



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO**  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura  
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica Fi.T.M.U.  
XI ciclo

Tesi di dottorato in:

**La struttura del reale nel *De Essentiis* di Ermanno di Carinzia**

Tutor: Prof. Michele Abbate      Co- Tutor: Prof. Giulio d'Onofrio

Candidata: Giuseppina Di Stasi  
Coordinatore: Prof. Giulio d'Onofrio

ANNO ACCADEMICO 2011/2012



*A Marilena,  
brillante ed insostituibile  
sorella gemella e a quanti vivono  
liberi, senza catene, secondo  
giustizia e verità.*

## Indice

<b>Introduzione</b>	<b>p. I</b>
<b>Ringraziamenti</b>	<b>» X</b>
<b>Capitolo I</b> <b>Ermanno di Carinzia e il suo tempo</b>	
<b>1. Ermanno di Carinzia: brevi cenni biografici</b>	<b>» 2</b>
<b>1.1 Ermanno traduttore e la scuola di Toledo</b>	<b>» 6</b>
<b>1.2 Elenco delle opere tradotte da Ermanno</b>	<b>» 8</b>
<b>1.2.1 Elenco delle opere di Ermanno</b>	<b>» 9</b>
<b>2. Il XII secolo: un 'limbo' tra vecchio e nuovo</b>	<b>» 12</b>
<b>3. <i>L'humus</i> culturale di Chartres e l'influenza di Teodorico</b>	<b>» 22</b>
<b>3.1 Calcidio e l'importanza del <i>Timeo</i> platonico</b>	<b>» 28</b>
<b>4. Teodorico e la dottrina trinitaria</b>	<b>» 33</b>
<b>5. L'influenza di Giovanni Scoto</b>	<b>» 46</b>
<b>5.1 Onorio d'Autun e la diffusione dell'eriugenismo</b>	<b>» 51</b>
<b>6. Gli influssi del <i>Corpus Hermeticum</i></b>	<b>» 53</b>
<b>7. Il <i>Liber viginti quattuor philosophorum</i> e il <i>Liber de causis</i></b>	<b>» 64</b>
<b>8. L'influenza di al-Kindī e il <i>De quinque essentiis</i></b>	<b>» 73</b>
<b>9. Astronomia e astrologia: Abū Ma'shar e Tolomeo</b>	<b>» 80</b>
<b>10. Diffusione del <i>De Essentiis</i> ed edizioni critiche</b>	<b>» 87</b>

## **Capitolo II**

### **Il *De Essentiis*: la struttura fondativa e originaria del reale secondo Ermanno di Carinzia**

<b>1. Presentazione dell'opera</b>	» 94
<b>2. <i>De Essentiis</i>: il significato del titolo dell'opera</b>	» 97
<b>3. Le essenze: entità metafisiche originarie</b>	» 101
<b>3.1 Il rapporto tra identità e differenza</b>	» 111
<b>4. I principi di ogni genitura</b>	» 122
<b>5. La primaria <i>generatio</i></b>	» 125
<b>5.1. La <i>causa efficiens</i> o primordiale</b>	» 126
<b>6. Il tema della <i>compositio</i> e la costituzione dei corpi</b>	» 141
<b>7. L'organizzazione dell'universo: la <i>dispositio</i></b>	» 155

## **Capitolo terzo**

### **La *secundaria genitura* e la formazione del mondo naturale**

<b>1. Introduzione alla questione</b>	» 164
<b>2. Come opera la <i>secundaria genitura</i>: la legge di natura</b>	» 169
<b>3. La divisione della genitura in <i>constans</i> e <i>occidua</i></b>	» 171
<b>3.1 I movimenti della seconda generazione</b>	» 174
<b>4. Il tempo</b>	» 178
<b>5. Le condizioni della genitura secondaria</b>	» 190
<b>6. La distinzione tra corpi animati e inanimati</b>	» 191
<b>7. Considerazioni ermeneutiche generali</b>	» 193

<b>Conclusioni</b>	»	200
<b>Bibliografia</b>	»	205
<b>Opere di Ermanno</b>	»	206
<b>Altre fonti</b>	»	207
<b>Letteratura secondaria</b>	»	211
<b>Appendice</b>	»	229
<b>Frammento del manoscritto ritrovato da M.L. Colker</b>	»	230



## Introduzione

*Ascendit quidem mens humana;  
condescendit bonitas divina. Illa speculatione;  
hec revelatione. Et, ne multa, hic quidem ordo  
et hec ratio sanctissimas de veritate deitatis  
tradidit historias, valde quidem tectas et nulli  
fere perspicuas a primeva seculorum etate  
quousque tandem deitatem ipsam summa vicit  
bonitas, ut penitus humanitati condescenderet.*

(E. Di Carinzia, *De Essentiis*, 59rC-D)

Se accettassimo la definizione della filosofia data da Hegel come *il proprio tempo appreso col pensiero*<sup>1</sup> e la paragonassimo, di conseguenza, ad una galleria d'arte raffigurante la storia del pensiero stesso allora il *De Essentiis* di Ermanno di Carinzia, anche se relegato in un punto decentrato, sarebbe, senza alcun dubbio, un pezzo d'autore di primissimo rango, un'opera da collezione, affascinante, enigmatica e pregiata che è riuscita ad incarnare in pieno lo spirito del XII secolo.

Pur trattandosi, infatti, di un pensatore poco conosciuto egli, in realtà, attraverso questa che è la sua opera filosofica più importante, si è confrontato con i grandi temi della speculazione filosofica riuscendo a rappresentare perfettamente il proprio tempo.

In questo senso, per riassumere brevemente le istanze culturali di quest'epoca, possiamo rifarci a quanto affermato da Tullio Gregory, il quale, in poche righe, ha saputo sintetizzarne al meglio le tensioni filosofico-culturali in essa insite: «L'horizon culturel traditionnel est brisé; la lecture des nouveaux ouvrages dans leurs traductions gréco-latines et arabo-latines, en saturant de nouveaux intérêts et de raisons physiques la spéculation philosophique du siècle, permettait de sortir de la tradition des traités du haut moyen âge *De natura rerum*, de leur assiette imaginative et du transfert symbolique qui dissolvait le monde

---

<sup>1</sup> «Il compito della Filosofia è comprendere concettualmente ciò che c'è. [...] Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro un figlio del suo tempo; così, anche la Filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero», G.W.F. HEGEL, *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 18.



physique dans un système de symboles et d'enseignements divins; la nature se dégageait lentement, mais fermement, du domaine sacré, où l'avaient placée l'enseignement chrétien primitif et la culture monastique, pour prendre corps et densité; n'étant plus conçue comme une simple *voluntas Dei* ou comme *sacramentum salutaris allegoriae*, mais comme *vis genitiva, ignis artifex, causarum series, qualitas planetarum, regula mundi*, elle devenait l'objet d'une *ratio naturalis* que la culture du haut moyen âge avait ignorée, et qui était destinée à conditionner tout discours philosophique ou théologique»<sup>2</sup>.

Il *De Essentiis*, infatti, all'analisi della cui struttura fondativa e originaria del reale è dedicato questo lavoro, è stato scritto nel 1143, in un momento in cui, grazie alla traduzione di testi dall'arabo e dal greco, cominciava a penetrare in Europa la filosofia naturale di Aristotele. Esso si trova pertanto tra due grandi fuochi e si configura come un testo intenso, foriero di spunti assai originali ed importanti. Teso verso la trasmissione della Verità segna il passaggio, dal punto di vista speculativo, tra il XII e il XIII secolo, quasi fosse un ponte di continuità ideale tra Platonismo ed Aristotelismo, quest'ultimo non ancora maturato ed assimilato al meglio nella coscienza europea.

Ermanno è convinto che se la mente umana cerca Dio degnamente, allora Egli le si saprà manifestare, grazie alla sua suprema bontà. Il filosofo dalmata, difatti, con il suo trattato sulle essenze ritiene di essere riuscito a cogliere l'intima connessione che lega la generazione dell'universo all'operato divino e alla sua assoluta trascendenza, attraverso un complesso sistema di causalità che avvolge ogni ambito della realtà.

In questo modo egli si rivela persuaso, altresì, di aver colmato una lacuna importante lasciata da Platone ed Aristotele, senza superare la quale non potremmo mai conoscere l'origine dell'universo in maniera esaustiva.

Con grande maestria e mostrando, in taluni tratti, una forte tensione teoretico-speculativa Ermanno si cimenta in questa impresa e ci consegna una perla filosofica di primordine.

---

<sup>2</sup> T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 116.

Questo lavoro di tesi si propone di inquadrare l'opera del filosofo dalmata in una prospettiva esclusivamente metafisico-teologica, cercando di offrirne un'interpretazione filosofica complessiva che ne valorizzi aspetti importantissimi, finora non adeguatamente colti, in grado di rendere manifesto lo spessore speculativo di questo complesso ed assai articolato testo.

Per questo motivo ci siamo soffermati in particolare sull'analisi del contesto-storico filosofico del *De Essentiis* evidenziando la sua intima correlazione con l'impianto concettuale e teoretico del Neoplatonismo, aspetto solo accennato negli studi svolti fino a questo momento.

In quest'opera, infatti, il principio di causalità ed il rapporto tra identità e differenza sono alcuni dei punti cardine su cui si fonda l'intero sistema di pensiero ermanniano.

Pensare, per Ermanno, significa innanzitutto definire *ciò che è* sancendo l'originarietà di una *Causa Prima*, da cui dipende l'intera realtà, e dimostrare, nel contempo, con un sistema assai composito ed articolato, che il Tutto si regge su una *legitima ratio et causa* la quale fa sì che ogni cosa rientri in un ordine di totale armonia, all'interno di una visione organica del reale. Questo proposito ci guiderà in un'avventura filosofica la quale sarà in grado di dimostrare, tramite la preminenza del concetto di circolarità, che l'universo è un meccanismo perfettamente congegnato, il quale ha il proprio fondamento in Dio.

Per comprovare questa tesi Ermanno analizza la realtà a partire da tre prospettive differenti: metafisica, teologica e fisica. Egli, fondendole in maniera sofisticata ed elegante, riesce ad accompagnarci verso la conoscenza dei processi che conducono alla formazione dell'universo e svelano l'oscura struttura del reale. Essa, pur essendo composita, risponde alla logica della priorità ed è espressione di un *exemplum* divino, di cui diventa una sinfonia compiuta e perfettamente sincronizzata.

Tale sinfonia è resa possibile dall'azione modulante dei pianeti che, nel proprio ruolo di *mediatores* tra cielo e terra, sanno infondere e diffondere nel mondo naturale la giusta *proportio*.

Successivamente abbiamo illustrato l'ossatura metafisica del trattato ermanniano, collegandola alle sue fonti più importanti e mettendone in luce gli aspetti originali.

Il pensiero metafisico di Ermanno è presente soprattutto nel Libro primo del *De Essentiis*, oggetto del secondo capitolo di questa tesi, che quindi ne rappresenta la parte più significativa ed importante.

Infatti, gli aspetti astrologici e astronomici della filosofia ermanniana, legati altresì alla sua indagine sulla struttura fisica del reale, sono stati già studiati a fondo, in particolare da Charles S.F. Burnett che ha dedicato a questo tema numerosi articoli e monografie<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Su temi di carattere astrologico ed astronomico in relazione al XII secolo, sul pensiero di *Abū Ma'shar* e sulle sue implicazioni, anche in rapporto al *De Essentiis* e alla Scuola di Toledo, cf. CH.S.F. BURNETT, *The Winding Courses of the Stars: Essays in Ancient Astrology*, in Ch. Burnett, D. Giesler Greenbaum (eds.), *Culture and Cosmos*, vol. 11, 1-2 (2007); ID., *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, (a cura di) A. Akasoy, C. Burnett, R. Yoeli-Tlalim, Firenze, 2008; ID., *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in (eds.) P. Adamson, R. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005; ID., *Translation from Arabic into Latin in the Middle Ages' and 'Aristotle in Translation in Medieval Europe*, in (eds.) H. Kittel et alii, *Übersetzung-Translation-Traduction*, Berlin-New York 2007, pp. 1231-1237 e 1308-1310; ID., *Arabic Philosophical Works Translated into Latin*, in (ed.) R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, 2010, pp. 814-822; ID., *Contributions to Transmission of Sciences: Greek, Syriac, Arabic and Latin*, (edd.) H. Kobayashi, M. Kato, Tokyo 2010; ID., *Scientific Speculations*, in (ed.) P. Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 151-176; ID., *Physics before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV*, in *Medioevo*, 27 (2002), pp. 53-109. Ristampato con correzioni in *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Variorum Collected Studies Series, Farnham 2009, Articolo II; ID., *Two Approaches to Natural Science in Toledo of the Twelfth Century*, in (Hgg) Matthias M. Tischler, A. Fidora, *Christlicher Norden-Muslimischer Süden*, Aschendorff 2011, pp. 69-80; ID., *Astrology*, in *Medieval Latin Studies: An Introduction and Bibliographical Guide*, (edd.) F. A. C. Mantello, A. G. Rigg, Washington DC, 1996, pp. 369-82; ID., *The Certitude of Astrology: The Scientific Methodology of al-Qabisi and Abū Ma'shar*, in *Early Science and Medicine*, 7 (2002), pp. 198-213; ID., *A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicum*, in (edd.) Ch. Burnett, W. Ryan, *Magic and the Classical Tradition*, London-Torino 2006, pp. 99-118; ID., *Astrology, Astronomy and Magic as the Motivation for the Scientific Renaissance of the Twelfth Century*, in (edd.) A. Voss, J. Hinson Lall, *The Imaginal Cosmos*, Canterbury, 2007, pp. 55-61; ID., *Abū Ma'shar (AD 787-888) and His Major Texts on Astrology*, in (edd.) G. Gnoli, A. Panaino, *Kayd: Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of David Pingree*, Serie orientale Roma, Roma 2009, pp. 17-29. Sul rapporto diretto del *De Essentiis* con l'*Introductorium maius* di *Abū Ma'shar* cf. R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, American University of Beirut, Beirut 1962; sull'importanza dell'astrologia cf. G.F. VESCOVINI, *La divinazione astrologica araba e Abū Ma'shar*, in (a cura di) A. Lepschy, M. Pastore Stocchi, *Il Futuro. Previsione, pronostico e profezia*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2005, pp. 223-238.

In considerazione di ciò abbiamo proposto una lettura del Libro secondo del *De Essentiis* – in cui questi temi sono esposti – interamente funzionale all’assetto metafisico generale del trattato.

Scopo di questo lavoro è dimostrare che la finalità fondamentale di Ermanno è quella di inglobare il pensiero astronomico all'interno dell'edificio filosofico, di matrice chartriana ed araba e quindi platonico-aristotelica, dando fondamento al pensiero scientifico, il tutto in una prospettiva prettamente creazionistica.

In tal modo la statura teoretica di Ermanno emergerà in tutta la sua forza, in quanto capace, con il solo esercizio della *ratio*, di scandagliare adeguatamente i segreti della realtà.

Il filosofo dalmata, nei vari manuali o negli articoli in cui si parla della sua figura, è conosciuto soprattutto come traduttore, seppur venga più volte definito come uno degli intellettuali più importanti del XII secolo. Allievo di Teodorico di Chartres, per lunghi periodi fu residente nella penisola iberica, da cui provennero fondamentali stimoli culturali che determinarono vere e proprie svolte filosofiche. È all’interno di questo contesto che si è avvalorata l’idea secondo la quale, attraverso le sue traduzioni, egli non fu solo un trasmettitore di sapere ma anche attento nel cercare di proporre soluzioni filosofico-teoretiche nuove.

Il lavoro di tesi nello specifico si compone di tre parti: la prima di carattere storico e le altre due dedicate alla analisi testuale. In esse l’interpretazione e il commento dei passi più significativi dell’opera s’intrecciano a considerazioni storiografiche, filologiche ed ermeneutiche. Più dettagliatamente, il primo capitolo traccia un quadro generale del contesto storico nel quale Ermanno di Carinzia ha operato e del rapporto con le sue fonti primarie. Questione che per la sua complessità resta, comunque, ancora aperta in considerazione dei molti riferimenti, spesso non espliciti, a testi e tradizioni culturali differenti presenti nel *De Essentiis*. A tal fine, ci siamo concentrati in primo luogo sulla biografia di Ermanno, mostrando, brevemente, il legame tra la sua opera di traduzione di testi astronomici, astrologici, medici, matematici e religiosi e il *De Essentiis* stesso. Sono stati quindi messi in risalto i nessi con la sua opera filosofica fondamentale e le sue produzioni precedenti.

La prima sezione ha avuto dunque una funzione introduttiva atta a contestualizzare l'opera di Ermanno nel suo tempo a partire dagli influssi principali che hanno contribuito alla formazione del suo pensiero, i quali, pur nella loro ampiezza e complessità, possono essere raggruppati in quattro filoni principali:

1) Influssi esercitati su Ermanno dalla scuola di Chartres e, attraverso la mediazione di quest'ultima, dal pensiero di Boezio, Macrobio, Giovanni Scoto e dagli elementi platonici derivanti dal *Timeo* di Platone, conosciuto, come sappiamo, nella traduzione di Calcidio;

2) ripresa di elementi e temi aristotelici a partire dalle traduzioni dei testi di Aristotele realizzate dagli autori arabi, principalmente per quanto riguarda i trattati di argomento naturalistico-scientifico delle opere dello Stagirita a partire innanzitutto dall'*Introductorium maius in astronomiam* di Abū Ma'shar che rappresenta anche l'opera astrologica fondamentale di riferimento del *De Essentiis*. Basilari appaiono anche i testi di astronomia, *in primis* il *Planisfero* di Tolomeo, opera tradotta da Ermanno sempre nel 1143;

3) gli influssi esercitati su Ermanno dal *Liber de causis* (traduzione latina, come noto, di una rielaborazione araba dell'*Elementatio theologica* di Proclo, riconducibile probabilmente al circolo di al-Kindī) che ripropone i tratti di fondo della causalità neoplatonica adattandoli alle esigenze del monoteismo e del creazionismo e dal *De Quinque essentiis* dello stesso al-Kindī;

4) gli influssi esercitati dal *Corpus Hermeticum*, Onorio d'Autun e il *Liber viginti quattuor philosophorum*.

Il primo capitolo si conclude quindi con una sintesi concernente la diffusione del testo e delle sue edizioni critiche.

Nel secondo capitolo, dopo aver concisamente presentato il *De Essentiis*, esponendone gli obiettivi filosofici più importanti, è stato preso in esame il primo Libro dell'opera, di cui vengono commentati i passi più rilevanti per far emergere la natura e la struttura del pensiero metafisico di Ermanno. In questa seconda sezione del lavoro perciò si è concentrata l'attenzione su quello che è l'argomento fondamentale di questo studio, ovvero il tentativo di tracciare la struttura originaria e fondativa di tutto il reale secondo la prospettiva del filosofo dalmata.

A tal fine, in questo capitolo, sono stati presi in esame i concetti metafisici centrali in base ai quali egli si propone di individuare la struttura profonda dell'universo tutto. Ermanno delinea la relazione che sussiste tra la causa primordiale e le essenze, evidenziando la valenza speculativa di quest'ultime che, grazie alla volontà divina, permettono la generazione delle cose. Inoltre, è stata compiuta una comparazione testuale con le fonti fondamentali alle quali egli attinge per la formulazione del concetto di essenza, così importante per il suo pensiero.

Dopodiché si è approfondito il rapporto che intercorre tra identità e differenza sottolineando come Ermanno abbia elaborato, su questo tema, una concezione particolare la quale intende l'identità come radice di ogni differenza, il che significa che la differenza dipende e deriva, per così dire, ontologicamente dall'identità. Egli elabora questa prospettiva per difendere il dogma cristiano della Trinità pericolosamente attaccato dagli islamici, mostrando quindi che in Dio non v'è diversità e che Egli si identifica con l'unità e non conosce alcuna forma di pluralità. In Dio, infatti, non c'è la confusione delle persone né la divisione della sostanza, in quanto Egli è senza inizio e senza fine. Ermanno cerca di avvalorare la sua tesi riflettendo sul tema dell'incarnazione e mostrando che se si riconosce in Gesù Cristo una persona consustanziale al Padre, l'essere uno e trino di Dio non è una contraddizione. Ci è sembrato opportuno, a tal proposito, approfondire quest'aspetto ripercorrendo l'*excursus* storico-filosofico che ha condotto Ermanno alla formulazione di questo concetto.

Dio viene presentato come il solo essere necessario, immutabile ed eterno il quale è identificabile con l'unità/identità e anteriore ad ogni forma di molteplicità, carattere invece posseduto esclusivamente dalle creature. A questo proposito gli autori cui Ermanno attinge sono soprattutto Boezio e Calcidio. In questo percorso egli segue molto da vicino la linea speculativa tracciata da Teodorico di Chartres e Adelardo di Bath.

Per il filosofo dalmata la verità di Dio va colta nel suo essere uno e trino. Egli, rifacendosi alle concezioni fondamentali delle sue fonti, nega perciò ogni forma di dualismo originario e lo fa utilizzando virtuosamente una elaborazione di stampo platonico e



neoplatonico che presuppone la precedenza dell' "uno" rispetto al "due".

In effetti, anche nel *Liber de causis* si fa riferimento alla concezione secondo cui tutto ciò che è generato implica una causa generante e che quanto è posteriore si richiama necessariamente e costitutivamente a ciò che è anteriore.

Ermanno, in sostanza, dopo aver dimostrato metafisicamente il primato dell' "uno" e dell' "identità", posti su un piano ontologico superiore, concentra la propria attenzione su tutti gli ambiti del reale individuando al loro interno una struttura complessa. Nella prospettiva del filosofo dalmata dunque la molteplicità si sviluppa a partire proprio dall'unità ed esiste solo in virtù di quest'ultima.

Ancora nel secondo capitolo, abbiamo analizzato i movimenti fondamentali di creazione determinati dalla causa primordiale dalla quale derivano tutte le cose. Nel prosieguo del secondo capitolo, oltre a ciò, sono stati indagati i concetti di materia, di forma, di causa efficiente, di generazione, di composizione e di causa primordiale.

Il terzo capitolo verte sulla *secundaria genitura*, oggetto della seconda parte del *De Essentiis*, e la produzione del mondo naturale. All'interno di tale capitolo sono stati presi in esame e commentati i passi metafisicamente più significativi per ricostruire, nel suo insieme, la riflessione del filosofo dalmata attraverso un'analisi della *secundaria genitura* a partire dalle condizioni che la rendono possibile, le leggi e i movimenti fondamentali che la regolano, i quali, a loro volta, conducono alla formazione del mondo sublunare, nelle sue diverse articolazioni: minerale, vegetale e animale. È qui che Ermanno sancisce l'indissolubilità e la perfetta coerenza tra la sua visione metafisica e la teoria naturalistico-scientifica da lui proposta. Il cosmo si è formato a partire da principi integri e perfetti che sono conservati dalle sfere celesti, le quali provvedono a trasmetterli al creato. Il mondo, inoltre, risulta diviso in tre grandi regioni la *Substantia*, l'*Essentia* e il *Medium*. Il processo generativo dell'intera realtà, in effetti, si basa per Ermanno proprio sull'incontro delle due macro regioni: l'Essenza e la Sostanza, una attiva l'altra passiva. Alla luce di ciò appare chiaro come la generazione nella sua totalità sia regolata nei propri processi fisici dall'azione mediatrice delle sfere

planetarie che rappresentano la regione del *Medium*. Tutto è reso possibile dai movimenti della causa prima e l'intero assetto costitutivo della realtà si basa su una serie di articolate e dinamiche connessioni tra i diversi ambiti del reale.

Spetterà alle *Conclusioni* stabilire i risultati cui siamo giunti con questa tesi la quale, a questo punto, per la novità di alcuni tratti filosofici in essa evidenziati, può senz'altro considerarsi un lavoro preparatorio e quasi introduttivo al pensiero di Ermanno, che, per la sua complessità, richiede certamente ulteriori e specifici approfondimenti e studi.

Come si è cercato di mostrare nel presente lavoro, il *De Essentiis* appare senza dubbio come un'opera dall'alto valore speculativo, per molti aspetti straordinaria e continuamente sorprendente per il suo procedere incalzante. Anche in considerazione di ciò, in alcuni passi il testo appare, per la sua densità concettuale, di lettura davvero faticosa e talune tematiche sono esposte con un linguaggio particolarmente complesso, che a tratti si fa addirittura criptico e di difficilissima interpretazione.

Tuttavia, parafrasando Platone, non è qui fuori luogo affermare che le imprese ardue sono anche le più belle ed hanno il merito di contribuire alla ricerca del vero e alla manifestazione del pensiero: espressione di questo articolato labirinto, straniero eppure sempre attraente, che ci conduce alla conoscenza consegnandoci emozioni, di volta in volta, nuove.

Il *De Essentiis* rappresenta, in questo senso, un testo davvero straordinario, capace di rapire completamente il lettore con colpi di scena di alto profilo speculativo, espressione di una concezione olistica della realtà, nella quale unità metafisica e molteplicità naturale sono fuse in una articolata sintesi ad un tempo metafisica, teologica e scientifica. Le diverse concezioni, anche vivaci e penetranti, di Ermanno risultano perfettamente armonizzate fra loro in una prospettiva assolutamente unitaria e coerente.

L'auspicio fondamentale di questo lavoro di tesi è che esso sappia trasmettere la bellezza e la profondità del testo di Ermanno, consegnando alla ricerca filosofica un tassello, unico per la sua particolarità e densità concettuale, che vale la pena di indagare ulteriormente e comprendere in tutta la sua pregnanza e complessità filosofiche.



## Ringraziamenti

Un lavoro di ricerca, seppur condotto con passione ed entusiasmo, richiede sempre intense energie, fatica, stimoli adeguati e supporti importanti.

Da questo punto di vista devo ammettere che senza l'ausilio di alcune persone, davvero speciali per la propria intelligenza e sensibilità, questa tesi forse non avrebbe avuto il volto che ha.

Mi riferisco innanzitutto alla mia famiglia e ai miei amici che con il proprio sostegno mi hanno supportato nella stesura e, non in rare occasioni, pazientemente sopportato. A tutti, indistintamente, va un grazie di cuore. Vorrei però dedicare, con grande affetto, questo lavoro a mia sorella Marilena che ne ha condiviso con me i momenti salienti, così come, del resto, ogni fase importante della mia vita sempre con attenta e partecipe vicinanza, testimonianza di un legame indissolubile.

Un ringraziamento speciale e particolarmente sentito va al mio tutor, il Prof. Michele Abbate, al quale sono molto grata per l'attenzione e la cura con cui ha seguito questo lavoro e soprattutto per avermi dato la sua fiducia che ho cercato di non vanificare. In effetti, non credo ci siano termini appropriati per attestargli la mia stima e la mia riconoscenza, spero, tuttavia, che le nostre lunghe chiacchierate abbiano saputo farlo. Di sicuro so che senza il suo "esuberato di neuroni", la sua caparbietà tutta piemontese e la sua capacità di cogliere i nervi fondamentali di un testo filosofico, anche complesso e non del tutto affine al suo ambito di ricerca, alcuni elementi del *De Essentiis* mi sarebbero ancora oscuri. Grazie infinite per questa supervisione condotta magistralmente, con estrema perizia ed intelligenza che ha saputo infondermi metodo, disciplina e una più raffinata capacità di analisi filosofica.

Un altro ringraziamento altrettanto particolare va al Prof. Giulio d'Onofrio, coordinatore del Dottorato e mio co-tutor. Attraverso il suo costante e prezioso impegno, mi ha dato la possibilità, per me assai importante, di frequentare il percorso dottorale FiTMU. A lui devo, inoltre, la scelta di occuparmi di Ermanno di Carinzia, proposta che, pur apparendomi fin dall'inizio assai ardua per la complessità delle questioni che avrei

dovuto trattare, alla fine è risultata essere una felice intuizione: sono contenta di non aver mai desistito. Lo ringrazio anche per aver seguito questo lavoro con attenzione e pazienza, fornendomi strumenti metodologici e formativi indispensabili. Mi auguro che da questa tesi possa venir fuori un bel, seppur breve, paragrafo di Storia della Filosofia Medievale: in quel caso, secondo i suoi parametri di giudizio, si tratterebbe di un buon lavoro, così da dare un senso ulteriore a tutti i suoi sforzi.

Ringrazio, poi, sentitamente e di cuore, il Prof. Charles Burnett per la sua encomiabile disponibilità, per la premura e l'attenzione manifestate verso questa tesi che ha seguito come se fosse sua. Egli mi ha fornito innanzitutto materiale bibliografico difficilmente reperibile, facendomi leggere anche suoi articoli inediti o in corso di pubblicazione, dedicati al *De Essentiis*. È stato lui, tra l'altro, a donarmi una copia del frammento di M.L. Colker, riportato sottoforma di allegato nel presente lavoro. Mi ha fatto accedere, in più, alla sua biblioteca personale permettendomi di attingere a testi fondamentali per una corretta interpretazione del pensiero ermanniano, dando prova di grande generosità e fiducia. In secondo luogo mi ha fortemente incoraggiata consentendomi di trascorrere, nell'ambito di una COST-action per un programma scientifico in *Medieval Europe-Medieval Cultures and Technological Resources* (IS1005), grazie all'ottenimento di una borsa di studio finalizzata allo svolgimento di una breve missione scientifica dal titolo: "The scientific structure in Hermann of Carinthia's *De Essentiis*", un periodo di studio al *Warburg Institute* di Londra, reso possibile altresì dal congiunto supporto del Prof. Michele Abbate e del Prof. Agostino Paravicini Bagliani che ringrazio per avermi la possibilità di sfruttare questa bella ed importante occasione. L'entusiasmo del Prof. Burnett per la diffusione delle tematiche relative al rapporto Islam-Occidente ed il suo inesauribile amore per la conoscenza delle stesse sono davvero lodevoli. Con il suo ausilio ho potuto visionare il manoscritto londinese del *De Essentiis*, momento alquanto emozionante. Lo ringrazio, inoltre, per avermi segnalato dei riferimenti basilari, ed aver interpretato insieme a me alcuni passaggi particolarmente difficili e significativi dell'opera di Ermanno, con conversazioni ricche ogni volta di consigli preziosi e di spunti notevoli sia dal punto di vista filosofico che metodologico.

Ringrazio, ancora, il Prof. Armando Bisogno per le opportune e pregevoli osservazioni fornite alla tesi, per l'amicizia, per il supporto e il sostegno, spesso davvero rilevanti, fornitimi in questi tre anni. Devo alle sue 'brillanti incursioni', infatti, alcune delle domande fondamentali cui ho cercato di rispondere in questo lavoro, le quali hanno rappresentato spesso una vera e propria chiave di volta nella lettura del testo.

Grazie al Dott. Mario Coppola che per circa un anno mi ha seguito, in qualità di tutor *senior*, dandomi validi consigli.

Grazie, inoltre, ad alcuni membri del collegio docenti del dottorato: i Proff. Luigi Catalani, Concetto Martello e Antonella Sannino per avermi fornito spunti filosofici e riferimenti bibliografici importanti.

Ringrazio Domenico Ienna, Nina Travers, Carmela Sicignano, Mariarosaria Accarino, Clelia Albano, Daniele Melli ed il compianto amico, per me sempre vivo, Antonio Scorza per il supporto nel reperimento di alcuni testi. I Proff. Francesco Saverio Festa, Giuseppe Razzino e Giuseppe Zarone per la grande considerazione che mi hanno sempre mostrato: a loro mi sento legata, ad un tempo, da ammirazione ed affetto.

Un grazie particolare va, poi, al Dott. Angelo Maria Vitale per l'amicizia e la stima.

Ringrazio, inoltre, tutti i miei colleghi di dottorato FiTMU sia dell'XI che del XII ciclo con i quali ho vissuto momenti belli, sanciti da una crescita tanto intellettuale quanto personale. I loro spunti e le loro osservazioni sono stati in alcuni casi utilissimi.

Grazie in particolare a Lucia Corrado, Andrea Nannini, Carmine Ferrara, Guido Iorio, Fabio Piemonte e Vincenzo Restelli per i numerosi momenti di condivisione filosofica ed umana trascorsi insieme che hanno scandito piacevolmente questa magnifica avventura.



**I.**  
**ERMANNINO DI CARINZIA E IL *SUO* TEMPO**

# Capitolo primo

## Ermanno di Carinzia e il *suo* tempo

### 1. Ermanno di Carinzia: brevi cenni biografici

Se il XII è il secolo della rinascita, dello sviluppo intellettuale, della ricerca di nuovi equilibri tra le varie scienze in grado di aprire a scenari veritativi ineludibili, allora Ermanno di Carinzia, pur essendo «an elusive figure»<sup>4</sup> e considerato un autore minore, fu sicuramente un uomo del *suo* tempo.

Come cercheremo, infatti, di mostrare in questo capitolo, Ermanno è il filosofo viaggiatore del XII secolo, colui il quale ne ha seguito le diverse correnti di pensiero, derivanti dalle varie compagini speculative che l'hanno attraversato, e che ha saputo generare un sincretismo filosofico fine ed equilibrato creando un ponte, importantissimo per gli sviluppi successivi della riflessione latina occidentale, tra la tradizione filosofica europea e la cultura araba, al fine di giungere alla determinazione metafisica della struttura che sottende l'intero universo, decifrando, in tal modo, il tessuto ontico-ontologico, teologico, fisico ed astrologico del reale.

In questo primo capitolo pertanto cercheremo di tracciare gli elementi storico-speculativi più importanti che hanno contribuito alla formazione filosofica di Ermanno. Le fonti cui egli attinge sono davvero numerosissime alcune delle quali, d'altra parte, risultano ancora oscure perciò il nostro sarà un lavoro di ricostruzione articolato e il più possibile completo ma non del tutto esaustivo, in quanto tale questione è quanto mai complessa.

«The 12th century, the time in which Hermann of Dalmatia lived, was a turning-point time in the history of both science and philosophy, a time marking the end of the early Middle Ages, a period whose scientific and philosophical concepts could no longer contribute to the progress of science. But the century was also the start of a new period, that of the High Middle Ages which

---

<sup>4</sup> S. LOW-BEER, *Hermann of Carinthia: The 'Liber imbrum', the 'Fatidica', and the 'De indagazione cordis'*, City University of New York 1979 [Doctoral thesis], p. 10.

laid the foundations of the new scientific and philosophical tenets of the 16th century. Thus Hermann lived at the end of one period of scientific development and at the beginning of a new era in which he took a remarkably active part»<sup>5</sup>.

Questo dunque fu un secolo di grandi cambiamenti per la storia della scienza e della filosofia ed Ermanno vi giocò un ruolo di assoluto protagonista.

