum in deo penes distincionem realem obiectorum existentium et distincionem formalem vel distincionem rationis ydearum¹³⁶, sic a pari est distincio inter scienciam dei qua scit rem esse intelligibilem et sciencia qua scit rem esse existentem. Nec est vis, si sciencia vocetur speculativa et secunda practica.

Ad primum dicitur quod assumptum est falsum, cum secundum priorem scienciam¹³⁷ deus non scit rem esse¹³⁸ secundum esse existere, set secundum esse intelligibile tantum. Ideo secundum esse presupponit esse intelligibile tamquam eius causam, et sic sciencia dei dicta practica presupponit scienciam dei priorem¹³⁹ speculativam, cum talis sit¹⁴⁰ ordo sciencie ad scienciam, qualis est sciti ad scitum. Et per hoc patet responsio ad secundum. Nam ydea creature et creatura ydeata distinguntur nedum secundum rationem, set equivocando secundum essenciam, cum esse¹⁴¹ ydee sit deus¹⁴² et esse¹⁴³ ydeati sit¹⁴⁴ creatura. Equivocando tamen de esse¹⁴⁵ quod est quelibet ydea, est essentialiter suum ydeatum, ut homo intelligibilis est homo existens; [C H79r^a] set sub ratione eterna qua intelligibilis vel producibilis est ydea, et secundum rationem qua est existens proportionaliter ad eius factibilitatem est creatura ydeata. Et sic concedunt sancti quod quelibet creatura fuit vita eterna in deo, iuxta illud, *Iohannis*, primo¹⁴⁶: «Quod factum est, in ipso vita erat»; de illa materia, tractatu 5^{to} *De ydeis*.¹⁴⁷ Ad tercium dicitur quod consequencia non valet, quia est dare infinitas sciencias simplicissimas in deo, quarum quelibet presupponit quotlibet alias sciencias tamquam eius causas, ut scitum casuatur a suis partibus, set non tamquam partes istarum scienciarum sicut¹⁴⁸ proporcio equalitatis pedalis ad pedale presupponit infinitas proporciones equalitatis et inequalitatis tamquam eius causas, set non partes, ut dictum est in¹⁴⁹ tractatu *De relativis*.¹⁵⁰ Ad sciencias igitur dei quibus scit indivisibilia dati continui¹⁵¹ est status, sicut in continuo est resolutio ad talia tamquam eius principia¹⁵²; et ad <hoc> Augustinus¹⁵³ dicitur quod ipse vult tria principaliter dicere in illo casu.

¹³⁴ ideo] ratio C₁

¹³⁵ vel] est C₁

¹³⁶ ydearum] et *add.* C₁

¹³⁷ priorem scienciam] scienciam priorem C₁

¹³⁸ esse] *om.* P

¹³⁹ priorem] prius rem P

¹⁴⁰ sit] scit *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

¹⁴¹ esse] essencia C₁

¹⁴² deus] ydeus C₁

¹⁴³ esse] essencia C₁

¹⁴⁴ sit] sic C₁

¹⁴⁵ esse] essencia C₁

¹⁴⁶ *Secundum Ioannem*, 1, 3-4

¹⁴⁷ IOANNES WYCLIF, *De ideis*, TCC, f. 99v^b

¹⁴⁸ sicut] et *add.* C₁

¹⁴⁹ in] *om.* P

¹⁵⁰ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, pp. 61, 62; 69

¹⁵¹ continui] contingenti C₁

¹⁵² principia] principalia P

¹⁵³ augustinus C₁, aug⁷ P

Primo, quod deus non accipit essentialem scientiam suam a creaturis¹⁵⁴; unde dicit:¹⁵⁵ «Habet quidem deus nuncios¹⁵⁶, id est angelos, non tamen aliquid ei quod nescit¹⁵⁷ annunciant¹⁵⁸; non enim sunt ulla que nesciat: set bonum eorum est de operibus suis eius consulere veritatem; et hoc est quod¹⁵⁹ dicuntur nonnulla nunciare, non ut ipse ab eis discat, set ut illi ab ipso¹⁶⁰ discant per Verbum eius sine corporali so<n>o¹⁶¹. Nunciant etiam quod voluerunt, ab eo missi ad quod voluerit, totum ab illo per illud Verbum eius audientes; id est, in eius veritatem inveniunt quod si<bi>¹⁶² faciendum, quid, quibus, quando¹⁶³ nunciandum sit. Nam nos oramus eum, nec tamen necessitates nostras docemus eum». Novit enim Pater vester, «ait Verbum eius¹⁶⁴¹⁶⁵, ¹⁶⁶ quid vobis necessarium sit. Nec ista¹⁶⁷ ex aliquo¹⁶⁸ tempore cognovit¹⁶⁹ ut <nosset>¹⁷⁰; set futura omnia¹⁷¹ temporalia, atque in eis etiam quid <ab illo petitori>¹⁷² fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, <sine>¹⁷³ initio ante prescivit».

Secundo, vult quod nulle¹⁷⁴ creature¹⁷⁵ sunt cause divine scientie. Unde et subdicat¹⁷⁶:¹⁷⁷ «Universas¹⁷⁸ autem creaturas suas¹⁷⁹, et corporales¹⁸⁰ et spirituales¹⁸¹, non quia sunt, ideo novit¹⁸²; <set>¹⁸³ ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit que fuerat creatura¹⁸⁴. Quia¹⁸⁵ igitur scivit, creavit, non quia creavit scivit». Et si obicitur quod scita a deo sunt causa sue scientie iuxta superius dicta, respondetur quod hoc est in esse intelligibili, et non in esse creature.

¹⁵⁴ creaturis] creaturarum C₁

¹⁵⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, pp. 494, 495

¹⁵⁶ nuncios] nuncios P

¹⁵⁷ nescit] noscit C₁ – *vide loc. all.*

¹⁵⁸ annunciant P C₁ – *pro loc. all.*: annuntiant

¹⁵⁹ quod P C₁ – *pro loc. all.*: quod ei

¹⁶⁰ illi ab ipso P C₁ – *pro loc. all.*: ipsi ab illo

¹⁶¹ sono] socio- P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁶² sibi] si P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁶³ quando P C₁ – *pro loc. all.*: et quando

¹⁶⁴ eius] om. P – *vide loc. all.*

¹⁶⁵ pater vester ait verbum eius P C₁ – *pro loc. all.*: ait verbum eius pater vester

¹⁶⁶ *Secundum Matthaeum*, 6, 8

¹⁶⁷ ista] ita C₁ – *vide loc. all.*

¹⁶⁸ aliquo] alico C₁

¹⁶⁹ cognovit] cognoscit P – *vide loc. all.*

¹⁷⁰ nosset] nos quia C₁, nos quod P – *vide loc. all.*

¹⁷¹ omnia] omni C₁ – *vide loc. all.*

¹⁷² ab illo petitori] aut non petitur P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁷³ sine] cum P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁷⁴ nulle] nature P

¹⁷⁵ creature] create P

¹⁷⁶ subdicat] subdit C₁

¹⁷⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

¹⁷⁸ in P C₁ – *pro loc. all.*: om.

¹⁷⁹ suas] sus C₁

¹⁸⁰ corporales] corruptibiles C₁ – *vide loc. all.*

¹⁸¹ et corporales et spirituales P C₁ – *pro loc. all.*: et spirituales et corporales

¹⁸² ideo novit] non C₁ – *vide loc. all.*

¹⁸³ set] om. P C₁ – *vide loc. all.*

¹⁸⁴ creatura P C₁ – *pro loc. all.*: creaturus

¹⁸⁵ quia] que C₁ – *vide loc. all.*

Tercio, vult quod quelibet divina¹⁸⁶ sciencia¹⁸⁷ manet ingenerabilis, incorruptibilis¹⁸⁸ et eterna. Unde subdit:¹⁸⁹¹⁹⁰ «Nec aliter scivit ea [P 42r] creata, quam creanda: non enim eius sapiencie aliquid accessit ex¹⁹¹ eis; set illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa sciencia¹⁹² mansit ut erat. Ita scriptum est in¹⁹³ *Ecclesiastico*:¹⁹⁴ ‘Antequam¹⁹⁵ crearent[ur]¹⁹⁶, omnia nota sunt illi; sic et¹⁹⁷ postquam consummata sunt’], sic ei nota sunt]¹⁹⁸. Sic inquit, ‘non¹⁹⁹ aliter²⁰⁰ antequam crearentur’, et ‘aliter²⁰¹ postquam consummata sunt’<, sic ei nota sunt>²⁰²». Ex illo patet quod non sequitur ‘deus nunc²⁰³ scit hoc esse, igitur hoc est nunc’, set²⁰⁴ satis est quod hoc sit in tempore suo. Ideo sciencia dei eterna respectu existencie rei requirit rem illam existere aliquando, set non quandocunque est illa sciencia. Illud tamen non concipiet quis debite, nisi ampliaverit verba de presenti ad esse preteritum et futurum. Probabile igitur videtur quod finis qui non existit continue cum suo terminato causat illud²⁰⁵ terminatum; et sic penes rationes distinctas talium finium distinguntur sciencie terminate ad illa, ut alia est sciencia qua scio unum tempus futurum, et alia qua scio aliud, quamvis existencia temporis non causet continue illam diversitatem; et sic est de sciencia practica dei. Variacio autem rationum in ista²⁰⁶ materia, sicut in multis aliis, stat in verbis.

Ex dictis²⁰⁷ patet quod sciencia dei triplici ratione est speculativa. Primo, ex parte rerum scitarum²⁰⁸ que non sunt operabiles; cuiusmodi sunt²⁰⁹ inmutabiles veritates deo inexistentes eternaliter, et per consequens non sunt operabiles, licet sint principia operabilium. Secundo, ex parte finis, quia deus eternaliter delectatur speculando quamcunque veritatem quam unquam cognoscit. Nam²¹⁰, *Proverbiorum*, 8,²¹¹ dicit Sapiencia increata: «Delectabar per singulos dies²¹² coram eo omni tempore, ludens in orbe²¹³ terrarum»; non sic quod perfectio vel gaudium essenziale dei dependet ex

¹⁸⁶ divina] enim *add.* C₁

¹⁸⁷ sciencia] essencia C₁

¹⁸⁸ incorruptibilis] et corruptibilis C₁

¹⁸⁹ subdit] subdit C₁

¹⁹⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, 15, 13.22, p. 495

¹⁹¹ ex] ab P – *vide loc. all.*

¹⁹² sciencia P C₁ – *pro loc. all.: om.*

¹⁹³ in P C₁ – *pro loc. all.: in libro*

¹⁹⁴ *Liber Ecclesiasticus*, 23, 29

¹⁹⁵ antequam] ante C₁ – *vide loc. all.*

¹⁹⁶ crearentur] crearent C₁, crearet P – *vide loc. all.*

¹⁹⁷ sic et] et sic C₁ – *vide loc. all.*

¹⁹⁸ sic ei nota sunt P C₁ – *pro loc. all.: om.*

¹⁹⁹ non] actualiter *add.*, *sed per lineam del.* C₁

²⁰⁰ aliter P C₁ – *pro loc. all.: aliter et*

²⁰¹ aliter P C₁ – *pro loc. all.: om.*

²⁰² sic ei nota sunt] *om.* P C₁ – *vide loc. all.*

²⁰³ nunc] sic C₁

²⁰⁴ set] quod C₁

²⁰⁵ illud] illis C₁

²⁰⁶ ista] illa C₁

²⁰⁷ dictis] istis C₁

²⁰⁸ scitarum] scienciarum C₁

²⁰⁹ cuiusmodi sunt] *om.* P

²¹⁰ nam] vera P

²¹¹ *Liber Proverbiorum*, 8, 30-31

²¹² dies P C₁ – *pro loc. all.: dies ludens*

²¹³ orbe] orbem C₁ – *vide loc. all.*

creaturis, set finis sciencie rela-[C H79r^b]-tive dei est delectacio, quia sua essencia, que non causatur a scitis. Tercio ex parte modi sciendi²¹⁴, cum deus non capit exemplaria sua²¹⁵ ad artificiato extra eum, nec expectat²¹⁶ existere rei ad ipsam cognoscendam²¹⁷, set in summa quiete²¹⁸ omnia eternaliter cognoscit simplicissimo intuitu.

Ex istis patet quod sciencia speculativa creata est perfeccior²¹⁹ quam practica ut sic, quia finis est perfeccior²²⁰ hiis que sunt ad finem. Set omnis sciencia practica est gracia sciencie speculative, in²²¹ qua consistit beatitudo speculandi quiete eterna²²² veritatem in patria; sciencia igitur speculativa²²³ non gracia practice; igitur speculativa est perfeccior. Et pari evidencia, vita activa est minus perfecta quam conteplativa, virginitas perfeccior connubio, et sic de ceteris mediis ordinatis ad fines meliores; sic²²⁴ doctrina est bona set sapiencia est melior, recuracio et²²⁵ medicina est bona²²⁶ set salus et valitudo est melior, prolis procreacio est bona set amicicia est melior. Unde fines talium bonorum manebunt in patria, sicut analogice insunt deo; set media non, propter imperfectionem quam implicant.

Nec obest isti dicto quod expedit pro tempore intendere praxi, omittendo speculationem, et politice²²⁷ agere, dimittendo contemplacionem. Omnia enim naturalia concurrunt²²⁸ temporalibus suis. Illa autem, que finaliter et diuturnius sunt valida, sunt merito preponenda. Non igitur²²⁹ est maior²³⁰ color quod politica sit melior methaphysica ex hoc, quod parvo tempore est expeditior, quam si argueretur quod amplexus est melior celibatu ex hoc, quod tempore suo sit multo melior²³¹ quam foret continere, quamvis deducciones²³² tales insolubiles avare²³³ incarcerantibus verba quelibet de presenti. Illis enim sequeretur: 'hoc in tempore isto est michi melius quam reliquum foret isto tempore, igitur est simpliciter melius'. Set tales sunt indispositi ad considerandum divinam scienciam que assistit omni tempori²³⁴ preterito vel futuro, sicut igitur practica mea est nunc²³⁵ michi melior quam²³⁶ nunc est speculativa mea, quia nunc plus michi²³⁷ prodest, set non in patria. Sic corporalis fortitudo mea est michi

²¹⁴ parte modi sciendi] modo significandi C₁

²¹⁵ sua] *om.* P

²¹⁶ expectat] exemplar *scr.*, *sed per lineam del. et postea pectat scr.* P

²¹⁷ cognoscendam] cogitandum C₁

²¹⁸ quiete] quiditate C₁

²¹⁹ perfeccior] imperfeccior C₁

²²⁰ quam ... perfeccior] *hom.* C₁

²²¹ in] *om.* C₁

²²² eterna] eternam P

²²³ speculativa] virginitas perfeccior *add.*, *sed per lineam del.* C₁

²²⁴ sic] et C₁

²²⁵ et] vel P

²²⁶ bona] *om.* C₁

²²⁷ politice] pollitice P

²²⁸ concurrunt] contrahuntur C₁

²²⁹ igitur] *om.* C₁

²³⁰ maior] melior P

²³¹ melior] maior C₁

²³² deducciones] deductos C₁

²³³ auare C₁, auar² P

²³⁴ tempori] tempore C₁

²³⁵ nunc] nec C₁

²³⁶ quam] quod C₁

²³⁷ plus mihi] mihi plus C₁

melior pro tempore repentini insultus, quam tunc est virtus mea intellectualis vel moralis. Set alias est virtus melior quam fortitudo corporalis potest esse, et sic semper absolute perfectior, quamvis non semper utilior. [P 42v] Non enim in se est melior fortitudo corporalis quam fortitudo leonis vel asini, set econtra, cum fortitudo in se sit eo melior, quo maior, et cui virtus²³⁸ anime est et melior fortitudine bestie, eo quod secundum illam dominatur homo domando bestias.

Respicendum igitur est ad species talium quam bone sunt in aliquibus suis individuis, et quoad individua respiciendum est ad tempus quo sunt ad²³⁹ finem sue perfectionis. Et penes hoc est iudicandum ut melius est replere animum veritatibus²⁴⁰ eternis, que manent post diem iudicii obiective quietantes²⁴¹ animum speculantis – cuiusmodi sunt deus et alie veritates create²⁴² –, quam²⁴³ est quantumlibet hic²⁴⁴ †²⁴⁵ vel tradiciones²⁴⁶ corruptibiles hominum, quas oportet desinere tam celeriter adiscere. Sapiencia igitur «attingit a fine usque ad finem fortiter²⁴⁷ et disponit omnia suaviter», ut dicitur, *Sapientie* 8^o.²⁴⁸ Nam propter fortitudinem virtutis et vehemenciam sui esse a principio mundi, quod est finis ordinancie²⁴⁹ dei, usque ad finem mundi²⁵⁰, non potest deserere²⁵¹ inchoatos in²⁵² finem²⁵³ huius²⁵⁴ seculi; «disponit omnia suaviter»: dampnatos pulcre et misericorditer puniendo, bonos dulciter premiando. Illa igitur sapiencia est existencia quoad tempus et quoad universitatem, quam tam generaliter sic disponit.

²³⁸ virtus] vietus P

²³⁹ ad] in C₁

²⁴⁰ veritatibus] v'ue^{b3} C₁

²⁴¹ quietantes] quietantis P

²⁴² create] creature C₁

²⁴³ quam] quod P

²⁴⁴ hic] om. P

²⁴⁵ dicari P, ditari C₁

²⁴⁶ tradiciones] hic *add.* C₁

²⁴⁷ fortiter] formaliter C₁ – *vide loc. all. infra*

²⁴⁸ *Liber Sapientiae*, 8, 1

²⁴⁹ ordinancie] ordinative C₁

²⁵⁰ mundi] om. P

²⁵¹ deserere] desirere C₁

²⁵² in] et P

²⁵³ finem] fin^{2e} P

²⁵⁴ huius] huiusmodi P

CAPITULUM NONUM

Restat ulterius videre si divina sciencia sit universalis vel particularis. Et constat quod neutra, intelligendo scienciam universalem vel particularem que consequitur ad species universales vel particulares¹, ad que temporaliter presupponit existenciam creaturarum universalium vel particularium² in illis significatibus fundatorum. Sic enim competetunt sciencie universales et particulares solummodo creaturis³, que abstrahunt a rebus talibus sciencias continue⁴ dependentes ab existencia suorum scitorum. Set vocando sciencias⁵ universales et particulares, non video quin sciencia⁶ dei, que est relacio⁷ vel aggregatum ex deo et relatione, potest dici vere alia [C H79v^a] universalis, et alia particularis. Ymo⁸ sciencia dei contingens, que respicit existenciam huiusmodi, est igitur alia universalis et⁹ alia particularis. Nam illud genus divine sciencie variat diversitatem obiectorum; set est dare universalia et particularia a deo cognita; et ex *tractatu quarto*,¹⁰ primo¹¹ libro, igitur est dare sciencias universalem¹² et¹³ particularem¹⁴. Et confirmacio huius est quod proportionaliter ut scibilia sunt, sic gradatim sciuntur a deo; set universalia et particularia sua se habent in ordine prioritatis naturalis; igitur et sciencie dei illis correspondentes.

Item deus scit semper esse¹⁵ instans, et nullum¹⁶ instans scit <sem>per esse. Igitur aliam intencionem habet deus de hoc ‘per instans¹⁷ est¹⁸’, et aliam de¹⁹ hoc ‘non semper est’; set non est²⁰ particularis danda intencio, nisi in prima²¹ terminatur intencio

¹ vel particulares] *om.* P

² universalium vel particularium] particularium vel univalium C₁

³ creaturis] creaturarum C₁

⁴ continue] que C₁

⁵ sciencias] ydeas P

⁶ sciencia] sciencia *add., sed per punctos del.* P

⁷ relacio] dicitur *add.* P C₁

⁸ ymo] ymo C₁

⁹ et] *om.* C₁

¹⁰ IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa universalia in communi*, pp. 43-48

¹¹ primo] primi P

¹² universalem] universales C₁

¹³ et] *om.* C₁

¹⁴ particulares] particularem C₁

¹⁵ esse] *om.* C₁

¹⁶ et nullum] tuum P

¹⁷ per instans] instanti C₁

¹⁸ est] *om.* C₁

¹⁹ aliam de] *om.* C₁

²⁰ est] *om.* P

²¹ prima] primo C₁

dei ad instans in communi, quod semper est, et in secunda ad instans in particulari, quod non semper est; igitur et cetera. Si enim deus utrobique intelligeret solum instans particulari modo conformi, non foret ratio quare hoc esset verum ‘semper instans est’, quin per idem et hoc ‘instans semper est’.

Item prius naturaliter est instans, quam hoc instans; igitur prius naturaliter facit deus²² instans, quam²³ scit hoc instans; et per consequens illa duo scire dei inter que est prioritas naturalis distinguntur, quod non est particularis dandum nisi in hoc, quod prior est²⁴ universalis, et posterius particularis. Set contra, omnis sciencia universalis ut huiusmodi²⁵ est confusa, et per consequens imperfecta; set nulla talis inest deo; igitur deus non intelligit universaliter. Maior probatur ex hoc, quod omnis sciencia terminata ad universale principaliter terminatur ad²⁶ quodlibet eius singulare secundarie; set illa sciencia non potest dici distincta respectu singularis, quia tunc essent quotlibet nociones²⁷ distincte dei de eodem cognoscibili; igitur relinquitur quod sciencia dei universalis est confusa respectu cuiuscunque sui singularis.