Egli fu, infatti, un abilissimo traduttore dall'arabo di opere scientifiche, astronomiche, matematiche e religiose, un fine trasmettitore di conoscenza ma anche un pensatore originale.

Sulla vita di Ermanno di Carinzia o Hermann Dalmatin, conosciuto in latino anche come *Hermannus Dalmata Sclavus o Secundus*<sup>6</sup>, abbiamo a disposizione notizie esigue, ricavate dai suoi stessi scritti e da pochissime altre fonti<sup>7</sup>. Sappiamo che è nato intorno al 1110 e proveniente dall'Istria centrale<sup>8</sup>. Della sua formazione non si sa nulla di certo. Tuttavia, sia l'origine geografica che la prima formazione ricevuta da Ermanno, ne hanno influenzato il pensiero. È infatti in questa primissima fase della sua vita che egli riceve gli stimoli intellettuali per recarsi in Francia, dove erano localizzati centri culturali di rilievo, al fine di raffinare le proprie conoscenze. Secondo quanto affermato da Žarko Dadić – ma non ci sono prove di questo – Ermanno avrebbe studiato presso il monastero benedettino di «SS. Peter and Paul in

---

<sup>5</sup> Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, Skolska knjiga, Zagreb 1996, p. 9.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*: «The scholar's name, Hermann of Dalmatia is quoted in different versions in foreign references published on the subject to date. They refer to him as *Hermannus Dalmata*, *Secundus*, *Sclavus* and, recently, Hermann de Carinthia. There are arguments in favour of each of these name».

<sup>7</sup> Sulla vita di Ermanno cf. *Ibid.*; CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia*, in (a cura di) P. Dronke, *A History of Twelfth-Century*, op. cit.; ID., *Introduction*, in *Hermann of Carinthia. De Essentiis*, edizione critica con traduzione e commento a cura di Ch. Burnett, Ed. E.J. Brill, Leiden-Koln, 1982; S. LOW BEER, *Hermann of Carinthia*, op. cit.; A. S. KALENIĆ, *Herman Dalmatin. Rasprava o Bitima*. Latinski tekst uspostavio, hrvatski prijevod izradio, kritički komentar i napomene uz tekst napisao Antun Slavko Kalenić, Pula 1990.

<sup>8</sup> Come osservato già da S. Low-Beer nell'*Introduzione* alla sua tesi di dottorato dedicata a tre opere astrologiche tradotte da Ermanno di Carinzia, (Cf. S. LOW-BEER, op. cit., pp. 10-13), nella quale si sofferma a lungo sull'origine geografica del filosofo dalmata, è egli stesso ad informarci circa la sua provenienza. Nella sua traduzione dell'*Introductorium maius* di *Abū Ma'shar*, VI (f2v), infatti, Ermanno scrive che l'Istria era divisa in tre parti: «Maritima et Montana, in medio patria nostra Karinthia». Nell'Appendix I, "Hermann's Name", all'edizione critica del *De Essentiis*, Ch. Burnett riporta minuziosamente tutte le citazioni nelle quali ricorre il nome di Ermanno a partire dalle fonti più antiche. Anche Ž Dadić si sofferma sull'origine di Ermanno rivendicandone le origini dalmata, cf. Ž. DADIĆ, op. cit., pp. 79-85. Cf. altresì A. S. KALENIĆ, *Herman Dalmatin. Rasprava o Bitima*, op. cit., pp. 9-15.

the Woods, or one of the Benedictine monasteries on the western coast of Istria. Nothing is known about the knowledge he acquired in the monastery, but he was certainly taught basic grammar, logic, rhetoric, music, astronomy, arithmetic and geometry»<sup>9</sup>. Tra il 1130 e 1134, vale a dire durante gli anni in cui vi insegnò Teodorico, Ermanno si recò a studiare in Francia, a Chartres. Non sappiamo cosa lo spinse realmente, ma è probabile che la formazione ricevuta in Croazia, improntata all'approfondimento delle sette arti liberali, sia stata fondamentale per l'orientamento dei suoi studi futuri.

Uno dei discepoli di Ermanno in Francia fu Roberto di Ketton. Nel 1135, quando Teodorico si spostò a Parigi, Ermanno e Roberto lo seguirono, ivi completando i propri studi. I due viaggiarono per quattro anni nel Mediterraneo orientale. Entrambi divennero traduttori dalla lingua araba. Verso il 1138 tornò in Europa e fu subito attivissimo, iniziando un'intensa fase di traduzione di opere arabe in lingua latina.

Ermanno, alla ricerca dell'*Almagesto* di Tolomeo, si recò, insieme a Roberto, in Spagna che in quegli anni era divenuta un grosso centro d'attrazione, in quanto rappresentava «agli occhi di quanti vivevano al di là dei Pirenei la terra misteriosa dell'ignoto da esplorare. Comincia quindi in Spagna la grande avventura dell'uomo di cultura europeo»<sup>10</sup>. Adelardo di Bath, Platone Tiburtino, Roberto di Chester (o di Ketton), lo stesso Ermanno di Carinzia, il suo discepolo Rodolfo di Bruges, Gerardo da Cremona, Domenico Guindisalvi, Ugo di Santalla e un gruppo di studiosi ebrei: Petrus Alphonsi, Giovanni di Siviglia, Savasorda e Abraham ben Ezra sono il gruppo di traduttori che diedero vita ad un'opera massiccia di *translatio* di testi classici ed arabi. Sulla propria vita e sui rapporti che ebbero tra loro ci sono poche notizie. Inizialmente non hanno una sede fissa che possa fare da punto di convergenza per i propri lavori ma in seguito Toledo divenne, grazie anche alla protezione ecclesiastica di Raimondo, arcivescovo della città spagnola, il luogo d'incontro di tutte queste forze intellettuali. Di fatto presso la città spagnola si diede vita al più famoso «example of a school in the context of translation (...) developed by

---

<sup>9</sup> Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., p. 87.

<sup>10</sup> C. H. HASKINS, *La rinascita del XII secolo*, Il Mulino, Bologna 1982<sup>2</sup>, p. 242.



Mozarabs and Jews, where Arabic books and knowledge were transferred to the Latin language and which attracted students from all over the world»<sup>11</sup>.

Furono tradotte e studiate, infatti, numerose opere di carattere astrologico, astronomico e matematico. L'incontro con la cultura araba fu molto importante per Ermanno che fu attivo come traduttore dal 1138 al 1143, dando vita ad un'attività di traduzione molto intensa. Dopo il 1143, di lui non abbiamo più notizie certe.

Theodore Siverstein e Manuel Alonso ritengono che Ermanno abbia tradotto in Sicilia, nel 1160, l'*Almagesto* direttamente dal greco ma queste supposizioni per ora non si basano su prove del tutto inconfutabili<sup>12</sup>.

L'attività traduttoria di Ermanno si inserisce in un clima culturale del tutto nuovo in cui, il progressivo affermarsi di un'idea di natura «come complesso ordinato di fenomeni, oggetto di indagine razionale fuori dai riferimenti simbolici che avevano caratterizzato la contemplazione della natura nell'Alto Medioevo»<sup>13</sup>, aveva comportato la necessità di non interpretarne semplicemente i segni ma di risalire alle cause che governano i fenomeni naturali. «A una lettura del mondo fisico secondo strumenti ermeneutici mutuati dell'esigesi biblica in forza della stretta connessione fra *liber naturae* e *liber Scripturae* entrambi scritti da Dio, si viene affiancando – in certi ambienti sostituendo – una lettura che persegue ragioni e cause fisiche. Si avverte l'insufficienza di una diretta riduzione dei fenomeni a segni e sacramenti di un discorso rivolto da Dio agli uomini: alle nature – proprio perché create da Dio – deve essere riconosciuta una consistenza ontologica, una capacità causativa, così da rendere

---

<sup>11</sup> CH. BURNETT, *The institutional context of Arabic-Latin translations of the middle ages: a reassessment of the school of Toledo*, in (ed.) O. Weijers, *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance: Proceedings of the Colloquium London*, The Warburg Institute, 11-12 March 1994, Brepols, Turnhout 1995, p. 217.

<sup>12</sup> Cf. M. ALONSO, *Hermann de Carintia. De essentiis*, Universidad Pontificia Comillas Santander 1946 e T. SILVERSTEIN, *Herman of Carinthia and Greek: A Problem in the 'New Science' of the Twelfth Century*, in *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. II, Ed. Sansoni, Firenze 1955. La questione, tuttavia, è ancora aperta sulla stessa cf. inoltre CH. BURNETT, *Arabic into Latin*, op. cit., p. 132 e A. S. KALENIĆ, *Herman Dalmatin i Ptolemejev Almagest*, *Filozofska istraživanja*, 13, Vol. 1, Zagreb 1992, pp. 13-17.

<sup>13</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 15.

possibile una distinzione tra l'*opus creatoris* e l'*opus naturae*: quest'ultimo diviene l'oggetto proprio della filosofia naturale, costruita dalla *ratio* di cui l'uomo è dotato, capace di ripercorrere e spiegare il nesso delle cause seconde»<sup>14</sup>. Ermanno era alla ricerca esattamente di questa chiave di volta, convinto che una piena comprensione del concetto di causalità potesse garantirgli un accesso privilegiato alla conoscenza della struttura del reale.

## 1. 1 Ermanno traduttore e la scuola di Toledo<sup>15</sup>

A questo rinnovato clima culturale e alla determinazione di un nuovo concetto di natura concorrono la scoperta della filosofia e della scienza greca ed araba attraverso le traduzioni che, dopo i

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Sulla Scuola di Toledo è stato scritto tanto perciò, per un approfondimento, vedasi: CH. BURNETT, *The coherence of the arabic-latin translation program in Toledo in the Twelfth Century*, in *Science in Context*, 14 (2001), pp. 249-288; ID., *The Translating Activity in Medieval Spain*, in (ed.) S. K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Handbuch der Orientalistik, 12, Leiden 1992, pp. 1036-58; ID., *A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-Twelfth Century*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1977), pp. 62-108; ID., *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 13 (1978), pp. 100-134; ID., *Two Approaches to Natural Science in Toledo of the Twelfth Century* in (Hgg.) Matthias M. Tischler, A. Fidora, *Christlicher Norden-Muslimischer Süden*, op. cit., ID., *The Impact of Arabic Science on Western Civilisation in the Middle Ages*, in *Bulletin of the British Association of Orientalists*, 11 (1979-80), pp. 40-51; ID., *Magister Iohannes Hispanus: towards the Identity of a Toledan Translator*, in AA. VV., *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge: mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Droz, Genève-Champion, Paris, pp. 425-436; ID., *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen*, in *Micrologus. Nature Science and Medieval Societies*, 2, Brepols, Turnhout 1994, pp. 101-126; ID., *'Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qus ā ibn Lūqā's De differentia spiritus et animae: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?*, in *Mediaevalia, Textos e estudos*, 7-8 (1995), pp. 221-267; ID., *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice and Criticism*, in (edd.) S.G. Lofts, P.W. Rosemann, *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve-Peeters, Louvain-Paris 1997, pp. 55-78; M.-T. D'ALVERNY, *Translations and Translators*, in (edd.) R. L. Benson, G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1982, pp. 421-462; CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, op. cit., si veda in particolare il cap. 9, *The Translators from Greek and Arabic* (trad. it., *La rinascita del XII secolo*, op. cit.); ID., *Studies in the History of Mediaeval Science*, op. cit.; R. PERGOLA, *Ex arabico in Latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'Occidente medievale*, *Studi di Glottodidattica* 3 (2009), pp. 74-105; D.M. DUNLOP, *The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 49 (1983), pp. 253-263.

«primi testi salernitani dell'XI secolo, affluiscono numerose in Europa già nella prima metà del XII sec. nelle zone di confine, soprattutto dalla Spagna e dall'Italia Meridionale. Nel giro di alcuni decenni l'Europa scopre i grandi tesori della scienza ellenistica e araba a cui seguirà da presso il *corpus aristotelico*; un'intera grande biblioteca – con Aristotele, Tolomeo, Galeno, Alchindi, Albumazar, Alfarabi e Avicenna, con testi ermetici, magici, alchemici (nel secolo seguente il grande Averroè) – viene a sostituire, nel nuovo ambiente delle scuole cittadine, i modesti trattati delle arti liberali, esemplati sul *De Nuptiis*, di Marziano Capella e sulle *Etymologiae* di Isidoro»<sup>16</sup>.

L'interesse per le traduzioni dall'arabo in latino coincide col periodo in cui imperversava la grande ostilità verso l'Islam. Un'altra figura fondamentale che emerge con particolare interesse è perciò quella di Pietro il Venerabile<sup>17</sup>. All'inizio degli anni '40 del secolo, questi aveva approfittato di una serie di visite nelle abbazie cluniacensi della Spagna per commissionare una traduzione latina del *Corano*: una sorta di dossier sul mondo islamico che avrebbe dovuto consentire agli occidentali di conoscere meglio la cultura araba e contestualmente di avvicinare i musulmani. A questo progetto fece lavorare, insieme al suo segretario Pietro di Poitiers, il chierico Pietro di Toledo, nonché Roberto di Ketton e lo stesso Ermanno di Carinzia. L'abate di Cluny, come riportato da J. Kritzeck, scrive che «the 'Saracens', as he calls them, are 'clever and learned men' whose libraries are full of books dealing with the liberal arts and the study of nature, and that Christians have gone in quest of these.<sup>18</sup> Hermann of Carinthia, at about the same time, reminds Robert of Ketton of 'the trappings and decorations which long vigils, and (their) most

---

<sup>16</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 15.

<sup>17</sup> M.-T. D'ALVERNY, *Deux traductions du Coran au Moyen Age*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 22-23 (1948-1949); ID., *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, Dijon 1950; ID., *Quelques manuscrits de la "Collectio Toletana"*, in *Studia Anselmiana* 40, (Roma 1956).

<sup>18</sup> ... *peritis et doctis hominibus: Liber contra sectam sive haeresism Saracenorum*, in J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964, p. 238; 'habet gens nostra plurimos in utraque lingua peritos, qui non tantum ea quae ad religionem vel ritum vestrum pertinent, ex vestris litteris sollicitè eruerunt, sed etiam quantum ad liberalia vel physica studia spectat, armariorum vestrorum intima penetrarum, *ibid.*, p. 250.

earnest labour, had acquired for (them) from the depths of the treasures of the Arabs»<sup>19</sup>.

La volontà di persuadere gli islamici circa la validità dei dogmi della fede cristiana sarà un tratto saliente della riflessione di Ermanno. Nel *De Essentiis*, infatti, in alcune pagine egli si sofferma sulla sua intenzione di convincere i musulmani circa la trinità di Dio, dimostrando loro come sia lo stesso Dio a manifestarsi alla mente degli uomini che sanno cercarlo degnamente.

## 1.2 Elenco delle opere tradotte da Ermanno<sup>20</sup>:

- 1) SAHL IBN BISHR, *Fatidica*;
- 2) TOLOMEO, *Planisfero* (tradotto a Tolosa il 1 giugno 1143)<sup>21</sup>.
- 3) ID., *Quadripartitum*;
- 4) (?) ID., *Almagest*;
- 5) ABŪ MA'SHAR, *Introductorium maius*;
- 6) ID., *De Revolutionibus Nativitatum*, questa traduzione non è però attribuita ad Ermanno in maniera definitiva;
- 7) EUCLIDE, *Elementa* (probabilmente una rielaborazione della traduzione di Adelardo di Bath);
- 8) AL-KHWĀRIZMI, *Zij* (tavole astronomiche)<sup>22</sup> anche questa traduzione è, con alta probabilità, la rivisitazione di un testo già tradotto da Adelardo;

---

<sup>19</sup> J. JOLIVET, *The Arabic inheritance*, in (ed.) P. Dronke, *A History of Twelfth-Century*, op. cit., pp. 113-114. Il riferimento al *De Essentiis* è: "... cultus et ornatus ... quos ex intimis Arabum thesaurus diutine nobis vigilie laborque gravissimus acquisierat", HERMANN OF CARINTHIA, *De Essentiis*, Ed. Burnett, op. cit., p. 70. Più tardi Marco di Toledo nella sua *Prefazione* alla traduzione del *Corano*, nel riferirsi a Ermanno, lo definisce "*peritissimus utriusque lingue Latine et Arabice*" in Cod. Cambridge Corp. Chr. Coll. N° CCCXXXV s. XV n. 5. Per un quadro complesso delle influenze derivanti dalle traduzioni delle opere arabe nel XII secolo si rimanda alla lettura integrale dell'articolo di Jolivet poc'anzi citato. Dello stesso autore vedasi anche, *L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> in L'art des confins (Mélanges Maurice de Gandillac)*, Parigi 1987, pp. 153-165.

<sup>20</sup> Riportiamo l'elenco delle opere tradotte da Ermanno elaborato da Ch. Burnett e presente nell'*Introduzione* del *De Essentiis* alle pp. 6-8.

<sup>21</sup> L'opera è stata tradotta nel 1143 però non si sa con esattezza se prima o dopo la stesura del *De Essentiis* anche se, alcuni riferimenti impliciti all'opera di Tolomeo, lasciano ipotizzare che la traduzione sia avvenuta prima.

9) THEODOSIO, *De Sphaeris*<sup>23</sup> da cui, come sottolinea Burnett, è possibile che Ermanno abbia tratta le notizie relative alle sfere geometriche di cui parla nel *De Essentiis*;

e per conto di Pietro il Venerabile il:

10) *De Generatione Mahumet*;

11) *Doctrina Mahumet*.

### 1.2.1 Elenco delle opere originali di Ermanno:

Oltre al *De Essentiis* Ermanno ha composto altre opere originali di cui riportiamo l'elenco. Alcune, tuttavia, anche in questo caso, sono di dubbia attribuzione perché presentano uno stile di scrittura diverso da quello del suo capolavoro<sup>24</sup>. Esse sono:

1) *De Occultis o De indagazione cordis*<sup>25</sup>;

2) *Liber imbrium*<sup>26</sup>.

Ci sono, poi, come anticipato, altre opere attribuite ad Ermanno la cui paternità però non è ancora stata dimostrata in modo assoluto, si tratta del:

1) *Liber de invenienda radice, e Liber de opere numeri et operis materia*: l'attribuzione di queste due opere ad Ermanno —

---

<sup>22</sup> Come precisa Ch. Burnett: «Hermann refer to his own translation of these tables, which, however, has not been identified». *De Essentiis*, p. 7.

<sup>23</sup> Per tutti i riferimenti bibliografici relativo alle opere elencate cf. la bibliografia relativa alle opere di Ermanno, *infra*, pp. 217-218.

<sup>24</sup> Per un quadro esaustivo oltre all'*Introduzione* del *De Essentiis* cf., CH. BURNETT, *Arabic into Latin*, op. cit.; Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, op. cit., pp. 90-120 e F. ŠANJEK, *Herman Dalmatin* (oko 1110 – posl. 26.II. 1154), *Bio-bibliografski prilozi*, in *Hermann of Dalmatia, Rasprava o bitima*, op. cit, p. 15 ss. Quest'ultimo testo molto dettagliatamente riporta il contenuto sintetico delle singole traduzioni. Per il *Liber imbrium*, il *De Occultis o De indagazione cordis* cf. anche S. LOW-BEER, *Hermann of Carinthia*, op. cit.,

<sup>25</sup> Questo testo è stato tradotto ed edito in inglese da B.N. DYKES col titolo: *Hermann of Carinthia, The Search of the Heart, The Cazimi*, Minneapolis, Minnesota, 2011.

<sup>26</sup> Per i dettagli relativi a tutti i testi, le opere tradotte ed attribuite ad Ermanno, e ai riferimenti col *De Essentiis* cf. CH. BURNETT, *Introduction*, in *Hermann of Carinthia. De Essentiis*, op. cit., pp. 6-8.

come sottolineato da Burnett — è presente nella collezione di manoscritti di R. di Fornival's;

2) *Liber de circulis*;

3) *De compositione et usu astrolabii*.

Le opere che più di tutte hanno influenzato Ermanno nella composizione del *De Essentiis* sono l'*Introductorium maius*, le opere di astronomia, cui dedicheremo un paragrafo specifico, e *Fatidica* che fu anche il primo testo tradotto da Ermanno, nel 1138 in Spagna. Di quest'opera di Sahl ibn Bishr Ermanno tradusse solo il sesto libro mentre i primi cinque furono tradotti da Giovanni di Siviglia.

L'opera era stata scritta secondo i canoni dell'antica tradizione astrologica greca infatti l'autore, nell'elaborare il suo testo, è stato influenzato, in special modo, dal pensiero astrologico di Dorotheus. Il testo contiene riferimenti alle divinazioni basate sui movimenti dei pianeti e delle comete ed è dedicato ai *pronostica* che «which Hermann defines in the *De Essentiis*<sup>27</sup> as the prediction of events pertaining to the universe, or to nations as a whole, rather than to the individual (e. g. war, famine, earthquake, conflagration and flood, pestilence and change of world-rule)»<sup>28</sup>.

In effetti, ma avremo modo di constatarlo, Ermanno sia nella traduzione dell'opera di Abū Ma'shar che nella composizione del *De Essentiis* dimostra di essere particolarmente sensibile a questo tema e saprà avanzare anche ipotesi personali<sup>29</sup>.

Nell'*Incipit* alla traduzione il filosofo dalmata sostiene che dopo il creatore del mondo il sole controlla tutte le cose. Gestisce tutto il potere più alto e mantiene il potere principale di decisione su tutto ciò che accade nel mondo inferiore.

---

<sup>27</sup> Burnett, subito dopo, riporta il passo del *De Essentiis*, op. cit., 70rH-70vB: "Preterea tium partium et alie subdivisiones tam apud geneziacos quam in pronosticis crebro reperiuntur: ... in pronosticis autem utriuslibet generis ex hisdem item modis in varia mundi accidentia per diversas terrarum partes, ac preterea — quantum (ab Alsumaixar) ex Alkirenet accedit — per eadem item genera tripartitis ... Ex omnibus igitur his instauratur multiplex pronostico rum speculatio per diversa loca in varios temporum motus : hinc enim astrologi varios seculorum casus, hinc diversos humani generis status, hinc etiam diversa mundi imperia metiuntur".

<sup>28</sup> CH. BURNETT, *Arabic into*, op. cit., p. 116.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 117.



Ermanno dimostra ciò con il fatto che le persone misurano i cicli della terra attraverso il movimento del sole e tramite il movimento degli altri pianeti rispetto allo stesso sole.

In questo modo le diverse parti della terra sono soggette a diverse forze planetarie. Allo stesso modo differenti eventi sono controllati da differenti successioni di tempo<sup>30</sup>.

Formalmente l'opera è divisa in sette trattati anche se sostanzialmente comprende tre diverse parti. La prima, la più importante, discute i vari cambiamenti nel mondo; la seconda tratta i cambiamenti dell'aria e la terza considera le disuguaglianze tra le persone a causa di influssi diversi.

In quest'opera il sole è ritenuto il corpo celestiale più importante; al suo interno si dimostra prima come esso controlli, col suo potere, il mondo superiore mostrando successivamente come decida su tutti gli eventi nel mondo inferiore. In seguito si discute del "Signore dell'Anno" cioè del fatto che ogni anno è caratterizzato dalla 'signoria' di un determinato pianeta. I pianeti sono inoltre divisi in buoni e cattivi. I buoni sono il Sole, Venere, Mercurio, la Luna e Giove e i cattivi, invece, sono Marte e Saturno. Questa suddivisione è presente in tutti i trattati astrologici medievali e anche in quelli successivi<sup>31</sup>, Ermanno la riprenderà anche nel *De Essentiis*.

Nella parte finale del testo ci si sofferma sulle condizioni generali di vita con una previsione circa la penuria o l'abbondanza che caratterizzerà gli anni successivi.

Viene, infine, enfatizzata l'importanza delle eclissi solari e lunari in quanto molto dannose.

Il *Liber imbrium* presenta una breve introduzione di Ermanno e costituisce il tentativo di dar vita ad un manuale dedicato alla previsione della pioggia, tema di cui sembra che gli Indiani fossero abili conoscitori. Purtroppo le fonti alle quali l'autore ha attinto per la sua composizione non sono menzionate.

---

<sup>30</sup> HERMANN OF CARINTHIA, *Fatidica*, Ed. S. Low-Beer, op. cit., p. 138: "*Secundus post conditorem orbis moderator, Sol; ut superne ducatum potencie, ita omnium inferioris mundi accidencium principale gerit consilium. Omnes et enim terrarum alternationes primum Solis motu, deinde ceterarum comitatu metimur. Unde nec aliter diverse terrarum partes, varias stellarum vires paciuntur, que in diversis temporum successionibus varii rerum eventus administratur. In speculandis igitur mnibus mundi per orbem accidentibus, primum anni dominus, omnis huius artificii dux, eligendus est, Cuius auspicia Solis munere sumuntur*".

<sup>31</sup> Cf. Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., pp. 97-99.

Questo testo però ha il pregio di fondere la tradizione orientale con quella occidentale anche se solo meccanicamente e su aspetti prettamente tecnici; questo collegamento, tuttavia, è molto importante perché è un'anticipazione di quanto avverrà successivamente nel *De Essentiis*<sup>32</sup>.

Inizialmente Ermanno basò le proprie conoscenze astrologiche solo sulle teorie di Bishr, fino a quando, cioè, non tradusse l'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar la cui interpretazione astrologica differiva molto dalla prospettiva di Bishr perché intrisa della filosofia naturale di Aristotele. L'introduzione di questa nuova filosofia fu fondamentale non solo per la formazione di Ermanno ma anche per gli sviluppi successivi del pensiero scientifico europeo.

Più o meno nello stesso momento il filosofo dalmata scrisse il *De Occultis* che presenta altre informazioni di natura astrologica riguardanti soprattutto l'*ars divinatoria* e i *Iudicia*.

Nel 1143 quando scrisse il suo *De Essentiis* Ermanno realizzò il primo tentativo di rilievo di applicare l'astrologia alla speculazione metafisica latina, cercando di fondervi il neoplatonismo, tipico della tradizione di Chartres, portando a compimento la volontà già mostrata in precedenza di collegare la cultura occidentale con il pensiero di matrice araba, orientale, persiana.

## 2. Il XII secolo: un 'limbo' tra vecchio e nuovo

Il XII secolo, in virtù degli elementi che abbiamo poc'anzi richiamato, è ormai da tutti gli studiosi ricordato come il secolo della rinascita<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>33</sup> Per una visione d'insieme della riflessione filosofica nel dodicesimo secolo si rimanda a P. DRONKE, *A History of Twelfth-Century*, op. cit.; M. PEREIRA, *La Filosofia nel Medioevo*, Ed. Carocci, Roma 2008; E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1944. Sulla "rinascita" del XII secolo e sulla Scuola di Chartres, invece, cf. G. D'ONOFRIO (a cura di) *Storia della Teologia nel Medioevo*, (3voll.) Ed. Piemme, Casale Monferrato 1996; R.L. BENSON, G. CONSTABLE, C.D. LENHAM (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 1991; A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Age du Ve au XVIe siècle*, Minerva, Paris 1895, R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, II ed., Society for Promoting Christian Knowledge, London 1920, pp. 95-115, e *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in*



Questo momento della storia medievale ha risentito positivamente di importanti sviluppi scientifici e tecnologici nonché delle nuove tendenze filosofiche e culturali che proprio in quel secolo si affermarono. Si guardava al passato per riscoprire con rinnovato entusiasmo le fonti del sapere greco e arabo.

Tuttavia, «il fatto “rinascita” non si riduce ad un’imitazione appassionata dei capolavori letterari, estetici, scientifici, filosofici dell’Antichità greco-romana, imitazione che, al limite, finirebbe per essere una restituzione archeologica. Comporta, alla lettera, con tutta la relatività dei tempi, dei luoghi e delle persone, una rinascita, un’esistenza nuova, un’iniziativa tanto più irriducibile al suo nutrimento antico in quanto si tratta di un’iniziativa dello spirito. L’imitazione è allora al servizio dell’invenzione, anche là dove la nutre»<sup>34</sup>.

Ermanno con le sue traduzioni operò proprio in questo periodo, ricco per l’Europa di profondi mutamenti, cercando con la sua attività di costruire un legame fondamentale tra la tradizione metafisico-teologica europea e l’Islam, vale a dire con quelle che si presentavano come forme di pensiero capaci di determinare un effettivo cambiamento. Tale legame, tuttavia, affonda le proprie radici già nei secoli VII e VIII «when Arabs

---

*John Salisbury's Time*, in *English Historical Review* 35 (1920), pp. 321-42; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Vrin/Inst. d'Études Médiévales, Paris-Ottawa 1933, pp. 138-210; J.M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Vrin, Paris 1938; R.W. SOUTHERN, *Mediaeval Humanism and Other Studies*, Blackwell, Oxford 1970, pp. 61-85, che ha parlato di una “leggenda di Chartres”; P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, in *Annuario de Estudios Medievales*, 6 (1969), pp. 117-140, e J. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et de Sant-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Atti della XIX Settimana di Studio (Spoleto, 15-21 aprile 1971), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1972, pp. 795-839. Cf., inoltre, E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze 1958; T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1958; ID., *Mundana sapientia*, op. cit., pp. 1-59, 75-173; M.-D. CHENU, *La theologie au douzieme siècle*, Vrin, Paris 1957 (trad. it. *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1992), pp. 123-59; R.W. SOUTHERN, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in (edd.) R.L. Benson, G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, op. cit., pp. 113-37; N.M. HÄRING, *Commentary and Hermeneutics*, in *ibid.*, pp. 173-200; S. GERSH, *Platonism - Neoplatonism - Aristotelianism. A Twelfth-Century Metaphysical System and Its Sources*, *ibid.*, pp. 512-34; ancora su Chartres, cf. M.-D. CHENU, *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII<sup>e</sup> siècle*, in *AHDLMA* 20 (1953), pp. 25-30; J. MOREAU, “*Opifex, id est Creator*”. *Remarques sur le platonisme de Chartres*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56 (1974), pp. 33-49; E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Ed. Le Monnier, Firenze 1976.

<sup>34</sup> M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, op. cit., p. 24.

conquered North Africa, Southern Italy and Spain, certain political and cultural ties between Europe and Islamic world were established, which proved to be significant for the further development of philosophy and science in medieval Europe. These ties which were strengthened in the eleventh, and especially in the first half of the twelfth century, became a foundation for a new science, that is, for the synthesis of Western European and Arabic sciences».<sup>35</sup>

In questa fase gli eruditi cristiano-latini erano alla ricerca di risposte che non riuscivano a trovare nella filosofia antica: perciò volsero il loro sguardo ai testi arabi, con cui vennero a contatto, nei quali trovarono numerosi spunti di riflessione. Essi, infatti, erano portatori di una cultura matematica, scientifica, astronomica ed astrologica molto raffinata, tratta dai pensatori greci, persiani ed indiani di cui avevano tradotto le opere maggiori<sup>36</sup>.

Questo significativo e determinante processo di *translatio* si estese perciò, oltre che alla filosofia, anche alla scienza, alla letteratura e alla teologia la quale, accresciuta di cotanti contenuti, conobbe un profondo rinnovamento ed una risistemazione dottrinale.

«All'idea di *rinascita*, dunque – soprattutto sotto l'aspetto specifico degli studi teologici – sembrerebbe dover essere sostituita quella di *progresso*: ossia di *ripresa* e *sviluppo* dei germi precedentemente fecondati nella sapienza del Medioevo monastico, proprio alla luce della stessa regola della *continuità storica* invocata da Haskins e Gilson per giustificare l'applicazione al secolo dodicesimo dell'idea di umanesimo culturale»<sup>37</sup>. Giulio d'Onofrio fa notare come non possa esservi una vera crescita

---

<sup>35</sup> S. KUTLESA, *Croatian Philosophers I: Hermann of Dalmatia*, op. cit., p. 58. Sulla storia del pensiero islamico e arabo si vedano: C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, voll. I-II, Einaudi, Torino 2005; C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islam*, Ed. Carocci, Roma 1997; ID., *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1996; M. SHARIF KHAN, M. ANWAR SALEEM, *Muslim Philosophy and Philosophers*, New Delhi 1994; D. URVOY, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996. Infine, per una ricostruzione storica della speculazione ebraica medievale si consultino: C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990 e M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>36</sup> Per un approfondimento cf. CH. BURNETT, *Introduction*, in *Hermann of Carinthia. De Essentiis*, op. cit., pp. 16-43.

<sup>37</sup> G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, Vol. II, *La grande fioritura*, op. cit., p. 13.

senza traumi o senza la rinuncia ad assetti concettuali significativi e precedentemente vigenti. «Questa constatazione sembra allora consentire una possibilità di recupero del migliore significato dell'idea di *rinascita* alla luce del principio generale per cui ogni apertura ad una *nuova* dimensione di vita, può anche, parallelamente, essere il risultato naturale di una *crisi*, che impoverisce o frantuma alcuni tra i più importanti valori tradizionali»<sup>38</sup>.

Più specificamente gli intellettuali del XII secolo attinsero dunque sia alla tradizione classica greco-latina sia alla cultura araba, islamica, indiana, persiana e celtica rielaborandone in modo originale i contenuti<sup>39</sup>. Affinché si possa parlare di rinascita, invero, non è sufficiente enunciare le tradizioni filosofiche e letterarie precedenti ma bisogna piuttosto evidenziare la riformulazione e la riutilizzazione che si opera di esse.

«In the early twelfth century theology is confined for the most part to the reconciling of traditional authorities in new ways, like the closely related and widely influential movement toward the codification of canon law<sup>40</sup>. Insofar as it manifests a genuine desire to establish rational bases of enquiry, it points toward the swallowing-up of its own achievements in the more decisive reorganization of knowledge in the later twelfth and thirteenth centuries. There is no avoiding the fact that to a great extent the original thinkers of the early twelfth century inhabit a sort of limbo, suspended between old and new, yet it is equally clear that an interest in new intellectual ventures is one of the distinctive characteristics of the period»<sup>41</sup>. Da siffatto punto di vista Ermanno incarna perfettamente le aspirazioni del proprio tempo in quanto esponente di spicco di questo 'limbo' tra vecchio e nuovo, di cui parla Wetherbee, che caratterizza il XII secolo; la sua opera è continuamente attraversata da tali tensioni.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cf. F. ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike in Islam*, Artemis, Zuerich 1965; (tr. inglese *The Classical Heritage in Islam*), Routledge and Kegan Paul, University of California Press, Berkeley 1975.

<sup>40</sup> J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle* (2nd ed., Bruges-Brussels-Paris 1948), pp. 7-9, 52-65. Cf. anche L.M. DE RIJK, *Logica Modernorum* (Assen 1962-7) II. I, pp. 126-30.

<sup>41</sup> W. WETHERBEE, *Philosophy, cosmology, and the twelfth-century renaissance*, in P. Dronke (ed.) *A History of Twelfth-century*, op. cit., pp. 22-23.

Questo è il periodo in cui viene a mutare il concetto stesso di conoscenza fino a determinare un diverso assetto delle varie discipline del sapere, la cui organizzazione tende ad una più spiccata attenzione verso i temi di carattere scientifico senza, tuttavia, eludere del tutto il sapere teologico. Ciò comporterà la formazione di uno nuovo approccio alla realtà, alla teologia, alla cultura e quindi alla speculazione filosofica e alla vita.

«New knowledge is assimilated in random ways, and while it helps to generate a sense of the possibility of a more comprehensive approach to learning, the proliferation of the new texts and methods exerts a distracting influence. It is one of the many paradoxes of the intellectual life of the period that the concern for synthesis coexist, even the work of individual masters, with a tendency toward the pursuit of isolated specialities. (...) This opposition between the spirit and the substance of twelfth-century learning is nowhere more striking than in the area where the spirit of the 'twelfth-century Renaissance' has seemed to express itself most vividly in philosophical terms: the study of the universe and of the man in his relation to the universal order»<sup>42</sup>.

Nella classificazione delle scienze del XII secolo, la teologia «rappresenta il momento più alto del sapere filosofico. (...) Vano sarebbe quindi cercare negli autori di questa età, e in generale in tutto il pensiero cristiano prima del trionfo dell'aristotelismo, una giustapposizione estrinseca fra filosofia e teologia: questa infatti è la vera filosofia Cristiana intesa come riflessione sui dati dell'esperienza religiosa che il credente vuole approfondire per avviarsi alla *intelligentia* della rivelazione. Sol quando l'Occidente latino avrà accettato il massiccio sistema aristotelico della natura, questo costituirà la *filosofia* nata dall'autonoma ragione precristiana (Aristotele), subordinata o contrapposta alla teologia, intesa nel significato più schiettamente scolastico»<sup>43</sup>.

La fede diviene così la premessa, la «guida e insieme l'oggetto della riflessione filosofica (...) quell'immediato senso del divino si articola in una ricerca di Dio attraverso la natura creata e le prime prove della sua esistenza sono piuttosto l'espressione

---

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Ed. Sansoni, Firenze 1955, p. 41.

della commossa ascesa dell'animo dal variopinto molteplice al suo autore»<sup>44</sup>.

Come sottolineato da Gillian R. Evans il termine greco 'meta-physical' diventa il latino 'super-natural', «yet for the Christian working within the Latin tradition in the late twelfth century, there is something *sui generis* about that aspect or dimension of the supernatural which is divine. To urge to treat the Christian faith as a formal academic discipline, and the consequent need to consider how that study should fit with that of other academic subjects, sharpened as the school of the twelfth century evolved into the universities of the thirteenth»<sup>45</sup>.

In questo variegato quadro grande importanza assume l'insegnamento di Boezio ed in particolare lo studio degli *Opuscula sacra*<sup>46</sup> che in un momento di transizione, anche per la formulazione dottrinale di alcuni contenuti della fede cristiana, hanno contribuito a definire «the 'scientific' status of theology'. If our first question is how the study of the *opuscula sacra* affected twelfth century understanding of the problem of the distinction between metaphysics and (Christian) theology, and the shaping of ideas about its scope and nature, we need to concentrate on two passages. Boethius' remarks in the *De hebdomadibus* about *communes animi conceptiones* generated even in the twelfth century, some sophisticated thinking about 'first principles'. And in *De Trinitate* II, Boethius seeks to 'place' theology as 'meta-physical', in relation to mathematics and physics»<sup>47</sup>.

Questo duplice indirizzo è davvero fondamentale perché ha influenzato in maniera determinante il modo di pensare del tempo.

In effetti, gli *Opuscula sacra* boeziani «rappresentano per i maestri del secolo XII uno straordinario stimolo a chiarire, anche nel confronto/scontro reciproco, le proprie posizioni speculative,

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>45</sup> G. R. EVANS, *The discussion of the scientific status of theology in the second half of the Twelfth century*, in (eds.) M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004, p. 161.

<sup>46</sup> Su questo punto cf. D. BRADSHAW, *The Opuscula sacra: Boethius and theology*, in (ed.) John Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; M. GIBSON (ed.), *Boethius, his life, thought and influence*, Oxford 1981.

<sup>47</sup> G. R. EVANS, *The discussion of the scientific status*, op. cit., p. 162.

in particolare riguardo lo statuto epistemologico delle scienze e le metodologie peculiari di ciascuna disciplina, compresa la teologia»<sup>48</sup>.

Come ha ampiamente chiarito M.-D. Chenu Boezio è stato in questa fase uno dei maestri di riferimento per la costituzione di un pensiero metafisico-teologico fino a poter qualificare il XII secolo stesso «per la sua mentalità filosofica, *aetas boetiana*»<sup>49</sup>. Il filosofo del VI secolo, infatti, ha saputo essere maestro di logica e di metodo nonché fine umanista e teologo, capace di dar vita ad un vocabolario specifico ed esempio indiscusso per la traduzione dei testi, condotta con scrupolosità e precisione. È lo stesso Ermanno a ricordare, nella propria prefazione all'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar<sup>50</sup>, che è necessario adottare il metodo boeziano per quel che concerne le regole di una buona traduzione, indicazione tra l'altro fatta propria da molti traduttori operanti in quel periodo. Anche se Ermanno predilige uno stile traduttorio meno letterale e più libero tendente all'utilizzo di un latino elegante. Egli, per esempio, interpretò le regole di Boezio molto liberamente, provvendo a riassumere il testo di Abū Ma'shar, qualora vi riscontrasse ripetizioni o svolgimenti superflui, inserendo riflessioni personali o citando altre fonti allorché utili.

Numerose sono le opere del pensatore latino commentate a Chartres soprattutto da Teodorico, maestro di Ermanno, sul quale eserciteranno un'influenza considerevole non solo dal punto di vista metodologico ma anche teologico-filosofico. Avremo modo di evidenziare alcuni tratti salienti di questa correlazione nel corso del lavoro.

---

<sup>48</sup> L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Brepols, Turnhout 2009, p. 227.

<sup>49</sup> M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, op. cit., p. 161. Per un approfondimento si consulti tutto il capitolo sesto del medesimo testo intitolato appunto "*Aetas boetiana*", pp. 161-179.

<sup>50</sup> Ermanno, come precisa M.-D. Chenu a p. 165 del suo testo, riferisce le parole del suo amico Roberto: «*Quamquam equidem nec tibi pro more tuo, mi Hermanne, nec ulli consulto aliene lingue interpreti in rerum translationibus a Boecii sententia quadam ulla tenus divertendum sit, ita tamen (...)*». Come riportato sempre da Chenu il seguente passo è stato citato da Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1927<sup>1</sup>, p. 46. Su questo cfr anche R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit. pp. 9-40; CH. BURNETT, *Some comments on the translating of works from arabic into latin in the mid-Twelfth century*, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, a cura di Albert Zimmerman, *Miscellanea Mediaevalia* 17. Walter de Gruyter, Berlino 1998, pp. 161-171 ; cf., poi, ID., *Translating from Arabic into Latin in the Middle Age: theory, practice, and criticism*, op. cit.



È in ogni caso utile ricordare che Ermanno deve proprio all'insegnamento di Teodorico la conoscenza degli autori latini<sup>51</sup>. A Chartres il nostro autore trovò un *humus* culturale assai fertile grazie alle fonti greco-latine, ermetiche e neoplatoniche con cui venne a contatto e che ne indirizzeranno in maniera decisiva il pensiero. In questo stesso ambiente «tornano a circolare, esercitando profonda influenza, il *Timeo* con il commento di Calcidio ed il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* – che trasmettevano frammenti significativi della scienza ellenistica – testi di scarsa fortuna nell'Alto Medioevo. Con molta chiarezza la cultura europea del XII sec. avvertì la radicale novità costituita dalle traduzioni di testi filosofici e scientifici dall'arabo e dal greco che facevano conoscere all'Occidente latino un sistema del mondo prima ignoto, un'idea di natura e di uomo senza riferimenti simbolici, fondata su precisi riferimenti razionali»<sup>52</sup>. Gli arabi diventano gli affermati maestri della nuova scienza e al loro insegnamento si riferiscono «quanti si impegnano ad offrire una concezione del mondo secondo principi e cause naturali. (...) Ermanno di Carinzia si impegna con il suo *De Essentiis* a comunicare quanto ha appreso 'con lunghe veglie e grande fatica' (...) dai più profondi tesori degli arabi. La ricchezza di questa nuova scienza "costruita *ratione duce*" si contrappone alla povertà della cultura latina. "Mundana sapientia philosophia mundi": questa è la scoperta del XII sec. a contatto con una nuova biblioteca di libri filosofici e scientifici, di astrologia, medicina, di magia, di alchimia, che venivano a saziare l'antica *filosofandi aviditas* dei Latini. La cultura medievale, fin qui orientata ad una visione del mondo fisico, come "libro scritto da Dio" da interpretarsi quale *sacramentum salutaris allegoriae* secondo le tecniche ermeneutiche dell'esegesi della Bibbia – scopre una natura che, pur nel suo essere creatura, può divenire oggetto di una conoscenza razionale capace di fissare leggi e cause dell'accadere»<sup>53</sup>. A una natura compresa completamente

---

<sup>51</sup> Nella *Prefazione* alla sua traduzione del *Planisfero* di Tolomeo, cf. CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia. De Essentiis*, Appendix II, p. 349, Ermanno, riferendosi a Teodorico, si esprime così: "Tibi, inquam, diligentissime preceptor Theodorice, quem haut equidem ambigam, Platonis animam celitus iteram mortalibus accommodatam. Quo factum est principaliter, ut non aliter quam aureis culmis Cerenem, maturo palmito Bacchum, unum te Latini studii patrem".

<sup>52</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 16.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

nell'orizzonte della volontà divina («“ipse quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem” aveva insegnato Agostino) si sostituisce una natura come *ordo, nexus et series causarum*. Adelardo di Bath uno dei pionieri della nuova scienza traduttore fra l'altro degli *Elementi* di Euclide e di opere matematiche arabe, indica con precisione i nuovi compiti della ragione. A chi proponeva un'interpretazione radicalmente teologica dei fenomeni fisici trovandone la spiegazione nell'insondabile volontà di Dio causa diretta di ogni accadere, Adelardo risponde: “si deve seguire la scienza umana per quanto è possibile, laddove viene meno si deve far ricorso a Dio ma poiché noi non siamo ancora al punto di riconoscere la nostra ignoranza torniamo alla ragione”; ‘studia attentamente – prosegue –, osserva le circostanze e non ti meravigliai degli effetti’»<sup>54</sup>.

Possiamo quindi concludere queste considerazioni preliminari osservando che la filosofia del secolo XII è un'espressione coerente delle mutazioni che stavano attraversando questo secolo, secolo di sviluppo e conflitti, di modernizzazioni e riorganizzazione della tradizione culturale classica la quale culmina nella «conquista di un sapere che, attraverso l'emergente, seppur ancora vaga idea di progresso e l'approfondimento dei significati e funzioni della *ratio* e l'affermazione della sua centralità, si mette in condizione di rappresentare e sostenere in modo più adeguato le trasformazioni in atto»<sup>55</sup>. Lo sviluppo del pensiero filosofico nel secolo XII esprime quindi e rappresenta, «nella fase del suo esordio, un primo importante passaggio dei processi di laicizzazione del sapere – ancora prima che essi trovino nel modello aristotelico della *scienza* lo sbocco e le manifestazioni teoriche più pertinenti ed adeguate – caratterizzati dalla divaricazione dei campi di competenza di *ratio* e *fides*, pur continuando a riconoscere il ruolo ed il significato di referente culturale universale e necessario, cioè senza assimilarla all'opinione, come peraltro si manterrà

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 17. Si rimanda al testo per i riferimenti all'opera di Teodorico. Il passo di Agostino si riferisce al *De civitate Dei*, XXI, 8, 2, P.L. 41, 721; cf. Isidoro, *Etymologiae*, XI, III, 1. La citazione relativa ad Adelardo di Bath si riferisce invece alle *Quaestiones naturales*, 4, 64, Ed. Müller, pp. 8, 59.

<sup>55</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Tractatulus super Librum Genesis. Testo, traduzione e commento*. Ed. CUECM, Catania 1998, p. 39.



frequente, sebbene ad intervalli sempre più ampi, fin dentro alle categorizzazioni di alta cultura della modernità»<sup>56</sup>.

Tali processi si realizzano a partire da strutture concettuali di matrice platonica-neoplatonica ed in riferimento all'esigenza di dover chiarire, come poc'anzi anticipato, i capisaldi della fede cristiana alla luce degli attacchi dottrinali provenienti, in particolare, dall'Islam<sup>57</sup>; su questo aspetto specifico avremo comunque modo di ritornare, in maniera più dettagliata, nel prosieguo del lavoro.

«Negli ambienti culturali latini della prima metà del XII secolo, sia "scolastici" sia monastici, più "avanzati", in quanto ricettivi dei più diversi apporti, riferibili a ciò che rimane dei saperi antichi e a ciò che "penetra" in essi dalle altre aree linguistiche, la greco-bizantina e la arabo-islamica, culmina il processo di riscoperta della filosofia come sapere razionale e attuale, quindi non nel senso di "amore del Verbo", mediante cui nell'alto medioevo è stata sostanzialmente identificata col pensiero cristiano, né come "filone" culturale definitivamente esaurito e "circoscritto" nell'antichità precristiana, ancorché ricco di stimoli intellettuali, secondo l'autorevole modello teorico risalente alle *Confessiones* di Agostino, ma come insieme di conoscenze autonome, almeno limitatamente al metodo, dalla teologia come esegesi. Tale riscoperta, che ha le proprie "radici" nell'età carolingia e in particolare nel pensiero di Giovanni Eriugena, che "catalizza" e orienta i molteplici interessi "coltivati" dalle generazioni a lui precedenti e negli anni in cui è attivo presso la corte di Carlo il Calvo, pone come fondamentale il problema di adeguare al pensiero religioso ciò che è "percepito" come "vivo" della tradizione filosofica, trovando in quest'ultima gli strumenti per l'approfondimento razionale del primo, cui peraltro si deve la statuizione dell'"orizzonte" veritativo»<sup>58</sup>.

È lecito senza dubbio affermare pertanto che il XII secolo rappresenta un ponte tra vecchio e nuovo e saprà dar vita a scenari speculativi alquanto complessi ma densi, all'interno dei quali Ermanno di Carinzia ha lasciato tracce importanti che hanno

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>58</sup> *Id.*, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches. Introduzione, traduzione e note*, Officina degli Studi Medievali, Palermo 2011, p. IX.

contribuito alla determinazione di paradigmi filosofici rilevanti, in grado di conciliare le istanze provenienti dalla scienza di matrice greco-araba e la tradizione latina, indagate con vigore intellettuale e fervente sete di conoscenza.

### **3. L'*humus* culturale di Chartres e l'influenza di Teodorico**

Assai significativa per la formulazione del pensiero ermanniano è l'influenza di Teodorico di Chartres e dell'ambiente culturale chartriano.

Grazie al suo maestro, Ermanno conosce dei testi basilari per la propria formazione. Teodorico, infatti, «collected many known texts or extracts from them in an anthology entitled *Heptateuchon*. The anthology was patterned along the seven liberal arts, hence the title. The practical arithmetic dealt with in the *Heptateuchon* was based on the works of Boethius, Capella and another unidentified author. One of the texts in the *Heptateuchon* was penned by Julius Frontinus who wrote about the measurement of area. Extracts from works written by Columella in the first century were added to these texts. The anthology also included extracts from the works of Isidore of Seville who – at the turn of the 6th to the 7th century – clearly distinguished natural from superstitious astrology. The *Heptateuchon* included extracts from the works of Gerbert and Gerland, and a complete abacus. Along with two books on geometry by Boethius, the anthology included two more texts: one discussed digits, and other used them in computation»<sup>59</sup>.

Inoltre, a Chartres, erano senz'altro conosciuti il primo dei due libri degli *Elementa* di Euclide e il *De Nativitatibus sive Matheseos libri VIII* un trattato di astrologia scritto nel V secolo da Giulio Firmico Materno ed intriso di speculazioni neoplatoniche il quale espone una vera e propria apologia della scienza astrologica. Grazie alle traduzioni di Adelardo di Bath, in più, a Chartres vi era un clima di apertura verso gli studi scientifici e matematici, soprattutto per quanto concerne l'uso dell'astrolabio.

---

<sup>59</sup> Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., p. 69.

Clima che sarà fondamentale per la formazione filosofico-culturale di Ermanno.

Tali aspetti sono molto importanti per la storia della scienza europea se è vero che proprio a Chartres il vescovo Fulberto fu uno dei primi a conoscere i segreti dell'astrolabio e ad utilizzarlo per i suoi studi<sup>60</sup>. Questo dimostrerebbe, ma la questione non è di facile risoluzione, che Fulberto ha giocato un ruolo fondamentale nella trasmissione degli studi astronomici. E, cosa ancora più importante se, come Burnett prova ad ipotizzare, il MS 214 della Biblioteca municipale di Chartres fosse realmente la sintesi di due testi questo comporterebbe che Fulberto abbia tramandato a Chartres conoscenze astronomiche di matrice araba assai considerevoli che avrebbe poi trasmesso al suo successore spirituale: Teodorico. D'altra parte — spiega, infatti, Burnett — l'arrivo del secondo manoscritto «qui, lui, témoigne d'une seconde vague de traductions de l'arabe dans le second quart du XII<sup>e</sup> siècle, s'explique par les préoccupations d'un autre grand maître chartrain toujours désireux d'obtenir de nouveaux textes pour l'enseignement des arts libéraux: Thierry de Chartres. Les interférences entre les deux vagues de traductions trouvent leur emblème dans le jeu de noms de personnages en cause: en signalant ces nouveaux textes à Thierry, le traducteur, Hermann de Carinthie, se présente comme le 'second' Hermann, le premier étant Hermann le Boiteux, vedette de la vague précédente – et traite Thierry d'âme réincarnée de Platon, alors qu'Adalman de Liège appela Socrate son maître Fulbert»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Su questo tema cf. CH. BURNETT, *L'astronomie a Chartres au temps de l'évêque Fulbert*, in *Le temps de Fulbert*, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, Chartres 1996, pp. 1-13. In questo articolo Burnett prova a dimostrare che il MS 214 della Biblioteca municipale di Chartres, testo finora non adeguatamente analizzato anche perché è andato perduto, in realtà «est une copie de deux manuscrits. Le premier est un manuscrit du "manuel sur la science de l'astrolabe" a laquelle on ajouta deux textes à Micy. Ce manuscrit aurait pu arriver directement à Chartres de Micy après 1010, date à laquelle Constantin devint abbé de Micy. Il aurait pu servir à Fulbert pour la composition de son glossaire sur l'astrolabe et de son poème sur les étoiles fixes. En outre ce manuscrit aurait constitué l'exemplaire du premier codex du manuscrit Corpus Christi copié à la fin du XI<sup>e</sup> siècle par une main continentale. Le second manuscrit copié dans Chartres 214 était par contre d'une nature, date et provenances toutes différentes. Il contenait une série de tables astronomiques tradite en Angleterre, dans la région des West Midlands par Adélarde de Bath vers 1126», *ibid.*, pp. 8-9. Quest'interpretazione è assai importante in quanto creerebbe un filo diretto tra l'uso dell'astrolabio, le fonti arabe, Fulberto, Teodorico ed Ermanno.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 9.

Si tratta certamente di espedienti assai suggestivi che comportano altresì delle conseguenze storico-filosofiche molto importanti per la trasmissione della scienza astronomica in Europa. Come sottolinea, difatti, Peter Dronke anche l'interesse di Teodorico «in mathematics and astronomy takes on a special significance in the context of the tradition we can document at Chartres itself. Already at the time of Fulbert of Chartres († 1028) we know that the cathedral school's library included two rare mathematical works: a treatise on geometry by Albinus (a mathematician whom Boethius mentions), and the *Podismus* of Iunius Nipsius (second century A.D.)»<sup>62</sup>.

Haskins, ricorda lo stesso Dronke, d'altro canto aveva dimostrato che a Chartres «a manuscript of the cathedral preserves a treatise on astrology containing Arabic words which dates from 1135, with notes added from 1137 to 1141; and another manuscript of the twelfth century contains Adelard's version of the Khorasmiun tables»<sup>63</sup>. È proprio durante il periodo del cancellierato a Chartres che Ermanno dedica a Teodorico la propria traduzione del *Planisphaerium* di Tolomeo. Questo indica in ogni caso — scrive ancora Dronke — che abbiamo delle testimonianze precise di come Chartres «was open to the new Arabic learning. While some of the Parsian schools may have shown a comparable enthusiasm, we cannot point to any positive evidence for this of kind we can associate with Chartres: collections of manuscripts from Paris before the late twelfth century have unfortunately not come down to us»<sup>64</sup>.

Determinanti quindi per la formazione di Teodorico e, di riflesso, per quella di Ermanno, sono stati a Chartres testi di matematica e astronomia che, fusi a letture neoplatoniche, produrranno due straordinari sistemi di pensiero.

Il grande fervore intellettuale presente a Chartres induce, a ragione, M.-D. Chenu ad affermare che «il caso della Scuola di Chartres, durante la "rinascita" del XII secolo, è particolarmente significativo, se è vero che la lettura di Euclide e la traduzione

---

<sup>62</sup> P. DRONKE, *New approaches*, op. cit., p. 125. Per i riferimenti a Fulberto, Dronke rimanda a L.C. MACKINNEY, *Bishop Fulbert und Education at the School of Chartres*, Notre Dame 1957, pp. 56-57.

<sup>63</sup> C. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, op. cit., p. 90.

<sup>64</sup> P. DRONKE, *New approaches*, op. cit., p. 126.

dell'*Almagesto* vi compaiono come l'effetto di un risveglio autoctono alla scoperta scientifica dell'universo e non come una curiosità di bibliotecario in vena di ricordi antichi, (...) se è vero che i commenti al *Timeo* sono un mezzo per soddisfare un pensiero avido di conoscere la genesi del cosmo più che di abbandonarsi ad un'esegesi di scuola. La curiosità letteraria, con tutto il suo corredo, offre materiale ad una scoperta della natura e dell'uomo»<sup>65</sup>. La natura era percepita «come una realtà, esterna, presente, intelligibile, (...) un mondo "soprannaturale" che proiettava il suo miraggio sulle cose e sugli uomini. (...) In che modo i teologi si inserirono in questa delicata evoluzione? La più rudimentale, ma non meno significativa espressione di questa scoperta fu la percezione dell'universo come un tutto, convinzione fondamentale già per gli Antichi ed ora ripresa»<sup>66</sup>. Una prova significativa di tale concezione è l'uso, in senso assoluto, del termine *universitas*<sup>67</sup> per indicare una descrizione sistematica dell'universo.

I temi che stanno particolarmente a cuore agli chartriani quindi sono da un lato l'accettazione della fede cristiana, dall'altro il desiderio di conoscere il creato, utilizzando il *Timeo*.

«Ora, il *Timeo* platonico suggerisce, per la mediazione del suo traduttore Calcidio i motivi che caratterizzano la speculazione cristiana sia per l'invito a invocare l'aiuto della divinità quando si voglia affrontare la spiegazione razionale della natura e della sostanza del mondo, sia per la distinzione tra ciò che è, perché non generato, e ciò che, in quanto generato, non è sempre. In questo modo i due temi, Dio e mondo, vengono distinti e connessi: il primo come causa, poiché è necessario che tutto ciò che nasce abbia una causa razionale ed appropriata, e il secondo in quanto effetto di quella stessa razionalità operante»<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, op. cit., p. 25.

<sup>66</sup> *Ibid*, pp. 26-27.

<sup>67</sup> Quest'utilizzo del termine *universitas*, come ricorda Chenu, op. cit., p. 27, era già presente presso gli Antichi ed è stato ripreso in questo contesto. «Ne è un indizio decisivo la diffusione del termine *universitas*, usato in senso assoluto e astratto (e non *universitas rerum*), per designare "l'universo" nelle descrizioni e nelle riflessioni sistematiche. Senza dubbio quest'uso fu provocato dalla lettura di Scoto Eriugena, nel cui vocabolario il termine compare con questa accezione specifica». Il riferimento è al *De divisione naturae*, II, 1, P.L. 122, 524.

<sup>68</sup> E. MACCAGNOLO (a cura di), *Il Divino e il megacosmo*, Rusconi Editore, Santarcangelo di Romagna (RN) 1980, p. 8.

Questo tipo di impostazione pone le basi per lo «'scientific Platonism' of the early twelfth century coexists with a more or less mystical, hierarchical Neoplatonism which reflects the attempt to come to terms with Greek Patristic thought, and whose two great sources were Dionysius the Aeropagite, in the latin version of his writings made by Johannes Scotus Eriugena, and Eriugena's own *summa*, the *Periphyseon* or *De divisione naturae*»<sup>69</sup>.

Le fonti più autorevoli per tale orientamento speculativo dal punto di vista patristico sono Ambrogio e Agostino (soprattutto il *De Genesi ad litteram*), mentre altre fonti basilari per la cultura espressa a Chartres sono «Boezio per l'aritmetica e la teologia, Plinio il Vecchio con la sua *Storia naturale*, Cassiodoro ed Isidoro di Siviglia con le loro compilazioni, Beda con le sue notazioni sperimentali a proposito di alcuni fatti naturali. Gerberto di Aurillac che viaggiò in Spagna nella seconda metà del secolo X, può essere considerato l'iniziatore della scienza occidentale: dalla Spagna ha portato metodi di calcolo aritmetico e testi astronomici»<sup>70</sup>.

Grande importanza rivestono dunque particolarmente il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio e la *Consolatio Philosophiae* di Boezio, oltre ai già richiamati *Opuscula sacra* dello stesso autore, nonché il *Timeo* di Platone di cui si conosceva la prima parte, con commento di Calcidio<sup>71</sup>, interpretato come un discorso cosmogonico

---

<sup>69</sup> W. WETHERBEE, *Philosophy, cosmology, and the twelfth-century renaissance*, in (ed.) P. Dronke, *A history of Twelfth-Century*, op. cit., p. 29. L'autore precisa inoltre che «There were innumerable points of contact between these Platonism, and in themselves they were not irrevocably opposed. Both were concerned with the higher significance of *naturalia*, with the ascent of the mind to the vision of truth, *per creaturas ad creatorem*, and with the relation of created multiplicity to the uncreated One, the *Idem*, whether conceived as 'Father of lights (*Pater luminum*)' or as that 'form of forms (*forma formarum*)' whose nature and relation to the forms of creation were revealed, as Calcidius had tantalizingly declared, in Plato's still unrecovered *Parmenides*». Si tratta di riflessioni estremamente importanti che collegano direttamente la metafisica parmenidea alla riflessione neoplatonica. Per i riferimenti bibliografici presenti nel testo si rimanda allo stesso. Per un approfondimento della relazione tra l'ontologia parmenidea e la tradizione neoplatonica cf. M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2010.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>71</sup> La traduzione del *Timeo* di Calcidio «va da 17A a 57C. Il suo commento, che si estende da 31C a 53C, consta di 355 paragrafi, abitualmente numerati in cifre romane, e si divide in due parti. La prima affronta ciò che si ricollega alla Provvidenza divina, cioè la creazione del mondo (VIII-CXVIII) e il suo stato dopo questa creazione (CXIX-CCLXVII). La seconda riguarda ciò che dipende dalla necessità (CCLXVIII-CCCLV)». M. LEMOINE, *Intorno a Chartres*.



sull'origine del mondo. L'opera, com'è noto, non si limita a spiegare il testo platonico ma affronta tematiche precise come l'Anima del mondo, l'uomo e i suoi sensi, il Destino. «L'ingresso della versione di Calcidio nella cultura latina e la riscoperta della sua cosmologia, situabili all'incirca nel primo quarto del XII secolo, sollevarono interesse ma anche qualche giustificata diffidenza, a motivo dei grossi problemi dottrinali per la fede cristiana che la fisica platonica sottende. Fu l'ambiente culturale di Chartres a tentare una conciliazione in chiave filosofica di questi problemi: è noto infatti che questa scuola perfezionò un efficace metodo di critica testuale ispirandosi a quello già in uso nel periodo altomedievale in campo scritturale e lo applicò al patrimonio della latinità classica e della letteratura filosofica, recuperandone il valore culturale e il rimando in chiave simbolica all'orizzonte cristiano»<sup>72</sup>. Attraverso un lungo e composito lavoro di esegesi e di rielaborazione filosofica del pensiero e della cultura antica e tardo-antica i maestri legati all'ambiente chartriano elaborarono quindi nel XII secolo un metodo innovativo d'indagine il quale prevedeva una nuova strutturazione del *curriculum* e dell'organizzazione degli studi, che comunque riproponeva, tuttavia, lo schema delle sette arti liberali. «Il *Timeo* si presentava difatti come una grande enciclopedia che permetteva una 'perfetta conoscenza della filosofia' una volta interpretati i miti (*involucra, integumenta*) di cui il discorso cosmologico era intessuto. Grande genesi filosofica, il *Timeo* indicava come scopo primario della ricerca filosofica l'indagine della *causa et ratio* del mondo fisico, concepito come un tutto organico (*animal intelligens unum et perfectum*) opera di un creatore ottimo (*optimus erat*) che l'ha formato secondo eterni modelli intellegibili (facile in ambiente cristiano l'identificazione dell'*opifex* con il Dio creatore, del mondo intellegibile con il Verbo), affidando a cause seconde (l'anima del mondo, gli "dèi figli degli dèi", gli astri e le divinità inferiori) il completamento e la continuità dell'ordine cosmico»<sup>73</sup>.

---

*Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Ed. Jaka Book, Milano 1998, p. 42.

<sup>72</sup> G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia*, op. cit., Vol. II, p. 210.

<sup>73</sup> TULLIO GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 18.

### 3.1 Calcidio e l'importanza del *Timeo* platonico

Il *Timeo*, nel commento di Calcidio, è stato pertanto il testo che più di tutti ha influenzato il pensiero del XII secolo e la Scuola di Chartres. Sulle sue implicazioni è stato scritto tanto per cui noi in questo breve paragrafo tratteremo semplicemente i punti di maggiore incidenza esercitati sul *De Essentiis*, anche se poi, nel corso del commento all'opera, avremo modo di riprendere i passi più significativi.

«Il principio fondamentale della cosmogonia platonica è espresso da Timeo sul principio della sua esposizione, subito dopo l'invocazione agli Dei:

*“Est igitur, ut mihi quidem videtur, in primis dividendum dicitur, quod semper est, carens generatione: quid item, quod gignitur nec semper est, Alterum, intellectu perceptibile, et ductu, et investigatione rationis, semper idem. Porro alterum, opinione, cum irrationabili sensu, opinabile, proptereaque incertum nascens et occidens, neque unquam in existendi conditione constant et rata perseverans. Omne autem, quod gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur. Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat”*. I commentatori medievali non si lasciano sfuggire l'occasione per trovare qui *in nuce* tutta la dottrina biblica della creazione: quattro sono le cause, come poc'anzi anticipato, che stanno all'origine del mondo; di queste, tre eterne, incorruttibili, increate: la quarta, invece, creata e fondamento del divenire»<sup>74</sup>.

Le tre cause eterne sono la causa efficiente che si identifica con l'essenza divina, la causa formale che si indentifica con la sapienza divina e la causa finale che corrisponde alla bontà divina. La causa materiale è poi costituita dai quattro elementi materiali da cui ha origine la formazione del mondo fisico. Tutto il platonismo cristiano è convinto che Platone, nell'ammettere la creazione del mondo, coincida con Mosè. Il *Timeo* è stato perciò interpretato in ottica cristiana per spiegare l'origine temporale del mondo ed il processo di creazione. «'Plato' meant the cosmology of the *Timaeus*, and study of this central text as a way of explaining the relationship of God, the eternal ideas of things, and the

---

<sup>74</sup> ID., *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, in *Platonismo medievale*, op. cit., p. 73. Per le varie interpretazioni del *Timeo* proposte dai commentatori cf. *ibid.*, pp. 73-88.



material expression of these ideas was the chief project of soul and modelled on an ideal exemplar, was fundamental, and to extent that the world-soul and the archetype were seen as manifestations of God, expressions of his goodness and wisdom, they could render his activity accessible to reason through the visible universe»<sup>75</sup>.

Dio ha concepito il mondo come un unico organismo vivente e il suo modello intelligibile è un *tutto*. L'opera platonica, infatti, vuole indagare e discutere la realtà dell'universo e fornisce la causa e la spiegazione di tutto quanto esiste. Uno dei problemi cruciali del *Timeo* difatti è il rapporto tra Dio e la materia, visto innanzitutto come rapporto tra provvidenza e necessità.

«La provvidenza viene spiegata nel senso che

*... penetram liquide eam (scil. Silvam) usque quaque divina mens format, plane non ut artes formam tribuentes in sola superficie, sed perinde ut natura atque anima solida corpora permeantes universa vivificant (cap. 269).*

In questo passo Calcidio manifesta una forma di sincretismo tra platonismo (con l'intervento della mente di Dio) e stoicismo in quanto ha luogo l'operazione di Dio nella materia, che egli pervade). Alle decisioni della mente provvidenziale di Dio si presta, obbediente, la materia che desidera essere ornata (*"consultis providae mentis exornationique se facile praebente"* capp. 269-270). La materia, a sua volta, è descritta in una condizione di *squalor ac deformitas* (cap. 354), per indicare quello che dice Platone, che cioè, là dove è assente l'intervento di Dio, non hanno luogo l'ordine e la bellezza (*Tim. 53b*)»<sup>76</sup>.

Tutti elementi assai significativi che alimenteranno il pensiero di Teodorico di Chartres e di Ermanno.

Dio è concepito come *artifex, summum bonum*, primo principio assolutamente trascendente da cui tutto ha origine e

---

<sup>75</sup> W. WETHERBEE, *Philosophy, cosmology, and the Twelfth-century renaissance*, op. cit., p. 25.

<sup>76</sup> C. MORESCHINI, *Introduzione*, in CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone. Testo latino a fronte*, a cura di C. Moreschini, Ed. Bompiani, Milano 2003, pp. XLVII-XLVIII. Il testo latino che useremo per le prossime citazioni del commento calcidiano si riferisce a quello curato da J. H. Waszink, *Plato Latinus*. Edidit Raymundus Klibansky. Volumen IV. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In *societatem operis coniuncto* P. J. Jensen edidit J. H. Waszink, editio altera. In aedibus Instituti Warburgiani et E.J. Brill, Londinii et Leidae MCMLXXV.

verso cui tutto tende. Egli, inoltre, è identificato con *l'Idem*, vale a dire un'entità eterna, immobile, perfetta mentre le creature, e quindi la materia, si rifanno al *Diversum*, a sua volta, caduco, mobile e imperfetto. Interessante è anche il concetto che Calcidio trasmette di forma, intesa come «un'idea che è l'eterno pensiero di Dio (*“idea quae intellectus Dei aeterni est aeternus”*: cap. 330), o il perfetto pensiero di Dio (*“perfectus intellectus Dei”*: cap. 339), o, comunque, i pensieri di Dio (*“intellectus eius, quas ideas vocamus”*: capp. 342; 349)»<sup>77</sup>.