Item cum sciencia universali scitur secundari²⁸ et consequenter quotlibet singulare eiusdem, eo quod quodlibet universale est quodlibet suum singulare, ut superium ostensum est; et per consequens deus, in sciendo²⁹ hoc universale ‘ho<mo>³⁰ est animal’, scit quodlibet animal esse hominem. Probatur consequentia ex hoc³¹, quod sic sciendo, intelligit³² quodlibet animal esse hominem, eo quod hoc sciendo ‘hominem esse animal’, sic intelligit; et omne quod intelligit, scit; igitur scit omne animal esse hominem. Aliter enim non sciret genus predicari de sua specie, nisi illud genus communis representaret³³ sibi quodcunque³⁴ suum inferius; set sciencia illa universali generali non distinguit unum a relicto, quia non oporteret multiplicare sciencias in deo; igitur universali [P 43r] intellectione vel sciencia, quod idem³⁵ est, intelligit quodlibet vel indifferenter esse hominem. Sicut igitur conponit pro³⁶ uno³⁷ homine possibili et impossibili ‘ipsum esse animal’, ita deus intelligit omne tale esse animal intellectione universali, si detur.

Item deus sciendo et volendo³⁸ hominem esse in universali, vult illum et quemlibet hominem singularem esse; et sequitur quemlibet³⁹ absolute necessario evenire, quod est impossibile. Et consequentia sic probatur: absolute necessarium est ens in communi esse, et per consequens absolute necessarium est quodlibet ens esse; set deus volendo

²² deus] *om.* C₁

²³ quam] quod C₁

²⁴ est] naturalis *add., sed per lineam del.* C₁

²⁵ huiusmodi] huius P

²⁶ universale ... ad] *hom.* P

²⁷ nociones] sciencie C₁

²⁸ secundario] contrario P

²⁹ sciendo] credendo P

³⁰ homo] hoc P C₁

³¹ ex hoc] *om.* C₁

³² intelligit] intelligitur C₁

³³ representaret] presentaret C₁

³⁴ quodcunque] qcunque P

³⁵ idem] illud C₁

³⁶ pro] quod C₁

³⁷ uno] non C₁

³⁸ volendo] vocando C₁

³⁹ quemlibet] quodlibet P

quodlibet ens esse, quodlibet ens vult esse; igitur quodlibet ens est absolute necessarium esse.

Contra videtur ex hoc, quod si deus vult hoc esse, hoc est; nunc⁴⁰, absolute necessario vult hoc esse; igitur absolute necessario⁴¹ hoc est. Minor sic: si deus vult omne ens esse, omne ens vult esse, et per consequens hoc ens 'hoc esse'⁴² vult esse. Probatur consequentia ex hoc, quod si homo omne ens vult esse, tunc omne ens possibile vult esse. Multo magis igitur de deo; non igitur est ratio quare deus vel homo unum singulare universalis intelligit, cognoscit vel vult, intelligendo universale, quin per idem⁴³ quodlibet singulare eiusdem, ut patet alibi.

Item⁴⁴ dare infinita est dare omnia que deus noscit quacunquē universali sciencia; et cum noscit⁴⁵ noticia simplicis apprehencionis quodlibet possibile, sequitur quod cuiuscunque⁴⁶ speciei esset dare omnia possible. Deus enim non causaret omnes creaturas, nisi⁴⁷ noscat eas, nec sciret quam productivus⁴⁸ esset, nisi sciret in esse intelligibili omnia que potest producere. Aliter enim non cognosceret plene et secundum ultimum cognitivitat⁴⁹ potenciam materie prime, nec semper cognosceret secundum ultimum sue cognoscibilitatis infinite. Ymo⁵⁰ cum ad intelligere dei respectu aliquorum sufficit illa esse intelligibilia, patet quod deus habet omnia intelligibilia secundum ultimum sue intelligibilitatis ad extra exemplari infinito. Si igitur cognoscit omnes ydeas vel species distincte, cognoscit omnia que sunt ille, et sic infinita. Unde illam tenet sanctus Thomas, primo *Contra Gentiles* [C H79v^b], ca^o 79^o,⁵¹ faciens ad hoc duodecim argumenta⁵², quia aliter apparet sic⁵³ quod vis dei intellectiva non esset⁵⁴ infinita⁵⁵, quod est contra illud *Psalmi*:⁵⁶ «Magnus dominus⁵⁷ et magna virtus eius et sapencie eius non est numerus». Dicit tamen quod omnia singularia⁵⁸ que sunt, fuerunt aut erunt non sunt deo infinita; ideo non videt si apprehendit simpliciter infinita secundum esse intelligibile.

In isto dubio, notata distincione de noticia universalis, concedo quod deus habet scienciam universalem. Aliqua⁵⁹ enim est sciencia universalis que est qualitas habitualis, qua sciens primarie scit universale et confuse eius singularia; et talem scienciam negat Commentator, 12^o *Meth<a>physice*⁶⁰, 51^o,⁶¹ inesse deo. Alia autem

⁴⁰ nunc] nec P

⁴¹ vult ... necessario] *hom.* C₁

⁴² *hoc esse* B; *om.* A

⁴³ idem] illud C₁

⁴⁴ item] sic *add.* C₁

⁴⁵ noscit] non sit C₁

⁴⁶ cuiuscunque] cuiusque C₁

⁴⁷ nisi] nec C₁

⁴⁸ productivus] produccius C₁

⁴⁹ cognitivitat] cognoscibilitatis *scr., sed per punctos corr.* C₁

⁵⁰ ymo] ymmo C₁

⁵¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 79, pp. 91^b, 92^b

⁵² argumenta] argumentum C₁

⁵³ sic] sibi P

⁵⁴ esset] aliter *add.* C₁

⁵⁵ infinita] finita P

⁵⁶ *Liber Psalmorum* 146, 5

⁵⁷ dominus P C₁ – *pro loc. all.*: dominus noster

⁵⁸ singularia] et *add.* P

⁵⁹ aliqua] alia C₁

⁶⁰ methaphisice] methe^{cc} C₁, me~^{cc} P

est sciencia universalis que est relacio rationis primarie terminata ad universalem; et talis soli Deo⁶² inest, et correspondens est responsio⁶³ de sciencia particulari. Per hoc patet ad assumptum in primo argumento quod ipsum est falsum. Nam sciencia universalis dei non ponit ipsum et scitum universale cum consequentibus; ideo quam distinctum est quod illa sunt, tam distincte cognoscit deus noticia universali. Si tamen haberet habitum vel actum elicitem⁶⁴, indubie habitus universaliter foret in potencia ut gigneret noticiam particularem, que esset in potencia confusa respectu noticie in habitu universali. Set deo repugnat ratione sue perfeccionis quicquam habitualiter⁶⁵ cognoscere, cum actualissime eternaliter cognoscit omnia. Si eciam eliceret actum universalem, tunc isto actu confuse cognosceret singularia illius universalis. Nunc⁶⁶ autem noticia que est relacio non posset dici confusa, ratione actus noscendi⁶⁷, quia illa relacio non habet naturam distinctam ab extremis; nec potest dici confusa respectu extremorum; ideo non semper est, unde diceretur confusa. Si enim universale diceretur⁶⁸ confusum propter unitatem causandi, tunc deus esset summe confusus, et quidlibet aliud confusum in gradu suo nos autem vocamus confusum quod est indistinctum.

⁶¹ AVERROES CORDUBENSIS, *Metaphysica*, 12, comm. 51, ff. 335rb-337va

⁶² deo] *om.* C₁

⁶³ est responsio] divino intuitu C₁

⁶⁴ elicitem] illicitum C₁

⁶⁵ habitualiter] actualiter C₁

⁶⁶ nunc] non P

⁶⁷ noscendi] nocendi C₁

⁶⁸ diceretur] dicetur P

CAPITULUM DECIMUM

Consequens est¹ videre de determinacione divine sciencie respectu futurorum contingencium, in qua materia concordat maior pars philosophorum quod impossibile est deum quicquam indeterminate cognoscere, set omne quod cognoscit, determinate cognoscit². Cuius ratio est: quelibet noticia indeterminata ut huiusmodi est imperfecta in genere; set nulla talis noticia potest deo competere; igitur nichil cognoscit indeterminate. Maior patet ex hoc, quod³ noticia indeterminata⁴ tollit certitudinem⁵; et minor [P 43v] patet ex hoc, quod omne cognoscibile deus cognoscit ita perfecte, sicut aliud; potest⁶ illud non variatum cognoscere, cum igitur nichil est imperfectum in genere quo quibus non potest esse perfectius; eiusdem rationis patet minor.

Item omnis noticia dei est eterna a parte ante et a parte post, et per consequens deus aliquando determinate scit quicquid scit; set non est possibile⁷ quod eadem sciencia dei sit nunc determinata et nunc indeterminata; igitur relinquitur quod semper sit determinata. Consequencia sumpta⁸ patet ex hoc, quod sequitur ‘si aliquid fuit futurum, ipsum erit’; set postquam futurum fuerit preteritum, tam deus quam creatura scit determinate quod ipsum fuit futurum; igitur cum scit consequenciam esse bonam, sequitur quod postquam res fuerit, scit⁹ determinate quod illa res erit¹⁰. Et illa deducio sicut condicionales apparentes impossibiles habent manifestum colorem penes eos qui ampliant verba de presenti, modo quo dictum est superius. Et ideo dicit sanctus Thomas, *Super primo Sentenciarum*, distincione 38^o questione 5^o,¹¹ et distincione 44^o, questione 4^o,¹² et distincione 41, questione¹³ finali,¹⁴ et primo *Contra Gentiles*, 66¹⁵¹⁶ et 67^o¹⁷, et prima parte *Summe*, questione 14^o, articulo 13^o¹⁸, quod determinacio

¹ est] *om.* P

² cognoscit determinate cognoscit] *om.* C₁

³ quod] omne cognoscibile deus cognoscit *add, sed per punctos del.* P

⁴ indeterminata] indeterminate C₁

⁵ certitudinem] de certitudine C₁

⁶ aliud potest] potest aliquid C₁

⁷ set non est possibile] *om.* C₁

⁸ consequencia sumpta] assumptum C₁ – R (p. 201, n. 1): assumptum

⁹ scit] sit C₁

¹⁰ erit] *om.* P

¹¹ *rectius* THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 38, q. 1, a. 5, pp. 315^b-318^b

¹² *rectius* THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 44, q. 1, a. 4, p. 336

¹³ questione] distincione P

¹⁴ *rectius* THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 41, q. 1, a. 5, pp. 338^b, 339

¹⁵ 66] sic C₁

¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 66, pp. 76^b-78^a

¹⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 67, pp. 78^a-79^b

sciencie dei respectu futurorum contingencium est ex hoc, quod simplex eternitas dei assistit cum tempore preterito et futuro¹⁹.

Item quicquid mundi homo proponit vel cogitat facere, scit determinate quod illud proponit vel cogitat facere²⁰; set quantumquaque certum vel determinatus est homo de alico actu suo, ita determinatus et certus vel cercior est deus de quolibet actu suo; igitur deus determinate cognoscit se proponere, ordinare vel cogitare quicquid proponit²¹ ordinat vel cogitat. Set tam deus quam homo scit quod, si deus aliquid futurum proponit producere, tunc ipsum erit; igitur deus quodlibet futurum scit determinate²² fore. Patet consequentia ex hoc, quod si consequentia sit cognita esse bona et antecedens sit determinate verum, tunc et consequens. Et minor maximi argumenti patet ex hoc, quod nichil potest impedire vel mutare propositum dei, quia si²³ [C H80r²⁴] aliquid inpediat aliquod opus ne fiat, deus nunquam ipsum proposuit, ut patebit *tractatu proximo*.²⁴ Ideo propter impossibilitatem²⁵ frustrabilitatis divini propositi et potestatem frustraibilitatis humani propositi²⁶, dicitur *Tobie*, 12^o:²⁷ «Sacramentum regis abscondere bonum est²⁸, opera autem²⁹ dei revelare et³⁰ confiteri honorificum est». Nec est dubium de hoc, quod nemo posset impedire divinum propositum, nisi deo iuvante et coagente³¹, ut patet alibi³², et per consequens nisi deus eternaliter determinaverit se ut impediatur: cum igitur deus scienter pro eadem mensura proponeret³³ contradictoria, sequitur quod nichil potest impedire divinum propositum.

Unde toti isti sentencie alludit³⁴ Apostolus, 2^a³⁵ *Ad Corinthios*, primo³⁶,³⁷ sub hiis verbis: «Dei enim Filius Ihesus Christus³⁸, qui in vobis per nos predicatus³⁹ est, per me, et Silvanum, et Thimoteum⁴⁰, non fuit in illo⁴¹ est et non, set <est>⁴² in illo fuit». Quem textum exponunt doctores considerantes verba Scripture onusta sententia⁴³ ad hunc sensum, quod sicut in Christo secundum humanitatem non fuit duplicitas verbi operis ad verbum mentis, sic secundum divinitatem non est alternatio a sciencia unius

¹⁸ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, p. 186^b

¹⁹ preterito et futuro] futuro et preterito C₁

²⁰ scit ... facere] *hom.* C₁

²¹ proponit] ordina *add.* C₁

²² scit determinate] determinate scit C₁

²³ si] unquam *add., sed per lineam del.* C₁

²⁴ IOANNES WYCLIF, *De volucione dei*, pp. 177, 191-199, et *passim*

²⁵ impossibilitatem] impotentem C₁

²⁶ et ... propositi] *hom.* C₁

²⁷ *Liber Tobiae*, 12, 7

²⁸ est] et *add.* C₁ – *vide loc. all.*

²⁹ autem] *om.* P – *vide loc. all.*

³⁰ et] *om.* P – *vide loc. all.*

³¹ coagente] cogente P

³² alibi] alicubi C₁

³³ proponeret] imponere C₁

³⁴ alludit] abluat C₁

³⁵ 2^o] prima P

³⁶ primo] quarto P

³⁷ *Secunda ad Corinthios*, 1, 19

³⁸ christus] christi P

³⁹ predicatus] predicatur C₁

⁴⁰ thimoteum] themoteum C₁

⁴¹ in illo P C₁ – *pro loc. all.: om.*

⁴² est] *om.* P C₁ – *vide loc. all.*

⁴³ sententia] sciencia C₁

contradictorum ad scitum⁴⁴ reliquum, quia cum omnia sunt deo presencia, tunc apud deum⁴⁵ foret ‘est⁴⁶ et non’. Et per secundam particulam notatur quod omnia, eciam⁴⁷ nobis⁴⁸ futura, sunt deo presencia, cum dicitur ‘est apud eum’ per verba de presenti, et tantum⁴⁹ more loquendi prophetico subiungit verbum de preterito dicens, ‘est apud⁵⁰ eum fuit⁵¹, innuit omnem veritatem eciam de futuro esse a deo determinate cognitam⁵², sicut a nobis veritates de preterito cognoscuntur. Patet igitur deum determinate scire futura eo quod determinate proposuit illa; et constat quod deus non potest mutare propositum suum, quia omnis talis mutacio procedit ex indeliberacione, tum⁵³ eciam quia, si deus mutat propositum, tunc proposuit et voluit facere quod non inpletur⁵⁴. Consequens⁵⁵ contradiccio.

Item secundum sentenciam communem^{56,57} philosophorum, multa sunt futura contingencia determinate vera, ut quod sol orietur cras quia cras⁵⁸ erit, et cetera; set omnia contingencia futura sunt eque contingencia quoad deum; igitur omnia contingencia futura [P 44r] sunt determinate vera. Maior patet ex hoc, quod contingencium est aliquod⁵⁹ contingens natum et aliquod est contingens ad utrumlibet, ut patet primo *Peryermeneias*^{60,61} et primo *Priorum*.⁶² Et minor patet ex hoc, quod non est dare genus in libertate contradiccionis quoad deum, cum omnia que contingenter vult, eque libere contingenter vult; et per consequens eque libere sicut potest facere quod ego generabo filium, eque libere potest facere quod non amplius erit tempus secundum generacionem et corrupcionem lunarium.

Ideo non esset ratio maior determinacionis respectu unius veritatis contingentis de futuro quantumcumque⁶³, nisi quod deus plus vellet⁶⁴ vel determinaret se respectu unius quam respectu alterius; set hoc non sapit, cum voluntas dei respectu talium non suscipit magis aut minus. Ymo⁶⁵ illud nunc magis vult, si deus⁶⁶ potest libere minus⁶⁷ personam quam scit⁶⁸ velle, et econtra. Ex quo sequitur quod eque contingenter possunt singularia

⁴⁴ scitum] sciendum C₁

⁴⁵ deum] esset *add.*, *sed per punctos del.* P

⁴⁶ est] *om.* C₁

⁴⁷ eciam] *om.* C₁

⁴⁸ nobis] vobis C₁

⁴⁹ tantum] cum C₁

⁵⁰ apud] aput P

⁵¹ fuit] sic C₁

⁵² cognitam] cognitum C₁

⁵³ tum] tamen C₁

⁵⁴ inpletur] impletur C₁

⁵⁵ consequens] contra C₁

⁵⁶ communem] communicabilem C₁ – R (p. 202, nota 1): communem [MS. communicabilem]

⁵⁷ sentenciam communem] communem sentenciam C₁

⁵⁸ cras] yenis P – R (p. 202, nota 1): cras

⁵⁹ est aliquod] aliquid est C₁

⁶⁰ peryermeneias] peryarmeneias C₁

⁶¹ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 9, 19 a 7-22, p. 49

⁶² ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Priora*, 1, 13, 32 b 4-13, p. 27; 32 b 17-18, p. 27

⁶³ quantumcumque] quantumcuiuscumque C₁

⁶⁴ vellet] velet C₁

⁶⁵ ymo] ymno C₁

⁶⁶ deus] detur C₁

⁶⁷ minus] unius C₁

⁶⁸ scit] sunt P

contingencia evenire quia, si non sit *b* contingens, quod est cercius vel determinacius⁶⁹ evenire quam *a*, contra⁷⁰ deus potest eque certe et eque determinate proponere *b* sicut *a*; quo facto, eque determinate eveniret *b* sicut *a*; igitur eque determinate potest evenire⁷¹ *b* sicut *a*. Et per idem⁷² cum deus eque determinate sciet *b*, ipso presente, sicut *a*, ipso presente, et quid determinate⁷³ sciet aliquid, tam determinate semper scit illud, sequitur quod⁷⁴ semper eque determinate deus scit *b* sicut *a*, et econtra. Nam lapsis illis in preteritum, eque determinate deus sciret⁷⁵ utrumque; set nulla successio temporis facit variacionem ad determinacionem divine sciencie; igitur et cetera.

Confirmatur tripliciter. Primo per hoc, quod determinacio vel contingencia non posset⁷⁶ suscipere magis aut minus, nisi aliquo⁷⁷ horum⁷⁸ trium modorum: vel ex diversitate graduum potencie dei, quod unum potest deus facilius reliquo⁷⁹ determinare⁸⁰ aut perficere; set hoc non habet colorem cum posse dei non suscipit⁸¹ maius aut minus. Vel ex hoc, quod agencia duo facilius possunt impedire divinum propositum; quod non habet colorem, cum intentum dei non sit inpedibile. Vel tercio, quod ex parte veritatis exigitur minor⁸² determinacio, ut cognita est natura prior; set hoc non movet⁸³, cum omnis veritas corruptibilis dependet a divina [C H80r^b] voluntate que non secundum diversos gradus, set quoad omnia illa est summe libera eodem gradu libertatis contradiccionis, quia aliter veritates distincte a deo limitarent eum ad dispariter sciendum aut volendum; quod videtur non habere colorem, cum tunc deus preveniret istas veritates in agendo ad determinacionem sue sciencie. Quod videtur falsum, cum determinacio divine sciencie sit⁸⁴ eterna, et quilibet concursus dei cum causa secunda sit temporalis; prius igitur sciret deus determinate contingens quam concurreret cum causa secunda causando determinacionem sue sciencie.

Similiter quelibet determinacio divine sciencie non superaddit divinam scienciam, set respectu omnium futurorum deus habet scienciam, igitur et determinacionem sciencie⁸⁵. Confirmatur sic: omnis sciencia vel voluntas contingens in deo non est nisi relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita; igitur cum determinacio divine sciencie sit contingens, sequitur per idem quod sit relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita⁸⁶; set extrema illius sunt deus et veritas sua; igitur eo ipso quod ipsa ponuntur, ponitur et determinacio divine sciencie. Non enim posset determinacio divine sciencie⁸⁷ suscipere maius et minus, nisi vel racione dei vel racione veritatis; et

⁶⁹ determinacius] determinatus C₁

⁷⁰ contra P] qua C₁

⁷¹ evenire] provenire sicut *scr.*, et *post* sicut *per punctos del.* P

⁷² idem] illud C₁

⁷³ sciet ... determinate] *hom.* C₁ – R (p. 202, n. 1): *hom.*

⁷⁴ quod] *om.* C₁ – R (p. 202, n. 1): *om.*

⁷⁵ deus sciret] sciret deus C₁ – R (p. 202, n. 1): sciret deus

⁷⁶ posset] posse C₁

⁷⁷ aliquo] alico C₁

⁷⁸ horum] illorum C₁

⁷⁹ reliquo] relico C₁

⁸⁰ determinare] dimittere C₁

⁸¹ suscipit] sufficit C₁

⁸² minor] maior C₁

⁸³ movet] maior C₁

⁸⁴ sit] scit C₁

⁸⁵ similiter ... sciencie] *hom.* C₁

⁸⁶ sunt posita] ponuntur C₁

⁸⁷ non ... sciencie] et *scr.*, *sed in marg. ead. m. add.* C₁

cum in deo non sit variatio fingenda, relinquatur quod ex parte veritatis sit illa variatio. Quod est impossibile, cum igitur veritas non suscipit magis aut⁸⁸ minus, sicut nec equalitas: tam determinatus igitur est deus de illa veritate ‘hoc erit vel hoc non erit’, cum⁸⁹ ipse non potest cognoscere disiunctive⁹⁰ utramque eius partem⁹¹, nec homo. Ipse igitur scit quod, quia hoc⁹² erit, ideo hoc erit vel hoc non erit.

Tercio confirmatur per hoc, quod si deus esset indifferens ad utramque partem illius contradiccionis de futuro, cum impossibile sit ex contingencia equali causanciam procedere, ut patet 2^o *Phisicorum*, commento <48>⁹³,⁹⁴ sequitur quod neutram partem contradiccionis deus⁹⁵ causaret. Quod est impossibile, quia tunc contradictoria essent simul falsa. Si igitur deus unam partem contradiccionis noscit sciencia⁹⁶ visionis et alteram sciencia⁹⁷ simplicis [P 44v] noticie, patet quod deus est determinatus ad unam partem determinacione⁹⁸ eterna, nec potest hoc verti in dubium illi, qui nisi⁹⁹ modicum sapit de divina sciencia.

Igitur supposito pro constanti¹⁰⁰ quod omnis sciencia dei sit determinata, restat videre modum quo deus determinat se respectu futurorum contingencium. In qua materia sunt multi modi dicendi, de quibus recitat Doctor Profundus duodecim¹⁰¹, *libro primo*¹⁰², capitulo 18^o.¹⁰³ Omnibus¹⁰⁴ autem satis¹⁰⁵ claret quod deus scit seipso¹⁰⁶ determinate esse quod scit; set quia non sequitur formaliter ‘deus est, igitur scit hoc contingens quodcunque detur’, ideo est difficultas que sit causa completa inacta ex parte dei. Ex qua sequitur quod determinate scit hoc fore, quocunque¹⁰⁷ contingenti assignato, et tenet finaliter quod voluntas dei, qua¹⁰⁸ determinat se ad causandum tale futurum, est causa quare determinate scit quodcunque futurum.

Set revera, si est causa danda sciencie dei, est per idem¹⁰⁹ causa danda voluntatis dei, cum eius voluntas sit <...> sicut¹¹⁰ sua sciencia; et si distinguntur respectu eiusdem, videtur divinam scienciam naturaliter precedere eius voluntatem. Tum¹¹¹ sequitur: ‘si deus vult aliquod contingens, tunc scit illud’; et econtra non oportet, cum multas

⁸⁸ aut] vel C₁

⁸⁹ cum] tamen C₁

⁹⁰ disiunctive] disiunctiam C₁

⁹¹ partem] ut *add.* C₁

⁹² hoc] hec C₁

⁹³ commento 48] commento C₁, *lacunam fere 2 litt. reliq.* P – R (p. 202, n. 2): commento

⁹⁴ AVERROES CORDUBENSIS, *Physica*, 2, comm. 48, ff. 66r^b-67r^b

⁹⁵ deus] *iter.* C₁ – R (p. 202, n. 2): deus

⁹⁶ sciencia] scienciam C₁

⁹⁷ sciencia] scienciam C₁

⁹⁸ determinacione] determinative C₁

⁹⁹ nisi] vel P

¹⁰⁰ pro constanti] prius stanti C₁ – R (p. 202, n. 3): prius stanti

¹⁰¹ duodecim] 12 P – R (p. 202, n. 3): 12^{cim}

¹⁰² primo] *iter.* C₁ – R (p. 202, n. 3): primo

¹⁰³ THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, I, 18, pp. 220-222

¹⁰⁴ omnibus] omnis P – R (p. 202, n. 3): omnibus

¹⁰⁵ satis] scitis P – R (p. 202, n. 3): satis

¹⁰⁶ scit seipso] seipso scit – R (p. 202, n. 3): seipso scit

¹⁰⁷ quocunque] quacunquē P – R (p. 202, n. 3): quocunque

¹⁰⁸ qua P C₁ – R (p. 202, n. 3): ex qua

¹⁰⁹ idem] illud C₁ – R (p. 202, n. 3): illud

¹¹⁰ sit <...> sicut] sit *scr.*, et *lacunam fere 7 litt. reliq.*, *deinde* sicut *scr.* P, sit sicut C₁ – R (p. 202, n. 3): sit sicut

¹¹¹ tum] cum C₁

deformitates¹¹² scit deus que non vult beneplacite¹¹³. Si vero dicatur quod quelibet voluntas dei est deus, ita quod non sit formalis distincio inter aliquam voluntatem vel scienciam dei¹¹⁴ et ipsum deum, quare, rogo, est voluntas potius causa sciencie quam econtra, cum utrobique sit idem¹¹⁵? Aut quid novi ponitur pro causa, ultra opiniones que dicunt quod divina sciencia dicit¹¹⁶ causam¹¹⁷ completam¹¹⁸ huiusmodi contingencium? Et si dicitur¹¹⁹ quod deus, ut¹²⁰ volens, est¹²¹ sciens, et non econtra, patet quod illud equivalet ac si diceretur quod volicio¹²² dei est¹²³ causa sue sciencie. Ideo illud esset¹²⁴ declarandum.

Recitat autem Doctor Subtilis, *Super primum Sentenciarum*, distincione 39^o,¹²⁵ tres vias, quarum prima dicit quod, propter perfeccionem presentacionis ydearum, que non solum essenciales rerum, set omnes habitudines et raciones¹²⁶ earum representant¹²⁷ [C H80v^a] divino intellectui, causatur determinacio divine sciencie. Set constat, si loquamur de sciencia quam deus habet de re secundum esse intelligibile, non oportet tractare de¹²⁸ determinacione illius sciencie, quia quelibet talis est absolute necessaria. Si autem loquamur de sciencia dei terminata ad esse existere creature, tunc videtur illa posicio¹²⁹ minus sufficiens propter tria. Primo, quod positus sic significatibus non ex hoc formaliter ponitur futuricio contingencium, quia sic absolute necessario forent talia, sicut absolute necessario ydee representant divino intellectui; quelibet enim ydea est ante omnem¹³⁰ volicionem¹³¹ rei distincte a deo. Secundo, sequitur cum ydee eque naturaliter et perfecte representant intellectui divino possibilis sicut futura, si¹³² representacio talis sit per se completa causa¹³³ determinacionis divine sciencie¹³⁴, quod omnia possibilis absolute¹³⁵ necessario existent. Tercio, patet idem¹³⁶ ex hoc, quod quelibet ydea non plus representat effectum fore in dato instanti quam in quocunque alio, cum omnia sint eque possibilis et eque distincte signata¹³⁷ per ydeas. Ideo sicut ultra quantumlibet distinctam noticiam terminorum oportet ponere ad

¹¹² deformitates] difformitates C₁

¹¹³ beneplacite] placite C₁

¹¹⁴ dei] *om.* P

¹¹⁵ idem] illud C₁

¹¹⁶ dicit] dei est P

¹¹⁷ causam] causa P

¹¹⁸ completam] completa P

¹¹⁹ dicitur] dicatur C₁

¹²⁰ ut] non P

¹²¹ est] *om.* P

¹²² volicio] volucio C₁

¹²³ est] *iter.* C₁

¹²⁴ esset] esse C₁

¹²⁵ IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, pp. 484, 485

¹²⁶ raciones] raciones C₁ – R (p. 203, n. 1): raciones

¹²⁷ representant] representat P – R (p. 203, n. 1): representant

¹²⁸ de] *om.* P – R (p. 203, n. 1): de

¹²⁹ illa posicio] posicio illa C₁ – R (p. 203, n. 1): posicio illa

¹³⁰ omnem] communem C₁ – R (p. 203, n. 1): communicabilem

¹³¹ volicionem] volucionem C₁

¹³² si P C₁ – R (p. 203, n. 1): sic [MS. si]

¹³³ causa] cum C₁ – R (p. 203, n. 1): cum

¹³⁴ sciencie P C₁ – R (p. 203, n. 1): scientie sit

¹³⁵ absolute] absolute C₁ – R (p. 203, n. 1): absolute

¹³⁶ idem] illud C₁ – R (p. 203, n. 1): *quod*

¹³⁷ signata] significata C₁ – R (p. 203, n. 1): significata

determinacionem sciencie create certitudinem¹³⁸ ex parte sciti, vel aliunde; sic ultra omnem representationem ydearum oportet ponere determinacionem ex parte voluntatis divine, vel aliunde. Ideo credo quod illa via sic intellexit quod idee¹³⁹ perfectius representant divino intellectui quodcunque futurum existere in tempore suo, quam aliquod intuitum a nobis representatur esse presens¹⁴⁰ nobis; cum igitur nos scimus¹⁴¹ determinate presencia intuito, multo magis deus determinate scit omnia futura.

Secunda via, quam Doctor recitat,¹⁴² dicit quod sicut deus propter immensitatem sue essencie est in omni creatura permanente, sic propter immensitatem sue eternitatis est cum omni tempore preterito et futuro, ac si esset unus baculus insitus¹⁴³ a cuius uno puncto inciperet fluvius¹⁴⁴ currere iuxta¹⁴⁵ illum; etsi esset unicum, indivisibile et immobile ex eius multiplicitate integrans, illum baculum esset similitudo magis simul <...>. Nam sicut continue foret alius¹⁴⁶ et alius¹⁴⁷ fluvius coexistens situi vel parti fluide intrinsece baculi infiniti¹⁴⁸, ita tamen quod non sit dare aliquam partem fluvii quoad unum situm lapsi quin coexistit¹⁴⁹ illi baculo alicui, sic¹⁵⁰ eternitas coassistit omni tempori preterito vel futuro, etsi labatur tempus quoad nos; et sic deus semper videt omne preteritum et futurum¹⁵¹, cum sit sibi presens. Instans enim eternitatis est <idem>¹⁵² essencialiter cum eternitate, presens instans alicui, vel parti temporis quam mensurando excedit. Et idem¹⁵³ est iudicium de qualibet parte [P 45r] temporis signanda, ut patet *tractatu 13*^o¹⁵⁴,¹⁵⁵ primi libri; igitur cuilibet tali parti temporis coassistit.

Aliud est exemplum manuducens in eandem veritatem remotam a fantasmatis.¹⁵⁶ Ymaginato circulo sphere¹⁵⁷ continue circumducto, existente¹⁵⁸ in centro eius immobili una virtute visiva que videret per extramissionem virtutis linearis, ipsa videret continue de circumferencia circuli solum punctum; alia autem virtus visiva, multiplicata per totam circumferenciam circuli vel quantumlibet¹⁵⁹ supra circumulum, videret continue quamlibet partem eiusdem circuli sibi presentem. Sic intuitus humanus, artatus in

¹³⁸ certitudinem] certitudinis C₁

¹³⁹ idee] ydea P

¹⁴⁰ presens] prius C₁

¹⁴¹ scimus] scimus *scr.*, et *etiam s. l. scr.* P

¹⁴² IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, p. 486

¹⁴³ insitus] *om.* C₁

¹⁴⁴ fluvius] insitus *add.* P C₁

¹⁴⁵ iuxta] *om.* C₁

¹⁴⁶ alius] auctus P

¹⁴⁷ alius] auctus P

¹⁴⁸ infiniti] insiti P

¹⁴⁹ coexistit] coistit C₁

¹⁵⁰ sic P C₁ – R (p. 204, n. 1): et sic

¹⁵¹ et futurum] *om.* C₁ – R (p. 204, n. 1): *om.*

¹⁵² idem] illud P C₁

¹⁵³ idem] illud C₁

¹⁵⁴ 13^o] 13 P

¹⁵⁵ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, pp. 217-219

¹⁵⁶ IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, p. 486

¹⁵⁷ sphere] spere C₁

¹⁵⁸ existente] qui *add.* P

¹⁵⁹ quantumlibet] quamlibet P

centro¹⁶⁰ mundi, videt solum instans de tempore; set deus, supra omne tempus in eternitate, ratione coassistencie toti successioni temporis intuetur semper omnia preterita et futura, ut exemplificatum est superius in assimili, ubi¹⁶¹ docetur quod deus habet faciem ad omne preteritum vel futurum, sine possibilitate latencie¹⁶² propter distanciam vel aliud inpedimentum possibile.

Contra illud arguit Doctor quadrupliciter^{163.164} Primo, per hoc: omne quod non existit non est¹⁶⁵ presens realiter alicui; set talia futura non existunt; igitur non sunt alicui realiter presenciam. Item per illud¹⁶⁶: rarefacto¹⁶⁷ mundo¹⁶⁸ in infinitum, coexisteret¹⁶⁹ deus¹⁷⁰ cum loco futuro per eius immensitatem. Consequens falsum, quia tunc existeret quilibet¹⁷¹ talis locus. Item, si presenciam eternitatis cuicumque preterito <vel> futuro sit causa determinacionis divine sciencie, videtur, cum sciencia dei sit semper eque determinata, quod¹⁷² [C H80v^b] semper esset scitum presens eternitati; et sic quilibet¹⁷³ semper esset presens. Item angelica evitas¹⁷⁴, sicut et instancia hominis, coassistit¹⁷⁵ multis futuris contingentibus; igitur si talis assistencia sufficit causare¹⁷⁶ certitudinem, sequitur quod tam angelus quam homo habet certitudinem de futuris quibuscunque assistunt, quod est falsum; igitur preter talem existenciam¹⁷⁷, oportet ponere causam aliam¹⁷⁸ determinacionis sciencie.

Quantum ad illas instancias subiungendo¹⁷⁹, diceret sic opinans quod procedunt¹⁸⁰ ex equivocacione¹⁸¹, dum non capitur sententia fundamenti. Nam conceditur quod omne preteritum vel¹⁸² futurum, sicut est deo presens in esse existere, sic¹⁸³ est presens quolibet creaturarum in tempore suo, quamvis non in hoc instanti. Unde falsum est quod aliquod preteritum simpliciter non est, etsi aliquando non sit, quia¹⁸⁴ minor primi argumenti est falsa.

Et ad secundum, conceditur quod rarefacto mundo in infinitum, pro alico tempore futuro deo coassisteret omni loco, sicut quilibet est in omni loco in quo fuit vel erit, et sic omne magnum est ita magnum sicut umquam fuit vel erit, quamvis non nunc.

¹⁶⁰ centro] centrum C₁

¹⁶¹ ubi] vero C₁

¹⁶² latencie] lacencie P

¹⁶³ quadrupliciter] tripliciter P

¹⁶⁴ IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, pp. 487, 488

¹⁶⁵ est] *om.* C₁

¹⁶⁶ illud] idem P

¹⁶⁷ rarefacto] rarefactio *scripsit, sed per punctum correxit* C₁, *rarefactio* P

¹⁶⁸ mundo] mundi P

¹⁶⁹ coexisteret] coexistent P

¹⁷⁰ deus] deo P

¹⁷¹ quilibet] quilibet C₁

¹⁷² quod] *iter.* C₁

¹⁷³ quilibet] quilibet C₁

¹⁷⁴ evitas] entitas P

¹⁷⁵ coassistit] coassist C₁

¹⁷⁶ causare] causarere C₁

¹⁷⁷ existenciam] essenciam C₁

¹⁷⁸ aliam] aliquam C₁

¹⁷⁹ sbii-.do P C₁

¹⁸⁰ quod procedunt] ex parte dicunt C₁

¹⁸¹ ex equivocacione] equivoce C₁

¹⁸² vel] et P

¹⁸³ sic] sicut C₁

¹⁸⁴ quia] et patet C₁

Diversitas tamen¹⁸⁵ est in divina sciencia et limitacione, quia si deus quidquam¹⁸⁶ scivit vel sciet, tunc semper scit illud, quia non oportet ad scire dei pro alico instanti quod illud scitum existat in eodem instanti, set satis est quod ipsum existat in quocunque instanti. Set si deus in alico instanti sit alicubi, oportet quod illud ibi¹⁸⁷ sit¹⁸⁸ actualiter in eodem instanti, ut dictum est superius. Et ex isto patet quod nec deum nec creaturam possibile est vicissim scire contradictoria, ut¹⁸⁹ nemo scit quod non sum mortuus, quia tunc in nullo tempore sum mortuus. Talia enim contraria et privative opposita non inferunt negacionem, nisi restrictam¹⁹⁰ ut: ‘si vivo corporaliter, non per illa mensura sum mortuus corporaliter’.

Ad tercium, diceret aliquis quod assistencia eternitatis cuilibet temporali non est causa determinacionis divine sciencie, cum illa sciencia prius sit determinata quam¹⁹¹ scitum existat, et per consequens prius quam est assistencia eternitatis ad existenciam illius sciti. Verumptamen illa extensiva assistencia¹⁹² dei est signum infallibile inductivum ad assumptum quod deus scit determinate¹⁹³ quodlibet futurum. Et ita potest salvari utraque opinio: prima¹⁹⁴, quod talis assistencia sit signum certitudinis divine sciencie; et secunda¹⁹⁵ Doctoris equivocantis, quod illa¹⁹⁶ assistencia non est causa certitudinis divine sciencie, set formaliter consequens ad illam¹⁹⁷ certitudinem. Verumptamen cum divina sciencia relativa causatur ex rebus scitis iuxta predicta, et assistencia dei eciam causatur¹⁹⁸ ab eisdem scitis, videtur quod neutra harum relacionum rationis causatur a reliqua, quamvis actus quo deus scit, cum sit deus, causat illam coassistenciam¹⁹⁹ relativam²⁰⁰.

Et in illo modo sane intelligitur tertia via quam Doctor recitat, quod determinacio divine sciencie²⁰¹ causatur ex necessitate sciti, quam necessitatem scitum habet ex presupposicione voluntatis divine. Et²⁰² ita²⁰³ tertia via concordatur²⁰⁴ [P 45v] sentencialiter cum opinione Doctoris Profundi²⁰⁵; et ille est sensus Boecii²⁰⁶, 5^o *De consolacione Philosophie*, prosa ultima.²⁰⁷ Nec memini me legisse aliquod scriptum

¹⁸⁵ tamen] cum C₁

¹⁸⁶ quidquam] quicquam C₁

¹⁸⁷ ibi] ubi C₁

¹⁸⁸ sit] sic C₁

¹⁸⁹ ut] nec C₁

¹⁹⁰ restrictam] strictam C₁

¹⁹¹ quam] quod C₁

¹⁹² assistencia] existencia C₁

¹⁹³ determinate] determinare C₁

¹⁹⁴ prima] primo C₁

¹⁹⁵ secunda] secundi P

¹⁹⁶ illa] sciencia *add., sed per punctos del. P*

¹⁹⁷ illam] scienciam *add., sed per punctos del. P*

¹⁹⁸ eciam causatur] causatur eciam C₁

¹⁹⁹ coassistenciam] coexistenciam C₁

²⁰⁰ relativam] *om.* C₁

²⁰¹ divine sciencie] sciencie divine C₁

²⁰² et] *iter.* C₁

²⁰³ ita] illa C₁

²⁰⁴ concordatur] connvenit C₁

²⁰⁵ THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei*, I, 18 pp. 223, 224

²⁰⁶ boecii] boicii C₁

²⁰⁷ ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS, *De consolacione Philosophie*, V, prosa 6, pp. 124, 125 – *vide* IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, p. 489

alicuius doctoris de ista²⁰⁸ materia, quin omnes sentencie²⁰⁹ sane concepte coincidunt. Unde Egidius, *Super primo Sententiarum*, distincione 38^a, questione ultima,²¹⁰ dicit quod tota causa determinacionis divine sciencie est quia deus habet naturam indistantem ab esse; nam quod hoc est deus indeterminatus, et per consequens extra terminos ipsum limitantes²¹¹, et sic eternus, et per consequens certissime sciens omne verum, cum assistit omni preterito vel futuro. Necesse namque est esse intelligibile creature precedere suum esse existere, et de tanto infinite distat²¹² esse intelligibili²¹³ ab esse existere <...>; set²¹⁴ esse existere dei est eque primo cum suo esse²¹⁵ intelligibili; ideo nullo modo distat ab esse, cum suum esse sit simplicissimum, in quo non precedet potencia actum. Ideo sola ista²¹⁶ essencia est proprie eterna, id est extra terminos ipsam finientes²¹⁷, et sic sola nuda essencia sua scit deus esse futurum secundum pulcherrimum ordinem.

Nam, ut vere dicit Doctor Subtilis,²¹⁸ essencia divina representat intellectui divino utrumque contradictorium contingencium in esse intelligibili et, pro illo²¹⁹ instanti nature, non est determinacio ad alterum, cum tunc absolute necessario esset determinacio [C H81r^a] ad omne²²⁰ possibile et periret contingencia; pro secundo instanti nature, intellectus divinus representat voluntati divine utrumque istorum et²²¹ voluntas, quasi eternaliter eligendo, determinat se ad unam partem quam deus eternaliter intuetur. Ille autem sensus, licet sit subtilis et catholicus bene intelligentibus, posset tamen inducere simplicem²²² in errorem, credendo quod deus elicit actus post deliberacionem et quod potencia volitiva²²³ dei distinguitur ab intellectiva et²²⁴ prius naturaliter determinat voluntas divina ad unam partem contradiccionis quam intellectus illam²²⁵ videt.