La relazione tra forma e materia è spiegata da Calcidio «per mezzo di una ricercata similitudine che implica tre elementi: il padre, la madre, il figlio (capp. 273 e 330). Questa similitudine appare già nel testo del *Timeo* (48e-49a; 50cd), ove indica il rapporto tra il paradigma, il ricettacolo e la forma sensibile. La forma sensibile è la forma nella materia, ed è chiamata, talvolta, anche “corpo” o “specie” (capp. 273 e 330). La relazione del padre con il figlio è indicata dal fatto che Dio congiunge la forma sensibile alla materia (capp. 316 e 317), e procura ad essa non solamente la sostanza, ma anche la sua somiglianza con la forma stessa (cap. 349). La relazione della madre con la prole è esemplificata dal fatto che le forme sensibili non possono essere da sole e per sé e senza il sostegno di qualche cosa che le regga (cap. 273); tale sostegno è costituito dalla materia che è mossa dalle forme che penetrano dentro di lei e le danno forma, essa, a sua volta, muove le forme stesse (cap. 329)»<sup>78</sup>. Il figlio, poi, rappresenta il fatto che le entità materiali sono a metà strada tra la forma in sé e la materia per cui può esistere solo entro certi limiti e a determinate condizioni. Inoltre, la forma materiale, inferiore, è un'immagine della forma superiore.

Il tema che però ha maggiormente suscitato gli interessi dei pensatori che di volta in volta l'hanno commentato è stato quello inerente la differenza tra Dio e le creature e tra il tempo e l'eternità<sup>79</sup>. Dio non muta e non è soggetto al tempo, è intellegibile

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. XLVIII.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. LVIII-LIX.

<sup>79</sup> Per una visione completa della questione cf. T. GREGORY, *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, op. cit., pp. 53-150. Per un approfondimento sull'importanza del pensiero calcidiano e la sua incidenza si veda P. DRONKE, *The Spell of Calcidius: Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, (Millennio Medievale 74; Strumenti e Studi, n.s. 17), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

le creature, invece, sono soggette al mutamento e periscono. Ermanno riprenderà del tutto queste differenze e si soffermerà in particolare sul ruolo dell'*anima mundi* identificata, come abbiamo già visto, con la Natura. In essa possiamo riscontrare l'unificazione di vari principi cosmologici connessi alla conoscenza del mondo naturale.

Si tratta dell'affermarsi, soprattutto nell'ambiente chartriano, di una rinnovata percezione del sapere fisico, inteso come razionalmente fondato e oggettivo.

«Le nuove prospettive scientifiche dei maestri di Chartres talvolta hanno punti di contatto con altri indirizzi filosofici del XII secolo, ma più spesso provocano resistenze e critiche. La fiducia nella possibilità di interagire con la natura sulla base della conoscenza dell'ordine a lei inerente si incontra con la positiva valutazione delle arti meccaniche nella scuola costituitasi nella canonica regolare di San Vittore di Parigi. Nel suo *Didascalicon* Ugo di San Vittore invita a coltivare tutte le discipline, nella convinzione che esse concorrano all'apprendimento di quella verità che è presente nella Bibbia e che l'uomo possedeva prima della caduta del peccato originale»<sup>80</sup>. Non sempre forse è stato adeguatamente sottolineato che «quella "scoperta della natura" indicata come caratteristica del secolo XII trova nell'astrologia la sua espressione più alta: a essa si coordinano tutte le altre discipline quadruviali e meccaniche, da essa dipendono l'agricoltura come la medicina, la *scientia de iudiciis* come la magia con tutte le tecniche atte a prevedere e modificare gli influssi celesti; l'*opus naturae* si specifica come *ducatus* dei cieli, la natura si identifica con la *qualitas* e la *potestas planetarum*, la *scientia de iudiciis* è sinonimo di *scientia naturalis*. Nel delineare nuove cosmologie, tutte concordi nell'assegnare ai cieli un primato come cause e segni, l'Europa sembra prendere coscienza della profonda cesura che nella sua storia intellettuale rappresentava l'incontro con la cultura araba»<sup>81</sup>.

Nei commenti al *Timeo* del XII secolo, e nei testi filosofici e scientifici che lo utilizzano, quindi «si fa sempre maggiore spazio l'idea di una formazione del mondo fisico attraverso cause

---

<sup>80</sup> R. PERGOLA, *Ratio et sceinze*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>81</sup> TULLIO GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 292.

intermedie alle quali Dio stesso ha affidato il compito di completare l'opera della creazione: l'anima del mondo – variamente interpretata, identificata ora con lo Spirito Santo ora con la *natura* quale complesso di cause – e i cieli assumono il valore di agenti fisici preposti alla formazione degli esseri generabili e corruttibili. Su questo schema si inserirà la più precisa influenza del neoplatonismo arabo con la dottrina della creazione per intermediari»<sup>82</sup>.

In questa fase, anche in virtù di questi nuovi influssi, muta altresì il ruolo del *magister*. La lettura e il «commento degli autori, pagani e cristiani, retori e grammatici, poeti e filosofi, medici e astronomi, infatti, è il tratto nuovo che compare nelle scuole, dove il maestro insegna sia leggendo e spiegando un testo, sia dandone un commento personale che eccede ciò stesso che il testo presenta: si veda, per esempio, Teodorico di Chartres che legge Boezio e per poterlo meglio spiegare stabilisce premesse teoriche precise e sottili»<sup>83</sup>.

L'utilizzo, e per certi aspetti «la riscoperta, di Calcidio e Boezio da parte degli Chartriani, lungi dal rappresentare un benché minimo atteggiamento tradizionalista o nostalgico nei confronti delle forme culturali del passato, corrisponde in modo evidente ad una accelerazione dei processi in atto legati alla crescente domanda di conoscenza e di controllo razionale della realtà che da essa consegue, culminanti nel tentativo di integrare la dogmatica con la concettualità neoplatonica»<sup>84</sup>.

In questo ci sembra pienamente condivisibile quanto espresso da Concetto Martello il quale, in un paragrafo dedicato al *Platonismo di Chartres*, cui si rimanda per le pregevoli osservazioni e per un approfondimento della questione, valuta quest'ultimo non tanto un platonismo ma un neoplatonismo. Questa considerazione ad ogni buon conto, secondo lo studioso

---

<sup>82</sup> ID., *Speculum naturale*, op. cit., p. 18.

<sup>83</sup> E. MACCAGNOLO (a cura di), *Il Divino e il megacosmo*, op. cit., p. 10.

<sup>84</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., p. 64. In questo testo l'autore si sofferma sul tipo di Platonismo presente a Chartres dedicandovi un paragrafo dal titolo omonimo (pp. 56-69) considerando il platonismo dei maestri di Chartres e in generale il platonismo latino, in realtà, una forma di neoplatonismo (p. 58). Tesi già avanzata, come riportato dallo stesso Martello, anche da F. ROMANO in *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Ed. Guida, Napoli 1983, cf. in particolare il capitolo sesto, *Proclo e le fonti platoniche del pensiero medievale*, pp. 75-87. Secondo questa prospettiva il neoplatonismo più che una continuità con la tradizione platonica ne rappresenterebbe una rottura.

siciliano, è solo il primo passo da compiere per comprendere a fondo le istanze culturali degli Chartriani, giacché dovremmo altresì interrogarci, in realtà, per capirne fino in fondo gli orizzonti teoretici, su quale forma di neoplatonismo circoli presso la scuola francese<sup>85</sup>.

«In altri termini vanno precisati il più chiaramente possibile i contenuti specifici in cui si traduce la struttura speculativa del neoplatonismo e il punto d'arrivo a cui giunge il processo di trasformazione teorica di quest'ultima a seguito della spinta prodotta dai mutamenti civili, politici e culturali in atto, fino a evidenziare i tratti di una visione sistematica e coerente»<sup>86</sup>.

Non è possibile in questa sede approfondire tutte le innovazioni speculative introdotte a Chartres dai vari pensatori che vi si sono avvicendati e in particolare dai tre *magister scholae*: Bernardo, Teodorico e Guglielmo di Conches. Ci soffermeremo perciò soprattutto sul pensiero di Teodorico in quanto è stato determinante sia per la formazione che per il pensiero di Ermanno. Come noto, inoltre, anche il panorama storico-filosofico-culturale del XII secolo, in generale, è assai articolato pertanto ugualmente, in merito ad esso, ci limiteremo ad indicarne solo gli elementi che più di altri hanno contribuito allo sviluppo del sistema di pensiero del filosofo dalmata.

#### 4. Teodorico e la dottrina trinitaria

Teodorico è indicato da Ermanno nella sua traduzione del *Planisfero* come il maestro che l'ha iniziato agli studi latini, incarnazione di Platone e *magister* per antonomasia.

Non è nostra intenzione qui presentare un prospetto completo del pensiero dello Chartriano ma piuttosto quella di evidenziare i tratti filosofici che più di tutti hanno influenzato Ermanno, ravvisabili soprattutto nella propria idea di formalismo e nei concetti di *creatio*, tempo, unità e *ratio*.

Il tema che tiene insieme tali concetti è quello del rapporto tra identità e differenza, unità e molteplicità che trova nella

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 56-81.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 61.

riflessione sulla Trinità la sua massima espressione. È su questi contenuti, infatti, che il pensatore dalmata si confronterà elaborando soluzioni raffinate ed originali.

«Underlying this intellectual confidence is a new confidence in the learning of the past. The treatise on the work of the six days attributed to Thierry of Chartres is remarkable in the virtual autonomy it assigns to the elements as operative *causae* in the generation of the universe, and Thierry's commentaries on Boethius' theological tractates employ arithmetical formulations, with a new freedom to define the principles of the created order and its relation to the operations of the Trinity. In their implicit conviction that such scientific studies can be reconciled with an ultimately religious conception of philosophy as a whole, they give expression to the ideals of the Platonist cosmologists»<sup>87</sup>.

Teodorico elabora il proprio pensiero a partire dalla considerazione secondo la quale per comprendere la realtà è necessario utilizzare una prospettiva naturalistico-teologica.

*Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.*<sup>88</sup>

L'invito agostiniano a leggere il mondo fisico come un libro scritto da Dio è uno dei temi più diffusi nel Medioevo ma è anche l'assunto fondamentale dal quale, dunque, parte la riflessione di Teodorico che ritiene di dover interpretare l'opera della creazione divina *secundum physicam* a partire innanzitutto da una corretta esegesi biblica la quale tenga conto delle esigenze di razionalità e sistematicità proprie della fisica. Scrive infatti all'inizio del proprio *Tractatus de sex dierum operibus*: «*De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Genesios partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus, imprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premittam. Postea vero ad*

---

<sup>87</sup> W. WETHERBEE, *Philosophy, cosmology, and the Twelfth-century renaissance*, op. cit., pp. 26-27. L'autore riporta in nota, n. 18, p. 27, alla quale si rimanda per i dati bibliografici, alcuni testi per approfondire il tema della Trinità: Jeauneau 1964, pp. 824-829; 1973, pp. 8-13; 'Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres', *Miscellanea Mediaevalia*, II (1963), pp. 289-295; Jeauneau 1973, pp. 93-99; Evans 1980, pp. 119-136.

<sup>88</sup> AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*. 45, 7, P.L. 36, 518, citato in T. GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 77.



*sensum littere hystorialem exponendum veniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto praetermittam*»<sup>89</sup>.

In quest'ottica «alla difesa della legittimità di una fisica fondata sulla *ratio* corrisponde puntualmente la definizione — come suo oggetto — di una natura quale contesto di cause ordinate e per sé sufficienti, nell'ambito del loro essere create»<sup>90</sup>.

Il mondo esiste in virtù di una serie di cause e risponde a un principio di ordine e razionalità, espressione della sapienza del creatore<sup>91</sup>.

*Causas ex quibus habeat mundus existere et temporum ordinem in quibus idem mundus conditus et ornatus est rationabiliter ostendit. Prius igitur de causis deinde de ordine temporum dicamus. Mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa*<sup>92</sup>.

La tematica dell'ordine è molto importante. Nel suo trattato sulla creazione, infatti, Teodorico intende dimostrare, come ha minuziosamente comprovato Irene Caiazza in un saggio dedicato alla discussione *sull'anima mundi* nel XII secolo, che non c'è rottura tra pensiero pagano e cristianesimo: i pagani e i fedeli hanno compreso che nel mondo opera un principio ordinatore, la "*virtus creatoris operatrix*", di cui si parla in *Genesi* 1,2. Questa *virtus*, chiarisce la studiosa, riportando il pensiero di Teodorico, è stata poi designata in modi differenti dai profeti, dai filosofi e dai cristiani. Ermete Trismegisto così come Mosè, Salomone e Virgilio, spiega lo Chartriano, la chiamano "*spiritus*", Platone "*anima mundi*" mentre Davide si riferisce ad essa con il termine "*verbum*";

---

<sup>89</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, Ed. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His school*, 1. 1-5, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971, p. 555.

<sup>90</sup> T. GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 92.

<sup>91</sup> Sull'influenza di Agostino nel XII secolo in generale, con riferimento anche all'idea secondo la quale vi è un ordine divino di cui il creato è una semplice espressione, cf. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, op. cit., pp. 131-134.

<sup>92</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, 2. 15-19, op. cit., p. 555.

i cristiani, infine, la designano come “*spiritus sanctus*”<sup>93</sup>. Lo spirito assume dunque una funzione cosmologica.

In riferimento a questa tematica, nota ancora l’autrice, «Ermanno di Carinzia definirà la natura come la legge che regola la propagazione delle specie, legge che Platone chiama anima del mondo»<sup>94</sup>. Sottolineando altresì che l’identificazione della natura con l’*anima mundi*, «troverà echi in seguito, nella seconda metà del secolo, in autori come Alano di Lilla»<sup>95</sup>.

Anche la teoria delle quattro cause di matrice aristotelica e utilizzata pure da Calcidio, inoltre, come vedremo, sarà ripresa da Ermanno e costituirà uno degli elementi fondamentali del suo pensiero metafisico che però articolerà in un orizzonte speculativo diverso, in quanto non si muoverà in ambito esclusivamente fisico-teologico ma si estenderà, ancora una volta, al pensiero astrologico.

Tanto in Teodorico quanto in Ermanno, poi, sarà chiaro il principio secondo cui tutto ciò che è creato presuppone un autore.

Per il pensatore francese la materia risponde alle leggi divine e vi è una stretta correlazione tra la sapienza divina e le leggi fisiche: ogni cosa sussiste grazie alla bontà divina.

Predominante dunque in Teodorico è il tema dell’ordine: il “Tutto” procede secondo un ordine preciso e derivante dalla sapienza divina. Il mondo è paragonato dallo Chartriano ad una *fabrica* di cui Dio è la causa efficiente, la Sua sapienza la causa formale, la *benignitas* divina, invece, ne è la causa finale mentre i quattro elementi si configurano come la causa materiale del mondo che Dio ha creato *ex-nihilo*.

Nel mondo si rispecchia l’idea dell’infinita bontà del creatore, all’interno della quale soltanto va ricercato il perché della creazione. In tal senso, l’influenza di Agostino e dello Pseudo-Dionigi per lo sviluppo del pensiero medievale e la concezione del reale come specchio dell’attività divina saranno determinanti.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Cf. I. CAIAZZO, *La discussione sull’anima mundi nel XII secolo*, in *Studi filosofici XVI*, 1993, Bibliopolis, pp. 27-62, in particolare, circa questo riferimento, p. 34.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 57 alla nota 120.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>96</sup> Il riferimento ad Agostino è: “*Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei*”, *Contra Manicheos*, II,1.



D'altronde, l'analisi fisica della creazione si sviluppa a partire da tematiche teologiche; così la causa materiale, come anticipato, corrisponde ai quattro elementi naturali: aria, acqua, fuoco e terra, la causa efficiente al Padre, la causa formale al Figlio e la causa finale allo Spirito Santo e verrà ad identificarsi dunque con la bontà divina. L'intero universo diventa così espressione di Dio, in quanto sussiste in virtù di queste quattro cause.

*In materia igitur que est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materia creando in hoc quod est efficiens causa: creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa: informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa Filius vero formalis Spiritus sanctus finalis quatuor vero elementa materialis. Ex quibus quatuor causis universa corporea substantia habet subsistere<sup>97</sup>.*

Il tema della creazione richiama direttamente quello del rapporto Creatore-creature cui il maestro di Chartres dedicherà diffuse e ampie riflessioni ma prima Teodorico chiarisce alcuni aspetti fondamentali.

*Queritur etiam inter se dicta sanctorum concordent: Hoc scilicet qui vivit in eternum creavit omnia simul et illud sex diebus operatus est dominus et cetera. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali materia intelligenda est: sequens autem de distinctione formarum de qua deinceps secundum physicam tractandum est<sup>98</sup>.*

Sin da questo passo è possibile comprendere il modello esegetico di Teodorico che analizza quanto presente nel mondo fisico a partire dai testi scritturali o dei Padri. «L'esplorazione della natura, compiuta secondo ragione, ed entro il campo delle quattro cause, è affrontata da Teodorico, nel suo *Trattato sulla creazione*, non tanto descrivendo ciò che si vede nel mondo, quanto piuttosto "spiegando" razionalmente il formarsi del mondo attraverso la lettura e l'interpretazione dei primi capitoli della *Genesi*. Già questo assumere il testo sacro come soggetto di una

---

<sup>97</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, 3. 50-55, op. cit., pp. 556-557.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 4. 62-65, p. 557.

interpretazione “secondo fisica” ha un sapore di novità, non disgiunto da una certa audacia che, peraltro, viene mitigata quando, dichiarando l'utilità della *Genesi* la individua nella possibilità di conoscere il creatore movendo dalla conoscenza delle creature, così da poter esprimere la religiosità mediante l'intelligenza che caratterizza l'uomo»<sup>99</sup>.

Teodorico coniuga così una trattazione scientifica con una riflessione di carattere teologico-razionale.

L'interesse dell'autore francese per l'analisi della realtà trova la massima espressione nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio nel quale «emerge quella concezione della totalità del reale (*rerum universitas*) che costituisce il momento più intenso e cospicuo della sua speculazione. (...) La filosofia si presenta in Teodorico come desiderio di sapere, anzi, più precisamente, come “comprensione delle realtà che sono, cioè delle realtà che non mutano: ma realtà di questa sorta sono difficili da conoscere”»<sup>100</sup>.

Compito dei filosofi secondo lo Chartriano è quindi quello di conoscere l'immutabile e l'immateriale, vale a dire la vera sapienza. Essi, cioè, attraverso il pensiero cercano di conseguire, mediante l'intelligenza, la comprensione del reale nella sua più completa purezza.

«L'itinerario per arrivare a questa sapienza comprende, secondo la linea aristotelico-boeziana, la logica, l'etica e la speculativa, quest'ultima divisa in fisica, matematica e teologia, come risulta dal Prologo delle *Lectiones* e dalle opere raccolte nell'*Eptatheucon*. La teologia, poiché è comprensione del reale nella sua immutabilità, è “somma sapienza”, una conoscenza accessibile solo a pochi “ricercatori della Verità” che, proprio per questo loro ricercare, si fanno sapienti, cioè perfezionano la natura dell'uomo, in quanto l'anima, “usando se stessa come strumento, arriva, mediante l'intelligenza a contemplare la vera forma della divinità”: appare, qui, sullo sfondo l'immagine del Socrate platonico che giudica “bello il rischio” della morte, se con essa potrà vedere quel bene e quell'essere che ha ricercato durante tutta la sua vita»<sup>101</sup>. Teodorico è convinto però che «passando

---

<sup>99</sup> E. MACCAGNOLO (a cura di), *Il Divino e il megacosmo*, op. cit., p.12.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 14.

dalla fisica alla teologia il saggio possa cogliere la forma del reale e contemplare il vero»<sup>102</sup>.

È proprio «in tale esaustiva funzione teoretica della filosofia della natura che si manifesta l'esito ultimo, per così dire *moderno*, di alcune nozioni e tematiche fondamentali della tradizione neoplatonica, come la teologia negativa, la gerarchia e l'ordine partecipativo del tutto, inteso come *universitas*, come totalità, presenti e *tradotte* nell'approfondimento *in positivo* delle cause seconde e degli effetti fisico-cosmologici»<sup>103</sup>.

La sola teologia non è perciò in grado di poter spiegare la realtà. Per comprendere la *positività* del reale, e quindi la propria dimensione fisica nella sua interezza, c'è bisogno di un uso rigoroso della ragione che sappia cogliere la consistenza naturale nella sua effettiva struttura ontologico-metafisica. Questo elemento speculativo caratterizzerà fortemente l'opera di Teodorico e di riflesso anche quella di Ermanno il quale però saprà arricchirlo di specificazioni ancora più articolate, in virtù delle proprie conoscenze astrologiche.

L'intero processo generativo del mondo ha inizio con la creazione della materia nella quale, dice Teodorico,

*vero prima conversione celi superius elementum i.e. ignis illuminavit superiora inferioris elementi i.e. aeris. Nam hec natura est celestis ignis ut sua conversione illuminet aera : mediante vero aere calefaciat aquea atque terrena*<sup>104</sup>.

Il fuoco e l'aria hanno poi rispettivamente delle caratteristiche molto importanti: il primo «splendorem in aere naturaliter efficit» e «calorem in aqueis atque terrenis exercet», la seconda, invece, «*ex superioris elementis virtute illuminatio, consequebatur naturaliter ut, ipsius aeris illuminatione mediante, calefaceret ignis tercius elementum i.e. aquam et calefaciendo suspenderet vaporaliter super aera*»<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>103</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., p. 123.

<sup>104</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, 6. 73-75, op. cit., pp. 557.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 7. 85-89, op. cit., p. 558.

Il primo giorno Dio dunque creò la materia e la luce, vale a dire «*illuminationem ex superioris elementi i.e. ignis prima conversione in ipso aere innatam*»<sup>106</sup>.

Teodorico continua nell'illustrazione dell'opera creatrice di Dio facendo ben attenzione però a separare il momento iniziale della creazione stessa dalla formazione dei corpi naturali spiegando, sempre dal punto di vista fisico, come dai quattro elementi principali, attraverso composti fisici che seguono proporzioni aritmetiche ben precise, si formi l'universo nella sua totalità.

Ora, la ragione, chiarirà il maestro di Chartres nel suo commento al *De trinitate* di Boezio, intesa, in questo caso, come «ordine dialettico della mente umana»<sup>107</sup> è in grado di comprendere le diverse sfaccettature e i differenti livelli ontologici del cosmo attraverso la «*resolutio*, che consente di ripercorrere il *descensus* fino alla materia, e la *compositio*, che al contrario permette di risalire fino a Dio»<sup>108</sup>.

Il rapporto che viene a crearsi così tra il Creatore e le creature è del tutto particolare e si differenzia di molto anche dalla prospettiva timaica.

Come nota Parent infatti, per gli Chartriani, e possiamo aggiungere che questo vale in particolare per Teodorico, tra Dio e il mondo vi è un rapporto «qui va beaucoup plus loin que celui du Demiurge avec le cosmos. C'est que Dieu n'est pas seulement cause ordonnatrice mais aussi créateur. Lui seul ne dépend d'aucune cause, n'a pas été engendré et demeure toujours»<sup>109</sup>. L'être est sa propriété exclusive et c'est Lui qui le dispense à tout le reste»<sup>110</sup>.

D'altronde, nota ancora Parent, il Demiurgo non poteva pretendere il possesso esclusivo dell'essere; nella prospettiva teodoricana, al contrario, Dio è il solo essere necessario. Tutto si fonda dunque, nella visione del pensatore francese, sull'originarietà dell'unità rispetto alla molteplicità anche perché per Teodorico, in effetti, «l'unité est rien moins que Dieu, et au

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*, 6. 83-84,

<sup>107</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., p. 79.

<sup>108</sup> *Ibidem.*

<sup>109</sup> Nel testo si fa riferimento al passo del *Timeo*, 56v-57r.

<sup>110</sup> J. M. PARENT, *La doctrine de la création*, op. cit., p. 38.

même titre elle est aussi immutabilité et éternité. À l'opposé, la créature c'est-à-dire tout le reste hormis Dieu est pluralité, mutabilité, non-éternité et relève entièrement de Dieu dont la causalité efficiente est vraiment créatrice»<sup>111</sup>.

A Dio pertanto appartengono eternità ed immutabilità alle creature, invece, caducità e mutamento. Unità, immutabilità ed eternità in Dio sono inscindibili, di contro, gli esseri posti vivono in una condizione peritura e cangiante.

Il rapporto tra unità-molteplicità si innesta pertanto sul rapporto tra identità e differenza in quanto serve a dimostrare, con rigore logico ed argomentativo, la verità del dogma trinitario. Dal momento, infatti, sostiene Teodorico, che dall'unità deriva la molteplicità, l'unità è immutabile, quindi ancorata nella propria identità, per cui non presuppone nient'altro; l'uguaglianza, al contrario, pur implicando comunque l'unità lo fa sempre in rapporto a qualcos'altro. Possiamo di conseguenza affermare che l'unità è una caratteristica che appartiene necessariamente alla prima Persona della Trinità «qui est princeps sans procéder d'une autre. La seconde est appropriée au Fils, qui est engendré bien que lui-même soit à son tour princeps. Quant au lieu mutuel, il comporte l'unité de deux autres, et convient au Saint Esprit qui procède des deux autres personnes»<sup>112</sup>. È chiaro che in questa prospettiva la causalità stessa deriva da Dio che è *causa efficiens et forma essendi* delle singole cose.

Nel trattato sui sei giorni della creazione Teodorico precisa che *unde deus totius et essentialiter ubique esse vere perhibetur* da che ne consegue che anche l'unità *singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur : Omne quod est ideo est quia unum est.*

Il concetto è esplicitato meglio subito dopo:

*Quoniam autem unitas omnem numerum creat — numerus autem infinitus est — necesse est unitatem non habere finem sue potentie. Unitas igitur est omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est. Hactenus de unitate*<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>113</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, 36. 44-50, op. cit., p. 570.

Nel commento al *De Trinitate* di Boezio, tuttavia, Teodorico va ancora oltre indicando, sulla scia del filosofo latino, Dio come *l'essentia* per antonomasia che trova la sua massima espressione nell'*est*, termine che ne esprime al contempo l'essere ma anche l'ineffabilità. «Dieu est l'essence dont toutes choses reçoivent l'être (...). C'est l'affirmation de la causalité universelle de Dieu appuyée sur une idée de l'Être divin à laquelle Platon ne s'est jamais élevé»<sup>114</sup>.

Teodorico elabora la propria concezione sulla struttura metafisica del reale partendo proprio dal tema centrale del dogma trinitario che si riflette, secondo la prospettiva che abbiamo cercato di delineare, nel tema della creazione.

«Il nucleo concettuale del neoplatonismo di Chartres è connesso, paradossalmente ma anche in modo comprensibile alla luce degli antecedenti storici, alla dottrina della creazione e all'interpretazione del dogma trinitario. Se infatti tali temi costituiscono tradizionalmente il limite dogmatico all'assimilazione della filosofia di matrice pagana da parte del pensiero cristiano, sono anche e non meno tradizionalmente, le due principali vie d'accesso alla ricerca della compatibilità tra teologia e filosofia, e quindi ai fondamenti logico-ontologici del sapere»<sup>115</sup>.

Secondo la tesi sostenuta da Concetto Martello il neoplatonismo chartriano reca in sé una "peculiare paradossalità" consistente nella «compiuta e matura legittimazione filosofica dell'idea secondo cui è riscontrabile una coerente continuità tra lo strumento epistemico dell'uomo, per così dire la ragione, e la fede, così come tra gli oggetti a cui si applica il primo e il contenuto della rivelazione, tra l'essere creaturale e la natura di Dio, trascendente rispetto al primo in quanto ne è la causa infinita e non perché radicalmente eterogeneo sul piano ontologico, in ultima analisi tra riflessione filosofica e conoscenza teologica»<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> J. M. PARENT, *La doctrine de la création*, op. cit., p. 39.

<sup>115</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., p. 69. Su questi stessi temi l'autore rimanda a P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessiones de Saint Augustin*, Paris 1950; E. VON IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, trad. it. Milano, 1992, pp. 241-305; N.M. HÄRING, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembald of Arras*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), pp. 137-216.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

A partire da queste considerazioni lo studioso siciliano dimostra che i filosofi operanti a Chartres utilizzano «la concettualità di origine neoplatonica in modo originale rispetto al passato come strumento di razionalizzazione dell'esperienza nel suo complesso, non solo filosofica ed extra culturale ma anche teologica»<sup>117</sup>.

La filosofia è intesa quindi come la capacità di comprendere e valutare attraverso la *ratio* l'intera realtà, costituita tanto dai corpi sensibili quanto da quelli spirituali.

«Cette *ratio* qui s'impose ici comme unique principe d'explication du processus de formation du monde est une *ratio* physique, c'est-à-dire liée à une conception de la nature comme *causarum series, vis genitiva*, comme objet d'une étude ayant pour but de saisir la *legitima causa et ratio* de chaque événement naturel, comme suggère le *Timée*»<sup>118</sup>.

Questo è un tratto saliente che troviamo tanto in Teodorico quanto in Ermanno. Essi, fedeli al paradigma di pensiero chartriano, rifacendosi ad Agostino e a Boezio, «accorciano la distanza ontologica, tracciata dal modello teologico eriugeniano, il più radicalmente neoplatonico tra i latini e a essi il più vicino sul piano cronologico, tra il cosmo creato e il suo creatore. Infatti se per Giovanni Scoto, certamente noto negli ambienti intellettuali del secolo XII francese non solo per la prossimità temporale ma anche per l'indiscutibile quanto contrastata, diffusione della sua opera<sup>119</sup>, anche se, come s'è visto, non siamo in grado di determinare l'effettiva fortuna nella scuola di Chartres, la trascendenza divina è dovuta al carattere ultra-sostanziale e ultra-essenziale del primo principio, e quindi al suo *non essere* (...) per gli Chartriani, essa si *riduce*, per così dire, alla nozione di *totalità*»<sup>120</sup>.

Teodorico specifica che «la totalità del reale, infatti, è in Dio, è nello spirito creato, è nei numeri, è nella materia, ed è, infine, in atto, così che Dio è tutto, lo spirito creato è tutto, la natura è tutto, e così la materia, e nessuno dubita che anche gli *actualia* sono

---

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> T. GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 119.

<sup>119</sup> Su questo tema cf. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Firenze 1980, pp. 5-75.

<sup>120</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., pp. 69-70. Per ulteriori ragguagli bibliografici cf. la nota 122 di p. 70.



tutto»<sup>121</sup>. È interessante notare come su questo aspetto la posizione di Ermanno sia ben diversa da quella del suo maestro, in quanto, come vedremo dettagliatamente nel secondo capitolo, egli introduce una distinzione molto più netta tra il Creatore e le cose create. La 'deità' si propaga negli enti, a livello metafisico tramite l'essenze e a livello fisico tramite *l'Essentia* la quale rappresenta la parte superiore del cosmo ed è immutabile. Teodorico, invece, teorizza un vero e proprio panteismo, sintetizzando il precetto per cui Dio è la totalità del reale. Su questo tema egli torna più volte interrompendo però bruscamente il discorso ed asserendo in ogni caso che la totalità del reale è senza dubbio «nella teologia, è nella matematica, è nella fisica, vale a dire che è il soggetto della teologia, della matematica e della fisica. La totalità del reale è soggetto della teologia in quanto presa nella sua semplicità (*ut est in sua simplicitate*); la totalità del reale, infatti, è compiegata (*complicata*) in una semplicità che, compiegando in sé la totalità dell'essere, è Dio. Dio, infatti, è unità che tiene in sé (*in se complicans*) la totalità dell'essere nella sua semplicità. Così come, infatti, l'unità è compiegamento di tutta la pluralità, e tuttavia non è pluralità, se non in potenza, ma è unità (l'unità, infatti, è pluralità in potenza e virtualmente la pluralità è dispiegamento dell'unità, ma l'unità è anche principio e origine della pluralità: dall'unità infatti, deriva la pluralità; dall'unicità discende ogni alterità), allo stesso modo Dio è unità che compiega in sé la totalità dell'essere in una certa semplicità. Il dispiegamento di questa *complicatio* è tutta le cose che furono, che saranno e che sono: infatti, come l'unità precede la pluralità, così la semplicità che è Dio, in cui è compiegata la totalità, precede la diversità e pluralità delle cose»<sup>122</sup>. Ogni pluralità, infatti, discende necessariamente dall'unità, e ogni mutabilità dall'immutabilità.

L'unità, inoltre, dice il filosofo di Chartres, può essere causa «di una duplice generazione: la generazione del molteplice, del diverso (*generatio diversae naturae*) e la *generatio eiusdem naturae*, che è generazione dell'*aequalitas unitatis*: è questo il momento dell'*unitas* che si moltiplica per sé stessa dice Teodorico»<sup>123</sup>. Ma quel che più interessa al filosofo di Chartres è il

---

<sup>121</sup> E. MACCAGNOLO (a cura di) *Il Divino e il megacosmo*, op. cit., p. 22.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>123</sup> T. GREGORY, *Anima mundi*, op. cit., pp. 73-74.



concetto di «Dio come *aequalitas essendi*, perché come tale è veramente il fondamento ontologico e gneseologico della realtà molteplice. L'*aequalitas essendi* è infatti il principio dell'essere e del permanere del reale che intanto è in quanto riesci ad opporsi come identico a sé stesso pur nella sua discretezza e finitudine; (...) Principio e norma del reale (*essendi integritas*), l'*aequalitas* né è la vera forma *essendi* il verbo, i cui nomi Teodorico ha dedotto dell'uno e del molteplice, è come *forma essendi*, il fondamento ontologico della realtà»<sup>124</sup>. L'universo speculativo di Teodorico ruota dunque attorno a temi prettamente platonici le cui dicotomie lo Chartriano prova a sciogliere attraverso un'esegesi rigorosa tanto del testo biblico quanto del *liber naturae*. Ermanno nell'elaborare la sua metafisica attingerà a piene mani al modo di procedere del suo maestro riproponendo le stesse questioni in un orizzonte speculativamente più ampio. Un mediatore della posizione di Ermanno sarà sicuramente Adelardo di Bath, anch'egli conoscitore dell'arabo e traduttore di opere matematiche e astronomiche. «He argues the cause of the Arabs masters who use rational arguments, rather than blindly following authority»<sup>125</sup>.