Ideo certum est quod isti doctores in sententia concordant, etsi variis verbis exprimunt sensus suos. Quicquid igitur²²⁶ est causa divine sciencie est causa determinacionis divine sciencie. Ideo sicut deus causando scitum causat suam scienciam, sic quicquid est causa sciti est causa determinacionis sciencie dei terminate ad scitum; ex quo igitur concurrunt causare determinacionem divine sciencie et causare²²⁷ illam scienciam, de qua materia dictum est superius. Oportet igitur pro

²⁰⁸ ista] illa C₁

²⁰⁹ sentencie] sciencie C₁

²¹⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *In primum Sententiarum*, d. 38, q. 2, f. 202v^a

²¹¹ limitantes] terminantes P – R (p. 204, n. 3): limitantes

²¹² distat] in *add.* P C₁

²¹³ intelligibili] inintelligibili C₁

²¹⁴ <...> set] *lacunam fere 9 litt. reliq.* P, set C₁

²¹⁵ esse] *om.* P

²¹⁶ ista] illa C₁

²¹⁷ finientes] inf^{tes} P

²¹⁸ IOANNES DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d. 39, q. 5, pp. 500, 501

²¹⁹ illo] isto C₁

²²⁰ omne] esse C₁

²²¹ et] est C₁

²²² simplicem] simpluces C₁ – R (p. 204, n. 2): simplices

²²³ volitiva] voluntaria C₁ – R (p. 204, n. 2): voluntaria

²²⁴ et] quod C₁ – R (p. 204, n. 2): quod

²²⁵ illam] illud P – R (p. 204, n. 2): illam

²²⁶ igitur] *om.* C₁

²²⁷ determinacionem ... causare] *hom.* C₁

induccione noticie huius materie ampliare verba de presenti²²⁸ quando loquitur de eternis. Unde sanctus Thomas, *Super primo Sententiarum*, distincione 44^a, questione 4^a in fine,²²⁹ sic scribit dicens²³⁰ quod mensuratum eternitate est simul cum omni tempore, ita²³¹ tamen quod nullo illorum mensuratur. Ideo actus divine potencie non potest mensurari²³² per presens²³³ tempus, ut habeat ordinem presentis ad futurum quoad suum²³⁴ scitum, set ad omne tempus et ad²³⁵ omne scitum habet ordinem presentis ad presens²³⁶. Unde cum²³⁷ dicitur ‘deus²³⁸ prescit hoc’, non intelligitur quod hoc sit futurum²³⁹ respectu divine sciencie, set respectu temporis in quo profertur; et ideo oportet huius verba et participia²⁴⁰ a²⁴¹ determinacione temporis absolvere, cum significant nunc²⁴² eternitatis et non temporis, quia aliter inevitabiliter²⁴³ sequitur error. Ex istis patet quod Doctor ille, loquendo de sciencia dei supra tempus²⁴⁴, non utitur verbis presentis temporis restrictis solum ad instans temporis, set ampliatis²⁴⁵ ad instans eternitatis; et illud volunt Augustinus, Anselmus, et generaliter sapientes doctores ecclesie, ut patet superius.

Ad quartum conceditur quod tam angelus quam homo²⁴⁶ scit determinate contingencia futura, et ego nunc scio quod moriar, quod dies²⁴⁷ iudicii erit, et ita similibus de quorum futuricionibus doctrinas accipimus. Et nedum, set scio ‘in hoc instanti moriar’, quia scio hoc; et sic de talibus futuricionibus²⁴⁸ mihi ambiguis, nedum sciencia confusa qua quilibet scit omnia, set sciencia distincta et perfecta. Nam si ero beatus, sciens perfecte quodcunque, sequitur quod in aliqua²⁴⁹ parte temporis eterni scio illud tam perfecte; adhuc tamen ignoro multa que post mortem meam perfecte sciam. Nec miretur quis quod beatus nunc scit quod²⁵⁰ ipse morietur, quod peccabit²⁵¹, et sic de omnibus actibus quos fecit, quia ad hoc quod nunc sciat talia non oportet quod nunc sint talia, nec quod nunc sint futura, set satis est quod sint futura²⁵² in tempore suo preterito et quod beatus hoc sciat.

²²⁸ presentij] preteriti C₁

²²⁹ THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 44, a. 4, ad 4, p. 336^b

²³⁰ dicens] dicendum C₁

²³¹ ita] si P

²³² mensurari] mensurare *scr.*, *sed per punctum del. et postea corr.* C₁

²³³ presens] consequens P

²³⁴ suum] *om.* C₁

²³⁵ ad] *om.* C₁

²³⁶ presens] presentis *scr.*, *sed per punctos del.* C₁

²³⁷ cum] sicut P

²³⁸ deus] *iter.* C₁

²³⁹ futurum] quoad suum scitum sed ad omen tempus et ad omne scitum habet ordinem presentis ad presens unde cum dicitur deus prescit hoc non intelligitur quod hoc sit futurum *add.* P

²⁴⁰ p-pia P, p-ci^a C₁

²⁴¹ a] et C₁

²⁴² nunc] nuc C₁

²⁴³ inevitabiliter] me multis C₁

²⁴⁴ tempus] temporis C₁

²⁴⁵ ampliatis] ampliatus C₁

²⁴⁶ homo] *om.* C₁

²⁴⁷ dies] deus C₁

²⁴⁸ futuricionibus] doctrinas accipimus *add.*, *sed per lineas del.* C₁

²⁴⁹ aliqua] alia P

²⁵⁰ quod] quia P

²⁵¹ peccabit] patebit C₁

²⁵² set ... futura] *hom.* C₁

Unde, ut sepe dictum est, non est color in²⁵³ illa forma: ‘nunc scio quod hoc erit, [P 46r] igitur nunc est verum quod hoc erit’; set satis est²⁵⁴ quod vel fuit verum quod hoc erit²⁵⁵, vel non sit verum quod hoc erit et quod hoc credam absque formidine repugnante. Ideo sicut²⁵⁶ aliud est dicere ‘scio hoc esse nunc’ et ‘nunc²⁵⁷ scio hoc esse’, ita aliud est dicere²⁵⁸ ‘beata virgo scit quod Christus nascetur ex ea post hoc instans’ et ‘post hoc instans scit²⁵⁹ quod Christus nascetur ex ea’, et ita de similibus, ut adverbium temporis determinat actum sciendi vel actum verbi rei scite.

Ex istis patet quod omnia merita Christi et cuiuscunque sancti sunt deo presencia, quod verbum ‘nunc’ non existat²⁶⁰, quia aliter indubie superflue orarem Christum per passionem, mortem et alia acta²⁶¹ sua meritoria misereri nobis, ut catholice credimus remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, aut vitam eternam, nisi illa essent. Cum secundum doctrinam ecclesie credere quodcunque sit credere illud esse, credo igitur carnis resurrectionem, quia credo illam esse in tempore suo, et ita de quibuscunque que credo; quod si non sunt, tunc²⁶² fides mea est falsa, et per consequens non catholica. Causa autem, quare creatura non semper scit determinate omne cui assistit pro tempore futuro et deus semper de-[C H81r^b]-terminate scit omne cui assistit pro quocunque tempore²⁶³, est quia creatura ultra suam <existenciam>²⁶⁴ et posicionem veritatis requirit ad scienciam illius veritatis actum credendi elicitem²⁶⁵ absque formidine; ad quem requiritur evidencia veritatis vel doctrina²⁶⁶ informantis²⁶⁷, que non eo ipso ponitur²⁶⁸, quo ponitur existencia creature cum veritate. Ideo non sequitur ‘si creatura nunc est et alias coassistit veritati quam plene credit, igitur nunc²⁶⁹ scit illa’, quia nondum ponitur actus elicitus pro nunc; vel, si ille²⁷⁰ ponitur pro nunc, non ex hoc habetur in creatura evidencia veritatis sibi future pro nunc, vel²⁷¹ instructio a docente; ideo adhuc manent quotlibet veritates²⁷² de futuro ambigue creaturis²⁷³, nisi forte revelentur a deo, ut contingit de prophetis.

Sciencia autem dei non ponit actum talem²⁷⁴ elicitem, set <est>²⁷⁵ relacio eoipso posita eternaliter, quo scibile ponitur pro aliqua mensura temporis. Ideo cum deus non

²⁵³ in] ut C₁

²⁵⁴ est] vel *add.*, *sed per lineam del.* C₁

²⁵⁵ erit] *om.* C₁

²⁵⁶ ideo sicut] *om.* C₁

²⁵⁷ nunc] *om.* C₁

²⁵⁸ est dicere] *om.* C₁

²⁵⁹ scit] sit C₁

²⁶⁰ existat] existant C₁

²⁶¹ acta] accidencia P

²⁶² tunc] *om.* C₁

²⁶³ tempore] futuro *add.* P

²⁶⁴ existenciam] essenciam P C₁

²⁶⁵ elicitem] illicitum C₁

²⁶⁶ doctrina] doctrinam C₁

²⁶⁷ informantis] formantis C₁

²⁶⁸ ponitur] ponuntur C₁

²⁶⁹ nunc] non C₁

²⁷⁰ si ille] sic~ P

²⁷¹ vel] nich *scr.*, *sed per lineam del. et postea vel scr.* C₁

²⁷² veritates] veritate C₁

²⁷³ creaturis] creature P

²⁷⁴ talem] *om.* C₁

²⁷⁵ est] et P, et et C₁

potest quicquam adicere²⁷⁶ vel ambigere, oportet quod omne scibile sciat semper determinate, eoipso quod scibile est. Patet itaque quod maior pars loquencium in illa materia verum dicit, quasi²⁷⁷ multi subaudientes imponant calumpniam, aliqui in verbis, aliqui in diminutione et alii in superfluitate. Ex hoc igitur, quod intellectus divinus intuetur voluntatem divinam immobilem et infrustrabilem eternaliter determinatam²⁷⁸ ad effectum aliquem, scit nimirum²⁷⁹ determinate illum²⁸⁰ effectum esse in²⁸¹ tempore suo. Nec in sic sciendo discurrit vel componit, set illum ordinem veritatum simplicissime cognoscit; set oportet intelligere, ut prius, voluntatem aut intellectum divinum non illam nudam relacionem rationis, set divinam naturam sic volentem²⁸²; et sic correspondenter de causacione determinacionis, sicut dictum est de causacione sciencie.

²⁷⁶ adicere] adiscere P

²⁷⁷ quasi] quod P

²⁷⁸ determinatam] determinata C₁

²⁷⁹ nimirum] ne mirum C₁

²⁸⁰ illum] *om.* P

²⁸¹ in] *om.* P

²⁸² volentem] voluntatem C₁

CAPITULUM UNDECIMUM

Ex istis sequitur aliquae¹ veritates. Prima, quod respectu nullius partis contradiccionis est deus neuter vel indifferens². Probatur: respectu cuiuscunque positivi³ determinat⁴ se deus eternaliter ad unam contradiccionis partem⁵, eternaliter ordinando non existenciam relique; et⁶ quoad omnes privaciones et inordinaciones deus est determinatus ad puniciones earum, et per consequens non est dare scibile⁷ respectu cuius deus est neuter. Confirmatur ex hoc, quod omne verum est⁸ scitum a deo et quodammodo volitum⁹ vel in se vel in suo consequente, et falsum, cum non sit, non est a deo volitum; ex quo sequitur quod deus non¹⁰ est respectu alterius¹¹ partis contradiccionis neuter vel indifferens.

Secundo, sequitur quod omne verum est determinate verum: nam omne quod deus scit est determinate verum; omne verum deus¹² scit; igitur omne verum est determinate verum. Maior patet ex hoc, quod omne quod deus scit, determinate¹³ scit; et si quicquam determinate scit, determinatum est penes eum, cum ipsum scit; et cum determinacioni sue sit standum, potissime sequitur omne verum esse determinate¹⁴ verum. Nec¹⁵ est fallaci<a>¹⁶ secundum quid, quando sic arguitur ‘hoc est determinate verum quoad deum, igitur est determinate verum’, cum omnis determinacio dei sit determinacio simpliciter quam nulla res potest infringere. Ex isto patet quod hic est fallacia secundum quid et simpliciter ‘hoc est indeterminatum quoad causam secundam¹⁷, igitur hoc est indeterminatum’. Illa ergo vocantur abusive¹⁸ indeterminate vera, que [P 46v] quoad¹⁹ nostram intencionem vel noticiam sunt non determinata.

¹ aliquae] alie C₁

² indifferens] *om.*, *sed in marg.* deus non est indifferens *ead. m. scr.* P

³ positivi] positi C₁

⁴ determinat] determinati C₁

⁵ contradiccionis partem] partem contradiccionis C₁

⁶ relique] aliquae ut C₁

⁷ scibile] singulare P

⁸ est] *om.* C₁

⁹ volitum] volutum C₁

¹⁰ est ... non] *hom.* C₁

¹¹ alterius] *om.* C₁

¹² deus] antecedes C₁

¹³ scit determinate] *om.* C₁

¹⁴ esse determinate] determinatum esse P

¹⁵ nec] non C₁

¹⁶ fallacia] fallacio C₁, falsa P

¹⁷ secundam] secundum C₁

¹⁸ abusive] abussive C₁

¹⁹ quoad] ad P

Et²⁰ tercio, sequitur quod prima ratio contingencie stat in libertate voluntatis divine. Patet ex hoc, quod cuiuslibet veritatis causate deus est causa prima, ex quo *primo libro*;²¹ igitur cum omnis contingencia sit veritas²² causata, sequitur quod deus est prima ratio²³ cuiuscunque contingencie, et non nisi per voluntatem suam summe²⁴ liberam; igitur et cetera. Ex isto patet quod nihil est contingens quoad causam secundam, nisi quod prius est contingens quoad deum. Nulla enim²⁵ causa secunda potest agere vel non agere, nisi²⁶ ex prima determinacione dei, ut causa principalis quare hoc contingens aliquando est et aliquando non est voluntas dei. Unde notabiliter errant qui ponunt maiorem necessitatem in contingentibus quoad causas secundas liberam, quam quoad causam primam, in qua est [C H81v^a] formaliter²⁷ ratio contingencie, cum sit de ordine universitatis et per consequens de dei beneplacito, si aliquid sit tale, ut²⁸ contingencia ad utrumlibet.

Quarto, sequitur quod omne verum contingens ad utrumlibet vel contingens essentialiter de vi vocis est veritas contingens, cuius oppositum essentialiter potest esse, ut potest elici ex dictis Philosophi, primo *Peryermenaias*, ultimo,²⁹ cum expositione Boecii³⁰ et aliorum.³¹ Cum igitur contingens ut³² huiusmodi sit veritas que non potest non esse, et omne contingens potest esse vel non esse, eque potest esse vel non esse³³, ut patet ex dictis; sequitur quod omnis veritas contingens sit³⁴ contingens essentialiter vel ad utrumlibet, quod est idem³⁵. Sumitur³⁶ enim ille terminus ‘contingens’ nunc modaliter et nunc nominaliter catholice, et utrobique³⁷ modo dupliciter³⁸. Si enim modaliter, tunc ipse³⁹ cum verbo substantivo equivalet tali verbo impersonali ‘contingit’, vel ‘potest esse’, vel sic quod connotet possibilitatem obiecti⁴⁰ rei dicte propositionis vel quod dicat possibilitatem⁴¹ veritatis sui dicti, non implicando possibilitatem⁴² sui obiecti⁴³, ut patet in istis: ‘contingens est me non esse’, ‘contingens est deum esse’. Nam certum est quod non est necessarium me non esse, set⁴⁴ potest esse, sicut et eius

²⁰ et] *om.* C₁ – R (p. 205, n. 2): *om.*

²¹ IOANNES WYCLIF, *De ente primo in communi*, p. 62, et *passim*

²² veritas] causa *add.* C₁

²³ ratio] *om.* C₁

²⁴ summe] *suple* C₁

²⁵ nulla enim] *nec omni* C₁

²⁶ nisi] *illud* P

²⁷ formaliter] *fonta^r* P – R (p. 205, n. 2): *formaliter*

²⁸ ut] *nam* C₁

²⁹ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 13, 22 b 17-22, pp. 27, 28

³⁰ boecii] *boicii* C₁

³¹ ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS, *In librum Aristotelis Peri Ermencias Commentarii*, I, ii, 13, pp. 184-189; II, iv, 13, pp. 432-444

³² ut] *et* C₁

³³ eque ... esse] *hom.* C₁

³⁴ contingens sit] *om.* C₁

³⁵ idem] *illud* C₁

³⁶ sumitur] *iter.* C₁

³⁷ utrobique] *utraque* P

³⁸ dupliciter] *tripliciter* P

³⁹ ipse] *om.* C₁

⁴⁰ obiecti] *instanti* C₁

⁴¹ possibilitatem] *potesatem* C₁

⁴² possibilitatem] *potesate* C₁

⁴³ obiecti] *instanti* C₁

⁴⁴ esse] *contingenter est deum esse add., sed per punctos del.* P

oppositum. Non ad illum sensum dicitur quod contingens est me non esse. Et secundo, est iste sensus ‘potest esse quod deus sit’ non implicando quod oppositum potest esse. Et sic ille terminus ‘contingens’, nominaliter sumptus, nunc⁴⁵ significat veritatem⁴⁶ connotando quod illa potest non esse, et nunc significat quamcunque veritatem sine tali connotacione. Et quia signo cum connotacione⁴⁷ utrobique est famosior, ideo ad illam supposicionem⁴⁸ terminum limitatur. Et tunc patet⁴⁹, ex simplicitate et paritate⁵⁰ libertatis contradiccionis dei in causando ad extra, quod omnis veritas contingens est contingens ad utrumlibet.

Quinto, palam sequitur quod ‘<hominem>⁵¹ vel mundum fuisse’ est tam⁵² contingens, sicut alia veritas de futuro; et per consequens ‘hominem esse’, ‘mundum esse’⁵³, et talia vocata necessaria sunt summe contingencia. Patet ex hoc, quod quandoque – scilicet: ante mundi constitucionem⁵⁴ – fuit contingens ad utrumlibet mundum vel tempus fore, et omne quod fuit possibile semper est eque possibile, ut patet ex dictis alibi; igitur adhuc⁵⁵ est eque contingens. Et cum sequitur ‘mundus non erit, igitur non fuit’, et econtra palam sequitur veritas recitata. Constat siquidem quod, si non erit vel fuit deus⁵⁶, deus non erit vel fuit; set antecedens est summe possibile; igitur et consequens. Ideo cum⁵⁷ sit⁵⁸ absolute necessarium deum esse, patet quod hoc non infert ipsum fuisse vel fore. Illam autem veritatem, sicut et quodlibet⁵⁹ aliud non capiet qui nescit ampliaciones verborum de presenti, quibus vere innuitur quod omne tempus preteritum vel futurum sit deo presens, ut dictum est supra.

Sexto, sequitur quod omne verum⁶⁰ sit necessarium et omne falsum simpliciter sit⁶¹ impossibile modo suo; pro cuius intellectu, quod aliquod est⁶² necessarium absolute, quod non potest non esse, ut ‘deum esse’, ‘nichil simul esse et non esse’, et sic de quotlibet aliis veritatibus; aliquod⁶³ autem est necessarium ex supposicione, quod est veritas contingens cuius est causa completa, quam claudit contradiccionem incipere vel corrumpi. Et sic impossibile simpliciter vel absolute dicitur illud quod non potest esse, ut ‘deum non esse’, ‘diametrum esse commensurabilem sue coste’⁶⁴, et cetera; impossibile ex supposicione videtur⁶⁵ quod esse repugnat cause eterne ingenerabili et incorruptibili, ut Petrum non esse beatum, et breviter quodlibet falsum simpliciter.

⁴⁵ nunc] non C₁

⁴⁶ veritatem] *om.* C₁

⁴⁷ et ... connotacione] *hom.* C₁

⁴⁸ supposicionem] supposicio C₁

⁴⁹ patet] quod *add.* C₁

⁵⁰ p.i^{te} P C₁

⁵¹ hominem] deum P C₁

⁵² tam] *om.* C₁ – R (p. 205, n. 3): *om.*

⁵³ esse] *om.* C₁

⁵⁴ mundi constitucionem] mundum C₁

⁵⁵ adhuc] ad hoc C₁

⁵⁶ deus] tempus C₁

⁵⁷ cum] tum et C₁

⁵⁸ sit] sic C₁

⁵⁹ quodlibet] quotlibet C₁

⁶⁰ verum] *om.* P

⁶¹ simpliciter sit] sit simpliciter C₁

⁶² est] sit C₁

⁶³ aliquod] aliud C₁

⁶⁴ coste] ceste P

⁶⁵ videtur] v’t P

Quibus⁶⁶ suppositis, patet veritas predicta quoad eius primam partem: sic sit *a* veritas que non sit necessitas, [P 47r] ut puta talis ‘ego non disputo’ vel quecunque⁶⁷ libuerit⁶⁸; contra: ‘si deus scit me disputare, ego disputo’; set antecedens est verum eterne ingenerabile et incorruptibile, ut patet ex dictis; igitur consequens est necessarium ex suppositione. Consequencia probatur⁶⁹. Totum antecedens patet⁷⁰ ex dictis: nam claudit contradiccionem verum esse quod deus non eternaliter sciet, cum nichil potest incipere vel desinere cognoscere. Nec est color, si consequencia sit bona et antecedens est eternum, vel pro data mensura verum, quod contingens sit eternum, vel pro eadem mensura verum⁷¹. Nec est color, si⁷² data propositio nunc sit vera, quod nunc⁷³ sit ita sicut illa⁷⁴ primarie significat, quia satis est quod pro aliqua parte temporis eterni sit ita sicut illa nunc primarie significat⁷⁵: ut illa propositio ‘ego sum’, in casu quo semper maneret sic⁷⁶ significans, semper esset vera, quia semper⁷⁷ significaret⁷⁸ sicut [C H81v^b] est, quamvis non semper significasset sicut semper est⁷⁹; sic⁸⁰ illa propositio nunc formata ‘dies iudicii est’ nunc est vera, quia⁸¹ ita est⁸² ex parte rei quod dies iudicii est, quamvis non nunc. Unde non est maior color in illa deduccione, ‘hoc signum nunc est verum, igitur nunc est sicut ipsum significat’, quam est in ista⁸³, ‘hoc signum hic⁸⁴ est verum, igitur hic est ita sicut ipsum significat’. Quidam autem dicunt quod diem iudicii esse est falsum secundum quid, quia falsum est iam nunc esse; sed tale falsum⁸⁵ non potest⁸⁶ esse⁸⁷ falsum simpliciter.