L'autore delle *Quaestiones naturales* e del *De eodem et diverso*, infatti, nelle prime obietta all'opposizione esclusivamente mistica del mondo, rilevando che la natura non è priva di un suo ordine e di una sua razionalità; nell'altro affronta temi di metafisica e di logica<sup>126</sup>: memore di Boezio, utilizza tanto il pensiero di Platone quanto quello di Aristotele manifestando «una tendenza a conciliare due delle principali correnti del pensiero antico»<sup>127</sup>. Tendenza che ritroveremo anche in Ermanno e che rappresenterà l'*input* filosofico fondamentale per redigere una

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 270. Il Verbo come *aequalitas essendi*, precisa l'autore, è l'eterno pensiero di Dio, principio della molteplicità (in sé semplice) e provvidenza.

<sup>125</sup> Come riportato da Ch. Burnett in nota all'articolo di seguito indicato, Adelardo di Bath nelle *Questiones Naturales*, 11, 23-24 scrive: "Ego enim aliud a magistris Arabicis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris". Cf. CH. BURNETT, *Adelard of Bath and the Arabs*, in (a cura di) J. Hamesse, M. Fattori, *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle: actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve - Università degli Studi di Cassino, Cassino 1990, p. 90.

<sup>126</sup> Cf. E. MACCAGNOLO (a cura di), *Il Divino e il megacosmo*, op. cit., p. 10.

<sup>127</sup> J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occidente*, in *Histoire de la philosophie*, Encyclopedie de la Pléiade, Parigi 1969, p. 1313.

visione complessiva del reale la quale, secondo il filosofo dalmata, non si è ancora prodotta.

## 5. L'influenza di Giovanni Scoto

Il tema che ci accingiamo a trattare è vastissimo e di difficile approccio in quanto ci vorrebbe uno studio specifico assai lungo per ricostruire compiutamente gli influssi del pensiero erigeniano nel XII secolo, pertanto in questo paragrafo ci limiteremo ad evidenziarne, in taluni casi anche solo in forma di suggestioni, la presenza. Conviene sin d'ora precisare che, benché abbia dedicato parte del mio lavoro di ricerca all'individuazione nel *De Essentiis* di frammenti testuali dell'opera di Giovanni Scoto, l'indagine in questo senso ha prodotto esiti negativi. Va però altresì rilevato che forti sono gli echi del pensatore carolingio nel sistema di pensiero di Ermanno e del suo maestro Teodorico; cercheremo, perciò, di segnalare quelli più significativi rifacendoci agli studi di C. Martello, M.-D. Chenu, T. Gregory, J.L. Parent e P. Lucentini.

Attraverso il proprio tentativo di razionalizzazione del sapere, dando centralità alla dialettica, Teodorico si muove «all'interno della tradizione platonico-neoplatonizzante della cultura filosofica latina, soprattutto se raffrontata alla concezione di Giovanni Scoto, che attribuisce alla dialettica il ruolo di regina delle arti<sup>128</sup>. La preminenza della dialettica infatti esprime un modello deduttivo di conoscenza e la speculare subordinazione metodologica della *ratio* alla struttura logico-ontologica

---

<sup>128</sup> A tal proposito osserva Concetto Martello in *Fisica della creazione* a p. 80, nota n. 165: "Nel *Periphyseon*, di fronte alle perplessità del discepolo sulle funzioni secondarie attribuite a grammatica e retorica, il maestro afferma che: "*ipsae duae artes veluti quaedam membra Dialecticae multis philosophi non incongrue existimatur*" e che esse "non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanae vocis, quam non secundum naturam, sed secundum consuetudinem loquentium subsistere Aristoteles cum suis sectatoribus approbat, vel de causis atque personis specialibus, quod longe a natura rerum distat. Hoc autem dico, non quod omnino Grammatica et Rhetorica suis veluti principiis caruerint, cum una ex litera, altera ex hypotesi, hoc est, finita questione incipiant, et in easdem resolvantur, bene scribendi quidem scientia in literam, bene dicendi vero peritia in hypotesin, sed quod validioris vigoris sint ad approbandas vel negandas quaestiones, quae de rerum incerta rum inquisitionibus fiunt, argumenta ex natura rerum sumpta, quam ex humanis inventionibus excogitata. Humanis liquide argumentationibus et bene scribendi et bene dicendi ars et facta et reperta est" (*Periph* V 4, 869 D-870 B).

dell'universo formale; la priorità, sul piano gnoseologico, della grammatica manifesta invece inevitabilmente l'autonomizzazione della prima dal rapporto discensivo fra i diversi livelli dell'essere e comprende l'*elementatio* su cui si poggia il sapere nella sua direzione ascendente»<sup>129</sup>. La struttura della conoscenza rispecchia così «l'ordine discensivo e logico-deduttivo del reale»<sup>130</sup>. Oltre ad aspetti gnoseologici così importanti la presenza di Giovanni Scoto è riscontrabile anche nella concezione della dottrina trinitaria cristiana nella quale, soprattutto a Chartres, si intende unire, «sans sacrifier l'une et l'autre, la transcendance et l'immanence de l'activité divine. Quant à trouver la formule philosophique de cet accord, on n'y est pas arrivé du premier coup. La spéculation médiévale s'y était déjà appliquée avec Jean Scot Érigène. Cet essai est repris au XII<sup>e</sup> siècle par les Chartrians»<sup>131</sup>. Parent fa notare come anche la stessa formula di Teodorico di Chartres, già richiamata in precedenza, secondo la quale Dio è l'essenza di cui tutte le cose ricevono l'essere, in realtà si rifà al filosofo irlandese<sup>132</sup>. L'idea che le cose ricevono la propria *forma essendi* da Dio è presente anche in Ermanno ed è espressa proprio dalle essenze che fungono da strutture originarie dell'essere le quali consentono la costituzione della realtà. Ma su questo tema avremo modo di soffermarci ampiamente. Ancora più dettagliatamente Parent evidenzia che, con l'espressione *forma essendi*, Teodorico indica, allo stesso modo, avvertendo un'esigenza che fu anche di Giovanni Scoto, affinché una cosa possa essere, la partecipazione di Dio che dunque «précède pour ainsi dire dans toute créature sa propre présence à elle-même»<sup>133</sup>. In questa maniera il pensatore di Chartres, a seconda che si ispiri a Boezio o a Giovanni Scoto, può passare «d'un sens à l'autre — rapport d'exemplarisme et omniprésence divine — sans marquer la différence ce qui rend certains passages obscurs»<sup>134</sup>.

Un altro aspetto saliente di eriugenismo presente a Chartres è l'uso della *ratio* come strumento di indagine, capace, attraverso un corretto uso delle funzioni conoscitive, di risalire ai livelli

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>131</sup> J. L. PARENT, *La doctrine de la création*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

ontologici del reale tenendo sempre in debito conto, tanto nella prospettiva di Teodorico quanto in quella di Ermanno, che da Dio derivano tutte le cose ma che il Creatore non può identificarsi con nessun ente specifico. In tal modo il maestro di Chartres ma anche Ermanno, come avremo modo di mostrare, concorrono «al processo di fissazione definitiva, che si attua nella prima metà del secolo XII, dei significati di *ens* ed *essentia* e del rapporto logico intercorrente tra le rispettive corrispondenti nozioni metafisiche, gli uni e l'altro già in qualche modo presenti nella riflessione erigeniana»<sup>135</sup>.

La *ratio* dunque oltre a fondare il «simbolismo ha anche una valenza, per così dire, *nomologica*, cioè consente un uso del sapere funzionale all'individuazione delle *forme sostanziali* degli eventi fisici e della regolarità e uniformità di essi»<sup>136</sup>.

In quest'ottica, nella prospettiva di Teodorico, ma come vedremo nel secondo capitolo della tesi anche in quella di Ermanno, «Dio è unità e principio di ogni natura molteplice e neoplatonicamente, si iscrive in un modello di rapporto di trascendenza immanenza rispetto al creato, cioè nel senso che, pur trascendente in quanto oltrepassa ogni particolarità e unilateralità sfuggendo alla funzione determinante del giudizio logico, imprime su ogni livello ontologico e su ogni ente la sua impronta, fondando la possibilità stessa della conoscenza razionale ed intellettuale»<sup>137</sup>. L'alveo filosofico attorno cui si dipana il discorso è dunque quello inerente il rapporto tra Uno e molteplice in rapporto alla riflessione sulla dottrina trinitaria. Mostriamo in questo modo come Ermanno si inserisca a pieno titolo nel dibattito, circa questioni di carattere dogmatico e metodologico riuscendo ad elaborare una propria visione su argomenti filosofici complessi ed importanti la quale sarà in grado altresì di influenzare pensatori a lui contemporanei o postumi, fino a determinare in modo decisivo gli sviluppi del pensiero medievale.

---

<sup>135</sup> C. MARTELLO, *Fisica della creazione*, op. cit., p. 83. Su questo punto vedasi anche come segnalato dallo stesso autore, ID., *Alle origini del lessico filosofico latino. Hypostasis/substantia in Giovanni Scoto*, in *Hyparxis/existentia e Hypostasis/subsistentia nel Neoplatonismo*, Atti del I Colloquio del C.R.N. sul neoplatonismo a cura di F. Romano, D.P. Taormina, Olschki, Firenze 1994, pp. 169-184.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 84. Si rimanda al testo per ulteriori riferimenti testuali sull'argomento.

È proprio il clima culturale presente a Chartres con i testi di Boezio, Macrobio, Agostino, Calcidio a rendere possibile una ripresa dei temi ermetici grazie anche alla presenza del *De divisione* di Giovanni Scoto. «La viva attenzione dei pensatori chartriani ai problemi della creazione e della natura, l'inesausta ricerca di un'esegesi razionale del testo sacro, l'orientamento dell'indagine scientifica e della riflessione filosofica ad un disegno compiuto del reale, trovano alimento in tante pagine del *De divisione*: ma è soprattutto nella teoria delle cause primordiali e nella costante accettuazione della presenza divina nel creato che il pensiero di Giovanni ispira e guida i maestri di Chartres<sup>138</sup>». In particolare in Teodorico, in maniera più netta nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio, la presenza divina nel creato è attestata dalla dialettica Uno-molti, presente come abbiamo visto, nel concetto di creazione.

*«Deus — scriveva lo Chartriano — forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est ... Omnes quoque formae una forma sunt, i. e. indifferentes, ita scilicet ut omnes formae una forma sint simplicitate. Illud enim constat esse verissimum quod forma divina omnes est formae. Et econverso omnes formae, simpliciter et in eo quod ipse sunt consideratae, unum simplex sunt in formam quodammodo divinam relapsae (...) Sicut enim facies una in diversis retinens speculis una quidem in se est sed propter speculorum diversitatem haec una, illa vero altera esse putantur diversae, illam veram puramque simplicitatem consideres»<sup>139</sup>.*

La precedenza dell'Unità divina rispetto ai molti, sottolinea ancora Lucentini, è «una 'precedenza ideale', e i ritmi che scandiscono la "*rerum universitas*", dal Principio incausato agli effetti molteplici, rammentano con singolare intensità le articolazioni del cosmo eriugeniano. "*Quibus strictim ac breviter expositis — scrive Teodorico nel *Commentum — addendum illud aestimo quod quinque modis rerum consideratur universitas*" »<sup>140</sup>.*

<sup>138</sup> P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, p. 50. In merito a queste riflessioni e alla presenza eriugeniana a Chartres l'autore rimanda agli studi di T. Gregory, in particolare a *Anima mundi*, op. cit.

<sup>139</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethium de Trinitate*, II, 17. 45-48, Ed. Häring, op. cit., pp. 96, 104 e 105. Citato in P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, op. cit., p. 51.

<sup>140</sup> P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, op. cit., p. 52. Il riferimento a Teodorico è relativo al *Commentum*, IV, 7, p. 117.

La preminenza del rapporto tra l'Uno e il molteplice nel pensiero di Giovanni Scoto e della derivazione del molteplice dall'Uno è stata dimostrata chiaramente da Tullio Gregory in vari suoi studi<sup>141</sup>. In effetti, la questione della derivazione o fondazione del reale, tipico del Platonismo che rappresenterà uno delle sue più controverse dicotomie, sarà un *leit motif* sia del pensiero erigeniano che della Scuola di Chartres ma soprattutto dell'intero Neoplatonismo<sup>142</sup>. Il problema centrale del platonismo dunque «restava immutato anche per quei pensatori che al di là della sapienza greca attingevano alla Bibbia un più alto sapere; e se nello sforzo di spiegare Mosé con Platone il Platonismo cristiano sembra risolvere a volte la dottrina della creazione nella teoria del *descensus* e della *participatio*, ciò era conseguenza del problema stesso che si voleva risolvere: non tanto quello dell'origine temporale degli esseri, ma quello più propriamente metafisico, extratemporale, del rapporto tra le forme, che costituiscono la struttura eterna del reale, e il Creatore che tutte le contiene nell'eterna presenza del suo pensiero»<sup>143</sup>.

In questo modo l'Eriugena nel suo «tentativo di accogliere all'interno di un'unitaria pensabilità tutto ciò che è reale – Dio in sé, Dio nella sua relazione alle creature, e quindi le creature, sia in quanto da Dio derivate, sia nella loro incessabile aspirazione al ricongiungimento con Dio – sono infatti congiunte in unità mirabile le ragioni della *natura*, ossia della spontaneità dell'essere, e quelle della *grazia*, ovvero dell'assoluta e feconda libertà della volontà di Dio, sia in quanto Creatore sia in quanto Redentore»<sup>144</sup>.

Ciò che accomuna l'Eriugena e i pensatori di Chartres è dunque la ricerca di un'unità sistematica del reale nella piena realizzazione del principio neoplatonico in base al quale l'Uno avvolge il Tutto.

Le aporie parmenidee, plotiniane e procliane del rapporto Uno-molti, grazie allo sforzo speculativo di questi pensatori, trovano quindi nuova linfa fino a sfociare in una perfetta sincronia all'interno dell'assetto ontologico e fisico del reale.

---

<sup>141</sup> Si rimanda in particolare al saggio intitolato proprio *Dall'Uno al molteplice* contenuto in T. GREGORY, *G. Scoto. Tre studi*, op. cit.

<sup>142</sup> Cf. M. ABBATE, *Aspetti aporetici della metafisica neoplatonica*, in Id., *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, pp. 91-101.

<sup>143</sup> T. GREGORY, *G. Scoto. Tre studi*, op. cit., pp. 2-3.

<sup>144</sup> G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, op. cit., p. 246.



La diffusione dell'eriugenismo nel XII secolo deve ad Onorio d'Autun e alla sua *Clavis physicae*<sup>145</sup>, come ha con grande merito dimostrato Paolo Lucentini, un ruolo decisivo in quanto contribuì in maniera determinante alla trasmissione del *De divisione naturae* di Giovanni Scoto.

## 5.1 Onorio d'Autun e la diffusione dell'eriugenismo

M.-T. d'Alverny in un articolo del 1953 intitolato *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle* poneva già l'attenzione sull'importanza che la *Clavis physicae* ha avuto nella diffusione del pensiero di Giovanni Scoto. Quest'opera si configura, infatti, come «l'une des plus parfaites expressions de l'activité des hommes du XII<sup>e</sup> siècle»<sup>146</sup>. Il ruolo di Onorio perciò è stato molto influente nella diffusione del pensiero di Giovanni Scoto e in particolare del *De divisione naturae* di cui la *Clavis Physicae* sintetizza e rielabora i contenuti. «In realtà, l'incontro di Honorius con il *De divisione* testimonia e alimenta la crescita della presenza eriugeniana nella formazione intellettuale del secolo XII e presenta il momento più significativo nella compilazione della *Clavis*»<sup>147</sup>. A. Clerval, in effetti, già nel 1895 aveva dimostrato la presenza di Giovanni Scoto nel pensiero di Bernardo e Teodorico di Chartres<sup>148</sup> in un suo famoso articolo dedicato alla Scuola francese. Lucentini ricostruisce con estrema puntualità il percorso formativo di Onorio dimostrando come, prima ancora della *Clavis physicae*, nel *De cognitione* del 1110 il filosofo abbia aderito al sistema di pensiero eriugeniano. Lo studioso italiano ha avuto anche il merito indiscusso, attraverso i suoi studi, di aver mostrato altresì

---

<sup>145</sup> Cf. P. LUCENTINI, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII*, in P. Lucentini, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, (a cura di) Paolo Lucentini. Introduzione di Loris Sturlese, Fédération internationale des Instituts d'Études médiévales, Brepols, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 1-18. Lo studioso italiano ha poi curato l'edizione critica del testo di Onorio cf. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, (a cura di) P. Lucentini (Temi e testi, 21), Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1974. Per le prossime citazioni chiameremo l'opera *Clavis*.

<sup>146</sup> M.-T. D'ALVERNY, *Le cosmos symboliques du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 20 (1953), p. 31, citato in P. Lucentini, *La Clavis Physicae di Honorius*, op. cit., p.1.

<sup>147</sup> P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, op. cit., p. 1.

<sup>148</sup> Cf. A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*, op. cit., pp. 244-259.

questa continuità speculativa in Onorio la quale trova nella *Clavis*, composta circa 15 anni dopo, il suo più compiuto tentativo di sistematicizzazione.

La *Clavis*, infatti, è «“liber excerptus” dal *De divisione* conosciuto da Honorius in un testimone della seconda redazione. Composta verso il 1125-1130. (...) L'intento dichiarato di Honorius (che si riflette nei criteri e nel taglio complessivo del compendio) è di ricondurre sapienti e incolti sul sentiero della conoscenza naturale: “*Cum multos mente intubear, non solum indoctos sed etiam nitore summe sapientie claros, nimium a tramite phisice rationis exorbitare, per ea que divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis, Deo duce, revocare*” »<sup>149</sup>.

Come sottolineato dallo stesso Lucentini il termine ‘phisica’, tuttavia, non indica la conoscenza dell’universo creato ma la totalità del reale. L’importanza della *Clavis*, in effetti, risiede proprio nell’aver saputo compenetrare perfettamente la struttura del *De divisione* con le esigenze culturali del tempo. Benchè, soprattutto per quanto concerne la riproposizione della prima parte del testo, infatti, «la dottrina e il lessico di Giovanni Eriugena siano riprodotti senza timori o cautele, gli orientamenti culturali di Honorius piegano a tensioni ed equilibri nuovi il quadro complessivo del compendio»<sup>150</sup>. Ciò è testimoniato soprattutto dal fatto che l’attenzione di Honorius, rispetto ai temi trattati nel *De divisione*, non si estende in modo omogeneo. Circa il 52% dell’analisi — precisa Lucentini — è dedicato al terzo libro dell’opera eriugeniana il quale tratta «la problematica dell’atto creatore e del rapporto Dio-mondo, filosofia della natura, esegesi esamerale con digressioni di fisica, biologia, astronomia»<sup>151</sup>. La rapida diffusione della *Clavis* testimoniano della sua incidenza sulla temperie culturale del XII secolo; l’incidenza del pensiero eriugeniano, tuttavia, in questo contesto «presenta uno sviluppo che ancora sfugge alle analisi dello storico: misurare l’ampiezza e

---

<sup>149</sup> P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, op. cit., p. 12. Per un approfondimento circa la periodizzazione dell’opera cf. *Ibid.*, pp. 11-12, nota 50. Il riferimento testuale è: *Clavis* 1, p. 3, 2-6 per il quale cf. J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, J. Kösel, Kempten- München, 1906, pp. 65-67.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>151</sup> *Ibidem*.



la profondità dell'influenza esercitata dalla *Clavis* significa illuminare il momento più ricco e complesso della presenza di Giovanni Eriugena nella storia della filosofia»<sup>152</sup>.

In ogni caso dal punto di vista speculativo l'eredità più importante dell'eriugenismo nel XII secolo è la fisica dell'uomo-microcosmo<sup>153</sup>. Il tema tutto neoplatonico che pervade il pensiero chartriano è quello della «continuità» tra i generi degli esseri e il primo principio, tema presente anche nella maggior parte dei testi ermetici che circolarono in questo periodo.

## 6. Gli influssi del *Corpus Hermeticum*

Anche la determinazione degli influssi esercitati dall'ermetismo nel XII secolo è impresa quanto mai ardua. Per tentare di tracciarne tuttavia un quadro sintetico ci rifaremo, in particolare, agli studi di Paolo Lucentini, Charles Burnett, Françoise Hudry, Antonella Sannino e Pinella Travaglia le cui ricerche hanno saputo attestare risultati ormai acclarati circa le tracce e i riferimenti testuali del *Corpus Hermeticum* nel trattato di Ermanno, in particolare, e nel XII secolo in generale, specialmente per quel che concerne l'opera di Teodorico di Chartres.

In questi autori eriugenismo ed ermetismo insieme segnano vari punti di tangenza che disegneranno un quadro complesso ma organico il quale ha nell'ineffabilità di Dio e nel suo rapporto con le creature il suo punto cardinale.

Se, infatti, la diffusione del tema riguardante la radicale ineffabilità e incomprendibilità di Dio nel XII secolo «risale in gran parte alla teologia negativa di Dionigi l'Areopagita e Giovanni Scoto, la scuola di Teodorico si ispira anche all'*Asclepius*, e più precisamente all'affermazione che Dio o non ha nessun nome o è ogni nome, affermazione che Teodorico trova confermata in autori cristiani, i quali dicono che Dio non ha nessun nome»<sup>154</sup>. Teodorico quindi riprende il tema della tradizione platonica del divenire simili a Dio fondendolo con la tradizione ermetica.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>153</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, op. cit., pp. 40-49.

<sup>154</sup> C. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Ed. Morcelliana, Brescia 2000, p. 166.

La diffusione nell'ermetismo nel Medioevo dunque è un altro tema alquanto difficile da trattare ma quando ci si accinge a farlo bisogna innanzitutto tener presente che esso è legato soprattutto al processo di rinascita del XII secolo e all'ambiente francese. «Abelardo, la scuola di Chartres ed i filosofi di quell'epoca mostrano tutti particolare interesse per Ermete come testimonianza di sapienza antichissima e precorritrice della rivelazione cristiana. In questo periodo ha luogo un'intensa diffusione dell'*Asclepius*, attestata dal moltiplicarsi dei manoscritti, dalle prime traduzioni greco-latine e arabo-latine degli *Hermetica* tecnici (astrologia, magia, alchimia), dalla scrittura di apocrifi come il *Liber XXIV philosophorum* e il *Liber de VI rerum principis*»<sup>155</sup>. Teodorico ed Ermanno dimostrano di conoscere direttamente il testo ermetico in quanto lo citano espressamente. Come ricorda P. Lucentini, nel secolo XII l'*Asclepius* è designato con il titolo di *Trismegistus*. Ad esso si ricorre come fonte autorevole soprattutto per quanto concerne temi di teologia e filosofia della natura<sup>156</sup>.

In particolare Teodorico di Chartres nel *Tractatus de sex dierum operibus* si serve dell'*Asclepius* per accordare «le suggestioni stoiche dell'*Eneide* con il mito timaico dell'anima del mondo»<sup>157</sup>. Egli vede «nello "spiritus domini" l'imminente principio razionale che plasma l'ordine mondano»<sup>158</sup>. Come abbiamo già visto tuttavia non esita ad identificarlo con lo Spirito santo della rivelazione cristiana. L'*Asclepius* ermetico però sembra esercitare la propria influenza soprattutto per quanto concerne il rapporto tra immanenza e trascendenza. «Il pensiero del secolo XII, è stato detto, sembra ripetere le complesse conclusioni del tardo platonismo, affermando l'immanenza dell'Uno nel

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 161. Moreschini, a proposito della concezione dell'*Asclepius* nel Medioevo, ricorda che P. Dronke a p. 14 del suo testo, *Hermes and the Sybils. Continuations and Creations*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, osserva che Abelardo quando vuole presentare i filosofi pagani i quali hanno portato testimonianza al pensiero cristiano, preferisce cominciare con Ermete. L'*Asclepius* così come il *Corpus Hermeticum* hanno avuto varie edizioni. Per una ricognizione esaustiva delle stesse si rimanda al testo di P. Lucentini, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, op. cit. pp. 71-72, note 1-4. Su questo stesso tema e per una panoramica più articolata circa la diffusione dell'*Asclepius* nel XII secolo vedasi anche un altro saggio di Lucentini: *L'«Asclepius» ermetico nel secolo XII*, contenuto nello stesso testo, pp. 71-105.

<sup>156</sup> Cf. P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, op. cit., p. 84.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

molteplice e insieme esaltando la radicale trascendenza dell'ineffabile principio divino: forma dell'essere o forma di tutte le forme, Dio è anche il non-essere che trascende la totalità degli enti creati»<sup>159</sup>.

Sul rapporto tra Dio e la totalità del reale nel pensiero di Teodorico ci siamo già soffermati per cui per un ulteriore approfondimento della questione, in rapporto all'articolazione della dialettica Uno-molti espressa dallo Chartriano in relazione all'*Asclepius*<sup>160</sup>, si rimanda al testo di Lucentini.

Sia Moreschini che Lucentini evidenziano nei propri studi il contributo dato da Ermanno nella diffusione dell'*Asclepius*.

Il filosofo dalmata, infatti, attraverso la propria traduzione dell'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar conosce direttamente la profezia descritta dal filosofo arabo che «proprio ad Hermes e Astalius (*scil.* Asclepius), attribuisce una celebre profezia sulla nascita della Vergine, la madre di Gesù»<sup>161</sup>. Ermanno utilizzerà, come vedremo dettagliatamente nel secondo capitolo, questa profezia come elemento dottrinale contro i musulmani che non accettavano il dogma trinitario. In effetti, Ermanno avrà «una certa ambivalenza di fronte alla tradizione ermetica, ora collegata, sulle orme di Agostino, a uno spirito demoniaco, ora invece studiata con rispetto e ammirazione»<sup>162</sup>.

Ermanno difatti fa riferimento all'*Asclepius* in varie occasioni, soprattutto per quanto riguarda temi di «astrologia e filosofia della natura, come il potere del Sole e della Luna nelle geniture ed il carattere divino della musica che imita la suprema armonia delle sfere ed è il dono più bello degli uomini»<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 86. Su questo punto l'autore rimanda alle riflessioni di T. GREGORY, *The Platonic inheritance*, in P. Dronke, *A History of Twelfth-century*, op. cit., pp. 74-76.

<sup>160</sup> P. LUCENTINI, *L'«Asclepius» ermetico nel secolo XII*, op. cit., pp. 86-90. L'edizione dell'*Asclepius* cui Lucentini fa riferimento, alla quale si si riferiscono i richiami al testo è: HERMÈS TRISMEGISTE, *Corpus Hermeticum*, Ed. A.D. Nock, A.-J. Festugière, II. Les Belles Lettres, Paris 1960, pp. 296-355.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 91. Lucentini segnala il passo del *De Essentiis* cui si riferisce: *Liber I*, 65vC, Ed. Burnett, p. 130: «*Trismegistus vero ex altero vitam, ex altero incrementum geniture mutantur*». Cf. *Asclepius* 3, p. 299: «*Caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt*».

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 91. Il passo di Ermanno riportato dallo studioso toscano è il seguente: «*Unde et Trismegistus intellexit nichil superis ex hominum officio musice munere gratius, et omnium fere seculorum usus expertus solam musicam divinitatis venerazione dignam, quippe quam*

L'aspetto più originale ed acuto, ad avviso di Lucentini, della lettura dell'*Asclepius* da parte di Ermanno risiede nella spiegazione della «natura sensibile degli spiriti planetari con il passo relativo alla generazione del mondo, il dio *sensibilis*, che aveva suggerito a Lattanzio la generazione del Verbo: “*Hec igitur omnia signo sunt sensibiles esse, nec, ut Trismegistus exponit, quod sensibus nostris subiaceant, sed quia sensus nostros incurrant seu quia ipsi sentiant quos huiusmodi officia diversis modis afficiant*”»<sup>164</sup>.

Charles Burnett, invece, in uno studio dal titolo “*A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicium*” ricostruisce il percorso fatto da Ermanno per giungere alla conoscenza degli scritti ermetici che hanno una diversa provenienza. «Hermann of Carinthia, Robert’s close collaborator, who is attested with Robert ‘on the banks of the Ebro’ (1141), and in the León (1138), Toulouse (I June 1143) and Béziers (1143), asked Robert to translate the work of ‘the most reliable astrologer among the Arabs’: al-Kindī<sup>165</sup>. He seems to have made a trial run of collecting Arabic authorities, by combining the best material he could find on a particular topic: how to find buried treasure<sup>166</sup>. For this he used Robert’s translation of al-Kindī. He also used a translation of the astrological judgements of ‘Umar ibn al-Farrukhan al-Tabarī (Aomar) made by Hugo of Santalla»<sup>167</sup>.

Tra l’altro Ermanno ha tradotto il testo dedicato ai *Iudicia* di Sahl ibn Bishr. Sicuramente i lavori di traduzione di Ugo e dello stesso Ermanno hanno contribuito a stabilire «an intellectual frame work within which astrology, magic and divination could be practised. This ran counter to the movement for translating the

---

*admirabiles ille celestium choree virginum in universi mundi fedus perpetuo concentu modulantur*», *De Essentiis*, Ed. Burnett., I, 68rH-vA, p. 148. Cf. *Asclepius* 9, p. 307.

<sup>164</sup> *Ibidem*, il riferimento al *De Essentiis*, op. cit., è: II, 72vH, p. 184. Cf. *Asclepius* 8, p. 305.

<sup>165</sup> Come ricorda Burnett il riferimento è alla *Prefazione* della traduzione di Roberto di Ketton al libro sui *Iudicia* di al-Kindi, presente in C.H. HASKINS, *Studies in the History*, op. cit., p. 121 e in CH. BURNETT, ‘Al-Kindi on Judicial Astrology: *The Forty Chapters’ Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), pp. 77-117, cfr, in particolare, p. 106.

<sup>166</sup> Cf. CH. BURNETT, K. YAMAMOTO, M. YANO, ‘Al-kindī on Finding Buried Treasure’, in *Arabic Sciences and Philosophy*, 7, 1997, pp. 57-90 (in particolare pp. 89-90), e S. LOW-BEER, *Hermann of Carinthia*, op. cit., pp. 254-280.

<sup>167</sup> CH. BURNETT, *A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid- Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicium*, in *Magic and the Classical Tradition*, op. cit., p. 102.

works of natural philosophy and metaphysics of Aristotle, to which it was contemporary. But, like that movement, it was grounded on Classical sources, while the new texts from Arabic that it promoted, though not accepted into universities *curricula*, were nevertheless the foundations for the learned magic of the Middle Ages»<sup>168</sup>.

È quanto mai proibitivo poter ricostruire tutte le fonti ermetiche che in maniera esplicita o implicita sono circolate, attraverso le traduzioni, nel momento storico in cui visse Ermanno il quale, come ampiamente documentato da Ch. Burnett<sup>169</sup>, venne a contatto, anche tramite la lettura dei testi di Abū Ma'shar, con tradizioni eterogenee di diversa estrazione. Sicuramente nel *De Essentiis* egli cita il '*Data Neiringet*', testo da lui ritenuto aristotelico, l'*Aurea Virga* di Ermete e il *De secretis naturae* dello Ps-Apollonio<sup>170</sup>. In altre sue opere, soprattutto nel *De Occultis* e nel *De indagatione cordis*, i riferimenti alle fonti ermetiche sono ancora più numerosi<sup>171</sup>.

In merito alle correlazioni tra il *De secretis* e il *De Essentiis*, Pinella Travaglia ha condotto uno studio molto approfondito nel quale ha evidenziato tutte le influenze del testo di Apollonio sul pensiero di Ermanno. Nel corso del secondo capitolo del presente

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 104. Per una ricostruzione dettagliata di questo processo cf. CH. BURNETT, *The Establishment of Medieval Hermeticism*, in (edd.) P. Linehan, J. L. Nelson, *The Medieval World*, London-New York 2001, pp. 111-30; R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1990, pp. 116-150 e V. PERRONE COMPAGNI in "Studiosus incantationibus": Adelardo di Bath, Ermete e Thabit', in *Giornale Critico della filosofia italiana*, LXXX, 2001, pp. 36-61.

<sup>169</sup> Cf. CH. BURNETT, *Arabic, Greek, and latin works on astrological magic attributed to Aristotle*, in (eds.) J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1986, pp. 84-96; *Id.*, *The legend of the three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb Al-Ulūf in the latin Middle Ages*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), pp. 231-234; *Id.*, *Hermann of Carinthia and the Kitāb Al-Istamātis: Further evidence for the transmission of hermetic magic*, in *ibid.*, 44 (1981) pp. 167-169. Per un approfondimento, invece, sulle traduzioni dall'arabo e le fonti ermetiche cf. *Id.*, *The translating activity in medieval Spain*, in (ed.) S. K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Handbuch der Orientalistik, 12 (1982), Leiden, pp. 1036-58. Per un confronto ulteriore con le fonti greco-latine cf. S. PAGE, *Image-Magic Texts and a Platonic Cosmology at St Augustine's, Canterbury, in the late Middle Age*, in (edd.) Ch. Burnett, W.F. Ryan, *Magic and the Classical Tradition*, London: Warburg Institute 2006, pp. 69-98; per una monografia completa sulla leggenda dei tre Ermete cf., K. VON BLADEL, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, 2009. Sullo stesso tema vedasi anche M. PAPPACENA, *La figura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba*, in (a cura di) P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 263-284.

<sup>170</sup> Cf. CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia and the Kitāb Al-Istamātis*, op. cit., p. 168; *Id.*, *Introduction e Commentary*, in *Hermann of Carinthia. De Essentiis*, op. cit.

<sup>171</sup> S. LOW-BEER, *Hermann of Carinthia*, op. cit.

lavoro avremo modo di soffermarci su gran parte di queste affinità qui ci limiteremo solo ad evidenziarne le linee generali.

«Che Ermanno di Carinzia conoscesse il *De secretis* al tempo della composizione del *De Essentiis* è attestato da due esplicite citazioni. La prima è una citazione della *Tabula Smaragdina* e riguarda il ruolo del Sole e della Luna nella generazione delle cose naturali. (...) La seconda riguarda il racconto di Apollonio che apre il *De secretis*, in cui egli riferisce di un incontro, avvenuto in un sotterraneo, con una persona dall'aspetto simile al suo, che lo incoraggia a scoprire i segreti della natura e prontamente svanisce»<sup>172</sup>. Come sottolineato anche da Ch. Burnett nel Commentario al *De Essentiis*, Ermanno, nell'elaborare il suo concetto di essenza si rifà, tra le altre fonti, anche allo Ps-Apollonio. «Una influenza del *De secretis* si potrebbe scorgere anche nella distinzione (...) tra spazio e luogo benché, come Burnett ha evidenziato, la fonte principale di questo discorso sia Boezio»<sup>173</sup>. Pinella Travaglia evidenzia, inoltre, che anche nella descrizione operata da Ermanno dei semi elementari da cui materialmente derivano tutte le cose, così come nell'azione operata da Dio su di essi il *De Essentiis* sembra dipendere dal *De secretis*. Ancora più interessante però è che dal testo dello Ps-Apollonio derivi l'idea che «il Creatore produca il cosmo (...) filtrando la massa degli elementi semplici per separarne la parte sottile, che viene condotta in alto, dalla parte grossa che rimane in basso»<sup>174</sup>. Una dipendenza dal testo ermetico è riscontrabile altresì nella suddivisione dei semi in maschili e femminili e nell'idea che nel mondo animale non vi possa essere alcuna forma

---

<sup>172</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, Liguori Editori, Napoli 2001, pp. 284-285. Circa i due riferimenti al *De Essentiis*, riportati dall'autrice, cf. op. cit., Ed. Burnett: I, 65vC, p. 130: "His duobus (scil. Sole et Luna) in omnem generationem tamquam — ut Apollonius Thebanus affirmat — mundi parentibus fondatis" e *ibid.*, II, 72vD, p. 182: "Plerique tamen nescio plane quosnam spiritus quave conscientia, vel usque ad commanendum et colloquendum familiares habuisse leguntur. (...) sic Apollonius in Secretis Nature. (...) Apollonius autem cum, ut ipse scribit, solus in deserto subvertisset aram Solis quemadmodum inscriptio suadebat, nec Hermetis antro quod subtus invenerat propter expirantem flatum lumen inferre posset, subito sibi quendam affuisse refert qui lucernam componere docuit, statimque evacui". Cf. anche *De secretis*, ff. 1v-2r e *supra*, p. 29.

<sup>173</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 286. Il riferimento al commento di Ch. Burnett è in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 300.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 290. Sul confronto con il *De Essentiis* vedansi anche le pp. 288-289. Come vedremo nel secondo capitolo questo aspetto sarà molto importante per l'impostazione del pensiero di Ermanno ma egli saprà attribuirgli un'interpretazione personale.



di generazione se non per l'unione di due princìpi. «Nel mondo dei pianeti questi due princìpi sono rappresentati dal Sole e dalla Luna e, in generale, dal maschile e dal femminile. L'influenza del *De secretis* su questo punto è confermata dal richiamo esplicito all'autorità di Apollonio Tebano e del Trismegisto (*De Ess.*, 65vA-C, pp. 284-285)»<sup>175</sup>. Quel che emerge in ogni caso con chiarezza è l'uso da parte del filosofo dalmata di fonti ermetiche ed il ricorso ad un linguaggio tecnico derivante dall'alchimia. Anche in questo caso però Ermanno utilizzerà le proprie fonti in modo originale prospettando delle soluzioni, relative alla formazione del cosmo, del tutto nuove. Egli, infatti, pur immaginando il mondo come suddiviso in una parte superiore, l'Essenza, ed in una parte inferiore, la Sostanza, a differenza di Apollonio che immagina una dipendenza causale reciproca delle due parti Ermanno, invece, teorizza il principio secondo cui soltanto ciò che sta in alto influenza ciò che sta in basso. «È allora interessante rilevare come, pur accogliendo dal *De secretis* l'idea di una fondamentale unità del cosmo, ricondotta al fatto che esso è interamente costituito dalle medesime qualità elementari, l'autore del *De Essentiis* abbia utilizzato questo stesso principio per esprimere un'idea di causalità di tipo verticale e unilineare, molto diversa da quella esposta nel *De secretis*»<sup>176</sup>.

Vediamo dunque che nel XII secolo «i maestri del tempo, da Abelardo a Giovanni di Salisbury, da Roberto di Melun ad Alano di Lille, accolgono la testimonianza del *Tractatus*<sup>177</sup> proclamano l'accordo tra il *Logos teleios* e la teologia cristiana, attribuendo a Mercurio, primo e più grande di tutti i sapienti, la conoscenza e l'annuncio profetico del Verbo divino. Altri scrittori, poi, come Teodorico di Chartres e Bernardo Silvestre, Ermanno di Carinzia e Daniele di Morley, e ancora Alano di Lille, si accostano all'*Asclepius* con una lettura diretta, non mediata dalle interpretazioni del

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 297. Il passo del *De secretis* cui ci si riferisce, circa i due princìpi, è contenuto nel f. 31r della *Tabula Smaragdina*: “*pater Sol mater vero Luna*”.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>177</sup> L'opera alla quale Lucentini fa riferimento è il *Tractatus ad versus quinque haereses* di Quodvultdeus opera — come ricorda l'autore — che contribuì a neutralizzare la condanna dell'ermetismo espressa dal *De civitate Dei* di Agostino. Per un approfondimento oltre al testo di Lucentini, *Platonismo, ermetismo, eresia*, op. cit., p. 109 cf. anche P. SINISCALCO, *Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (Asclepius 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 101 (1966-1967), pp. 83-116.



passato: e sempre il testo ermetico è letto e studiato come fonte di verità che prefigurano l'universo cristiano — l'operante presenza e l'ineffabile natura di Dio, la dignità e il fine dell'uomo, la bellezza e santità del mondo, la provvidenza e il destino, il tempo e l'eternità»<sup>178</sup>.

La tradizione ermetica dunque incide in maniera profonda, così come l'eriugenismo nella rinascita del XII secolo e nello sviluppo del pensiero ermanniano non solo però attraverso l'*Asclepius* ma anche tramite altre fonti tra le quali hanno un ruolo ugualmente centrale il *Liber de sex rerum principis* e il *Liber viginti quattuor philosophorum*.

Il primo è un'opera cosmologica fondata sulla scienza araba. Si tratta di un apocrifo del 1147<sup>179</sup> la cui paternità è attribuita ad un autore che mostra «interesse per la filosofia della natura e per la letteratura astrologica tradotta dall'arabo in latino»<sup>180</sup>. Il testo quindi può essere considerato come un frutto maturo della compenetrazione tra filosofia della natura del XII secolo e scienza araba ed è interessante, nella nostra prospettiva, proprio per questo sincretismo al quale però dedicheremo pochi accenni perché non costituisce un tassello centrale della nostra ricerca.

In particolare ci soffermeremo sulla linea interpretativa presentata da Antonella Sannino relativamente al concetto di Natura in Bertoldo di Moosburg, in quanto, come precisa l'autrice stessa, «la trattazione sul tema in esame ha sullo sfondo una dottrina della causalità tipica dei sistemi tardo-antichi che costituiscono la biblioteca filosofica dell'autore, in modo diretto — Cicerone, Firmico Materno, Mario Vittorino — o attraverso gli autori del secolo XII — Ugo di San Vittore, Bernardo Silvestre, Guglielmo di Conches, Ermanno di Carinzia»<sup>181</sup>. L'accenno sintetico a questa tematica vuole essere una traccia della fondatezza storiografico-ermeneutica dell'importanza del *De*

---

<sup>178</sup> P. LUCENTINI, *Glosae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico*, in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia*, op. cit., p. 109. Il trattato cui fa riferimento Lucentini è il *Tractatus ad versus quinque haereses* di Quodvultdeus opera — come ricorda l'autore — che contribuì a neutralizzare la condanna dell'ermetismo espressa dal *De civitate Dei* di Agostino.

<sup>179</sup> Cf. T. SILVERSTEIN, *De sex rerum principis* in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littérature du Moyen Age*, 22 (1955), p. 237.

<sup>180</sup> A. SANNINO, *Il concetto ermetico di natura in Bertoldo di Moosburg*, in (a cura di) P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, *Hermetism from Late Antiquity*, op. cit., p. 205.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 206.

*Essentiis* come opera di riferimento, seppur in modo implicito, per gli autori successivi soprattutto per quanto concerne il principio di causalità e di derivazione del creato dalla causa prima.

Se infatti è indubbio il ruolo dello Pseudo-Ermete, in questo contesto, nella formulazione dei concetti di Natura e *Ratio* a partire da un'impostazione non solo stoica ma anche neoplatonica, come acutamente suggerisce e dimostra Antonella Sannino, non è da escludere un'influenza di Ermanno nella concezione della natura proposta da Bertoldo in quanto, quest'ultimo, ha lo scopo preciso di «introdurre nel suo sistema filosofico la concezione procliana di Natura, ripensata alla luce della causalità essenziale»<sup>182</sup>.

Le suggestioni tra la concezione dello Pseudo-Ermete e il *De Essentiis* sono tante. Ci limitiamo a riportare quelle che ci sembrano più significative; tutte in ogni caso ruotano attorno al concetto di natura e al suo rapporto con la causa prima che, come vedremo, sarà uno dei temi più importanti del Libro secondo del *De Essentiis*.

«Il tema della Natura è introdotto dallo Pseudo-Ermete, sin dalla prima parte, a proposito delle tre cause universali, che formano, compongono e costituiscono l'intelletto dell'uomo: *Causa*, *Ratio* e *Natura*. La *Causa*, si legge, precede il causato; la *Ratio* produce l'intelletto; la natura di ciascuna cosa consiste non solo nell'essere, ma nell'essere 'tale' di ciascuna cosa»<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, Antonella Sannino riporta in nota le riflessioni di Maria Rita Pagnoni Sturlese a p. 116 relative all'edizione critica dell'*Expositio super Elementationem theologiam Procli di Bertoldo di Moosburg* del 1984, secondo le quali: "La garanzia di unità che offre la causa essenziale se consideriamo il rapporto del tutto particolare che intercorre tra essa e il suo causato: '*causa (essentialis) essentialiter est suum causatum secundum aliud esse*' (Theod. *De anim.* 8, 3); il che significa, per il causato, che esso è '*id ipsum, quod essentia eiusdem principii, secundum aliud esse*' (*De cog., Ent.* 79, 3). Un tale rapporto sussiste tra tutte e quattro le *manieres*: Dio è infatti causa essenziale delle intelligenze, queste delle anime dei cieli, le quali a loro volta lo sono dell'ultima *manieres*. E poiché la causa prima è Dio, ciascuna di esse è la stessa essenza divina, ma in altro modo, '*secundum aliud esse*': vale a dire le intelligenze *intellectualiter*, le anime dei cieli *animealiter*, la natura *corporaliter*". Queste assonanze, assai vicine all'impostazione metafisica del *De Essentiis*, non potevano non suscitare la simpatia di Bertoldo di Moosburg che è ricorso ampiamente ad esse per la formulazione del proprio pensiero.

<sup>183</sup> A. SANNINO, *Il concetto ermetico di natura*, op. cit., p. 208. La studiosa napoletana riporta, poi, in nota, il passo corrispondente di questa interpretazione del *De sex rerum principiis* Ed. 1955, p. 248 [I, 10-11]: "*Tria sunt que intellectum hominis perfeccius formant, componunt et constituunt, causa, scilicet, e tracio et natura. Causa suum causatum precedit, racio componentem intellectum et dividentem efficit, natura unicuique rei non solum esse sed eciam tale esse constituit*".

La natura è delineata in tal modo come causa formale e costitutiva di ogni cosa.

L'anonimo autore — continua Antonella Sannino — inserisce poi, una seconda definizione di natura la quale è descritta «come un vigore universale e particolare prodotto dalla *Causa* e dalla *Ratio*, che nasce in cielo e poi si moltiplica nelle cose universali e particolari; questo vigore quantificato e qualificato si diffonde, conservando la sua *vis*, nelle diverse qualità delle cose. La natura, in altre parole, è una sorta di energia che riceve qualità dalla divina disposizione e dal movimento dei cieli, e che infine moltiplicandosi e operando nelle cose particolari aumenta e diminuisce la proprietà degli elementi. La sua qualità specifica è come quella del fuoco, non ha il potere di infondere le proprietà nelle cose, ma di predisporre in potenza l'effetto delle qualità nelle cose»<sup>184</sup>.

Solo Dio può attribuire qualità e quantità alle cose. «Questa affermazione stabilisce, indubitabilmente, il potere non creante della natura; la creazione, infatti, è un atto che spetta solo a Dio»<sup>185</sup>.

Come vedremo, alcuni di questi elementi sono presenti anche nello scritto di Ermanno ma il tratto più sintomatico di questa correlazione è dato dalla simmetria, proposta dal testo ermetico, tra «il mondo sovralunare e il mondo sublunare; questa relazione, com'è noto, implica l'influenza dei cieli e degli astri sui corpi sensibili. In questa sezione la *Ratio* è definita legge delle stelle, perpetua disposizione dei loro movimenti, che produce e tempera

---

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 209. La Sannino riporta in una nota successiva anche l'altro passo corrispondente del *De sex rerum principiis*, Ed. cit., pp. 248-249 [I, 17-26]: “*Natura quoque vigor quidam (lege: quidam) est universali set specialis ex causa et racione nascens, primum celo innascens, in universi set singulis quadripartitus, qualificatus et quantificatus differentes rerum qualitates successive diffonde. Vigor universlis et specialis nuncupatur, quia in omnibus et singulis secundum vim suam quantitativam et qualitativam operatur. Ex causa et racione aeterna nascitur immutabiliter et qualitates successivas generales et speciales sortitur mutabiliter. Primum celo innascens dicitur, quia celum principium naturae, id est primum eius opus deprehenditur. In universis et singulis vigor ille quadrupartitus dicitur propter quatuor elementa quorum qualitatibus in omnibus illis operatur. Quantificatus non quantificans, qualificatus non qualificans, id est qualitates in rebus facies, sed qualitatum effectus in rebus vivacius incitans. Licet enim ignis qualitas, id est calor et siccitas, res accidentaliter humidatas desiccet, non tamen qualitates rebus inserita, sed effectum qualificativum in rebus potentialiter eterit. Sola vero noys, de qua nata natura, qualificans dicitur, id est qualitates naturales rebus inserens demonstratur. Natura vero nata qualitates in singulis differentes non qualificando sed operando diffondit, id est excitando qualitates eteri. Simile potest dicit de quantitate*”.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

il meccanismo del mondo e presiede all'universo intero pacificamente, senza costrizione, ma con la pace benigna della simpatia<sup>186</sup>. Dunque la *Ratio* — *lex astrorum* — governa il mondo»<sup>187</sup>. Questo significa per l'anonimo autore del testo ermetico, il quale si rifà ad un altro autore comune anche ad Ermanno, Saul Ibn Bishir e al suo *Liber electionis*, che i pianeti operano sulle cose sensibili.

Il testo dello Pseudo-Ermete, citato da Antonella Sannino, in tal senso è chiarissimo:

*De triplici potestate celescium corporum et quomodo qualitates eorum in qualitatibus operentur inferiorum. Ut in Libro electionis confirmatur planetarum et signorum nature in naturalibus operantur. Status huius nature, est effectus precedentis cause in celescium corporum qualitate consistens divina dispositione. Hec quidem qualitas a philosophis natura dicitur, que iuxta varias vires suas in universi set singulis sub lunari globo variatur. Haec etenim qualitas orcularum motum et concordem habere dinoscitur, quia motum omnimodum in universi tate rerum operatur. Hinc rerum temporalium qualitas appellatur natura, quia in universis vis innativa, in singulis operosa comprehenditur; in universis artifex, in singulis opifex comprobatur. Sic igitur legimus diversas qualitates superiorum operosas in qualitatibus inferiorum*<sup>188</sup>.

Si tratta di riflessioni limpide e precise circa la necessità di dover conciliare le leggi del mondo naturale con la *lex astrorum*.

Il secondo scritto, il *Liber viginti quattuor philosophorum*, invece, è un testo di teologia razionale che fonde neoplatonismo greco-arabo con elementi di metafisica cristiana ed è costituito da ventiquattro definizioni di Dio accompagnate da un commento.

Sulla datazione del testo non tutti gli studiosi sono concordi. «Certains y voient traditionnellement un texte chrétien, né chez le Latin vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle. D'autres y voient un texte d'origine antique ressurgi en Occident vers la même époque, avec d'autres

---

<sup>186</sup> Riporto il passo significativo del *De sex rerum principiis*, Ed. cit., p. 248 [I, 15], cui rimanda Antonella Sannino: "Hec lex astrorum dicitur, que est equa et perpetua motuum eorum dispositio, que mundi machinam efficit et moderatur, per quem mundus et mundana nulla coactione sed benigna amicitie pace reguntur".

<sup>187</sup> A. SANNINO, *Il concetto ermetico di natura*, op. cit., p. 210.

<sup>188</sup> *De sex rerum principiis*, op. cit., p. 282 [V, 370-376].

teste 'importés', grecs ou arabes, comme en particulier le célèbre *Liber de causis*, texte arabe du IX<sup>e</sup> siècle traduit en latin, qui présente avec lui quelques points communs»<sup>189</sup>.

## **7. Il *Liber viginti quattuor philosophorum* e il *Liber de causis***

Il *Liber viginti quattuor philosophorum* è un testo breve ma ricco ed è quasi un enigma per la storia della filosofia. M.T. D'Alverny ha avanzato addirittura l'ipotesi, la quale sembra essere supportata dalla tradizione manoscritta del testo stesso, che esso possa essere stato redatto da un autore proveniente dall'ambiente chartriano<sup>190</sup>. Ciascuna delle ventiquattro definizioni, di cui si compone il testo, risponde alla domanda cos'è Dio? Pertanto tutte le risposte hanno inizio con la formula *Deus est*. In sequenza, riportiamo le proposizioni più affini all'intersezione con il *Liber de causis* e il *De Essentiis*.

Dio è definito secondo le seguenti proposizioni:

- I. *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.*
- II. *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.*
- III. *Deus est totus in quolibet sui.*
- VI. *Deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil.*
- VII. *Deus est principium sine principio, sine variatione, finis sine fine.*
- X. *Deus est cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur.*
- XI. *Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter.*
- XIII. *Deus est sempiternitas agens in se, sine divisione et habitu.*
- XV. *Deus est vita cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas.*

---

<sup>189</sup> F. HUDRY, *Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu*, in (a cura) P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone-Compagni, *Hermetism from late antiquity*, op. cit., p. 81.

<sup>190</sup> M.-T. D'ALVERNY, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 17 (1949), pp. 231-232.

Si tratta di enunciati semplici ma estremamente complessi i quali derivano da una miriade di fonti sulla cui ricognizione, per la loro complessità, si rimanda direttamente alle edizioni critiche dell'opera. In essa Dio è definito innanzitutto in rapporto alla propria natura, poi al mondo e infine all'anima. Tra gli elementi sui quali vogliamo richiamare l'attenzione vi sono le evidenti ascendenze neoplatoniche, il concetto di creazione, la particolarità della seconda proposizione, che fa riferimento ad una sfera infinita, e la necessità, implicitamente presente nel testo, di definire Dio attraverso il linguaggio. «Le propos de ce texte est en effet de préciser — à partir d'images comme de concepts habituels — toute la transposition de sens nécessaire à l'emploi du langage pour parler de Dieu, et non en vertu d'un quelconque sentiment religieux, car il n'est question ici ni de foi ni de révélation. Seule est prise en compte la nature même du concept 'dieu'»<sup>191</sup>. Il tratto sicuramente più originale del *Liber XXIV philosophorum* è la concezione di Dio come monade ma anche come sfera infinita<sup>192</sup>, come Uno cui tutte le cose fanno ritorno e dal quale derivano. Tutto ha origine da una Causa Prima.

I concetti metafisici fondamentali attraverso i quali si descrivono le immagini geometriche di Dio sono quelli di centro ed unità, immagini presenti anche in Damascio e rievocate in un contesto non neoplatonico da Mario Vittorino. Per le assonanze con il *De Essentiis* e la temperie culturale del XII secolo è doveroso però sottolineare un ultimo aspetto presente nel *Liber XXIV philosophorum*, quello inerente il rapporto generazione e creazione.

«Ainsi les images de l'unité et de la sphère expriment-elles la génération en Dieu, l'Unique qui engendre l'unité (I), le centre ou vie divine qui engendre une sphère sans limite (II), sans que soit altérée l'homéomerie du principe (III), pas plus que le Logos ou *ratio* ainsi engendré ne rompt la continuité entre Père e Fils (IV). Pour bien confirmé que cette génération n'apport aucun

---

<sup>191</sup> F. HUDRY, *Introduction*, in (ed.), *Liber Viginti Quattuor Philosophorum, cura et studio F. Hudry*, (*Hermes latinus* III, 1; *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 143A), Turnholt 1997, p. VIII.

<sup>192</sup> Per la fortuna di questo concetto e la diffusione dello stesso nel XII secolo, soprattutto attraverso l'opera di Alano di Lille, cf. *ibid.*, p. 83.



changement en Dieu — ce qui est l'objection majeure des ariens, ainsi que l'affirme dès abord la lettre de Candidus a Victorinus»<sup>193</sup>.

Anche questo testo dunque si inserisce nel dibattito relativo alla creazione e al dogma trinitario. L'assunto di partenza è sempre lo stesso: ogni generazione comporta una forma di alterazione; la creazione, dal canto suo, indica, al contrario, il permanere di Dio nella propria unità. Principio, questo dell'unità divina, sancito dalle prime sette proposizioni del *Liber*.

L'VIII sentenza ed il relativo commento, decretano l'immutabilità di Dio e l'essere soggetto a mutamento, invece, di tutti gli enti generati:

VIII. *Deus est amor qui plus habitus magis latet.*

*Haec definitio data est per effectum. In prima causa id a quo vita et est ipsum a quo vita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo. Quod si rei creatae unitas generantis et geniti ad illam penitus se inclinatur, revertendo per viam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipso cui quanto magis te unificaveris, tanto exaltaberis et tanto elevabitur. Et hoc eius latere est*<sup>194</sup>.

Tra Dio e le creature vi è uno iato che rende il Creatore inaccessibile: questa stessa distanza sancisce la differenza fra creazione e generazione. «Même si la vie divine vivifie la créature et si celle-ci cherche en retour l'amour divin, la rencontre n'a jamais lieu, parce qu'il ya différence de nature entre le créateur et la créature. La transcendance divine est bien affirmée. Dieu par rapport à la créature est appelé *amor* (VIII), mais quand il s'agit de son extériorisation, génération de la monade ou création du monde, on parle de sa *bonitas* (X, XIV, XV). C'est elle qui le pousse à se manifester, tandis que, comme *amor*, il demeure caché à la créature qui le cherche»<sup>195</sup>.

Nella prospettiva del testo ermetico Dio crea il mondo autonomamente, senza alcun intermediario, ma non è per nulla

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 88. A questo stesso riferimento si rinvia per i rimandi al rapporto tra Candido l'ariano e Vittorino.

<sup>194</sup> Le proposizioni del *Liber viginti quattuor philosophorum* si riferiscono all'edizione del testo curata da F. HUDRY, *Le Livre des XXIV Philosophes* (testo in latino e traduzione in francese), Millon, Grenoble 1989.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 89.



alterato nella propria autenticità: Dio può creare tutto simultaneamente senza per questo aver bisogno di qualcosa. Le creature, invece, sono generate per bontà dal creatore.

Dio quindi è concepito nella sua unicità, semplicità e trascendenza assolute.

La prospettiva di Teodorico, così come quella di Ermanno, come abbiamo visto assume, invece, una direzione più marcatamente teologica.

Lo spirito del *Liber XXIV philosophorum* è quello di offrire degli elementi di appoggio alla teologia cristiana senza tuttavia stravolgere l'orizzonte speculativo della filosofia antica tant'è vero che ad eccezione del rapporto creazione-generazione non vi è nessun altro riferimento alle Scritture né ad elementi religiosi.

Si può comunque ipotizzare la presenza del testo tra le fonti pagane utilizzate dagli autori cristiani per una ricostruzione storica delle diverse articolazioni avutesi nel corso dei secoli circa il dibattito sul dogma trinitario.

Un altro testo enigmatico per la storia della filosofia e spesso associato al *Liber XXIV philosophorum* è il *Liber de causis*.

Si tratta, in realtà, di due opere distanti cronologicamente ed essenzialmente diverse circa l'impianto dottrinale.

Le origini del testo non sono certe<sup>196</sup> ma esso era considerato, nel Medioevo, opera di un allievo di Platone e di Aristotele, ecco perché fu attribuito in un commentario, databile tra il 1290 e il 1346, ipoteticamente a diversi autori tra cui Teofrasto «*qui fuit discipulus Platonis et Aristotelis. Alii dicunt quod iste liber non sit in graeco inventus sed in arabico, sed de arabico in latinum translatus et quod hunc fecerat quidam nomine David. Tertia opinio dicit quod ille liber sit extractus de 300<sup>is</sup> propositionibus Procli. Quarta opinio dicit quod sint propositiones Aristotelis et inter suos libros nominentur canones Aristoteles quos*

---

<sup>196</sup> Per la storia del *Liber de causis* nel Medioevo cf. R. MURARI, *Il "De causis" e la sua fortuna nel medio evo*, in: *Giornale storico della letteratura italiana*, 34 (1899), pp. 98-107. Per la ricostruzione storico-filosofica dei potenziali autori, dei commentatori, delle edizioni critiche e della fortuna del *Liber de causis* cf. A. PATTIN, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Leuven 1967, 115 p, in *Instrumenta Theologica XXIII, Miscellanea*, Bibliothek Van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 2000 e C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, Librairie Philosophique J. Vrin, France, 1995.

*Alpharabius commentavit. Hinc Egidius ponit quatuor titulos libri»*<sup>197</sup>.

Le ricerche di Cristina D'Ancona Costa hanno dimostrato che il testo proviene dal circolo di al-Kindī, ipotizzando addirittura l'attribuzione dell'opera allo stesso filosofo arabo, adducendo a tal proposito, delle ipotesi più che condivisibili di vicinanza teoretica e tematica tra il *Liber de causis* e la metafisica di al-Kindī<sup>198</sup>.

Il *Liber de causis* era percepito dagli autori medievali come «un complément de la métaphysique aristotelicienne (...) de plus il est un remaniement de la philosophie de Proclus selon les exigences d'une théologie monothéiste, et cette affinité foncière qui a été clairement saisie par Thomas d'Aquin est reconnue, du moins implicitement par tous les auteurs, qui comme Dante, utilisent des idées tirées de ces deux textes ou bien ensemble, ou bien à l'appui l'un de l'autre»<sup>199</sup>.

Secondo la prospettiva metafisica del *Liber de causis* alla sommità dell'universo vi è una causa unica ed universale più potente di ogni altra realtà soprasensibile. Essa è *causa sui*, in quanto da origine al Tutto.

Questo si può evincere sin dalle prime proposizioni:

1. *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*
2. *Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.*
3. *Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam*<sup>200</sup>.

«D'après la proposition initiale du *De Causis*, en effet, la Cause Première agit sur les effets "avant" les causes secondaires, et ce qu'elle produit est si fondamental qu'il demeure dans l'effet même "après" la disparition des caractères produits par les causes secondaires. À côté de cette métaphore temporelle, nous

---

<sup>197</sup> Commento al *Liber de causis* che si trova nel *codex lat.* 5500 (f. 47<sup>r</sup>-63<sup>r</sup>) della Nationalbibliothek di Vienna, f. 48<sup>r</sup>. Cf. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in biblioteca palatina Vindobonensi osservatorum*, t. IV, Wien, 1870, p. 137. Citato in A. PATTIN, *Liber de causis*, op. cit., p. 74.

<sup>198</sup> Cf. C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, op. cit., pp. 155-194.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>200</sup> A. PATTIN, *Liber de causis*, op. cit., p. 118.

rencontrons aussi la métaphore spatiale : l'action de la Cause Première est plus "proche" de l'effet que celle des causes secondaires. Les deux images n'ont d'autre but que le mettre en valeur la différence qualitative qui sépare la causalité du Premier de celle des autres principes»<sup>201</sup>.

Leggendo attentamente il testo quindi possiamo notare anche in altre proposizioni lo stretto legame che sussiste tra la causa prima e le cause seconde. Nel *Liber de causis* è presente, infatti, l'idea metafisica di una concatenazione rigorosa di principi che possano spiegare il passaggio dall'Uno (principio della realtà secondo Plotino e Proclo – che sono anche gli autori alla base del *Liber de causis* che è una rielaborazione in versione araba dell'*Elementatio Theologica*, per solo 21 proposizioni, mentre un'altra parte è costruita a partire dai libri IV-VI delle *Enneadi*) alla molteplicità del mondo dell'esperienza. L'Uno procliano è stato trasformato nella Causa Prima, che produce l'essere, e dalla quale procedono le cause successive che danno all'essere forme ulteriori: intelletto, anima, natura (mondo dei corpi).

La Causa Prima è concepita dunque, platonicamente, come quell'*in sé*, caratterizzato dalla purezza assoluta, da cui derivano tutte le cose<sup>202</sup>. Fermandosi solo a questa prospettiva, tuttavia, sarebbe stato complicato spiegare lo sviluppo del reale ai vari livelli in un'ottica di partecipazione, quale si evince dal testo, senza ricorrere alla riformulazione neoplatonica della dottrina delle idee. «C'est en effet chez Plotin que l'on trouve ce développement qui sera désormais le signe caractéristique de tout néoplatonisme : les "en soi" ne sont pas tous au même niveau, ils sont plutôt hiérarchisés selon leur puissance causale, voire selon l'universalité de l'effect produit, ce qui revient à dire selon leur degré de simplicité. D'autant plus simple est un principe, d'autant plus universelle est la participation au caractère dont il est l' "en-soi". Cette loi aboutit à placer la cause de l'unité au-dessus de toute autre cause, étant donné que l'unité est envisagée par ce courant philosophique comme le caractère le plus universel, la

---

<sup>201</sup> Cf. C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, op. cit., p. 9.

<sup>202</sup> Cf. in particolare la proposizione 17, *Liber de causis*, op. cit., p. 121: "Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam". Tutto ciò che è deriva il proprio essere dalla Causa Prima.

condition préalable à toute autre participation»<sup>203</sup>. La causalità del primo principio è dunque di ordine differente da quello delle altre forme di causalità. Cristina D'Ancona Costa fa inoltre notare come all'interno del *Liber de causis* questi sviluppi relativi a problematiche speculative, tutte interne al neoplatonismo, seguano anche delle prospettive originali. La struttura gerarchica del *De causis* prevede, in virtù dell'influenza plotiniana relativa al commento di libri IV-VI delle *Enneadi*, un ordine causale ben diverso da quello prospettato da Proclo che è il seguente: Causa Prima, Intelletto e Anima. «Sous l'influence des formules qu'il a rencontrées dans la paraphrase des *Ennéades* cet auteur a inséré dans un schème reproduisant celui de Plotin — Un, Intellect, Âme — les doctrines des *Éléments de Théologie*. Il a aussi repris la solution "plotinienne" du problème de l'origine de la genèse de la multiplicité intelligible puisqu'il s'est inspiré des passages du "Plotin arabe" qui représentent la doctrine de l'Un comme puissance infinie capable de produire chaque forme»<sup>204</sup>.

La Causa Prima quindi produce tutte le altre forme senza però esserne limitata. «En effet, lorsqu'il soutient que les perfections intelligibles telles que la "vie" ou la "lumière", découlent directement de la Cause Première sur son premier effet. L'Intellect, puis, grâce à la médiation de ce dernier, se répandent dans toute la création»<sup>205</sup>. Questa posizione è molto importante perché ravvisa delle entità intellegibili tra la Causa Prima, dalla quale comunque derivano infondendo i propri effetti in ogni livello dell'universo creato, e il mondo. La Causa Prima rappresenterebbe in quest'ottica l'essere puro da cui deriverebbe successivamente la creazione. Questo schema sancisce l'assioma basilare secondo cui «le premier principe est transcendant à l'égard de ses dérivés, et en même temps présent en eux "partout" — axiome qui explique, chez les néoplatoniciens, la séparation et en même temps la causalité universelle des principes soprasensibles, y compris l'Un — est désormais le modèle de l'omniprésence de Dieu dans l'univers créé non pas par sa nature

---

<sup>203</sup> C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, op. cit., pp. 10-11.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>205</sup> *Liber de causis*, Ed. cit., prop. 15.

(qui demeure transcendante), mais pour son influence universelle et sa providence»<sup>206</sup>.

Queste formulazioni del *Liber de causis* saranno fondamentali per la storia della filosofia in quanto esse daranno origine ad una visione metafisica del rapporto Uno-molteplice o Creatore-creature concernente la differenza tra la causalità divina «productrice de l'être et les causalités secondaires productrices des perfections qui s'ajoutent à l'être»<sup>207</sup>.

La Causa Prima, crea infatti, senza alcun intermediario, l'Intelletto che si configura come una sostanza più nobile e semplice delle altre da cui, poi, avranno origine tutte le altre cose. È uno schema questo il quale ci sembra abbia più di qualche semplice assonanza con la struttura metafisica del *De Essentiis* che analizzeremo nel secondo capitolo.

Tale ipotesi è rafforzata anche dalla differenza sostanziale che caratterizza il *Liber de XXIV philosophorum* e il *Liber de causis*, consistente nel fatto che nel primo si ravvisa una sorta di «dédoublément de l'unique Principe par génération, puisqu'il est l'Esprit qui engendre le Logos (sentence IV: "Deus est mens rationem generans, continuationem perseverans")<sup>208</sup>, dans le Livre de causis l'Intelligence est créée par la cause première (prop. 8[9])»<sup>209</sup>.

Già solo questi elementi basterebbero a giustificare l'ipotesi che qui stiamo cercando di articolare secondo cui Ermanno di Carinzia deve essere in qualche modo venuto a conoscenza della versione araba del *Liber de causis* dal quale avrebbe attinto dei tratti metafisici particolari. Tuttavia è possibile riscontrare tra il *De causis* e il *De Essentiis* anche altre assonanze filosofiche. Nel testo arabo difatti è riscontrabile uno stretto legame tra la causa prima e l'eternità come si evince dalle proposizioni 20-21 della I sezione. Eco teoretica che troveremo anche nel testo di Ermanno il

---

<sup>206</sup> C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, op. cit., p. 17.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>208</sup> Il testo del *Liber* considerato, come precisa in nota la stessa Hudry, è quello del manoscritto più anziano, Laon, Biblioteca municipale (= BM), 412, ff. 92v-93v (s. XII), con qualche correzione posteriore rimandando, poi, alla propria edizione *Viginti-quatre* del 1989.

<sup>209</sup> F. HUDRY, *Le Liber viginti quattuor philosophorum*, op. cit., p. 82. L'autrice riporta in nota altresì il riferimento testuale al *De causis*, Ed. Pattin, 1966, pp. 68-69: "Et causa quidem prima ... est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia". Su questo punto cf. C. D'ANCONA COSTA, *Recherches*, op. cit., pp. 73-95.

quale teorizzerà l'eternità di Dio, identificato a sua volta con la Causa prima.