Septimo, sequitur quod sicut necessarium et contingens coincidunt⁸⁸ in eodem, sic necessitas et fortuna cum libertate⁸⁹ contradiccionis in eadem veritate⁹⁰ se invicem consecuntur. Nam omne verum contingens est necessarium ex proxima veritate, et secunda pars patet ex hoc, quod casus et fortuna dicuntur comparative respectu cuiuscunque cause efficientis, eo quod, si casuale et fortuitum generaliter excludere⁹¹ intentum et propositum cuiuscunque sue cause efficientis, non esset

⁶⁶ quibus] quilibet C₁

⁶⁷ quecunque] quodcunque C₁

⁶⁸ libuerit] liberuit C₁

⁶⁹ probatur] et C₁

⁷⁰ patet] patent C₁

⁷¹ quod ... verum] *hom.* P

⁷² si] set C₁

⁷³ nunc] nuc C₁

⁷⁴ illa] *om.* C₁

⁷⁵ quia ... significat] *hom.* C₁

⁷⁶ sic] *om.* C₁

⁷⁷ semper] *om.* C₁

⁷⁸ significaret] significasset C₁

⁷⁹ quamvis ... est] *hom.* P

⁸⁰ sic] sicut C₁

⁸¹ quia] quod C₁

⁸² est] *om.* C₁

⁸³ ista] illa P

⁸⁴ hic] nunc C₁

⁸⁵ secundum ... falsum] *hom.* C₁

⁸⁶ potest] ponit C₁

⁸⁷ esse] *om.* C₁

⁸⁸ coincidunt] conincidunt C₁

⁸⁹ libertate] libertas P

⁹⁰ veritate] et secunda pars patet *add., sed per lineam del.* C₁

⁹¹ excluderent] excluderet P; excludent C₁

possibile aliquid⁹² esse casuale et fortuitum, cum claudit contradiccionem aliquid fieri preter dei propositum et determinatam scienciam. Sufficit igitur ad esse casualis vel fortuiti quod sit preter intentum vel propositum alicuius sue cause efficientis. In relativis enim tenet talis consequencia ‘hoc est casuale vel⁹³ fortuitum respectu illius cause efficientis, igitur hoc⁹⁴ est causale vel fortuitum’. Et eodem modo sequitur quod dicta necessitas stat cum libertate creature, quia compatitur contingenciam, non ponit coaccionem, <et>⁹⁵ hoc sufficit ad libertatem creature⁹⁶. Non enim potest deus dimittere creaturam tante libertati, ut non preveniat limitando ipsam ad quemlibet actum suum.

Consequencia illa tripliciter arguitur. Primo per hoc, quod philosophi non ponunt distinccionem inter contingens ad utrumlibet et contingens; et illud subdividit⁹⁷ contingens in maiori parte et contingens semper; et extra omnem multiplicacionem contingencium ponunt necessitatem, ut patet de veritatibus similibus declaratis que non sunt contingentes secundum philosophos aliquos, ut quod omnis triangolus habet tres, et sic de omnibus veritatibus doctrinaliter demonstratis que procedunt ex principiis⁹⁸ veris, nocioribus⁹⁹ et eternis, ut patet primo *Posteriorum*.¹⁰⁰

Item tam philosophi quam vulgares ponunt regulariter maiorem certitudinem in veritate de preterito, quam in veritate dependente a libertate arbitrii de futuro. Cum igitur tam famosa opinio non potest esse in toto falsa, sequitur quod non sit tanta necessitas¹⁰¹ in talibus de futuro ‘Pharao dampnabitur’, ‘Antechristus seducet gentes’, et est sicut est in talibus ‘mundus fuit’, ‘Christus fuit incarnatus’, et cetera. Unde Philosophus, 6^{to} *Phisicorum*, capitulo 3^o,¹⁰² approbat sentenciam Agathonis dicentis quod solum¹⁰³ hoc privatur deus, de genito facere ingenitum. Nec aliter videtur veritates intellectuales posse distingui, ut Philosophus distinguit, 6^{to} *Ethicorum*, c^o 4^o et infra,¹⁰⁴ cum eque contingit conciliari veritate prudentie de preteritis sicut de futuris.

Item veritates de preterito sunt determinate, quod claudit contradiccionem ipsas corrumpi; veritates multe de presenti sunt tam contingentes, quod deus de potencia absoluta non potest servare eas ne corrumpantur, ut patet de successivis; et quotlibet¹⁰⁵ veritates de preterito non possunt corrumpi, sicut et quotlibet¹⁰⁶ de futuro non possunt generari. Oportet igitur genus esse¹⁰⁷ in veritatibus citra deum; aliter enim quilibet¹⁰⁸ posset sanare quemlibet olim mortuum, facere de quacunque corrupta quod non

⁹² aliquid] ad P

⁹³ vel] igitur C₁

⁹⁴ hoc] *om.* C₁

⁹⁵ vel C₁

⁹⁶ quia ... creature] *hom.* P

⁹⁷ subdividit] in *add.* C₁

⁹⁸ principiis] personis C₁

⁹⁹ veris nocioribus] et verioribus C₁

¹⁰⁰ ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora*, 1, 2, 71 b 20-22, p. 7

¹⁰¹ necessitas] *necessi ser., sed tas suprascr. al. m.* C₁

¹⁰² *rectius* ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 6, 2, 1139 b 10, p. 480

¹⁰³ solum] sic P

¹⁰⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 6, 2, 1139 b 8-9, p. 480

¹⁰⁵ quotlibet] quelibet C₁

¹⁰⁶ quotlibet] quelibet C₁

¹⁰⁷ genus esse] esse genus C₁

¹⁰⁸ quilibet] quelibet C₁

peccavit vel fuit corrupta, et¹⁰⁹ a privacione¹¹⁰ ad habitum quociens libuerit¹¹¹ possibile esset regressio. Et sic idem homo infinicies posset generari et corrumpi, et quodlibet¹¹² incorruptibile infinitum diu durare, et eque esset orandum, sperandum et consiliandum quod non feci actum malum, qui de facto est lapsus in preteritum, sicut quod non¹¹³ [P 47v] malefaciam in futurum, quod contradicet Aristoteli, 3^o *Ethicorum*, c^o 7^o;¹¹⁴ de consimili¹¹⁵ est eciam¹¹⁶ contra naturalem sensum plebeorum. Quis, queso, diceret quod summe contingens sit necessarium, ut tale ‘deus fuit’? Aut quis timet vel consiliatur de hoc, quod Adam¹¹⁷ [C H82r^a] peccavit, vel quod ipse natus est in originali peccato? Talia enim dicuntur esse extra potestatem nostram et non facere nos laudabiles vel culpabiles.

Ad primum dicitur quod homo pro statu vie est a deo obumbratus fantasmatis temporalium et¹¹⁸ vix sufficit apprehendere eternitatem semper stantem indivisibilem cum tempore presenti; et propter talem sensum †¹¹⁹ restringimus verba de presenti nunc ad unum tempus et nunc ad aliud, involvendo necessarium contingenti, ut patet primo libro, *tractatu 13^o*.¹²⁰ Ideo variantes in illa materia, pro magna parte equivocant in connotacione¹²¹ temporis per verba. Unde philosophi dividunt contingens secundum noticias quas ipsi habent de eius determinacione¹²² vel indeterminacione noticie quoad eos, et non quoad deum, penes cuius ordinacionem habet simpliciter attendi necessitas vel contingencia¹²³.

Unde si philosophus sciret intuitive in verbo eternaliter ordinate quod dies iudicii erit, vel quodlibet aliud contingens futurum, diceret hoc esse eque determinatum et necessarium, sicut aliquod contingens significabile; set quia¹²⁴ latet nos noticia talium antequam¹²⁵ fiant, ideo dicimus talia esse indeterminate vera – suple¹²⁶: quoad nostram noticiam vel causanciam cause secunde. Multos enim effectos producet causa secunda ad quos nondum est¹²⁷ determinata¹²⁸, quamvis deus non potest respectu alicuius signabilis esse indeterminatus. Dimittendo igitur aspectum ad fluxum temporis et considerando propositum et determinacionem dei, patet quod omnia contingencia pari gradu currunt quoad necessitatem vel determinacionem, quamvis sit gradus †¹²⁹ contingencium quoad eorum duracionem, quoad potestatem incepcionis vel

¹⁰⁹ et] *om.* C₁

¹¹⁰ privacione] p^onoe- C₁

¹¹¹ libuerit] liberuit C₁

¹¹² quodlibet] quod C₁

¹¹³ non] racio P

¹¹⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 3, 7, 1015 a 7-1016 a 15, pp. 421-423

¹¹⁵ consimili] consimilio *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

¹¹⁶ eciam] quod *add.* P

¹¹⁷ adam] ada C₁

¹¹⁸ et] quod P

¹¹⁹ alie^{te}3 P, alitem C₁

¹²⁰ IOANNES WYCLIF, *De ente praedicamentali*, p. 213, *ac vide* p. 182

¹²¹ connotacione] cognacione C₁

¹²² determinacione] commune *add.* C₁

¹²³ contingencia] contingencias *scr.*, *sed per punctum corr.* C₁

¹²⁴ quia] *om.* P

¹²⁵ antequam] ideo C₁

¹²⁶ suple] super P

¹²⁷ est] rem C₁

¹²⁸ determinata] determinatam C₁

¹²⁹ pulchi^m P, pulch^m C₁

indiffinicionis cum quibuslibet¹³⁰ proprietatibus a nobis in plurimum ignoratis. Unde Augustinus, 26° *Contra Faustum*, 2°, sic scribit:¹³¹ «Pocius verum est quod deus¹³² scit, quam quod opinatur homo¹³³. Unde tam¹³⁴ non possunt futura non fieri, quam non fuisse falsa preterita: quoniam non est in dei voluntate, ut eo sit¹³⁵ aliquid¹³⁶ falsum, quod verum est».

Unde pro habendo recto sensu veritatis contingentis, oportet theologum ordiri¹³⁷ a noticia dei cum aliis veritatibus eternis in eo fundatis, et exinde descendere ad noticiam inferiorum, quia vere dicit Philosophus, 2° *Metaphysice*,¹³⁸ quod unumquodque se habet ad esse ut ad cognosci; et sententia eius est, 3° *De anima*, 7°, ¹³⁹ quod in hoc differt intellectus a sensu, quod intellectus post speculationem¹⁴⁰ excellentis intelligibilis est dispositus ex eius incorruptibilitate¹⁴¹ ad cognoscendum veritates posteriores subtilius; set sensus ex eius corruptibilitate, quam contrahit ab organo, confunditur per excellens sensibile. Ideo cum in omni genere sit unum primum quod est metrum et mensura omnium aliorum, ex 10°¹⁴² *Metaphysice*, capitulo secundo,¹⁴³ quod indubie est deus, ut patet ibidem; et secundo¹⁴⁴, oportet cognoscere illam mensuram, si voluerimus subtiliter cognoscere mensurata. Hic autem in via non habemus de deo nisi confusam et universalem noticiam, et per consequens tota nostra¹⁴⁵ noticia est hic imperfecta, et specialiter¹⁴⁶ quoad contingencia de futuro¹⁴⁷. Ideo dicit Ammonius¹⁴⁸, *Super primo Peryermeneias*,¹⁴⁹ quod sciencia futurorum contingentium est diis reservata, ut patet¹⁵⁰ theologis debite.

Omnia dicta philosophorum loquencium de contingencia¹⁵¹ veritatum, cum ex errore eorum in radice consequens fuit quod¹⁵² errarent amplius in sequentibus, theologus igitur debet relinquere verba¹⁵³ philosophorum de distincione contingentium et ponere sensum eorum, quod illud vocant contingens ad utrumlibet, quod eque convenit evenire sicut eius oppositum, ipsis ignorantibus determinacionem ad utramque¹⁵⁴

¹³⁰ quibuslibet] quotlibet aliis C₁

¹³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, 26, 4, p. 732

¹³² deus] sic *add.* C₁ – *vide loc. all.*

¹³³ homo] hoc C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁴ unde tam] verumtamen C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁵ sit] sic C₁ – *vide loc. all.*

¹³⁶ aliquid P C₁ – *pro loc. all.*: aliquid

¹³⁷ ordiri] ordiriare *scr.*, *sed per lineam et rasuram corr.* C₁

¹³⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 2, 1, 993 b 9-11, p. 43; 993 b 31-32, p. 44

¹³⁹ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, 3, 7, 431 b 20-432 a 14, p. 235

¹⁴⁰ speculationem] speculativitatem C₁

¹⁴¹ incorruptibilitate] incorruptite *scr.*, *sed per punctos del. et in marg. al. m. te scr.* C₁

¹⁴² 10] 14 P

¹⁴³ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 1, 1, 1052 b 17-20, p. 196

¹⁴⁴ secundo] 12° P

¹⁴⁵ nostra] cognicio *add.*, *sed per lineam del.* C₁

¹⁴⁶ specialiter] specia P

¹⁴⁷ de futuro] *om.* C₁

¹⁴⁸ ammonius] anomius P, anomus C₁

¹⁴⁹ AMMONIUS, *In librum Peri Hermeneias Aristotelis recordatio*, 9, B. 136 (Arist. 9 18 a 28-34), p. 259

¹⁵⁰ patet] ponit C₁

¹⁵¹ contingencia] contincia C₁

¹⁵² quod] *om.* P

¹⁵³ verba] a *add.*, *sed per punctum del.* C₁ – R (p. 205, n. 4): verba

¹⁵⁴ utramque] utrumlibet C₁ – R (p. 205, n. 4): utramlibet

partem; cuiusmodi sunt multe veritates de futuro. Deus enim, ex habundancia¹⁵⁵ gracie dispensacionis sue, ordinavit eternaliter quosdam actus futuros dependentes a voluntate libera creata latere hominis, ut exinde sint vigiles ad continue pulsandum eum precibus, et timendum de exitu rigido¹⁵⁶ pene, si male egerint, et¹⁵⁷ sperandum de premiacione gracie¹⁵⁸, si virtuose se gesserunt; ut spes et timor sunt duo mallei¹⁵⁹ hinc inde [C H82r^b] titillantes¹⁶⁰ [P 48r] animum ex adverso ad incedendum per medium virtuosum.

Nec solum futura a libertate arbitrii dependencia sunt ex dei ordinacione a nobis¹⁶¹ ut plurimum ignorata, set multa alia, ut actus animi. Ne nimis¹⁶² temere iudicemus horam¹⁶³ mortis nostre, ne in longevitate¹⁶⁴ confidentes¹⁶⁵, voluptatibus vacantes¹⁶⁶, differamus converti ad Dominum. Et generaliter dies iudicii et quilibet¹⁶⁷ formidans eius adventum furtivum paret se ad allocabilem¹⁶⁸ computum¹⁶⁹ de omnibus nature vel gracie, que a deo recepit¹⁷⁰ ad meritorie usurandum¹⁷¹. Et revera, cum secundum rectam logicam et philosophiam quilibet homo mundi sit recte¹⁷² in confinio vite sue, unus¹⁷³ pro uno instanti, et alter pro altero, omnesque simul sunt immediati diei iudicii in hora adhuc nobis incognita, non mirum si quilibet¹⁷⁴ inbutus¹⁷⁵ in illa recta logica timeat continue deum suum.

Erubescat igitur¹⁷⁶ ignarus sophista, qui negat unum tempus sequi alterum, vel tempora esse iuxtaposita, quia, *Deuteronomii*¹⁷⁷, 32,¹⁷⁸ dicit Moyses: «Iuxta est dies perdicionis et adesse festinant tempora». Nec est credendum modernis dicentibus talia esse falsa de virtute¹⁷⁹ sermonis, quia plus est credendum¹⁸⁰ auctoribus Scripture qui habuerunt¹⁸¹ hic claram dei visionem, ut Moyses et Paulus, quam testimonio et evidenciis sophistarum. Unde Apotolus allegans Moyses, *Ad Ebreos*, 8^o, dicit in fine:¹⁸²

¹⁵⁵ habundancia] abundancia C₁ – R (p. 205, n. 4): abundancia

¹⁵⁶ rigido] regido C₁

¹⁵⁷ et] nec C₁

¹⁵⁸ gracie] gracie P

¹⁵⁹ mallei] malei P

¹⁶⁰ titillantes] titillans P

¹⁶¹ nobis] *in marg. al. m. sunt add.* C₁

¹⁶² nimis] mesu C₁

¹⁶³ horam] hora C₁

¹⁶⁴ longevitate] longavitate P

¹⁶⁵ confidentes] confitentes C₁

¹⁶⁶ vacantes] vacemus C₁

¹⁶⁷ quilibet] quelibet C₁

¹⁶⁸ allocabilem] alloc'al^e P

¹⁶⁹ computum] compotum C₁

¹⁷⁰ recepit] reciperet C₁

¹⁷¹ usurandum] esurandum C₁

¹⁷² recte] *om.* P

¹⁷³ unus] unius C₁

¹⁷⁴ quilibet] quelibet C₁

¹⁷⁵ inbutus] imbutus C₁

¹⁷⁶ igitur] quia P

¹⁷⁷ detureonomii] deturonomio P

¹⁷⁸ *Liber Deuteronomii*, 32, 35

¹⁷⁹ virtute] veritate *scr., sed per lineam del. et in marg. al. m. in virtute corr.* C₁

¹⁸⁰ est credendum] credendum est C₁

¹⁸¹ habuerunt] habuerant C₁

¹⁸² *Ad Hebraeos*, 8, 13

«Omne¹⁸³ quod antiquatur et senescit prope interitum est». Ideo illud considerans, 2^a¹⁸⁴ *Ad Thimoteum*, 4^o,¹⁸⁵ post mencionem de die iudicii dicit: «Ego autem iam delibor et tempus me<e> resolutionis¹⁸⁶ instat».

Et, ut estimo, quoad omnes evidencias in oppositum est facile respondere. Contingens natum vocatur effectus, ad cuius causacionem est aptitudo naturalis. Et hoc contingit tripliciter variari. Vel sic quod semper contingat, posita causa nobis cognoscibili, ut est eclipsis lune respectu diametralis interposicionis terre inter solem et lunam. Et sic quilibet effectus habet causam completam, licet nobis incognitam, qua posita¹⁸⁷, sequitur illum effectum¹⁸⁸ esse, et ita diceret¹⁸⁹ omne¹⁹⁰ contingens esse contingens semper, si ignorancia non excusaret. Contingens in maiori¹⁹¹ parte est effectus productus, ut natus est naturaliter¹⁹² produci, qui respectu alicuius cause sue sepius contingit, respectu alicuius sue cause¹⁹³ semper contingit, et respectu alicuius¹⁹⁴ in¹⁹⁵ minori parte¹⁹⁶, ut existencia hominis cum quattuor¹⁹⁷ digitis. Contingens in minori¹⁹⁸ parte vocatur contingens preter communem cursum nature¹⁹⁹, ut sunt multa peccata, et cetera extra intentum nature create.

Omnia tamen talia habent causam completam, respectu cuius fiunt semper, ipsa causa posita; et aliam causam aggregatam parcialem, respectu cuius fiunt in <maiori>²⁰⁰ parte; aliam²⁰¹ causam²⁰², respectu cuius fiunt in minori parte; ut patet quod ille tres manieres contingencium non distinguntur ex opposito, quamvis rationes earum distinguntur²⁰³, sic quod idem²⁰⁴ respectu eiusdem cause non dicitur contingens in maiori, et minori et semper. Nec oportet timere instancias sophisticas, quibus aliqui arguunt quod omnia que eveniunt, semper²⁰⁵ eveniunt, cum sequitur ‘penes eos in hoc instanti sunt, igitur semper²⁰⁶ sunt’, set nesciunt probare consequenciam; alii dicunt quod nihil evenit in maiori parte vel minori, quia nec frequenter nec raro, cum nichil possit nisi semper contingere.

183 omne P C₁ – *pro loc. all.: om.*

184 secunda] secundo C₁

185 *Ad Thimoteum*, 4, 6

186 mee resolutionis] me resolutionis P, resolutionis mee C₁ – *vide loc. all.*

187 posita] potencia C₁

188 illum effectum] effectum illum C₁

189 diceret] dicerent C₁

190 omne] esse P

191 maiori] maiori *scr.*, *sed in marg.* contingens in minori *scr. al. m.* C₁, minori P

192 naturaliter] naturali C₁

193 sue cause] cause sue C₁

194 alicuius] alterius C₁

195 in] *iter.* C₁

196 parte] *om.* P

197 quattuor] decem P

198 minori] minori *scr.*, *sed in marg.* contingens in maiori *scr. al. m.* C₁

199 nature] secunde *add.* C₁

200 maiori] minori P C₁

201 aliam] illam C₁

202 causam] causam 3 C₁, 9^o₃ P

203 ex ... distinguntur] *hom.* C₁

204 idem] illud C₁

205 nec ... semper] *hom.* C₁

206 semper] *om.* C₁

Set sententia de universalibus et de extencione²⁰⁷ temporis sanat omnes²⁰⁸ illas argucias²⁰⁹. Alias²¹⁰, quoniam restrinxi verba de presenti et distruxi illa ex opposito²¹¹, vocavi ‘determinate verum’ quod est verum pro alico instanti pro quo necesse est²¹² ipsum esse vel fuisse, ut²¹³ est omnis veritas contingens de presenti vel de preterito independens a futuro; ‘indeterminate verum’, quod est verum²¹⁴ pro aliquo²¹⁵ instanti pro quo non est necessarium ipsum esse vel fuisse, ut sunt futuriciones contingencium. ‘Contingens ad utrumlibet’ vocavi ‘contingens indeterminatum’, et ‘contingens natum’ ‘contingens determinatum’; ‘contingens²¹⁶ semper’ vocavi ‘contingens natum, cuius est causa effectiva quoad hoc non impedibilis naturaliter ordinata’, ut solem oriri cras, eclipses et coniunciones cum talibus²¹⁷ que fiunt in mundo²¹⁸ sublunari; ‘contingens in maiori’ vocavi ‘contingens natum, cuius est causa quoad hoc impedibilis naturaliter ordinata’, ut effectus naturales²¹⁹; ‘contingens in minori’ [P 48v] vocavi ‘contingens natum non habens causam effectivam [C H82v^a] sibi naturaliter ordinatam’, ut sunt preternaturalia, ut videtur Aristoteles, primo *Peryermeneias*, ca^o 3^o,²²⁰ et primo *Primorum*, c^o 14^o,²²¹ ac 2^o *Phisicorum*, ca^o 7^o,²²² sentire illam sententiam de contingenti. Unde casum vocavi causam efficientem a qua, preter eius intentum, evenit aliquid in minori; et fortunam causam efficientem a qua, preter eius propositum, aliquid evenit²²³ in minori²²⁴.

Set constat ex dictis quod omnia sunt quoad deum, et ita²²⁵ simpliciter determinata. Nec recipit²²⁶ pro essentiali differencia genus contingentis eventum semper, aut in maiori²²⁷ vel in minori²²⁸ parte, nec quoad tempus, nec quoad casuas parciales vel totales; idem enim contingens, quod raro evenit, potest in maiori parte vel semper evenire, et econtra. Cum igitur species non potest mutari in speciem certam²²⁹ oppositam²³⁰, patet quod ille non sunt species ut sic opposite²³¹. Prima igitur et summa contingencia ad utrumlibet est in volicione²³² dei²³³, qua vult semper quod sit

²⁰⁷ extensione] extencione C₁

²⁰⁸ omnes] om. P

²⁰⁹ argucias] om. C₁

²¹⁰ alias] om. C₁

²¹¹ opposito] om. C₁

²¹² necesse est] est necessarium C₁

²¹³ ut] nec P

²¹⁴ verum] om. C₁

²¹⁵ aliquo] alico C₁

²¹⁶ contingens] om. C₁

²¹⁷ eclipses et coniunciones cum talibus] om. C₁

²¹⁸ mundo] celebrandi add. P

²¹⁹ naturales] naturalis C₁

²²⁰ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 13, 22 a 14-23 a 27, pp. 56-59

²²¹ rectius ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Priora*, 1, 13, 32 b 4-13, p. 211

²²² rectius ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 2, 8, 199 b 4-26, pp. 88-90

²²³ aliquid evenit] evenit aliquid C₁

²²⁴ minori] et fortunam causam efficientem a qua preter eius add., sed per lineam del. C₁

²²⁵ ita] illa C₁

²²⁶ recipit] respuit C₁

²²⁷ maiori] minori C₁

²²⁸ minori] maiori C₁

²²⁹ certam] † P

²³⁰ oppositam] appositam P

²³¹ opposite] om. C₁

²³² volicione] volucione C₁

contingens, et ex²³⁴ hinc derivatur²³⁵ ad effectus contingentes, ut docet Doctor Profundus, *libro 3^o*, ca^o 4^o²³⁶.²³⁷ Oportet igitur ascendere ad considerationem divine voluntatis, cognoscendo²³⁸ proprietates contingentes, quia aliter instat error in ianuis. Nam omnia peccata vel monstra nature ordinavit deus naturaliter²³⁹, etsi nos ignoremus causas eorum. Et si sciremus divinum propositum respectu effectuum sublunarium contingencium, diceremus quod non potius sunt effectus sublunares inpedibiles²⁴⁰, quam effectus supralunares²⁴¹.

Unde de²⁴² inpedibili notandum quod dupliciter potest intelligi, vel pro tali quod de potencia dei ordinata, vel ordinancia dei quod in idem²⁴³ redit²⁴⁴ potest inpediri. Et sic consequitur²⁴⁵ quod nihil, quod est, vel fuit, erit, est inpedibile ne²⁴⁶ sit²⁴⁷, cum nihil potest dei scienciam vel ordinanciam infringere. Secundo modo, dicitur aliquid inpedibile quod potest quomodolibet a fine intento inpediri; et sic potest quelibet planeta et totum celum inpediri a coniuncione vel motu, opposicione²⁴⁸ vel²⁴⁹ aspectu, et²⁵⁰ quacunq[ue] producencia effectus sublunaris²⁵¹. Potuit enim deus inpedire quodcunq[ue] corpus superlunare a quocunq[ue] tali fine, quem intendit, nedum pure per seipsum de potencia absoluta creature²⁵² sublunaris <...>. Sic enim fecit solem stare per diem ad oracionem Iosue et Israelis, ut patet *Iosue*, 10²⁵³,²⁵⁴ et ad instanciam Ezechie, ut patet *Ysaie*, 38^{vo}²⁵⁵: «Reversus est sol per 10 lineas²⁵⁶»; et idem dicitur 4^o <*Regum*>²⁵⁷, 40^o²⁵⁸,²⁵⁹

Sic igitur potest deus de potencia sua absoluta ordinare quod cuiuscunq[ue] cause secunde intencio frustraretur²⁶⁰ ad instanciam hominis, et facere²⁶¹ quod quecunq[ue]²⁶²

²³³ dei] di C₁

²³⁴ ex] cetera C₁

²³⁵ derivatur] dirivatur C₁

²³⁶ 4^o] om. C₁

²³⁷ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, III, 4, pp. 651-653

²³⁸ cognoscendo] cognoscendi C₁

²³⁹ naturaliter] eternaliter C₁

²⁴⁰ inpedibiles] impossibiles C₁

²⁴¹ supralunares] sublunares C₁

²⁴² de] pro C₁

²⁴³ idem] illud C₁

²⁴⁴ redit] reddit C₁

²⁴⁵ consequitur] patet C₁

²⁴⁶ ne] nec C₁

²⁴⁷ sit] sic C₁

²⁴⁸ opposicione] appositione C₁

²⁴⁹ vel] motu vel *add.* C₁

²⁵⁰ et] in C₁

²⁵¹ sublunaris] sublunares C₁

²⁵² creature] creare C₁

²⁵³ 10] 14^o C₁

²⁵⁴ *Liber Iosue*, 10, 12

²⁵⁵ *Liber Isaiæ*, 38, 8:

²⁵⁶ per 10 lineas] per 18 lineas P – *pro loc. all.*: decem lineis

²⁵⁷ regum] 26^o P, et cetera C₁

²⁵⁸ 40^o] 44^o C₁

²⁵⁹ 2 *Regum*, 20, 9-10

²⁶⁰ frustraretur] † C₁

²⁶¹ facere] fine C₁

²⁶² quod quecunq[ue] quodcunq[ue] C₁

creatura non sit. Scriptura tamen²⁶³ dicit communiter²⁶⁴ talia non posse fieri, que repugnat ordinacioni²⁶⁵ dei fieri. Unde, *Iosue*, 14^o, dicit Dominus ad Iosue de Amor<r>eis^{266:267} «Nullus eorum tibi resistere²⁶⁸ poterit»; et sic dicitur, *Iob*, 14^o,²⁶⁹ quod termini vite hominis non poterunt preteriri a vita illa, sic quod vita illa vel preveniat vel sequatur; et Salvator dicit, *Luce*, 22^o^{270:271} «Ego enim dabo vobis os et sapienciam cui non poterunt resistere et contradicere omnes adverbarii vestri»; et quotlibet²⁷² sunt talia dicta Scripture que intelligenda sunt de impossibili per accidens²⁷³. Unde evacuando ea que sunt <...>²⁷⁴ parvuli, tam quoad sapere quam quoad loqui, decet²⁷⁵ theologum loqui ut ille vir²⁷⁶ qui vidit²⁷⁷ in Verbo archana futura deo presencia, et distinguere contingens proportionaliter ad distincionem parvulorum balbucientium, licet²⁷⁸ aliis verbis²⁷⁹ et alia sententia.

Est enim aliquod contingens eternum et aliquod temporale, et utrumque membrum in tria dividitur. Nam aliquod est contingens eternum solum a parte ante, ut me esse generandum; aliquid solum a parte post, ut me fuisse; et aliquod utrumque, ut deum scire, velle et ordinare me esse, cum quotlibet²⁸⁰ istis similibus que omnia sunt contingencia, quia possibile est ipsa non esse, quamvis de facto sint²⁸¹. Contingens autem temporale est triplex. Nam aliquod est semper, ut mundum²⁸² et tempus esse; et aliquod in maiori parte, ut quemlibet hominem esse; cum enim hominem esse²⁸³ incepit post mundum et durabit in eternum, patet quod in minori parte temporis non est. Alia autem sunt contingencia in minori, ut [P 49r] quotlibet contingens temporale inclusum quoad utrumque terminum infra tempus, et in talibus sunt quotlibet [C H82v^b] genus²⁸⁴: alia sunt instantanea, alia tempore durabilia secundum magis²⁸⁵ aut minus, ut deus ordinavit suas peryodus²⁸⁶. Iste autem tres differentie consequentis quoad causam sunt limitande, ut supra.

²⁶³ tamen] cum C₁

²⁶⁴ communiter] *om.* P

²⁶⁵ ordinacioni] ordinacione C₁

²⁶⁶ amorreis] amoreis P C₁

²⁶⁷ *Liber Iosue*, 10, 8

²⁶⁸ resistere] recistere C₁

²⁶⁹ *Liber Iob*, 10, 4

²⁷⁰ 22^o] 12^o C₁

²⁷¹ *rectius Secundum Lucam*, 21, 15

²⁷² quotlibet] quelibet C₁

²⁷³ per accidens] *om.* C₁

²⁷⁴ sunt <...>] *lacunam fere 10 litt. reliq.* C₁, sunt P

²⁷⁵ decet] docet C₁

²⁷⁶ vir] vere C₁

²⁷⁷ vidit] viderit C₁

²⁷⁸ licet] ab *add.* C₁

²⁷⁹ verbis] *om.* C₁

²⁸⁰ quotlibet] quelibet C₁

²⁸¹ sint] sunt C₁

²⁸² mundum] mundus C₁

²⁸³ et ... esse] *hom.* C₁

²⁸⁴ genus] cum *add.* C₁

²⁸⁵ magis] maius C₁

²⁸⁶ peryodus] periodos P

CAPITOLO DUODECIMUM

Ad secundum argumentum¹ patet ex dictis. Nam maior constancia vel permanencia est in una veritate contingenti, quam in data reliqua; set non maior nec minor necessitas, quia omnis talis respicit potenciam dei, que non suscipit magis aut minus. Sic igitur est certitudo nobis evidencior de nobis preterito, quam de nobis² futuro, quamvis non sit in re maior. Ideo³ de futuris consiliatur, dum sunt futura, et non de preteritis, dum sunt nobis preterita; nec est umquam plus in potestate nostra futurorum declaracio, quam contingencium preteritorum.

Pro quo declarando, sic arguitur: omne, quod deus potest cum creatura instrumentaliter⁴ perficere, potest in creatura; set deus omne, quod umquam potuit cum creatura instrumentaliter⁵ perficere, semper potest; igitur omne, quod umquam creatura⁶ potuit perficere, adhuc⁷ potest. Maior patet ex hoc, quod nichil potest fieri a creatura, nisi quatenus est instrumentum dei; autem⁸ igitur nichil potest creatura, <nisi>⁹ omne quod deus potest instrumentaliter¹⁰ perficere¹¹ per illam¹². Et minor¹³ sic ostenditur: nulla potencia divina potest a deo decidere; set quandoque¹⁴ deus potuit¹⁵ in effectum; igitur adhuc potest. Consequencia patet ex hoc, quod potencia dei ad extra dicit relacionem ad possibile, sic quod sequitur: ‘deus potest hoc, igitur hoc potest esse’; et ex opposito: ‘si hoc non potest esse, deus non potest¹⁶ hoc’; ita quod ille due potencie activa et passiva consequuntur se pro omni tempore.

Patet igitur quod, si dicitur¹⁷ ‘est¹⁸ possibilitas ad hoc esse’, quodcunque fuerit¹⁹, proportionaliter <dicitur>²⁰ ‘<est>²¹ possibilitas ad deum causare hoc’, ut suum

¹ argumentum] *om.* P

² nobis] *om.* C₁

³ ideo] *rationi* C₁

⁴ instrumentaliter] *instanter* C₁

⁵ instrumentaliter] *instanter* C₁

⁶ umquam creatura] *creatura umquam* C₁

⁷ adhuc] *et* C₁

⁸ autem] *aut* C₁

⁹ nisi] *autem* P C₁

¹⁰ instrumentaliter] *instanter* C₁

¹¹ perficere] *om.* P

¹² per illam] *om.* C₁

¹³ minor] *minorem* C₁

¹⁴ quandoque] *quemcumque* C₁

¹⁵ deus potuit] *potuit deus* C₁

¹⁶ potest] *esse deus non potest esse et add., sed esse deus per rasuram del.* C₁

¹⁷ dicitur] *dicit* C₁

¹⁸ est] *essencia* C₁

¹⁹ fuerit] *fiit* C₁

convertibile. Patet igitur quod loquendo formaliter de potencia, si creatura potest ex successione temporis desinere posse²², naturaliter se habere ut²³ deus potest desinere posse se²⁴ causare, quod communiter conceditur. Et contra hoc sic: omne quod fuit est; set quondam fuit potencia deo ad sic causandum; igitur est potencia dei ad sic²⁵ causandum, sive potencia dei dicat absolute eius essenciam²⁶, sive relacionem, sive aggregatum. Si igitur omne quod fuit est; et fuit quod deus potest hoc; igitur hoc²⁷ est, quod deus potest hoc, et per consequens deus potest hoc quodcunque contingens detur. Similiter, tempus precedens generacionem dati effectus est, igitur potencia dei ad illum causandum est. Antecedens patet ex eadem radice. Ideo non dubium quin ex illa formaliter sequitur quod omne, quod deus umquam potuit, semper potest. Ymo²⁸, cum²⁹ omne, quod deus umquam causavit causat; et omne, quod causat, per dei gratiam potest causare; igitur omne, quod umquam potuit causare, potest causare. Nichil igitur deus potest desinere posse causare³⁰, nec est color dicere quod deus potest causare hoc si non nunc sic potest, quia ad nunc posse sufficit³¹ habere nunc potenciam, ex³² qua potest in tempore suo causabile causari³³. Ideo sicut aliud est nunc scire ‘hoc esse’, et aliud scire ‘hoc³⁴ esse nunc’, sic aliud est³⁵ ‘deum nunc posse causare hoc’, et aliud ‘deum posse facere hoc esse nunc’.

Ad primum sufficit³⁶ quod nunc sit potencia ad causandum hoc in tempore suo, que quidem potencia indubie semper manet. Similiter per deducens ad inconveniens, patet idem³⁷; nam aliter sequitur quod deus³⁸ necessario ex lapsu temporis deperdit quotlibet³⁹ potencias et, cum nullam⁴⁰ potest acquirere, sequitur quod necessario ex lapsu temporis †⁴¹ seipsum inpotencia, quod est absurdum inconveniens. Non enim potest tempus vel⁴² aliud causatum quicquam causare, nisi deus libere concurrat concausando cum illo. Causa igitur, que facit deum non posse in datum causabile quod quondam potuit causare, prevenitur causancia dei qua inhabilitat seipsum ad causandum ut quondam potuit; et tunc est absolute necessarium quod deus tollat de potencia sua,

²⁰ dicitur] decit *scr.*, *sed per punctum del.* C₁

²¹ est] esse P C₁

²² posse] esse *add.* C₁

²³ et] ut C₁

²⁴ se] sic C₁

²⁵ causandum ... sic] *hom.* C₁

²⁶ eius essenciam C₁

²⁷ hoc] igitur C₁

²⁸ ymo] ymmo C₁

²⁹ cum] semper cum *scr.*, *sed per lineam del.* C₁

³⁰ igitur omne ... posse] *hom.* C₁

³¹ sufficit] sua C₁

³² ex] in P

³³ causari] causare *scr.*, *sed per punctum del. et postea corr.* C₁

³⁴ esse ... hoc] *hom.* C₁

³⁵ est] al *add.*, *sed per punctum del.* C₁

³⁶ sufficit] supra C₁

³⁷ idem] illud C₁

³⁸ deus] *om.* P

³⁹ quotlibet] quilibet C₁

⁴⁰ nullam] illam P

⁴¹ dim^{it} P, dei nec C₁

⁴² vel] nichil C₁

quia sive adnichilet creaturas, sive conservet⁴³ eas. Sequitur iuxta hanc viam quod tollitur de dei potencia respectu multarum [C H83r^a] [C H139r^a] veritatum, quas deus non potest renovare; et cum subito tollit de potencia sua, sequitur quod pro eodem instanti est ablacio⁴⁴ potencie divine, pro quo deus habet potenciam, et ita simul habet et non habet.

Nec valet dicere quod deus habet potenciam quod hoc non potest⁴⁵ causare, quia illa⁴⁶ est inpotencia⁴⁷, cum quelibet creatura infinitum multum habet de illa. Propter tales evidencias dicit⁴⁸ Philosophus, primo⁴⁹ *De celo et mundo*,⁵⁰ contra Platonem quod natura nulla⁵¹ corruptibilis potest mutari in necessariam, quia inter quodcunque contingens et simpliciter necessarium⁵² est distancia infinita que non potest pertransiri⁵³: sicut igitur omne⁵⁴ generabile non potest desinere esse generabile⁵⁵, sic omne corruptibile non potest [P 49v] desinere esse corruptibile⁵⁶. Et⁵⁷ non dubium quin, si aliquid sit⁵⁸ generabile, tunc ipsum potest generari; et sequitur intentum.

Et confirmacio huius est quod⁵⁹ talia per accidens impossibilia ex lapsu temporis communiter admittuntur bene⁶⁰ a logicis, ut quod ego non fui, et cetera quod non essent⁶¹, nisi illa possent esse, igitur et cetera. Secunda confirmacio est quod tale contingens ‘ego⁶² fui’⁶³, vel iste ‘motus fuit’, non potuit incipere esse simpliciter⁶⁴ necessarium, nisi⁶⁵ a deo ipsum transmutante⁶⁶, vel hoc faciente⁶⁷; et cum⁶⁸ libere contradictorie deus agit ad extra⁶⁹ quidquid⁷⁰ agit, sequitur quod potuit differre⁷¹ ne transmutaret hoc in necessarium. Aliter enim deus necessitaret deformitatem⁷² se solo, cum tamen magne perfeccionis et potencie foret posse impedire ne talia fierent

⁴³ conservet] conservat C₁

⁴⁴ ablacio] allo- C₁

⁴⁵ et ita ... potest] et ita simul habet et non potest *hom.* C₁, quod hoc non potest *hom.* P

⁴⁶ illa] ita C₁

⁴⁷ inpotencia] potencia C₂

⁴⁸ dicit] quod *add.* C₁

⁴⁹ primo] *om.* P

⁵⁰ ARISTOTELES LATINUS, *De caelo et mundo*, 12, 281 b 25-26, p. 124^b; 282 a 30-b 1, p. 128^b

⁵¹ natura nulla] nulla natura C₂

⁵² quia ... necessarium] *hom.* C₁

⁵³ pertransiri] transiri C₁

⁵⁴ omne] esse P

⁵⁵ non ... generabile] *hom.* C₁

⁵⁶ corruptibile] incorruptibile *scr.*, *sed per punctum in incorruptibile corr.* C₁

⁵⁷ non] *om.* C₁

⁵⁸ sit] *om.* C₁

⁵⁹ quod] quia C₂

⁶⁰ admittuntur bene] bene admittuntur C₂ C₁

⁶¹ essent] esset C₁

⁶² et ... ego] *hom.* P C₁

⁶³ fui] fuit C₁

⁶⁴ simpliciter] sic P

⁶⁵ nisi] *om.* P C₁

⁶⁶ transmutante] transmutate C₁

⁶⁷ faciente] facite C₁

⁶⁸ cum] omni P C₁

⁶⁹ ad extra] a dextra C₁

⁷⁰ quidquid] quicquid C₂ C₁

⁷¹ differre] dicere P

⁷² deformitatem] de feri^{te} C₁

necessaria. Tercia confirmatio est quod non est dare defectum, quin mundus sit⁷³ a deo purgandus ab illo defectu, vel saltem servabilis⁷⁴, ne talis defectus⁷⁵ eveniat⁷⁶. Cum igitur magnum malum⁷⁷ est quod tot peccata⁷⁸ fuerunt, videtur quod deus ista mala⁷⁹ potest facere non esse. Aliter enim non instigaret deus contritos ad dolendum⁸⁰ de preteritione peccatorum, nec doceret logicos negare tales consequencias: ‘si ego⁸¹ non peccavi, deus non est’, et⁸² cetera; essent enim tales consequencie necessarie, si non potest esse quod ego⁸³ non peccavi.