20. *Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.*

21. *Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, [secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur]<sup>210</sup>.*

Interessante è poi il rapporto che intercorre nel *Liber de causis* tra l'intelligenza e la Causa Prima poiché la prima, in quanto strumento divino, opera come *anima efficiens*<sup>211</sup>. Il grado di perfezione degli esseri aumenta inoltre proporzionalmente al grado di intelligenza ricevuta, quasi a sancire il diverso livello di perfezione posseduto dagli esseri in rapporto alla posizione gerarchica occupata rispetto alla Causa prima nella struttura ontologica del reale e a scalare tra i diversi livelli di causalità<sup>212</sup>.

Ancora, le proposizioni dell'VIII capitolo del *Liber de causis* trattano del rapporto che sussiste tra le forme e l'intelligenza delineando una prospettiva abbastanza vicina a quella di Ermanno:

VIII (IX).

79. *Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.*

80. *Et virtus [quidem] intelligentiae est vehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. Et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea.*

81. *Et significatio eius est illud cuius rememoratur: intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum; et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea et comprehendit eas<sup>213</sup>.*

Prima al-Kindī e poi Ermanno, infatti, nella propria metafisica, riprenderanno questi concetti.

---

<sup>210</sup> A. PATTIN. *Le Liber de causis*, op. cit., p. 122.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 124, propp. 32-33.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, propp. 44-50, pp. 127-129.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, propp. 79-81, pp. 138-139.

In effetti, come cercheremo di dimostrare, la struttura causativa, alquanto articolata, che il filosofo dalmata presenterà nel *De Essentiis* non è lontana da alcuni assiomi fondamentali del *Liber de causis*, soprattutto per quanto concerne l'originarietà assoluta della Causa Prima ed il rapporto di quest'ultima con le cause seconde. Queste importanti influenze derivanti dal mondo arabo associate all'introduzione della filosofia naturale di Aristotele porteranno Ermanno ed elaborare una nuova struttura ontologica del cosmo. Il mondo sublunare e la propria generazione sono regolati, in questa prospettiva, dal movimento della sfera delle stelle fisse e dal movimento di rivoluzione del sole lungo l'eclittica ma «l'exercice de cette régulation ne confère à l'intellect divin aucun pouvoir créateur. Une telle conception favorise certes l'autonomie de la physique, affranchie de toute hypothèque théologique, mais elle présente une lacune à quiconque veut philosophiquement concevoir Dieu auteur de l'Univers»<sup>214</sup>.

Ermanno affronta esattamente quest'aporia e nel farlo tiene insieme istanze platoniche e aristoteliche fondendo, in modo del tutto originale, elementi neoplatonici e astrologici riscontrando proprio nel concetto di essenza il paradigma metafisico per antonomasia dal quale partire per elaborare una concezione che dia ragione tanto dell'unità quanto della differenza, in una perfetta conciliazione speculativa. In questo quadro il neoplatonismo arabo, attraverso soprattutto il pensiero di al-Kindī, fuso all'opera di Abū Ma 'shar, giocheranno un ruolo preminente.

## **8. L'influenza di al-Kindī e il *De quinque essentiis***

Al-Kindī, filosofo arabo nato a Bagdad nell'801 circa e morto tra l'866 e l'873, fu anche matematico, astronomo e musicista. Egli, dal punto di vista filosofico, ebbe il merito di fondere la prospettiva neoplatonica con la metafisica aristotelica, concentrando la propria attenzione, sul piano metafisico-

---

<sup>214</sup> P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.L. SOLÈRE, *La demeure de l'être, Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris 1990, p. 15.



teologico, soprattutto sul problema dell'unità<sup>215</sup>. Ermanno, invece, va oltre e tenta di conciliare questo tema con il dogma cristiano della Trinità.

Dal filosofo arabo, però, egli prenderà numerosi spunti, soprattutto per quanto concerne l'assetto metafisico e cosmologico del suo pensiero<sup>216</sup>.

Qui ci limiteremo a coglierne le tracce principali, dal momento che pure al-Kindī fu un pensatore assai eclettico e capace di spaziare in più campi di indagine. Anch'egli, infatti, fu un abile traduttore, tant'è che diede vita ad un vero e proprio 'circolo di traduzione'<sup>217</sup>: per questo è ritenuto uno dei riferimenti più importanti che hanno portato al Rinascimento europeo<sup>218</sup>.

Conosciuto ed apprezzato anche come studioso di matematica, scienza per la quale mostrò un notevole interesse, egli applicò «Greek philosophy to question which partly arose from the religious texts of the Muslim tradition, and first and foremost, the Qur'ān. One of its most important messages is the affirmation that God is One (*tawhīd*). That God is one, of course, is

---

<sup>215</sup> Per una ricostruzione della vita di al-Kindī e delle sue opere filosofiche cf. P. ADAMSON, P. E. PORMANN, *The philosophical works of al-Kindi*, Oxford University Press, Karachi 2012. Allo stesso si rimanda per una bibliografia aggiornata sull'autore.

<sup>216</sup> Sul pensiero cosmologico di al-Kindi cf. H. S. WIESNER, *The cosmology of al-Kindi*, Harvard University, 1993 [Doctoral thesis].

<sup>217</sup> «The massive Graeco-Arabic translation movement of the ninth century is associated with two 'circles' or 'schools', in particular, namely that of al-Kindī and that of Hunayn ibn 'Ishāq (d. 873 or 877). Yet already before the early ninth century, an important number of translation of Greek works had been produced. They mostly belonged to the study of the stars (that is, both astrology and astronomy), basic logic and mathematics. Especially the *Elements* by Euclid (d. c. 300 BC) — perhaps the most fundamental classical work on mathematics in thirteen books dealing with plane geometry (book 1-6), arithmetic (7-9), and stereometry (11-13) — appear to have exercised a singular fascination on al-Kindī» cf. P. ADAMSON, P. E. PORMANN, *The philosophical works*, op. cit., p. XXIII. Il filosofo arabo, infatti, condusse importanti studi in ambito matematico e mantenne un approccio matematico anche nello studio della filosofia. Cf. G. ENDRESS, *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in (a cura di) G. Endress, R. Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, Leiden 1997, pp. 43-76; D. Gutas, *Il pensiero greco, la cultura araba*, trad. it. a cura di C. D'Ancona Costa, Einaudi, Torino 2002; ID., *Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī*, in (a cura di) R. Arnzen, J. Thielmann, *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, Peeters, Leuven 2004, pp. 195-209.

<sup>218</sup> Cf. CH. BURNETT, *Al-Kindī in the Renaissance*, in *Sapientiam amemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift für Eckhard Kefßler zum 60. Geburtstag*, P.R. Blum, Munich 1999, pp. 13-30.

also a fundamental doctrine for Neo-Platonists and Neo-Pythagoreans»<sup>219</sup>.

L'assioma di fondo della sua filosofia è che l'Uno è ciò da cui ha origine ogni forma di esistenza. In quest'ottica al-Kindī ha immaginato, anche sulla scia delle assonanze con la religione islamica, un sistema gerarchico dell'universo alla cui sommità vi è una Causa Prima. Ecco che ritorna come una delle possibili fonti, il *Liber de causis* che, tra l'altro, come accennato in precedenza, potrebbe addirittura essere una sua opera. Tanto al-Kindī nei suoi scritti quanto la proposizione 21, in particolare, del *Liber de Causis* ripropongono l'idea secondo la quale l'Uno non ha forma, né materia, né quantità, né relazione; pertanto non è assimilabile né al genere né alla differenza. Ricordiamo che ugualmente per l'autore del *Liber de causis* l'Uno non può essere descritto in alcun modo, poiché assolutamente indeterminabile.

L'ineffabilità del principio è ripresa anche da Ermanno che, tuttavia, pur assumendo la struttura di fondo della metafisica di al-Kindī e del *Liber de causis*, ne amplia l'orizzonte metafisico. Per al-Kindī, infatti, si può guardare all'universo creato senza riferirsi all'intervento di Dio. Il tema centrale della speculazione filosofica del filosofo arabo è invero dettato dal rapporto tra unità e molteplicità e dalla dimostrazione dell'unicità ed eternità di Dio<sup>220</sup>.

Nel suo testo dedicato alla *Filosofia prima*<sup>221</sup> egli sostiene che Dio creatore e unità pura, dalla quale solo deriva la molteplicità, sono il medesimo principio<sup>222</sup>. Il tema dell'unità è collegato da al-Kindī a quello della provvidenza divina e quindi ai *Iudicia*. La temperie culturale nella quale egli visse sembra

---

<sup>219</sup> P. ADAMSON, P. E. PORMANN, *The philosophical works*, op. cit., p. XXIV.

<sup>220</sup> A. IVRY, *Al-Kindī's Metaphysics*, SUNY Press, Albany 1974; J. JOLIVET, *Pour le dossier du Proclo arabe: al-Kindī et la Théologie Platonicienne*, *Studia Islamica*, 49 (1979); H.A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 1987.

<sup>221</sup> Cf. (edd.) R. RASHED, J. JOLIVET, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, volume II. *Métaphysique et cosmologie*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Science, XXIX), pp. 8-199.

<sup>222</sup> Per un approfondimento del tema cf. *Ibid.*; C. D'ANCONA COSTA, *Al-Kindī on the Subject-Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of al-Falsafa al-ula*, Chapter One, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. Herausgegeben von J.A. Aertsen und A. Speer, de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 841-855.

davvero molto simile al clima nel quale si trovò Ermanno: una fusione di scienza, neoplatonismo, ermetismo e metafisica sviluppata, in entrambi i casi, in modo assai complesso. Uno degli obiettivi principali del suo sistema di pensiero era di coniugare teologia rilevata e filosofia, intesa principalmente in termini di teologia naturale. In quest'ottica egli concepisce Dio come un'entità attiva che funge sia da causa efficiente che da causa finale. Nel suo mescolare elementi di filosofia aristotelica, platonica, neoplatonica e stoica<sup>223</sup> il filosofo arabo elabora una concezione della realtà che chiarisce tanto le sue ragioni ultime quanto il suo dinamismo. Ciò si evince particolarmente in un breve trattato intitolato *De quinque essentiis*<sup>224</sup> cui il *De Essentiis* spesso è associato, in quanto è ritenuto una delle fonti principali alle quali Ermanno ha attinto. In questo trattato al-Kindī «espone una concezione della realtà intesa come sostanza corporea, attiva, materiale, dotata di attività o capacità, di differenziazione e di specificazione che ne costituisce le forme»<sup>225</sup>.

La comprensione della realtà è collegata al tema della conoscenza. Secondo al-Kindī alla base della realtà vi sono cinque essenze o principi «*ex quibus est omnis res*»: la materia, la forma, il luogo, il movimento e il tempo. Esse sono delle strutture fisse che si riferiscono esclusivamente alla sostanza.

«Le ultime tre sono riducibili alle prime due, per cui si può dire che i principi primi della realtà sono propriamente solo la materia e la forma. La materia tuttavia viene prima della forma. Infatti essa è anteriore a tutti i generi e a tutte le definizioni. Essa è la condizione di essi. Da essa è ogni cosa»<sup>226</sup>.

*«Hyle vero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus, ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. Definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus, oportet*

<sup>223</sup> Per una prima panoramica generale circa la bibliografia dedicata ad al-Kindī vedasi N. RESCHER, *Al-Kindī. An Annotated bibliography*, University Pittsburg Press, Pittsburg 1966.

<sup>224</sup> JA 'QŪB BEN ISHĀQ AL-KINDĪ, *De quinque essentiis*, in (a cura di) A. Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Band 2, Heft 5, Münster 1897, pp. 28-33.

<sup>225</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *Le teorie della luce e della visione: ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi Editore, Perugia 2003, p. 50.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

*ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus.*

*(...) Hyle est quod suscipit et non suscipitur, et hyle est quod retinet et non retinetur; et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. Et ex hyle est omnis res; et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione; et hyle non habet definitionem omnino»<sup>227</sup>.*

La materia dunque è ciò che permette la sussistenza dei corpi ed è l'essenza prima.

La forma, invece, è la seconda essenza ed indica realtà differenti; si divide, infatti, in due parti delle quali l'una riguarda la sfera sensibile, l'altra il genere. Essa consente di vedere le cose, costituendo così, in qualche modo, il termine di differenziazione tra le cose stesse. «La forma non è altro che la potenza di specificazione e di individuazione»<sup>228</sup>.

*Non igitur oportet nunc definire formam. Dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cognitio eius. Haec ergo est definitio, qua differt forma ab aliis rebus»<sup>229</sup>.*

Al-Kindī quindi rifacendosi alla filosofia aristotelica vuole indagare la natura della materia e la individua come il principio naturale più importante. «He certainly could have known the *Physics*, at least in part: the second half (book: V-VIII) was translated in his circle by Ibn Nā 'ima al-Himsī, the same man who translated Plotinus into Arabic (apparently during the reign of Mu 'tasim, 833-42)»<sup>230</sup>.

Il suo intento è di spiegare il reale in una prospettiva metafisica fondata sulla filosofia naturale.

Nel prosieguo del lavoro avremo modo di vedere in maniera analitica come Ermanno si rapporti al testo di al-Kindī; possiamo tuttavia affermare, anche sulla scia degli accurati studi condotti da R. Lemay<sup>231</sup>, il quale ha comparato il *De Essentiis* e il *De quinque*

---

<sup>227</sup> AL-KINDĪ, *Liber de quinque essentiis*, op. cit., Ed. Nagy, p. 82.

<sup>228</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *Le teorie della luce*, op. cit., p. 50

<sup>229</sup> AL-KINDĪ, *Liber de quinque essentiis*, Ed. cit., p. 35.

<sup>230</sup> P. ADAMSON, P.E. PORMANN, *The philosophical works*, op. cit., p. 312. A questo volume si rimanda per un'analisi delle fonti relative al testo di al-Kindī, per una sua contestualizzazione all'interno della sua produzione e per una traduzione inglese del testo latino.

<sup>231</sup> R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., pp. 198-203.

*essentiis*, che, pur non essendoci particolari differenze, per esempio, per quel che concerne soprattutto le nozioni di luogo, moto e tempo, neanche nella loro impostazione metafisica, Ermanno utilizza le essenze in maniera differente da quella di al-Kindī. L'essenza più importante per Ermanno è quella di causa che nell'ottica di al-Kindī, al contrario, non è un'essenza ma un elemento funzionale allo sviluppo del cosmo.

Mentre sembra, infatti, che il filosofo dalmata dia l'impressione di seguire sostanzialmente lo schema delle essenze di al-Kindī — sottolinea Lemay — e di usare queste nozioni con la stessa intenzione di spiegare l'universo in modo metafisico, egli, in realtà, si muove su un piano completamente diverso. Al-Kindī è «a pure metaphysician thoroughly imbued with Aristotelian principles and Aristotle's conception of the World, while Hermann is a theologian confronted with metaphysical notions of diverse origins and import, which he tries his best to reconcile into a uniform perspective in basic agreement with the Christian outlook»<sup>232</sup>.

Ermanno e al-Kindī, inoltre, aderiscono entrambi al sistema tolemaico e condividono l'idea secondo cui i corpi celesti influenzano il mondo materiale. Nella prospettiva di al-Kindī «the unchanging motion of the heavenly bodies is therefore their fulfillment of God's command to them. From the distant past until now, he continues, their eternally ordered but freely chosen movement has brought about the passing of times and season and the generation and decay of all living things»<sup>233</sup>.

È opportuno in tal senso ricordare che quest'aspetto ricorre anche in Ermanno il quale, così come fanno Bernardo Silvestre e Raimondo di Marsiglia<sup>234</sup>, in virtù della conoscenza che ha degli

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>233</sup> H. S. WIESNER, *The cosmology*, op. cit., pp. 75-76.

<sup>234</sup> Come opportunamente sottolinea Tullio Gregory a p. 294 di *Mundana sapientia*: «L'astrologia — che sempre nella sua storia si era sviluppata in contesti densi di riferimenti religiosi — una volta trasposta nell'orizzonte cristiano sembra trovare nuovo vigore per la particolare posizione che gli astri vengono ad assumere come creature di Dio: gli influssi che esercitano, i destini che segnano rinviano al loro creatore (*"virtutem quam habent caelum atque planetae dum futura praesignant atque motu invariabili voluntur non a se sed a spiriti Domini id habent"*) scrive Raimondo di Marsiglia nel *Liber cursuum planetarum*, (cit. in M.-T. D'Alverny, *Abélard et l'astrologie*, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénéral*, Paris 1975, p. 619 n. 28); i cieli sono un nuovo testo sacro, il libro ove Dio invita a leggere — *secretis litteris* — il corso di tutta la storia. (*"Celum velim videas multiformi imaginum varietate de scriptum quod quasi librum, porrectis in planum paginis, eruditoribus oculis explicui, secretis futura litteris*

autori arabi, teorizza ugualmente l'influenza dei corpi celesti sugli uomini, preoccupandosi, da un lato, di distinguersi dalle credenze degli antichi al riguardo, dall'altro di salvare la libertà dell'uomo. La crescente importanza della credenza nell'influsso dei cieli fa sì che l'astrologia appaia come elemento imprescindibile e fondante di ogni sapere umano.

«Tutto il dibattito sull'astrologia che si intesse già nella prima metà del XII secolo, ripercorrendo temi della scienza ellenistica e araba, mette in evidenza i confini ambigui del sapere astrologico che mentre intende definire un ambito di conoscenza naturale, per la sua pretesa totalizzante include nei nuovi orizzonti della scienza i grandi problemi della riflessione teologica: la prescienza divina e il fato, la libertà e la contingenza, l'ordine razionale del creato e la presenza del disordine e del male. Il confronto fra astrologia e teologia diviene continuo e inevitabile: la scienza astrologica si collocava al centro di un dibattito secolare offrendo una metodologia scientifica alla soluzione di problemi tradizionalmente propri della *sacra doctrina*; la teologia a sua volta si trova innanzi un sapere scientifico che impone una concezione del mondo alla quale diviene necessario fare riferimento e condiziona i termini stessi del discorso teologico»<sup>235</sup>.

Il diffondersi sempre più massiccio degli studi astrologici e della loro autorevolezza aveva portato, grazie soprattutto alle traduzioni dei testi scientifici greci e arabi, all'idea secondo cui «la nuova concezione del mondo e dell'uomo che essi imponevano gravitava attorno all'assioma dell'universale e essenziale causalità dei cieli sul mondo sublunare, sicché l'astronomia o astrologia — scienza dei moti celesti e dei loro influssi — si affermava subito come il fondamento e il vertice di tutto il sapere»<sup>236</sup>.

Abū Ma'shar, in particolare, che è una delle fonti più importanti per il *De Essentiis*, giustifica il carattere scientifico dell'astrologia sulla base della filosofia naturale di Aristotele.

---

*continentem ... Scribit enim celum stellis, totumque figurat / quod de fatali lege venire potest*" scrive, invece, Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia*, Ed. P. Dronke, Leiden 1978, pp. 121, 104-105). (...) Se i cieli dispiegano nel tempo i disegni provvidenziali, se la storia riflette il moto dei lucidi segni celesti, la *dispensatio temporalis divinae providentiae* diviene oggetto della scienza astrologica, l'astrologo si fa esegeta e profeta».

<sup>235</sup> TULLIO GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., pp. 295-296.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 292.



Le maggiori autorità dell'*Introductorium maius* di Abū Ma'shar, infatti, sono Aristotele, Tolomeo ed Ermete<sup>237</sup>.

In effetti, gli scritti greci e arabi di medicina che cominciano ad essere letti in Europa dalla fine dell'XI secolo, per lo più in traduzione latina, ben si accordano con la concezione di un ordine organico dell'universo, che l'uomo deve riprodurre nel suo corpo, avendo attenzione agli influssi degli astri; inoltre, alcuni testi attribuiti a Platone e al favoloso Ermete Trismegisto, vedono nella conoscenza delle simpatie del mondo e in particolare delle «operazioni delle stelle» la base per manipolare la natura.

Occorre comunque precisare, fin d'ora, che, in questo contesto, non è rinvenibile una fondazione logico-epistemologica del concetto di scienza. Potremmo invece dire che si tratta di una fondazione di tipo prettamente metafisico.

Nel XII secolo venne dunque a formarsi un nuovo quadro della cultura e della società che vede in Ermanno un protagonista importante in quanto ne incarnò tutte le tensioni spirituali e speculative convinto, in virtù della forza attribuita alla ragione, di poter comprendere il mondo ed i suoi arcani. Ebbene, il mutamento perpetuatosi dunque durante il secolo dodicesimo è interno all'Occidente stesso e frutto delle sue proprie dicotomie ma riuscì a nutrirsi adeguatamente, e quindi ad evolversi in pieno, grazie agli stimoli provenienti dalla cultura araba e dalle sue fonti, derivanti da autori greci ed orientali.

## 9. Astronomia e astrologia: Abū Ma'shar e Tolomeo

Ermanno quindi era un abile conoscitore di testi sia astrologici che astronomici. In campo astronomico l'autore che lo influenzò più di tutti fu sicuramente Tolomeo di cui tradusse il *Quadripartito* e il *Planisfero*. Tra l'altro, come segnalato da Rocco

---

<sup>237</sup> Cf., R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., 41ss. Nello specifico, precisa Lemay, Abū Ma'shar, in merito al pensiero di Tolomeo, si riferisce in special modo al *Quadripartitum* e solo in minima parte all'*Almagesto* dal quale attinge solo elementi specifici. L'autorità di Ermete, invece, non è facilmente decriptabile e comunque, così come nel caso di Tolomeo, si tratta di autori secondari rispetto all'importanza che per il filosofo arabo ha avuto l'influenza delle dottrine naturali di Aristotele che resta dunque l'autore di riferimento in assoluto più importante.



Sinigalli e Salvatore Vastola nell'*Introduzione* alla propria edizione del *Planisfero*, in realtà, il pensatore dalmata ha tradotto l'opera in collaborazione con Roberto. «E allora capiamo — dicono i due studiosi — che tutte le volte che Ermanno si esprime al plurale, usando in questo prologo (*scil.* del testo tolemaico) come “habemus, statuamus, intuentes, differamus ecc.” egli non usa un *plurale maiestatis*. Ma si riferisce a due persone»<sup>238</sup>.

Ad ogni modo la questione è controversa e non tutti i manoscritti, nell'attribuire la paternità dell'opera, usano il plurale<sup>239</sup>.

Inoltre, continuano gli studiosi, i «nostri traduttori hanno ritenuto di farci conoscere, insieme con il testo tolemaico, anche la versione dell'arabo in latino del *Commento al Planisfero di Tolomeo*, scritto da Maslama un arabo spagnolo vissuto tra la fine del decimo e gli inizi dell'undicesimo secolo, astronomo di tutto rispetto, cui dobbiamo, come Ermanno stesso dice, proprio quella traduzione dal greco in arabo ora perduta del *Planisfero*, ma che scrisse anche un trattato sulla costruzione dell'astrolabio; a Maslama è riconosciuto il merito di essere stato l'elemento determinante e decisivo che permise, con le sue opere, di possedere completamente la scienza dell'astrolabio e quindi la sua definitiva utilizzazione da parte dell'astronomia occidentale»<sup>240</sup>.

L'opera tolemaica, caratterizzata da un latino complesso, è intrisa di algebra, trigonometria, geometria, ed è accompagnata da un rigore logico-espositivo assai serrato. «Proprio all'inizio del testo, Tolomeo esprime l'estrema necessità, “*plurimum necessarium*” di rappresentare sul piano la sfera celeste con i suoi cerchi, ed afferma che bisogna ricorrere alla verità della scienza per definire quella *ratio* che trasforma un cerchio inclinato rispetto all'equatore in un cerchio in un cerchio secante a metà il cerchio equinozionale, i cerchi paralleli all'equinozionale in altrettanti cerchi più piccoli o più grandi e i cerchi massimi passanti per i poli (i cerchi meridiani) in semplici rette»<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> R. SINIGALLI, S. VASTOLA (a cura di), *Il Planisfero di Tolomeo*, Ed. Cadmo, Firenze 1992, p. 40.

<sup>239</sup> Sinigalli e Vastola riprendono la questione nella nota 8, p. 64, della propria traduzione del *Planisfero*, cui si rimanda per un approfondimento, riportando le posizioni di diversi studiosi in merito all'argomento.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 46.

In effetti Ermanno nel *De Essentiis* riprenderà parecchi concetti tolemaici per spiegare le determinazioni geometriche della sfera terrestre<sup>242</sup>. L'opera è comunque impregnata di concetti proiettivi ed inerenti il sistema eclettico, utilizzato nella seconda parte della sua opera da Tolomeo per individuare e posizionare le stelle, di cui Ermanno farà largo uso.

Nel *Quadripartito*, invece, Tolomeo sviluppa temi squisitamente astrologici concentrando la propria attenzione sui fenomeni che si verificano sulla Terra in corrispondenza dei movimenti astrali, codificando così, con sistematicità, le credenze sugli influssi degli astri e le possibilità di predire gli eventi. L'influenza di Tolomeo sul pensiero astrologico di Ermanno è mutuata, tuttavia, in Ermanno dall'opera di Abū Ma'shar il quale fu davvero determinante per la composizione del *De Essentiis* ed il relativo sviluppo della concezione fisica e astrologica di ermanniana.

*L'Introductorium maius*, come sottolineato da R. Lemay, è stata un'opera realmente cruciale per la diffusione dell'astrologia in Occidente. In questo trattato infatti «not only does it bring together all the information necessary for an astrologer concerning the planets, the signs of the zodiac, the astrological places and so on, but also it provides the theoretical justification, based largely on Aristotelian natural science, for the doctrine, and includes, as its first book, a detailed philosophical defense of astrology»<sup>243</sup>.

Il testo del filosofo arabo alquanto complesso è la sintesi di numerose fonti della scienza greca, della mitologia zoroastra e persiana all'astrologia caldaica, egiziana e indiana, non tutte facilmente ricostruibili perché egli raramente chiarisce quali siano gli autori ai quali fa riferimento.

Il connubio tra scienza astrologica e filosofia naturale rende il testo di Abū Ma'shar un'opera alquanto peculiare nel suo genere proprio per il tentativo, in essa effettuata, di conciliare queste due

---

<sup>242</sup> Cf. in particolare *De Ess.*, I, 62rG, 63vE, 64vB, 65rA, 67rE, pp.120-142, Ed. Burnett. Per un'analisi dei raffronti testuali e l'elenco di tutte le ricorrenze di elementi tolemaici nel *De Essentiis*, si rimanda al corrispondente *Commentario*.

<sup>243</sup> CH. BURNETT, *The arrival of the pagan philosophers in the north: a Twelfth-century florilegium in Edinburgh University Library*, in (eds.) J. Canning, E. King, M. Staub, *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2011, p. 83.

istanze. «D'altro canto l'inventore dell'astrologia nei suoi aspetti specifici e tecnici, Claudio Tolomeo, ne fece una disciplina razionale della previsione, naturale e fisica, espunta da ogni intervento divino o soprannaturale ed egli fu, così, il teorizzatore di un nuovo tipo di conoscenza del futuro non necessaria, ma meramente probabile, ossia della previsione astrologica fondata, a livello epistemologico, sulla categoria logica del possibile e del contingente. Essa appartiene all'ordine delle cose che sono nel divenire (il futuro). Tale ambiguità condusse, nella storia di questo particolare genere di divinazione, ad opere che mescolarono i due aspetti, il soprannaturale e il naturale, come nell'astrologia magica teurgica neoplatonica di Giamblico dei *Misteri degli Egiziani* che definisce la mantica al di fuori dell'ordine naturale umano, per collocarla nella sfera del divino; oppure, questi due aspetti furono separati come negli ascritti degli astrologi arabi e latini medievali. Essi si ispirarono coerentemente all'impostazione epistemologica data all'astrologia da Tolomeo nel *Quadripartito* e ritennero l'astrologia una scienza della previsione possibile degli accadimenti contingenti che riguardano il presente e il futuro»<sup>244</sup>.

Il tema delle previsioni è uno dei aspetti che come abbiamo avuto modo di vedere colpisce di più Ermanno e rappresenta uno degli tratti più caratteristici della sua riflessione.

Egli però finirà col seguire quasi integralmente l'insegnamento di Abū Ma'shar il quale trasforma l'impianto originale della concezione tolemaica dell'astronomia, che inglobava l'astrologia, inserendovi al suo interno «problematiche religiose dell'islamismo, dottrine aristoteliche, ma anche neoplatoniche e stoiche e, sul piano tecnico della storia interna delle procedure dell'astrologia, introduce elementi babilonesi, egiziani, e persiani costruendo la cosiddetta sfera "barbarica" medievale»<sup>245</sup>. Ermanno compirà la medesima operazione ma in una prospettiva prettamente cristiana, contribuendo con la propria traduzione dell'*Introductorium maius*, assai differente,

---

<sup>244</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *La Divinazione astrologica*, op. cit., p. 223

<sup>245</sup> *Ibid*, p. 230. Per un approfondimento l'autrice rimanda al classico lavoro di F. BOLL, *Sphaera. Neu Griechische Texte und Untersuchungen zu Geschichte der Sternbilder*, Lipsia 1903.

soprattutto nel linguaggio, da quella di Giovanni di Siviglia<sup>246</sup>, ad influenzare i Latini.

Gli astronomi medievali cristiani, infatti, la cui prospettiva è condivisa da Ermanno, «contamineranno anche il genuino pensiero di Tolomeo trasformato da Abū Ma'shar con quello di Aristotele. Questo sincretismo riguarderà soprattutto la maggiore importanza data da Abū Ma'shar alle grandi congiunzioni rispetto agli aspetti dei pianeti veloci negli oroscopi individuali: a questi ultimi Tolomeo aveva data un'importanza maggiore rispetto alle rivoluzioni mondiali. Tolomeo limita assai precisamente il campo di azione di cui voglia trarre pronostici dallo studio dei corpi celesti. Nel *Quadripartito* (I, 3) dice infatti che l'azione dei corpi celesti si limita alla capacità di forze e di azioni (proprio fin dall'inizio della nascita del corpo e dell'anima dell'individuo) e arriva solo a influenzare le malattie che dipendono dalla natura, in connessione con le caratteristiche fisiche iniziali e le circostanze esterne»<sup>247</sup>.

L'astrologia medievale latina quindi è frutto del sapere arabo medievale attraverso il quale Tolomeo è conosciuto. «Questi testi devono essere, tuttavia, distinti e classificati per l'ispirazione religiosa di fondo e le fonti antiche a cui, a loro volta, si richiamano. In alcune sarà più accentuata l'influenza orientale, secondo la tradizione persiana, egiziana, babilonese, ermetica, che insiste sull'importanza delle grandi rivoluzioni planetarie o cosmiche, sull'influenza delle divinità "decaniche" o su una tecnica precisa detta delle scelte (*electiones*) e delle interrogazioni (*interrogationes*) e tratta di procedure di invocazione di spiriti dei pianeti tramite immagini e sigilli. In altre sarà più accentuata l'astrologia planetaria oroscopica delle "natività" di Tolomeo interpreta teda Omar Tiberiade, Alì Rodoan, Alfargano e altrui<sup>248</sup>. La prima generazione (IX secolo) di Messahalla e di quanti lo hanno seguito nei secoli successivi, come gli astrologi ebraici Abramo Savosarda e Abramo Ibn Ezra, hanno una posizione a sé per il sincretismo astrologico da loro operato, dando luogo nel mondo latino a trattati come quello di Giovanni Eschenden, di

---

<sup>246</sup> Cf. R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., pp. 3-40.

<sup>247</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *La Divinazione astrologica*, op. cit. p. 230.

<sup>248</sup> Su ciò, come suggerisce G. Federici Vescovini, cf. il monumentale lavoro di F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Astronomie, Astrologie*, VI-VII, Leiden 1979.

Pierre d'Ailly o di Biagio Pelacani da Parma sulle rivoluzioni mondiali o sull'astrologia universale. Questa prima generazione rappresenta la fonte dottrinale di una astrologia escatologica o di una astrologia universale fondata sull'idea di oroscopo delle religioni»<sup>249</sup>.

In questo complesso scenario si inserisce l'opera di Abū Ma'shar il quale reputa non solo l'astrologia una scienza esatta, radicata nei princìpi delle scienze naturali e dimostrata dagli esperimenti ma anzi la considera una scienza più elevata che tratta della natura. Questo è quanto asserisce Abū Ma'shar nella *Differentia secunda* del suo trattato. Seguendo quindi questa sua assunzione generale dimostra nella *Differentia tertia e quarta*, ricorrendo principalmente alla filosofia della natura aristotelica, che: i movimenti dei corpi celesti sono la fonte di ogni attività fisica dell'universo e secondo che i corpi del mondo inferiore hanno un'innata disposizione a ricevere tali influenze le quali sono la causa del loro stesso movimento<sup>250</sup>.

Abū Ma'shar quindi conferisce all'astrologia un'importanza fondamentale teorizzando le nozioni di quinta essenza, movimento circolare ed influenza dei corpi astrali sul mondo sublunare<sup>251</sup>, che tanta presa avranno su Ermanno.

Queste asserzioni basilari, difatti, saranno presenti anche nel *De Essentiis* e rappresenteranno degli elementi fondamentali della sua visione cosmologica.

L'utilizzo della teoria della circolarità, in particolare, di cui Ermanno farà largo uso e che, come avremo modo di vedere, rappresenterà uno degli aspetti più interessanti del suo pensiero, gli consentirà di trovare un punto di convergenza fra le dottrine neoplatoniche e la filosofia naturale arabo-aristotelica.

Ermanno, sulla scia del filosofo arabo, è convinto che lo studio dei fenomeni astrali possa aiutarci a prevenire eventi sfortunati ed allontanare le paure sia per quanto concerne, in particolare, una sfera pubblica (una *publica species*) dell'astrologia, attraverso la predizione di terremoti, alluvioni, pestilenze, sia una sfera privata per prevenire, per esempio, inimicizie.

---

<sup>249</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *La Divinazione astrologica*, op. cit., p. 229.

<sup>250</sup> Cf. R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, pp. 48-49, § 2.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 197-257.

L'ulità dell'astrologia consiste altresì nel sapere con anticipo di eventi inevitabili ma transitori così da affrontarli nel migliore dei modi.

*Omniū igitur communis utilitas quod subitorum et improvisorum casuum occasionem prohibeant. Est enim omnis vehemens et improvisus adversitatis eventus terroris, turbationis atque confusionis occasio, ut eiusmodi confusio nonnunquam mortis repentine causa esista, atque eventuum consequentia ipsis eventibus plerumque sint graviora. Hec ergo futurorum previdentia si eventus ipsos prohibere nequit, saltim eventuum consequentia pellit. Sidera namque cum ad eventus ducant, ducunt etiam ad ingenium quod eventuum noxam vel prohibeat / vel saltim alleviet.<sup>252</sup>*

L'astrologia pertanto è in grado di determinare il corso degli eventi compenetrando con i propri effetti ogni ambito della realtà attraverso l'influenza dei corpi celesti sul mondo sublunare che incide sulla costituzione stessa dei corpi.