Non enim est recta logica dicere quod illa⁸⁴ consequencia iam est impossibilis, et immediate post hoc erit, primarie sic significando simpliciter necessaria, ‘hoc instans non fuit, igitur deus non est’, cum veritas connexionis⁸⁵ secundum Augustinum sit necessaria⁸⁶, et sic eterna⁸⁷ et non dubitabilis. Quotlibet⁸⁸ talia absurda sequuntur⁸⁹ de inpotencia dei⁹⁰ generata ex impossibilitatione et necessitatione veritatum⁹¹, iuxta principia restringencium verba singula de presenti. Tenendum est igitur quod deus⁹² omnia que umquam potuit semper potest, et quelibet creatura, quandocunque est, potest omnia que unquam⁹³ potuit, ut Adam nunc⁹⁴ potest non peccasse⁹⁵, quia nunc habet potenciam⁹⁶ ex qua potest pro tempore ante temptacionem; in quo tempore est satis declinare peccatum, quia aliter indubie non esset peccans⁹⁷ continue culpandus, nisi continue posset non peccasse.

Verumptamen multi⁹⁸ peccatores habent dispositiones malas⁹⁹, quibus repugnat ipsos conteri. Et ad talem sensum dicuntur aliqui¹⁰⁰ confirmati, et alii indurati: hii necessitati¹⁰¹ ad beatificam fruicionem, et hii necessitati ad perpetuam dampnacionem.

⁷³ sit] sic C₂

⁷⁴ servabilis] vel *add.*, *sed per lineam del.* C₂

⁷⁵ defectus] effectus P

⁷⁶ eveniat] evidencias C₁

⁷⁷ malum] m^ulum C₂

⁷⁸ tot peccata] peccata tot C₂

⁷⁹ deus ista mala] deus illa mala] illa mala deus C₂

⁸⁰ dolendum] delendum C₁

⁸¹ ego] igitur C₁

⁸² et] *om.* C₂

⁸³ ego] *om.* C₁

⁸⁴ illa] ista C₂

⁸⁵ connexionis] conneccionis C₂ C₁

⁸⁶ sit necessaria] *om.* C₂

⁸⁷ et sic eterna] *om.* P C₁

⁸⁸ quotlibet] quodlibet C₂

⁸⁹ sequuntur] secuntur P

⁹⁰ dei] deo C₁

⁹¹ veritatum] *om.* P C₁

⁹² deus C₂ P C₁ – R (p. 206, n. 2): deus [potest]

⁹³ potuit ... unquam] potuit semper adam potest non peccans esse et quelibet creatura quandocunque est potest omnia que unquam *ser.*, *sed per lineas del.* P, semper potest et quelibet creatura quandocunque est potest potest omnia que unquam C₁, *bom.* C₂ – R (p. 206, n. 2): *bom.*

⁹⁴ nunc] *om.* P

⁹⁵ peccasse] peccans esse P, peccans se C₁ – R (p. 206, n. 2): peccasse

⁹⁶ potenciam] penam C₁ – R (p. 206, n. 2): potenciam

⁹⁷ peccans] *om.* P – R (p. 206, n. 2): peccans

⁹⁸ multi] *om.* C₂

⁹⁹ malas] m^ules C₂

¹⁰⁰ aliqui] confi *add.* C₁

¹⁰¹ necessitati] necessitate C₁

Omne tamen¹⁰² tale¹⁰³ est necessarium ex suppositione, et non absolute necessarium. Et talis confirmacio, quamvis non ad tantum gradum, potest esse in via, et fuit in beata Virgine, in Apostolo, et multis sanctis; sicut et induracio ante mortem in via¹⁰⁴ in¹⁰⁵ omnibus preteritis. Aliter enim¹⁰⁶ non diceret Apostolus, *Ad¹⁰⁷ Romanos*, 8:¹⁰⁸ «Certus sum enim», et cetera¹⁰⁹; nec esset¹¹⁰ peccatum in¹¹¹ Spiritum sanctum pro via possibile. Et patet quomodo beati sunt certi – certitudine in genere – de sua beatitudine. Assistunt¹¹² enim omni¹¹³ tempori futuro, et sciunt¹¹⁴ istam¹¹⁵ consequenciam: ‘habeo¹¹⁶ illam¹¹⁷ fruicionem a qua non possum decidere nisi volens; set non volo cessare a fruicione; igitur in eternum sum beatus’. Et de maiori potest quilibet¹¹⁸ de experientia et racione esse certus: deus enim non potest frustrare creaturam a bono suo, nisi ipsamet¹¹⁹ ponat obicem. Et de minori potest esse certus, ex certitudine actus proprii: ideo vani sunt casus, quibus ponitur deum suspendere actum¹²⁰ beate fruicionis Petri sine hoc, quod Petrus sit in causa; et ita¹²¹ de similibus.

De quolibet namque creatura beata potest deus facere quod non sit beata, cum omnis effectus sit contingens ad utrumlibet; set sicut deus non potest facere de beato non beatum, sic nec potest facere¹²² [C H83r^b] predestinatum aut presciturum fore¹²³ non predestinatum aut non presciturum¹²⁴. Verumptamen quemlibet¹²⁵, quem predestinavit vel beatificavit, potest contingentissime [C H139r^b] non predestinasse et non beatificasse. Est et alia certitudo beatitudinis per visionem in Verbo, qua beatus videt nedum futuricionem¹²⁶ sue beatitudinis, set¹²⁷ presenciam eternam. Deus igitur potest facere actum beatificum non esse, set non potest facere ipsum cessare, sicut patet in¹²⁸ assimili¹²⁹ de tempore eterno; et per hoc patet ad¹³⁰ dictum Aristotelis, 6^o *Ethicorum*.¹³¹

¹⁰² omne tamen] tamen omne C₂

¹⁰³ tale] *om.* C₁

¹⁰⁴ in via] *om.* C₂

¹⁰⁵ in] et C₁

¹⁰⁶ enim] *om.* C₂

¹⁰⁷ ad] *om.* C₂

¹⁰⁸ *Ad Romanos*, 8, 38-39

¹⁰⁹ et cetera] *eciam* C₂ P

¹¹⁰ esset] *esse* P C₁

¹¹¹ in] *om.* C₂

¹¹² assistunt] *assistuit* C₂

¹¹³ omni] *cum* C₁

¹¹⁴ sciunt] *sciant* C₂

¹¹⁵ istam] *illam* P C₁

¹¹⁶ habeo] *habens* C₂

¹¹⁷ illam] *om.* C₂

¹¹⁸ quilibet] *quelibet* C₂

¹¹⁹ ipsamet] *ipsa* P; *ipsam* C₁

¹²⁰ actum] *ortum* C₂

¹²¹ ita] *illa* C₂

¹²² facere] *de add., sed per punctos del.* C₁

¹²³ fore] *om.* C₂

¹²⁴ non predestinatum aut non presciturum] *non predestinatum vel non presciturum al. m. add.* C₂

¹²⁵ quemlibet] *om.* C₂

¹²⁶ futuricionem] *futuricionis* C₁, *fruicionis* P

¹²⁷ set] *sed* C₁

¹²⁸ in] *a* C₁, *om.* P

¹²⁹ assimili] *consimili* C₁

¹³⁰ ad] *quod* C₂ C₁

Nam omnem¹³² creaturam genitam potest deus semper facere¹³³ non¹³⁴ genitam¹³⁵, set non potest facere genitum esse vel fore non genitum; nec aliquam¹³⁶ creaturam potest deus facere esse ingenitam, nec aliquod corruptibile potest facere incorruptibile, in sensu diviso intelligendo. Quilibet namque homo in celo beatus¹³⁷ semper potest mori, set non¹³⁸ potest mori¹³⁹ secundum illam dispositionem nec illa dispositione privari, quamvis possit illam non habere. Ideo signanter dicit Apostolus¹⁴⁰ quod nichil potest nos separare¹⁴¹ a caritate¹⁴², que est eternus amor quo [P 50r] deus amat predestinatos.

Et per ista¹⁴³ patet responsio¹⁴⁴ ad tertium. Nam deus multas veritates potest facere non esse, quas non potest corrumpere, ut patet de quotlibet futuricionibus; multas etiam veritates potest facere esse¹⁴⁵, quas non potest facere incipere esse, ut patet de quotlibet¹⁴⁶ pretericionibus. Sic etiam materiam¹⁴⁷ primam¹⁴⁸ et¹⁴⁹ quotlibet¹⁵⁰ spiritus creatos potest deus facere non esse, set non potest ipsos¹⁵¹ corrumpere vel facere desinere esse¹⁵². Nullam tamen creaturam est possibile esse, nisi creatura ipsa incipiat esse in tempore suo, quia¹⁵³ sicut creatura non potest esse non genita¹⁵⁴, sic non¹⁵⁵ potest esse adnichilata. Et ita deus semper potest facere omnia successiva vel individuata a tempore; set non potest facere¹⁵⁶ illa esse in quocunque tempore indifferenter, set quodlibet tale in tempore sibi¹⁵⁷ proprio, quia omnia talia tempus habent ut dicitur *Ecclesiastes*, 3^o.¹⁵⁸ Alias autem creaturas, que non individuantur a tempore, potest deus semper facere esse in quocunque tempore vel instanti indifferenter.

¹³¹ ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, 6, 2, 1139 b 9-10, p. 480

¹³² omnem] omen C₁

¹³³ semper facere] facere semper P

¹³⁴ non] esse *add.* C₂

¹³⁵ genitam] possunt deus semper facere *add.* C₂

¹³⁶ aliquam] aliam P

¹³⁷ beatus] cs- P

¹³⁸ potest mori set non] *om.* P C₁

¹³⁹ mori] mereri P

¹⁴⁰ *vide Ad Romanos*, 8, 38-39

¹⁴¹ nos separare] separare eos C₂ C₁

¹⁴² caritate] christi *add.* P

¹⁴³ ista] illa P C₁

¹⁴⁴ responsio] modo C₁

¹⁴⁵ esse] *om.* C₂

¹⁴⁶ quotlibet] quolibet C₂, quibuslibet C₁

¹⁴⁷ materiam] magnam P C₁

¹⁴⁸ primam] personam C₁

¹⁴⁹ et] quotlibet pretericionibus sic etiam naturam primam et *add.* C₂

¹⁵⁰ quotlibet] quilibet C₁

¹⁵¹ ipsos] ipsas C₂

¹⁵² esse] et C₂

¹⁵³ quia] *om.* C₂

¹⁵⁴ non genita] inngenita *scr., sed per punctum corr.* C₂

¹⁵⁵ non] nec C₂

¹⁵⁶ facere] omnia successiva *add.* C₁

¹⁵⁷ sibi] suo C₁

¹⁵⁸ *Liber Ecclesiastes*, 3,1

Patet igitur quod sunt gradus in veritatibus citra deum, set non¹⁵⁹ quoad¹⁶⁰ contingenciam vel necessitatem veritatum que non sunt¹⁶¹ absolute vel simpliciter necessarie¹⁶²; set in absolute necessariis sunt gradus prioritatis et posterioritatis nature, sicut et in contingentibus, ut patet primo¹⁶³ libro, *tractatu de veritate*.¹⁶⁴ Nec est inconueniens quod ego possum sanare Alexandrum, aut¹⁶⁵ quemcunque olim mortuum, sicut enim deus olim potuit creasse nos¹⁶⁶ simul¹⁶⁷ et disposuisse me ut sanassem eum; ita indubie adhuc¹⁶⁸ potest, et per consequens ego possum sanare eum. Ex facto tamen constat mihi quod hoc est impossibile ex suppositione, saltem illi cui constat¹⁶⁹ quod non resuscitabitur¹⁷⁰ ante diem iudicii. Et sic corrupta potest esse virgo nedum, ut sophisticè loquuntur, quia illa que potest esse corrupta potest esse¹⁷¹ virgo¹⁷², set illa que de facto est corrupta¹⁷³, ut beata Maria Magdalene, potest esse virgo, quia quondam potuit, igitur potest. Non tamen est possibile¹⁷⁴ quod de corrupta mente vel corpore fiat non corrupta mente vel corpore, sicut impossibile est eandem virtutem¹⁷⁵ visivam vel formam naturalem¹⁷⁶ regredi¹⁷⁷, quamvis cecus potest esse videns ad sensus multiplices. Ideo in multis est regressio impossibilis, in quibus¹⁷⁸ est potencia¹⁷⁹ satis possibilis, ut possibile satis est quod hoc instans sit aut erit, set non est possibile quod regrediatur ut¹⁸⁰ multos <...>; sic¹⁸¹ nec successiva aliqua¹⁸² possunt prolongari, ut nullum tempus vel motus¹⁸³ potest esse diuturnius¹⁸⁴ quam¹⁸⁵ de facto erit, cum sit per se diuturnum¹⁸⁶.

Ulterius quoad consiliabile¹⁸⁷, patet¹⁸⁸ ex dictis quod de preteritis potest esse rationabile¹⁸⁹ consilium, quia de futuris contingentibus <...>; et illa¹⁹⁰ possunt esse

¹⁵⁹ non] *om.* C₂

¹⁶⁰ quoad] quo C₂

¹⁶¹ sunt] gradus prioritatis et posterioritatis nature sicut in necessariis *scr.*, *sed per particulas va et cat del.* C₂

¹⁶² necessarie] notate C₁

¹⁶³ primo] *om.* P

¹⁶⁴ IOANNES WYCLIF, *Purgans errores circa veritates in communi*, pp. 19-24

¹⁶⁵ aut] autem P

¹⁶⁶ nos] non P C₁

¹⁶⁷ simul] si C₁

¹⁶⁸ adhuc] aliquid C₁

¹⁶⁹ mihi ... constat] modo ex hoc est impossibile ex suppositione saltem ibi cui constat C₁, *om.* C₂

¹⁷⁰ resuscitabitur] resultabitur *scr.*, *sed per lineam del. et in marg. resuscitabitur al. m. scr.* C₂, restibi² C₁

¹⁷¹ corrupta potest esse] *in marg. al. m. scripsit* C₂, *om.* C₁

¹⁷² virgo] potest esse virgo nedum ... corrupta] *hom.* C₁

¹⁷³ potest esse virgo nedum ... corrupta] *hom.* C₁

¹⁷⁴ est possibile] possibile est C₁

¹⁷⁵ virtutem] veritatem C₁; *om.* P

¹⁷⁶ naturalem] materialem C₂

¹⁷⁷ regredi] egredi C₂

¹⁷⁸ quibus] quo C₂

¹⁷⁹ potencia] ratio C₁

¹⁸⁰ ut] vel P C₁

¹⁸¹ sic] *om.* C₂

¹⁸² aliqua] alia P

¹⁸³ motus] mensis P

¹⁸⁴ diuturnius] diturnus P C₁

¹⁸⁵ quam] quamvis P

¹⁸⁶ diuturnum] diuturnus P

¹⁸⁷ consiliabile] consimile C₁, simile P

¹⁸⁸ patet] potest C₁

¹⁸⁹ rationabile] rationale C₂

¹⁹⁰ illa] alia C₁

preterita, set nemo directe et immediate consiliatur de preteritis pro tempore¹⁹¹ quo sunt complete preterita. Nec est inconueniens consiliari de pretericione, pro¹⁹² cuius declaracione notandum quod ista¹⁹³ non distinguntur ex opposito: presens, preteritum et futurum; cum idem¹⁹⁴ tempus est primo¹⁹⁵ futurum, post presens et tercio preteritum¹⁹⁶, ut docet Augustinus, 11¹⁹⁷ *Confessionibus*^{198;199} ymo²⁰⁰ eidem²⁰¹ permanenti simul²⁰² insunt illa tria. Et²⁰³ secundo notandum quod consiliacio²⁰⁴, recta²⁰⁵ prudentia, presupponit unum finem²⁰⁶ in materia agibilium, et ordinat de mediis ducentibus ad illum finem; de quibus quidem mediis est consiliatum; presupponit unum²⁰⁷ [C H83v^a] finem in materia agibilium²⁰⁸, promovibilem²⁰⁹ tamen per media²¹⁰ consiliati²¹¹ possibilium²¹², et impedibilem²¹³ per²¹⁴ omissionem²¹⁵ huiusmodi²¹⁶ mediorum. Deliberacio igitur hominum de mediis²¹⁷ directe ductivis²¹⁸ ad illum finem vocatur consilium, et virtus a qua procedit vocatur [C H139v^a] prudentia. Tercio notandum²¹⁹ ex dictis quod ista²²⁰ convertuntur secundum subsistendi²²¹ consequenciam: ‘ego habui gratiam finalis perseverancie’, et ‘ego habebō²²² gratiam finalis perserverancie²²³’; et ita de similibus quibuscunque. Ex quo videtur tamen²²⁴, uno²²⁵ convertibilium existente consiliabili²²⁶, et relicum²²⁷ est²²⁸ consiliabile, quod

¹⁹¹ pro tempore] suo *add.* C₂, *om.* P

¹⁹² pro] *s. l. scr.* C₂

¹⁹³ ista] illa P C₁

¹⁹⁴ idem] illud C₁

¹⁹⁵ primo] post C₁

¹⁹⁶ preteritum] et futurum cum idem tempus *add.*, *sed per lineam del.* C₂

¹⁹⁷ 11] † C₁

¹⁹⁸ confessionibus] et confirmo C₁

¹⁹⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones*, 11, 20.26, pp. 206, 207

²⁰⁰ ymo] umo P, *om.* C₁

²⁰¹ eidem] illud C₁

²⁰² simul] *om.* P C₁

²⁰³ et] *om.* C₂

²⁰⁴ consiliacio] conciliacio C₂ C₁

²⁰⁵ recta] regulata C₂

²⁰⁶ presupponit unum finem] *om.* C₂

²⁰⁷ unum] *iter.* C₂

²⁰⁸ et ... agibilium] *hom.* P C₁

²⁰⁹ promovibilem] promote^{le~} P, promome^{le3} C₁

²¹⁰ per media] per materia *scr.*, *sed per lineam corr.* C₁, pro materia P

²¹¹ consiliati] consilati C₁, consimilanti C₂

²¹² possibilium] policia *scr.*, *sed per lineam del. et postea possibilium scr.* C₁

²¹³ impedibilem] impossibilia P C₁

²¹⁴ per] pro P

²¹⁵ omissionem] tensionem P, cussionem C₁

²¹⁶ huiusmodi] huius C₁

²¹⁷ mediis] mediis et P, modiiis et C₁

²¹⁸ ductivis] ductis P C₁

²¹⁹ notandum] notatur P C₁

²²⁰ ista] illa P C₁

²²¹ subsistendi] subsistendam C₂ C₁

²²² habebō] habeo P

²²³ et ... perseverancie] *hom.* C₁

²²⁴ tamen] cum P C₂

²²⁵ uno] una P C₁

²²⁶ consiliabili] consimili C₁

eque²²⁹ considerandum est²³⁰ circa media ad²³¹ istam²³² conclusionem ‘ego decessi in gracia’, sicut ad istam²³³ ‘ego decedam in gracia’²³⁴.

Unde, si non fallor, totus error consilii²³⁵ impiorum est in hoc quod²³⁶, dimittendo consiliari²³⁷ circa²³⁸ media ad hunc finem, consiliatur circa media²³⁹ ad finem temporalem – ut puta, mundi divicias, voluptates temporales, vel²⁴⁰ honores. Cum enim repugnat talem finem esse perpetuum et alicuius finis non potest esse, nisi perpetuus,²⁴¹ patet quod unus ex necessitate²⁴² corporis decipit suum²⁴³ consiliantem, et alius ex specularitate quietat suum consiliantem²⁴⁴. Nam perpetuum non potest quietari, nisi in fine²⁴⁵ perpetuo; igitur secundum consilium Scripture,²⁴⁶ «memento²⁴⁷ finis», scilicet perpetui, qui autonomatice²⁴⁸ dicitur²⁴⁹ finis. Nam de fine alio²⁵⁰ dicitur, *Job*²⁵¹, 12, quod deus:²⁵² «adducit²⁵³ consiliarios²⁵⁴ in stultum finem». Ymo²⁵⁵ cum me decessisse²⁵⁶ in gracia sit²⁵⁷ perpetuum, non potens michi deficere, et me decedere in gracia²⁵⁸ vel me²⁵⁹ esse decessurum in gracia non²⁶⁰ potest mecum perpetuo²⁶¹ manere²⁶², videtur primum proprius habere²⁶³ [P 50v] rationem conclusionis²⁶⁴ consiliabilis²⁶⁵. Cum igitur bonus²⁶⁶

227 relicum] reliquum C₂ C₁

228 est] *om.* C₂

229 eque] est C₁, *om.* P

230 considerandum est] est considerandum P, est conciliandum C₁

231 ad] ad C₂

232 istam] illam P C₁

233 istam] illam P, *om.* C₂

234 in ... gracia] *hom.* C₁

235 consilii] concilii C₁

236 quod] *om.* C₂

237 consiliari] consilium C₂, consiliar C₁

238 circa] tuta C₂

239 media] mediam C₁

240 vel] et C₁

241 alicuius ... perpetuus] *hom.* C₂ C₁

242 patet ... necessitate] *om.* C₂

243 suum] *om.* P C₁

244 et ... consiliantem] *hom.* P C₁

245 nisi in fine] u~†] fine P

246 *Liber Ecclesiasticus*, 36, 10

247 memento] mem-ta P

248 autonomatice] auctoritate C₂

249 dicitur] dei C₂

250 alio] alico C₁

251 iob] iop C₁

252 *Liber Iob*, 12, 17

253 adducit] adducet C₂

254 consiliarios] consilios C₁ C₂

255 ymo] ymno C₁ C₂

256 decessisse] decedere P, descendibile C₁

257 sit] sic C₂

258 in gracia] *om.* P

259 me] *om.* C₂

260 potens ... non] *hom.* C₁

261 perpetuo] p-p-^{to} P

262 manere] *om.* P C₁

263 habere] fere C₂

264 conclusionis] rationabilis *add., sed per lineam del.* C₂, questionis C₁, *om.* P

265 consiliabilis] conciliabilis C₁, consiliaris P

finis est²⁶⁷ quod homo decessit in gracia, et frustrabilis²⁶⁸ tamen²⁶⁹ homo²⁷⁰ potest faciliter privari illo bono, et media per²⁷¹ que potest illud²⁷² adquirere ac²⁷³ illud deperdere sint in potestate hominis, quare²⁷⁴ non consiliaretur de mediis circa illum?

Talis igitur veritas ‘ego decessi in gracia’ est conclusio²⁷⁵ consiliabilis²⁷⁶, cum sit futura adquiribilis et deperdibilis per media michi possible; non²⁷⁷ tamen preteritum, quando est preteritum et secundum rationem qua est preteritum, est consiliabile²⁷⁸. Et hoc est satis²⁷⁹ philosopho. Adam enim tenetur consiliari ne²⁸⁰ peccaverit, et²⁸¹, quia deficit in isto²⁸² consilio²⁸³, quod est tertium donum Spiritus sancti²⁸⁴, ut patet *Ysa<ie>*, 11²⁸⁵,²⁸⁶ ideo peccat abeundo in consilio impiorum; set econtra secundus Adam, ut patet *Psalmo* primo.²⁸⁷ Non mirum igitur²⁸⁸ si vulgus cum philosophis²⁸⁹ dicat solum esse consiliandum de futuris, cum sit verum. Quod autem dicunt non esse²⁹⁰ consiliandum de preteritis, intelligitur modo predicto²⁹¹. Nec mirum de isto²⁹² modo loquendi, quia restringunt²⁹³ verba de presenti ad preteritum²⁹⁴ tempus²⁹⁵ connotandum²⁹⁶, ut²⁹⁷ quando dicitur ‘non comedi’ vel²⁹⁸ ‘audivi missam’, et cetera²⁹⁹, intelligunt³⁰⁰ quod non hodie vel in³⁰¹ isto tempore sic feci.

²⁶⁶ bonus] ci9 P

²⁶⁷ est] ut *add.* P

²⁶⁸ frustrabilis] infrustrabilis C₂

²⁶⁹ tamen] tunc C₁, tum P

²⁷⁰ homo] hoc P C₁

²⁷¹ per] que potest faciliter privari illo bono et media per *add.* C₁

²⁷² illud] idem C₂

²⁷³ ac] aut P

²⁷⁴ quare] qualiter C₂

²⁷⁵ conclusio] quo C₁

²⁷⁶ consiliabilis] consiliaris P, consimilis C₁

²⁷⁷ non] cum P

²⁷⁸ consiliabile] consimile C₂ C₁

²⁷⁹ est satis] satis est C₂

²⁸⁰ ne] nec C₁

²⁸¹ et] *om.* P C₁

²⁸² isto] illo P C₁

²⁸³ consilio] concilio C₂ C₁

²⁸⁴ spiriti sancti] sancti spiriti C₁

²⁸⁵ 11] 2° P

²⁸⁶ *Liber Isaiae*, 11, 2

²⁸⁷ *Liber Psalmorum*, 1, 1

²⁸⁸ igitur] autem P

²⁸⁹ philosophis] philosopho P

²⁹⁰ non esse] esse non C₂

²⁹¹ predicto] quo supra dictum est P, supradicto C₁

²⁹² isto] illo P C₁

²⁹³ restringunt] restringit P C₁

²⁹⁴ preteritum] pertinenter C₂

²⁹⁵ tempus] tempore C₁

²⁹⁶ connotandum] notandum C₁

²⁹⁷ ut] et C₁

²⁹⁸ vel] non *add.* P

²⁹⁹ et cetera] etiam C₂, *om.* P

³⁰⁰ intelligunt] intelligitur P C₁

³⁰¹ in] *om.* P C₁

Quoad³⁰² illud³⁰³ de necessitate veritatis universalis de presenti, patet quod Aritoteles preter fidem et rationem opinatus est mundum³⁰⁴ fuisse eternum a parte ante; ideo non mirum si ipse diceret consimiliter³⁰⁵ species esse³⁰⁶ simpliciter eternas³⁰⁷, cum modicus³⁰⁸ error³⁰⁹ in principio ducit distancius³¹⁰ a veritate in consequentibus³¹¹. Si autem vere³¹² dixisset, cum catholicis³¹³, mundum³¹⁴ pro signando instanti fuisse creatum, sicut dixit in ultimis diebus suis, et tam³¹⁵ ampliasset³¹⁶ verba de presenti, modo quo dictum est, concessisset consequenter mundum et omnes species creatas contingenter existere et tamen necessario, necessitate sufficienti ad stabilendum scienciam³¹⁷ proprie dictam, ut necessarium est triangulum³¹⁸ habere tres³¹⁹, et hoc semper necessarium est³²⁰, solem eclipsari³²¹, set pro parte temporis limitata, non autem semper; et ita de veritatibus aliis³²² demonstratis.

In arsmetica³²³ vero, que est mater scienciarum doctrinalium, est absoluta necessitas³²⁴, cum numeri sunt³²⁵ absolute necessario eterni, ut patet *De ydeis*.³²⁶ Et ita possunt glosari³²⁷ demonstraciones³²⁸ aliarum³²⁹ scienciarum, vel quod intelligunt de scibilibus secundum³³⁰ esse intelligibile, vel³³¹ condicionaliter ad illum sensum, quod necessarium est conclusionem esse propter premissas; et claudit contradiccionem illas³³² esse, nisi causent conclusionem: ‘veritates intelligo, non signa³³³ artificialia’, ita quod omnes conclusiones geometrice procedunt ex suppositione necessariorum, et³³⁴ per

³⁰² quoad] 2° ad P C₁

³⁰³ illud] aliud P C₁

³⁰⁴ mundum] mundus p

³⁰⁵ consimiliter] consequenter P C₁

³⁰⁶ esse] om. P

³⁰⁷ eternas] necessarias C₂, necessitatas C₁

³⁰⁸ modicus] medium P

³⁰⁹ error] om. P C₁

³¹⁰ distancius] distancii P C₁

³¹¹ in consequentibus] consequente P

³¹² vere] om. P

³¹³ catholicis] caritatis C₂

³¹⁴ mundum] mundi C₁

³¹⁵ tam] et cum C₂

³¹⁶ diebus suis et tam ampliasset] om. C₁

³¹⁷ scienciam] sanctam C₂

³¹⁸ triangulum] 3° angulum C₁, triangulo P

³¹⁹ tres] om. C₁

³²⁰ est] s. l. scr. C₂

³²¹ eclipsari] eclipsi C₁

³²² veritatibus aliis] aliis veritatibus C₁, aliis P

³²³ arsmetrica] arismetica P, ar^omethica C₁

³²⁴ necessitas] necessitatis C₁

³²⁵ sunt] sint P C₁

³²⁶ IOANNES WYCLIF, *De ideis, locus non inventus*

³²⁷ glosari] gloriari C₂

³²⁸ demonstraciones] demoraciones P, detrahens C₁

³²⁹ aliarum] aliam C₂

³³⁰ secundum] set C₂

³³¹ vel] est C₂

³³² illas] ideas C₂

³³³ signa] significat C₂

³³⁴ et] om. C₂

consequens³³⁵ implicat veritatem connexionis³³⁶, que est absoluta³³⁷ necessitas³³⁸. In cuius³³⁹ signum dicit prima conclusio, primo³⁴⁰ *Elementorum* Euclidis,³⁴¹ super omnem datam lineam triangulum equilaterum³⁴² collocare, intelligens per ‘datam lineam’³⁴³ rectam lineam a cuius³⁴⁴ quolibet³⁴⁵ puncto contingit per intellectum [C H83v^b] quantumcunque³⁴⁶ magnam linearum³⁴⁷ quorumlibet³⁴⁸ protrahere. Nam super quemcunque³⁴⁹ diametrum mundi repugnat figure et quantitati mundi talem triangulum de facto statuere; set da quod linea sit talis, qualis predicta est, et tunc indubie ex suppositione demonstratur³⁵⁰ conclusio³⁵¹. Nec exivit³⁵² sempiternitas³⁵³ veritatis ipsam veritatem a contingencia, quia primus actus liber³⁵⁴ libertate³⁵⁵ contradiccioni, quo deus vult creaturam existere, est simpliciter³⁵⁶ eternus et tamen est contingentissimus³⁵⁷, quia primum contingens ad utrumlibet, ut declarat Doctor Profundus, *libro 3, c^o 4^o*.³⁵⁸

Diurnitas igitur permanencie veritatis est inpertinens sue contingencie, cum tota universitas creata dependet a voluntate libera³⁵⁹ contingenti ad utrumlibet³⁶⁰, et tamen semper est. Cum igitur contingencia actualis, de qua nobis sermo, dicit³⁶¹ [C H139v^a] esse contingentis³⁶² et possibilitatem ad non esse eiusdem neutrum³⁶³, quia³⁶⁴ istorum potest suscipere magis³⁶⁵ aut minus, patet quod nichil potest esse magis³⁶⁶ contingens³⁶⁷ quam reliquum. Illud tamen, quod videtur facile nobis³⁶⁸ vel causae secunde perficere,

³³⁵ consequens] accidens C₂

³³⁶ connexionis] connotacionis P

³³⁷ absoluta] absolute P C₁

³³⁸ necessitas] necessariis P C₁

³³⁹ in cuius] intus C₁

³⁴⁰ primo] ethi *add.*, *sed per lineam del.* C₁, primi C₂ P

³⁴¹ EUCLIDES, *Elementa*, I, prop. 1 – *vide* HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestiones ordinariae*, q. 29 («Utrum mundus poterit durare in eternum a parte post»), 88, p. 1068

³⁴² equilaterum] esse latum C₁

³⁴³ triangulum ... lineam] *hom.* P

³⁴⁴ a cuius] alicuius C₁

³⁴⁵ quolibet] quolibet C₁, quodlibet C₂

³⁴⁶ quantumcunque] quantumcunque *scr.*, *sed per punctum del.* C₁

³⁴⁷ linearum] lineam C₂ C₁

³⁴⁸ quorumlibet] quorum videlicet P

³⁴⁹ quemcumque] quamcumque C₁

³⁵⁰ ex suppositione demonstratur] demonstratur ex suppositione C₁, demeritur ex suppositione C₂

³⁵¹ conclusio] quo C₁

³⁵² exivit] exiit C₂ C₁

³⁵³ sempiternitas] eternitatis *add.*, *sed per punctos del.* P

³⁵⁴ liber] *om.* C₁

³⁵⁵ libertate] libertatem C₁

³⁵⁶ simpliciter] similis P

³⁵⁷ contingentissimus] contingens P

³⁵⁸ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei*, III, 4, p. 651-653

³⁵⁹ libera] libere P

³⁶⁰ ad utrumlibet] *om.* P

³⁶¹ dicit] dum C₁

³⁶² contingentis] contingit C₂

³⁶³ neutrum] necc₃^m C₁

³⁶⁴ quia] quod P, *om.* C₁

³⁶⁵ magis] maius C₁

³⁶⁶ magis] maius aut minus patet C₁

³⁶⁷ contingens] contingentis C₁

³⁶⁸ facile nobis] nobis facile C₂

vocamus difficiliori contingencius, quod est ex ignorancia qua³⁶⁹ deficiamus³⁷⁰ intuendo divinum³⁷¹ propositum invariabile et eternum, quia, si plene ipsum perciperem, statim cognoscerem³⁷² quodlibet contingens esse in equali gradu³⁷³ necessitatis et contingencie³⁷⁴ cum quolibet.

Et si dicitur³⁷⁵ quod est abusus termini vocare contingens necessarium, dicitur quod non, cum Scriptura sacra³⁷⁶, doctrina prophetica³⁷⁷ et sententia³⁷⁸ quotlibet³⁷⁹ doctorum hoc approbat. Dicit enim Salvator, *Matthei*, 18^o:³⁸⁰ «Necesse est enim ut venia<n>t scandala³⁸¹»; et *Luce*, 24^o,³⁸² nonne³⁸³ hec³⁸⁴: «Oportuit³⁸⁵ Christum pati», et cetera³⁸⁶, et infra:³⁸⁷ «Necesse est impleri³⁸⁸ omnia que scripta sunt in lege Moysi et³⁸⁹ prophetis et psalmis de me³⁹⁰». Et *Tobie*, 12^o,³⁹¹ dicit angelus Tobie³⁹²: «Necesse fuit ut temptatio probaret te». Philosophus eciam³⁹³, primo *Periermeneias*, capitulo ultimo³⁹⁴:³⁹⁵ «Omne quod est³⁹⁶, quando est, necesse est esse»; et 2^o *Physicorum*, capitulo ultimo,³⁹⁷ [P 51r] plane distinguit duplicem necessitatem, scilicet necessitatem simpliciter et necessitatem ex suppositione, dicens³⁹⁸ quod³⁹⁹ secunda necessitas⁴⁰⁰ in agibilibus et factibilibus capitur a fine, set in doctrinalibus⁴⁰¹ capitur prima⁴⁰² necessitas⁴⁰³ a principiis⁴⁰⁴, et⁴⁰⁵

³⁶⁹ qua] *om.* C₁

³⁷⁰ deficiamus] difficimus C₁

³⁷¹ divinum] *om.* P C₁

³⁷² cognoscerem] cognosceret C₂

³⁷³ gradu] igitur P

³⁷⁴ contingencie] continue P

³⁷⁵ dicitur] dicatur C₂

³⁷⁶ sacra] sciencia C₁

³⁷⁷ prophetica] phi-ca C₂

³⁷⁸ et sententia] *om.* C₁

³⁷⁹ quotlibet] quilibet C₁

³⁸⁰ *Secundum Mattheum*, 18, 7

³⁸¹ veniant scandala] veniat scandala C₂, scandala veniant P, sciencia secula veniant C₁

³⁸² *Secundum Lucam*, 24, 46-47

³⁸³ nonne] none C₂, non C₁

³⁸⁴ hec] hoc C₁

³⁸⁵ oportuit] oportuit – *pro loc. all.*: oportebat

³⁸⁶ et cetera] *om.* P C₁

³⁸⁷ *Secundum Lucam*, 24, 44

³⁸⁸ impleri] implere C₁ – *vide loc. all.*

³⁸⁹ et] *om.* C₂ P

³⁹⁰ in ... me] *om.* C₂ – *vide loc. all.*

³⁹¹ *Liber Tobis*, 12, 13

³⁹² tobie] *om.* P C₁

³⁹³ eciam] igitur P C₁

³⁹⁴ ultimo] plane distinguit *add.* P

³⁹⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 9, 19 a 23-27, p. 17

³⁹⁶ est] *om.* C₁

³⁹⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, 2, 9, 199 b 34-200 b 8, pp. 91-95

³⁹⁸ dicens] *iter.* C₁

³⁹⁹ quod] *om.* C₁

⁴⁰⁰ necessitas] necessitatis C₁

⁴⁰¹ doctrinalibus] et *add.* C₁

⁴⁰² prima] primo P

⁴⁰³ necessitas] necessitatis C₁

⁴⁰⁴ principiis] principio C₂

⁴⁰⁵ et] ut C₂

ideo est necessarium⁴⁰⁶ habere vestes, quia salvatio vite corporalis⁴⁰⁷, que est finis induccionis, exigit hoc tamquam medium. Et conclusiones⁴⁰⁸ doctrinalium secuntur⁴⁰⁹ de necessitate ex suis principiis; set cum⁴¹⁰ omnis multitudo sit reducibilis ad unitatem, patet quod omnis necessitas⁴¹¹ capitur a causa finali que deus est, gracia et ordinacione cuius⁴¹² omnes alie veritates sunt⁴¹³ cuiusmodicumque⁴¹⁴ sunt.

Et quoad doctores ecclesie, et nullum famosum et⁴¹⁵ approbatum excipio, quin omnes concorditer ponunt necessitatem contingencium, ut patet de necessitate ante, et necessitate consequente, et⁴¹⁶ aliis condicionibus necessitatum, quas⁴¹⁷ scola clamat communiter. Unde sanctus Thomas, prima⁴¹⁸ parte *Summe*, questione⁴¹⁹ 19^a⁴²⁰, articulo 3^o,⁴²¹ ponit in terminis⁴²² hanc⁴²³ distinccionem et sentenciam de necessario; et alii doctores communiter⁴²⁴. Ideo, etsi moderni ignari sensuum⁴²⁵ antiquorum negant⁴²⁶ necessitates contingentes⁴²⁷, non eo magis sunt negande⁴²⁸, sicut dicit⁴²⁹ Apostolus in assimilati, prima *Ad*⁴³⁰ *Corinthios*, 12⁴³¹⁴³²: «Si dixerit auris⁴³³: ‘non sum⁴³⁴ de corpore’, non ideo non est de corpore»; quia sequitur paucis interpositis⁴³⁵:⁴³⁶ «Videntur membra corporis infirmiora esse necessaria⁴³⁷ sunt⁴³⁸».

Equivocacio⁴³⁹ igitur de necessario detecta⁴⁴⁰ sanat controversias scribencium, ut aliquod est necessarium quod oportet absolute ex se esse, ut deum esse⁴⁴¹; secundum

⁴⁰⁶ est necessarium] necessarium est P

⁴⁰⁷ corporalis] totalis P C₁

⁴⁰⁸ conclusiones] comes C₁

⁴⁰⁹ secuntur] sequuntur C₂ C₁

⁴¹⁰ cum] *om.* C₁

⁴¹¹ necessitas] necessitatis C₁

⁴¹² gracia et ordinacione cuius] cuius gracia et ordinacione P

⁴¹³ sunt] *om.* P

⁴¹⁴ cuiusmodicumque] cuiuscumque P, contingencium C₁

⁴¹⁵ nullum famosum et] *hom.* C₂

⁴¹⁶ et] e C₁

⁴¹⁷ quas] qua P C₁

⁴¹⁸ prima] ponit C₁

⁴¹⁹ questione] conclusione C₂

⁴²⁰ 19^a; 19^o C₂, 14 P

⁴²¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3, p. 235^a

⁴²² in terminis] *lacunam fere 5 litt. reliq.* P, *om.* C₁

⁴²³ hanc] *om.* C₁

⁴²⁴ communiter] communitate C₂

⁴²⁵ sensuum] sensu *contingencia* C₁

⁴²⁶ negant] negaverit *contingencia* C₁

⁴²⁷ contingentes] contingencium C₁, *contingencia* C₂

⁴²⁸ negande] negandi C₁

⁴²⁹ dicit] *om.* C₂

⁴³⁰ ad] *om.* C₂

⁴³¹ 12] 11 C₂

⁴³² *Prima ad Corinthios*, 12, 15-16

⁴³³ auris] aures C₁ – *pro loc. all.*: auris quia

⁴³⁴ non sum C₂ P C₁ – *pro loc. all.*: non sum oculus non sum

⁴³⁵ interpositis] que *add.* C₂, et *add.* P

⁴³⁶ *Prima ad Corinthios*, 12, 22

⁴³⁷ necessaria] meliora P, interiora C₁ – *vide loc. all.*

⁴³⁸ sunt] *om.* P – *vide loc. all.*

⁴³⁹ equivocacio] equivocacione C₁

⁴⁴⁰ detecta] deducta P C₁

est necessarium quod oportet absolute ex alio⁴⁴² esse, ut nichil⁴⁴³ simul esse et non esse; tertium est necessarium per accidens vel ex suppositione, quod dividitur in tria: primum quod oportet ex suppositione esse eternum, ut volicio⁴⁴⁴, dicitur respectu existere contingentis; secundum quod oportet ex suppositione esse in omni tempore, ut mundum esse; et tertium quod oportet ex suppositione⁴⁴⁵ aliquando esse et aliquando non esse, ut me currere et quotlibet⁴⁴⁶ talia. Necessitas autem aliquando connotat coactionem et⁴⁴⁷ aliquando utilitatem⁴⁴⁸, aliquando firmitatem⁴⁴⁹ et⁴⁵⁰ aliquando durabilitatem, aliquando inevitabilitatem⁴⁵¹ <et> aliquando indigenciam, et sic de multis ex adiuncto⁴⁵² connotatis. Et secundum⁴⁵³ talia suscipit⁴⁵⁴ magis et minus, ut illa dicuntur esse necessaria⁴⁵⁵ que sunt magis⁴⁵⁶ utilia, vel principalius a deo intenta, vel magis⁴⁵⁷ diutina⁴⁵⁸, vel maiorem indigenciam, coactionem, inevitabilitatem⁴⁵⁹ vel huiusmodi⁴⁶⁰ connotatum⁴⁶¹ inducencia⁴⁶².

EXPLICIT DE SCIENCIA DEI⁴⁶³

441 deum esse] diiii-fi^c C₁
442 alio] alico C₁
443 nichil] *om.* C₂
444 volicio] volucio C₁ C₂
445 quod dividitur ... suppositione] *hom.* P C₁
446 quotlibet] quodlibet C₂, quelibet C₁
447 et] *om.* P C₁
448 utilitatem] et *add.* C₁
449 firmitatem] infirmitatem P C₁
450 et] *om.* P
451 inevitabilitatem] movitabilitatem C₁
452 adiuncto] aducc~a P
453 et secundum] set et P, set ad C₁
454 suscipit] suscipiunt P
455 necessaria] necessaria P, *om.* C₁
456 et ... magis] *hom.* C₁
457 magis] maius C₁
458 diutina] diuturna P
459 inevitabilitatem] movitabilitatem C₁
460 huiusmodi] huius C₂ C₁
461 connotatum] convocatum C₁
462 inducencia] *om.* C₂
463 explicit ... dei] *om.* P C₁