Per Abū Ma'shar dunque i cieli «sono costituiti da una quinta essenza, mossi da un moto circolare perfetto. Egli reintroduce l'astronomia matematica di Tolomeo e quella fisico-naturale del *Quadripartito* entro una cosmologia dove i termini del rapporto tra quintessenza del cielo eterno e perfetto e le qualità dei quattro elementi terrestri, le cui combinazioni, costituiscono le forme sublunari, non sono ben definiti costituendo uno dei problemi interpretativi più rilevanti da parte dei dotti per la contaminazione tra fisica aristotelica e neo-platonica-stoica, circa la nozione di materia 'soggetta'. In altri termini Abū Ma'shar, come in una certa misura Tolomeo nel *Quadripartito*, ispirandosi alla tradizione della dottrina del *Timeo* platonico, dove questa idea era chiaramente espressa, introduce un dualismo tra il divenire imperfetto della generazione delle forme contingenti sublunari e il moto perfetto circolare delle entità eterne superiori»<sup>253</sup>.

Come superare l'eterno dilemma della filosofia tra 'essenziale' e mutevole? Tra il mondo divino necessario —

---

<sup>252</sup> ABŪ MA'SHAR, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Vol. VIII, (Tomo III, 2ª parte) traduzione di Ermanno di Carinzia. Testo critico ed edizione critica a cura di R. Lemay, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1995, Cap. 5, 800-808, p. 23.

<sup>253</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *La Divinazione astrologica*, op. cit., p. 235.



suggerisce G. Federici Vescovini — e il mondo naturale contingente, quale natura attribuire alle stelle fisse e ai pianeti?

A questi interrogativi, con il solo ausilio dell'astrologia, Abū Ma'shar non riesce a rispondere. Cerca di farlo Ermanno alla luce di una teologia rilevata che, sulle solide basi di un neoplatonismo rafforzato dalla filosofia naturale di Aristotele, arriva a concepire il mondo come un Tutto organico nel quale non vi sono discrasie. Il *De Essentiis* è il frutto maturo di questo progetto che, come abbiamo cercato di mostrare, si nutre di numerosi ed articolati processi speculativi.

Per capire il valore di quest'opera, che è sicuramente il capolavoro di Ermanno, in quanto in essa egli realizza appunto il suo progetto filosofico di collegare il pensiero teologico con la riflessione astronomica, astrologica e scientifica, in modo da fondere queste istanze in un assetto metafisico nuovo, occorre in primo luogo prendere in considerazione la diffusione del testo e delle edizioni critiche che ha avuto.

## 10. Diffusione del *De Essentiis* e edizioni critiche

La figura di Ermanno fino alla pubblicazione delle edizioni critiche non è stata mai oggetto di uno studio specifico.

Prima che nella *Biographie universelle*, il nome di Ermanno compare solo nella *Histoire littéraire* (1773) di Charles Clémencet, ove si parla della sua opera di traduzione del *Corano*, elaborata insieme a Roberto di Rétines (o di Ketton)<sup>254</sup>.

Anche nella *Histoire littéraire de la France* (vol. 13), nel paragrafo dedicato a Pietro il Venerabile, si fa riferimento alla sua opera di traduttore, in particolare, del *Corano*<sup>255</sup>. Ne' *l'Univertité Catholique* (vol. 3) si accenna ancora una volta alla sua traduzione del *Corano*<sup>256</sup>. Nella monumentale *Biographie universelle, ancienne et moderne*, in 85 volumi, curata da Joseph François e Louis Gabriel Michaud, Amable Jourdain dedica a *Hermann Dalmate* una

---

<sup>254</sup> C. CLÉMENCET, *Histoire littéraire de S. Bernard, abbé de Clairvaux, et de Pierre le Vénérable, abbé de Cluni; qui peut servir de supplément au douzième siècle de l'histoire littéraire de France*, Paris 1773, p. 492.

<sup>255</sup> *Histoire littéraire de la France*, vol. 13, Paris 1814, p. 245.

<sup>256</sup> *L'Université Catholique*, vol. 3, Paris 1837, p. 137.



breve voce nel ventesimo volume, pubblicato nel 1817. Essa fornisce alcune informazioni di carattere generale sulla vita e sull'attività letteraria: non riporta né data di nascita, né data di morte, ma informa il lettore dei viaggi compiuti da Ermanno e dall'amico traduttore Roberto di Rétines in Europa e Asia all'inizio del XII secolo. I due decisero di fermarsi in Spagna (non si sa quando), dove ebbero la possibilità di approfondire le proprie conoscenze scientifiche grazie al rapporto con gli Arabi. Poi si sofferma genericamente sulle traduzioni di Ermanno.

Alle stesse e alla figura di Roberto viene dedicato un paragrafo più dettagliato nelle *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par le docteurs scolastiques*, condotte da Amable Jourdain nel 1819, e ampliate da Charles Jourdain nel 1843. Specificamente a pagina 38 di questo libro Charles Jourdain riporta della traduzione del *Planisfero* di Tolomeo fatta da Ermanno di Carinzia<sup>257</sup>.

Poche altre notizie, per lo più generiche, si possono trovare nel *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*<sup>258</sup>, del 1822, e nel *Dizionario biografico universale*, del 1845<sup>259</sup>. Informazioni più interessanti, invece, vengono dalla *Biografia Britannica Literaria* di Thomas Wright (si trovano nel paragrafo dedicato a Roberto di Retines), pubblicata a Londra nel 1846<sup>260</sup>. In *Ishmael, or a natural history of Islamism and ist relation to Christianity* del 1859, John Muehleisen Arnold fa riferimento alla traduzione del *Corano*<sup>261</sup>.

Anche sugli inizi della diffusione dell'opera non sappiamo molto. Il *De Essentiis* «was copied during the Middle Ages. Thus, according to extant copies we know that it was copied as early as the mid- XII<sup>th</sup> century in France, maybe even during Hermann's life. A fragment of that copy is still extant in the private library of the Dring family in Epsom<sup>262</sup>. Another copy, now in the National

---

<sup>257</sup> Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par le docteurs scolastiques*, Paris 1819, pp. 101-105 (ried. A. JOURDAIN - C. JOURDAIN, Paris 1843, pp. 100-104).

<sup>258</sup> *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, vol. 13, Paris 1822, pp. 417-418.

<sup>259</sup> *Dizionario biografico universale*, vol. 3, Firenze 1845, p. 233

<sup>260</sup> T. WRIGHT, *Biografia Britannica Literaria*, London 1846, pp. 116-120.

<sup>261</sup> J. M. ARNOLD, *Ishmael, or a natural history of Islamism and ist relation to Christianity*, London 1859, p. 100 (2<sup>a</sup> Ed. *The Koran and the Bible*, London 1866, p. 100).

<sup>262</sup> M.L. COLKER, *A Newly Discovered Manuscript of Hermann of Carinthia's De Essentiis*, *Revue d'histoire des textes*, Vol. XVI, 1986, pp. 213-225.

Library in Naples<sup>263</sup>, was made in France in the late XII<sup>th</sup> century. Hermann's text was also copied in England; thus, there is a XIV<sup>th</sup> century copy the beginning and the end of which are missing, in the British Library<sup>264</sup>. Another copy made in England in 1423 is in the Bodleian Library, Oxford<sup>265</sup>. As could be established to date, the extant copies show that copies of Hermann's work were made until the 15th century in France, where Hermann had lived in the late first half of XII<sup>th</sup> century, and in England»<sup>266</sup>.

Nonostante queste numerose difficoltà di ricostruzione storica, circa la sua circolazione, l'opera ha avuto tre edizioni critiche:

1) La prima a cura di Manuel Alonso, *Hermann de Carintia. De essentiis*, Universidad Pontificia Comillas, Santander 1946.

2) La seconda a cura di Charles Burnett, *Hermann of Carinthia. De Essentiis. A critical Edition with Translation and Commentary*, E. J. Brill, Leiden-Koln 1982.

3) La terza a cura di Antun Slavko Kalenic, *Rasprava o bitima (De essentiis)*, knjiga I i II (Latin text, Croatian translation, commentaries), Pula 1990.

Quanto al frammento ritrovato da M.L. Colker esso è davvero molto importante perché introduce delle varianti testuali significative, pur senza riguardare aspetti speculativi salienti, se non circa il concetto di generazione in merito alla *primaria compositio*, tema che tratteremo nel terzo capitolo.

Allo stato attuale nessuna monografia, prettamente teoretica, sul *De Essentiis* ha tenuto conto delle tre edizioni critiche più il frammento ritrovato dallo studioso americano.

Se Haskins ha avuto il merito di riportare il *De Essentiis* all'attenzione degli studiosi, si deve a Manuel Alonso il primo sforzo per la redazione dell'edizione critica, la quale, tuttavia rifacendosi agli studi di Haskins, si basava sul solo manoscritto di Oxford. È senza dubbio a Charles Burnett però che va riconosciuto l'importante, straordinario e decisivo lavoro di commento

---

<sup>263</sup> *Biblioteca Nazionale*, Napoli, Ms. VIII.C.50, ff. 58r-80v.

<sup>264</sup> *British Library*, Londra, Cotton Ms Titus D. IV, ff. 75r-138v.

<sup>265</sup> *Biblioteca Bodleiana*, Oxford, C.C.C. Ms. 243, ff. 91r-115v.

<sup>266</sup> Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, op. cit., p. 123.

dell'opera, di faticosa e complessa ricostruzione delle fonti<sup>267</sup> e di analisi della stessa che ci ha consentito di attestarla fra le più importanti del XII secolo.

La sua edizione critica, basata su tutti e tre i manoscritti, con traduzione in inglese e commentario, preceduta da un corposo saggio introduttivo, che rappresenta la prima vera monografia sulla filosofia di Ermanno, corredata da due appendici: la prima dedicata al nome del filosofo dalmata, la seconda alla *Prefazione* dello stesso Ermanno alla sua traduzione del *Planisfero* di Tolomeo, un *index verborum*, un *index locorum* ed un *index rerum*, rappresenta effettivamente, come evidenziato da Bruce Eastwood, in una recensione al lavoro, riportata anche da Colker<sup>268</sup>, «a model to be emulated»<sup>269</sup>. Burnett, oltre a curare l'edizione critica del *De Essentiis*, ha dedicato numerose monografie ad Ermanno ricostruendone dettagliatamente il percorso formativo ed evidenziandone più di tutti la valenza speculativa<sup>270</sup>.

L'edizione di Kalenic, che cita il frammento ritrovato da Colker e quindi ne conosce l'esistenza,<sup>271</sup> senza però inserirne le varianti nell'edizione critica, in quanto la stessa era stata ormai già completata quando è stato edito l'articolo, pone, invece, l'accento su aspetti stilistici e completa in alcune delle parti corrotte dei tre manoscritti, l'edizione di Burnett. Corredata anch'essa da un commentario critico e da una traduzione in croato, ha soprattutto il pregio di aver contestualizzato il *De Essentiis* rispetto a tutta la produzione scientifica di Ermanno, in quanto è preceduta da un ampio saggio bio-bibliografico

---

<sup>267</sup> Anche se, come abbiamo avuto modo di vedere, il capitolo relativo alle fonti è ancora aperto data l'enorme quantità di riferimenti presenti nel testo, in maniera soprattutto implicita.

<sup>268</sup> M.L. COLKER, *A Newly Discovered*, op. cit., p. 216.

<sup>269</sup> B. EASTWOOD, review of Charles Burnett's edition, in *Speculum*, t. LIX, 1984, p. 913.

<sup>270</sup> Tutti i riferimenti bibliografici, davvero numerosi, sono riportati nell'appendice bibliografica.

<sup>271</sup> Scrive Kalenić a p. 199 della sua edizione critica: «Cum haec editio prelo iam parata est, de articulo Marvini L. Colker (University of Virginia, Charlottesville), (...) certiores facti sumus, quo in articulo scriptor in medium protulit se in E. M. Dringi, directoris domus librariae Londiniensis, quae vocatur Bernard Quaritch Ltd., privata manu scriptorum collectione reperisse etiam quartum, usque ad id tempus ignotum manu scriptum Hermanni Dalmatae de essentiis tractatus, manu scriptum – notavit id V littera – continere quintam partem totius tractatus, id est: a c. 7,1 Nec, quae dicta usque ad c. 25,6 omnis rei notio atque a c. 63,2 /compen/santes ignem sibi usque ad c. 72,3 eam proprie speciem, variis lectionibus expositis Colker arbitratur suum repertum non esse summarium tractatus, sed duo fragmenta exemplaris Neapolitano quoque codice vetustioris».

dedicatogli, scritto da Franjo Šanjek, nel quale viene ricostruita la vita del filosofo dalmata, con la sintesi di tutte le opere da lui tradotte e l'indicazione delle fonti principali che ne hanno influenzato la composizione.

Antun Slavko Kalenić, inoltre, inserisce una lunga sezione dedicata a numerosi problemi testuali nella quale analizza i manoscritti, elencandone tutte le varianti presenti, anche in rapporto alle edizioni critiche precedenti.

Nel complesso, tuttavia, l'assetto concettuale dell'opera non subisce alcuna variazione.

Pertanto, a nostro avviso, l'edizione Burnett può venire ancora considerata come il punto di riferimento imprescindibile per una lettura speculativa del *De Essentiis*, sia in considerazione della minuziosità del *Commentario* sia per il riferimento puntuale alle fonti. Senza queste preziose informazioni, infatti, orientarsi nella lettura di questa complessa opera e coglierne le diverse articolazioni risulterebbe quasi impossibile.



**II.**  
**IL *DE ESSENTIIS*: LA STRUTTURA FONDATIVA E  
ORIGINARIA DEL REALE SECONDO ERMANNO DI CARINZIA**

## Capitolo secondo

### **Il *De Essentiis*: la struttura fondativa e originaria del reale secondo Ermanno di Carinzia**

#### **1. Presentazione dell'opera**

Il *De Essentiis* di Ermanno di Carinzia, scritto nel 1143, è un trattato cosmico-astrologico ed al contempo, come si potrebbe anche aggiungere, di argomento teologico-metafisico. Si tratta di un testo alquanto complesso che nasce dall'incontro di diverse istanze culturali derivanti, come abbiamo chiarito nel primo capitolo, dalla traduzione di numerose opere di carattere scientifico, astrologico, astronomico, medico, naturalistico e religioso di autori arabi i quali, a loro volta, avevano tradotto le opere di Aristotele, Galeno, Euclide. Il *De Essentiis*, infatti, «offers a rare insight into the cultural context in which these translations were taking place. It was written by a man who was skilled in both Arabic and Latin; who had a deep appreciation and knowledge of the Latin tradition but a profound sympathy and respect for Arabic learning»<sup>272</sup>. Pertanto, il trattato di Ermanno si basa su due fondamentali fonti di ispirazione: la tradizione scientifica e filosofica dell'Europa occidentale e la filosofia araba che, come abbiamo ampiamente mostrato, comprende sia l'interpretazione aristotelica della natura, così come elaborata da Abū Ma'shar, che la metafisica di al-Kindī e le sue influenze neoplatoniche. Si può dunque affermare che Ermanno, il quale fuse nella sua opera questi due filoni, risulta essere uno degli

---

<sup>272</sup> CH. BURNETT, *Introduction*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 1. Su quest'aspetto cf. anche ID, *Hermann of Carinthia*, in (a cura di P. Dronke) *A History of Twelfth-century*, op. cit., pp. 386-406; ID, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, op. cit., pp. 100-34 e ID, *Hermann of Carinthia's Attitude Towards his Arabic Sources, in Particular in Respect to Theorie on the Human Soul*, in *L'homme et son universe au moyen âge*, (a cura di) C. Wenin, *Philosophes médiévaux*, XXVI (1985), Louvain, I, pp. 306-22.



studiosi più importanti della prima metà del XII secolo in quanto segnò un punto nodale nello sviluppo della scienza europea.

Poiché né il pensiero occidentale né quello orientale, a suo dire, avevano ancora elaborato una visione completa della totalità del reale, egli si propose, con la composizione del *De Essentiis*, di colmare questa lacuna<sup>273</sup>.

«Hermann provides a very well-thought-out description of the coming-to be of the universe and its continuing existence<sup>274</sup>. One basic distinction that he makes is between the universe's 'compositio', which is the mixture of its ingredients, and 'dispositio' which is the shape and spatial relationship of its parts (...). The whole of the first section of *De Essentiis* is devoted to exploring the nature of the first cause. It is a concise essay on metaphysics»<sup>275</sup>.

L'opera si divide in due libri. Nel primo Ermanno delinea il rapporto tra la *Causa Prima*, identificata con Dio, e le essenze (*causa, motus, locus, tempus, habitudo*) le quali derivano da essa e sono caratterizzate dal loro essere semplici, immutabili ed auto-identiche, appartenenti quindi alla natura dell'*Identico*. Queste, grazie alla volontà divina, permettono la generazione delle cose. La causa primordiale, infatti, attraverso un primo moto di creazione, del tutto volontario, vale a dire la *creatio*, origina i tre princìpi che saranno alla base di ogni *genitura*: materia, forma e causa efficiente. Tali princìpi, a loro volta, grazie ad un secondo movimento della causa primordiale, movimento che Ermanno designa come *primaria generatio*, consentono che le cose vengano ad essere (si ottiene così la *primaria genitura*<sup>276</sup>, costituita dalla

---

<sup>273</sup> Chiariremo meglio questo punto nelle prossime pagine.

<sup>274</sup> CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia*, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century*, op. cit. pp. 386-404.

<sup>275</sup> ID., *The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus*, in (eds.) M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, *Metaphysics in the Twelfth*, op.cit, p. 43.

<sup>276</sup> Come osservato da Ch. Burnett nell'*Introduzione* al *De Essentiis*, p. 11 alla nota 47, «It is difficult to find an equivalent to *genitura* in English. It has the same concreteness as *creatura* in that it refers to the product rather than the process. Hermann does not use the word *creatura*, perhaps because *genitura* is always the result of *GENERatio* and not of *CREATio*». Il termine *genitura*, di difficile traduzione non solo in inglese ma anche in italiano, rappresenterebbe dunque un neologismo coniato da Ermanno per indicare un prodotto il quale è più prossimo ontologicamente alla *generatio* che non alla *creatio*, in virtù della differenza che sussiste, come sarà esplicitato nelle pagine seguenti, tra il creatore e le cose create. I. Martinović, invece, traduce il termine con la parola nascita rifacendosi all'edizione

materia primordiale, dalla quale si formerà l'intero universo) configurandosi, in tal modo, un po' come i 'motori materiali' della realtà, di cui le essenze sono le sostanze più originarie. La materia, invece, equivale alla nozione di ricettacolo platonico, ripresa da Calcidio<sup>277</sup>, ma anche dall'*Etymologiae* di Isidoro, ed è l'elemento fondamentale per la sussistenza delle cose poiché fornisce la massa informe che poi sarà determinata dalla forma, attraverso l'*azione regolativa* dell'*habitudo*. La forma dunque è ciò che dà determinatezza alla materia che, a sua volta, è 'necessità di forma'.

Di conseguenza la forma è l'elemento attivo, la materia, invece, è l'elemento passivo. Nella costruzione di ogni cosa, infatti, secondo Ermanno, è necessario *in primis* ciò che sostiene, solo in seguito avviene la realizzazione che è la perfetta compiutezza dell'incontro tra materia e forma.

La creazione, in conclusione, afferisce alla causa prima e ai tre principi di *genitura* mentre la generazione primaria, detta anche *constans*, riguarda la creazione *ex-nihilo* della materia. Dai movimenti della materia si ottiene, ulteriormente, la *secundaria generatio* la quale origina la *secundaria genitura*, definita altresì *occidua*.

Ermanno nel secondo libro del *De Essentiis* concentra l'attenzione proprio sulla *secundaria genitura* cercando di tratteggiarne le condizioni di possibilità, le leggi e i movimenti fondamentali i quali, a loro volta, conducono alla formazione del mondo naturale, nelle sue differenti espressioni: minerale, vegetale e animale. Ad introdurre l'intera trattazione è una riflessione articolata sulla struttura e sul movimento dei pianeti. Conclude la riflessione proposta nel libro secondo l'analisi della creazione dell'uomo.

---

critica del *De Essentiis* di A. Kalenić, *Herman Dalmatin*, op. cit. Su questo punto cf. I. MARTINOVIĆ, *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, Contributions to the Study of the Croatian Philosophical Heritage, Vol. 19, No. 1-2, Zagreb 1993, pp. 9-30 (in particolare pp. 12-14).

<sup>277</sup> Cf. *Commentario* al *De Essentiis*, Ed. Burnett, p. 243. Il curatore riporta, per il concetto di materia espresso da Ermanno, il riferimento a Isidoro, *Etymologiae*, XIX, 19,4: *materia quasi mater dicta*.

Cf. altresì Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, cap. CCCVIII, 9-13 : «*ex natura quidem propria "primam materiam" nuncupans et "item" simile quiddam "mollis cedentisque materiae in quam imprimuntur signacula et rerum receptaculum" et interdum "matrem" atque "nutriculam totius generationis"*», a cura di C. Moreschini, op. cit., p. 614.

In considerazione del fatto che gli antichi, ad avviso del filosofo dalmata, non hanno sviluppato in modo sistematico e coerente la riflessione sull'origine dell'universo resta da indagare il fondamento di tutto ciò che in esso viene a sussistere, compreso l'universo stesso; fondamento che è al contempo il vincolo costitutivo di ogni forma di composizione: questo nodo è assolutamente preminente per avere una visione completa della struttura del reale. Programmaticamente Ermanno, per raggiungere questo proposito, nel corso del secondo libro, inizia ad indagare il concetto di natura, e con esso le differenti cause che originano le cose, i movimenti che danno luogo alla composizione delle stesse, nonché le dimensioni del tempo e dello spazio le quali rappresentano le condizioni fondamentali perché una qualunque cosa, incluso lo stesso universo, venga a sussistere.

## **2. *De Essentiis*: il significato del titolo dell'opera**

Come spesso accade, per sciogliere le complessità è necessario partire da questioni apparentemente più semplici. In questo senso la prima domanda che ci dobbiamo porre per cercare di comprendere a fondo il *De Essentiis* è: “perché Ermanno di Carinzia dedica il suo testo filosofico più importante al tema delle essenze?”

Nella definizione di essenza e nell'elaborazione che l'autore ne fa, infatti, sta la chiave di volta metafisica di questo testo.

La domanda filosofica fondamentale pertanto è: “a cosa servono le essenze ad Ermanno, nello sviluppo del suo pensiero?”

Esse sono funzionali proprio alla fondazione di quell'“equilibrio teoretico” tra la visione platonica e quella aristotelica, cui abbiamo accennato in precedenza. Le essenze, nella prospettiva del filosofo dalmata, conciliano precisamente immutabilità e movimento, rendendo perciò compatibili la generazione delle cose, derivante da entità integre, immutabili e perfette, con il loro essere mutevoli, senza che ciò alteri, in alcun modo, le verità fondamentali del pensiero cristiano, anzi, rafforzandone la base concettuale, anche in virtù degli attacchi che esse ricevevano dagli autori musulmani e dalle diverse

prospettive eretiche che in quegli anni andavano articolandosi finanche all'interno della stessa chiesa cattolica.

Il suo dunque è un intento sia filosofico che teologico. Da quanto già anticipato sappiamo che con quest'opera Ermanno vuole indagare la totalità del reale e a tal proposito, all'inizio del secondo libro del trattato, chiarisce che:

*Plato, proposita generatione primaria, tandem ad extremum enisus, partem dedit pro toto. Aristotiles vero, totum item amplexus, extremitates demum sine mediorum contextu terminavit. Michi autem nulla ratione universitatis constructio absoluta videatur, si minus sit quod solum in omni compositione compaginis retinaculum est. Quoniam igitur, ut michi quidem videtur, medium in contextu mundi hactenus libratum, omnino primarie compositionis nodus est, ab eodem et omnes sequentes motus rectissime ordiuntur, ut tante merito potentie, quemadmodum inter initia primi libri delibavimus. Id summus artifex instrumentum sibi assumere voluerit, in omne secundarie compositionis ministerium, quod et Plato intellexit, licet vim eius intelligentie minus advertisse videatur<sup>278</sup>.*

Benché dunque gli antichi abbiano dedicato molti studi a queste trattazioni, nessuno di loro l'ha fatto in modo del tutto completo.

Platone, per esempio, quando ha illustrato la *primaria genitura*, cioè il modo in cui il demiurgo ha plasmato l'universo, ha diretto la sua attenzione verso gli estremi (dell'universo), (ci riferiamo al circolo dell'*identico* e del *diverso*) e su quanto costituisca la realtà sublunare ovvero le forme di vita sulla terra, occupandosi solo della dimensione di una parte del tutto. Aristotele, al contrario, sebbene abbia volto i suoi studi all'analisi di quest'ultimo, cercando di esaminare la struttura complessiva della totalità del reale, di fatto si è occupato soltanto dello studio di alcuni suoi aspetti, concentrandosi soprattutto sulle quattro forme di causalità riuscendo in verità, secondo il filosofo dalmata, a portare a compimento solo lo studio circa gli estremi, senza metterli tuttavia in connessione con gli elementi intermedi

---

<sup>278</sup> Da questo momento i riferimenti al testo saranno indicati con la sigla *De Ess.* seguita dall'indicazione del libro, dal numero di pagina e di rigo secondo l'edizione di Burnett. *De Ess.* II, p. 150, 68vB-E, Ed. Ch. Burnett.

dell'universo ovvero i pianeti. Ad essere molto importante per Ermanno, infatti, era proprio lo studio *mediorum* quale ponte per una conoscenza totale della realtà, sulla cui indagine né Aristotele né Platone si erano soffermati. Nella sua visione, viceversa, è necessario comprendere fino in fondo la natura del fondamento, che è alla base della struttura del mondo e la sua intima connessione con la composizione dell'universo, altrimenti non si potrà mai giungere ad un'analisi integrale del mondo. Per riuscirci bisogna esaminare il ruolo e la funzione che svolgono i pianeti nell'assetto complessivo del cosmo.

Questo punto rappresenta un aspetto determinante della speculazione di Ermanno ed attesta quanto sia cruciale studiare a fondo la struttura del reale e la propria origine fondativa per giungere ad una più completa comprensione di quest'opera.

Come suggerisce anche Ch. Burnett nell'*Introduzione* all'edizione critica del *De Essentiis*, «Hermann regards himself as a successor to Plato, obliged to fill in that part of the universe which Plato neglected to turn his attention to.<sup>279</sup> He models the 'dramatic' part of the *De Essentiis* (i.e. those portions in which God is pictured putting together the universe) on Plato's *Timaeus*, and begins his own drama with words which are clearly meant to recall in the reader's mind the opening of *Timaeus'* speech.<sup>280</sup> Hermann's approach exemplifies the precept that there is a *legitima causa et ratio* which makes everything necessarily as it is, and one must, therefore, concentrate on discovering the causes, rather than simply describe the results»<sup>281</sup>.

Il collegamento ad una *legitima ratio et causa*<sup>282</sup>, che fa *tutto necessariamente come è* e all'esigenza di doversi concentrare sulla scoperta delle cause è davvero basilare in quanto, leggendo il *De Essentiis*, si avverte l'intenzione dell'autore, genuina e percettibile in tutta l'opera, di voler rileggere sistematicamente il concetto di

---

<sup>279</sup> L'allusione è al passo poc'anzi richiamato del *De Ess.*, II, p. 150, 68vC-E, Ed. Ch. Burnett.

<sup>280</sup> In nota il curatore riporta tutti i passaggi presenti nel testo in cui si fa riferimento al *Timeo* nella sua funzione drammaturgica.

<sup>281</sup> CH. BURNETT, *Introduction*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 16. Alla fine di questo passo Burnett riporta nella nota 67 sia il riferimento ai punti in cui nel *De Essentiis* (58vG-59rB) si allude ad una *legitima causa et ratio*, espressione ripresa da Calcidio, sia quelli del *Timeo*: 28A e 47E, in cui si descrive il lavoro della *providae mentis intellectus*.

<sup>282</sup> Cf. *Timaeus* nella traduzione di Calcidio, 28A: "Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat".

*creatio ex-nihilo* in una prospettiva metafisica originale, a partire cioè dal concetto di causalità.

Il filosofo dalmata, secondo il nostro modo di vedere, riesce perfettamente nell'intento prefissatosi articolando in modo complesso e nuovo il rapporto che intercorre tra i concetti di *creatio*, *generatio* e *causa*. Anzi, come cercheremo di dimostrare, la sua ambizione di fondere la prospettiva metafisica arabo-neoplatonica e quella teologica derivante da Chartres, darà vita ad una metafisica della Causa Prima la quale si articola, a sua volta, in una serie di ramificazioni stratificate della causalità che, con l'introduzione da parte di Ermanno della nozione di causa come *essentia* più importante, fa spazio alla causalità universale di Dio, conformemente a quanto appreso dalla Rivelazione e dalla teologia.

Quest'aspetto è stato ben evidenziato da Richard Lemay il quale, nel presentare la definizione di essenza data da Ermanno in tutte le sue sfumature, riassume i movimenti della causa primordiale rilevando come «God's causal activity was deemed to be the fountainhead of all causative energy in the created World, and was therefore the *essentia par excellence* under its form of *causa*. Now, this function is delegated to secondary agents which also deserve to be called *essentie*. (...) We are given to understand now that the heavenly bodies, being God's first instruments in the delegation of his activity, must be counted among one of the categories of *essentie*; then follows the couple formed by *forma* and *materia*, presumably a second group of *essentie*, as also are the next two categories of place and time»<sup>283</sup>. Si tratta di un rilievo notevole in quanto delegare la causalità ai corpi celesti e ancora oltre alla coppia materia e forma, significa tenere insieme il principio secondo il quale Dio è la causa primordiale, da cui tutto deriva, con una visione causalistica della formazione dell'universo, alla luce quindi delle concezioni fisico-naturalistiche di stampo aristotelico: il tutto perfettamente in linea con la tradizione filosofica del XII secolo.

---

<sup>283</sup> R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., p. 200. Su questo stesso aspetto cf. anche *ibid.*, pp. 201-204, nelle quali l'autore sviluppa ulteriormente l'intento teologico di Ermanno in rapporto all'opera di al-Kindi, evidenziandone, inoltre, i tratti originali sia dal punto di vista metodologico che metafisico.



Siamo dinanzi ad uno sforzo teoretico davvero poderoso e di grande efficacia che merita di essere messo in risalto e conosciuto. Crediamo di poter dire, senza timore di smentita, che il *De Essenttis* rappresenti uno dei gioielli più preziosi e nascosti della storia della filosofia che vale la pena di riscoprire, perché straordinaria espressione di un pensiero raffinato e penetrante.

L'analisi di questo corposo tentativo speculativo in una prospettiva non solo scientifica ma anche teologica, inoltre, è in grado di dare al testo un considerevole spessore filosofico che trova la sua sintesi più specifica nella definizione delle essenze.

I prossimi paragrafi saranno un commento ad alcuni dei passaggi metafisicamente più rilevanti del *De Essentiis*. Laddove le edizioni critiche e il frammento ritrovato da M.L. Colker dovessero riportare particolari differenze saranno citati tutti i relativi passi, in caso contrario l'edizione di riferimento, come anticipato e per i motivi precedentemente esposti, sarà quella curata da Ch. Burnett.

### **3. Le essenze: entità metafisiche originarie**

Nel *Proemio* al trattato, retoricamente, Ermanno fa dire all'amico Roberto, il quale lo seguirà nel suo viaggio di ricerca e sarà il garante del suo corretto modo di argomentare, che si tratta di un'opera la quale merita un plauso perché necessaria e grande, giacché mai udita dagli uomini dagli inizi del tempo.

(Robertus):

*«At hoc unum, opinor, mi anime, quod non solum excusationi, verum maxime approbationi sufficiat, quod tam necessaria de causa, tamque honesta occasione institutum est, magnum quippe nec a primo seculo de quoquam mortalium auditum. Fac ergo ne differas, atque ab ea potissimum materia exorsus, sacre institutionis legem prosequere. Ego, ut equi cognitoris est, orationis seriem attente et cum summa benevolentia amplectar»<sup>284</sup>.*

Già questo passo ci rende edotti sull'importanza filosofica che il *De Essentiis* riveste secondo l'autore.

---

<sup>284</sup> *De Ess., Proemium*, pp. 72-74, 58vA-B, Ed. Ch. Burnett.



Il trattato ha inizio con la definizione di ciò che diciamo *esse*, identificato con le essenze, e la presentazione delle proprie caratteristiche metafisiche.

*Esse quidem ea dicimus que, simpliciter substantia eademque natura immota, nichil alienum, nichil alterum unquam patiuntur*<sup>285</sup>.

Fin dalle prime righe si afferma dunque che le cose che noi diciamo 'che sono', (*esse*, realmente) sono quelle costituite da una sostanza semplice, vale a dire una sostanza che non è composta. *Esse*, inoltre, presentano delle caratteristiche peculiari perché caratterizzate da:

- 1 *Simplicitas*
- 2 Integrità perfetta
- 3 Non mutevolezza.

Nel rimarcare, poi, il carattere immutabile delle essenze se ne evidenzia altresì l'auto-identità perché esse non sono mai soggette a qualcosa di estraneo o di diverso; sono distinte pertanto, sin da subito, da ciò che implica alterità.

*Diversum, quippe in motu, illa que in eodem semper sunt nature sue statu, prorsus ignorant*<sup>286</sup>.

Le cose 'che sono', poiché si trovano sempre nella medesima condizione, ignorano del tutto il *diversum*, in quanto mutevole. Da ciò si può anche evincere che le cose le quali *realmente sono* hanno una connotazione che le rende strutturalmente caratterizzate dall'auto-identità.

Continua Ermanno:

---

<sup>285</sup>*De Ess.*, I, p. 76, 58vC, Ed. Ch. Burnett. In nota, per il seguente e per tutti i passi particolarmente importanti, si riporterà anche una proposta di traduzione del testo latino che per il passo in oggetto è la seguente: "Diciamo che sono le cose che, immobili con una sostanza semplice ed una natura sempre identica, non accolgono (tollerano, soffrono) mai alcunché di alieno né di diverso".

<sup>286</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Le cose, che si trovano sempre nelle medesima condizione per quanto riguarda la propria natura, ignorano assolutamente la diversità, dal momento che questa si trova nel movimento".

*Ea vero sunt que, in subiectis sibi rebus mobilibus consistentia, subiecti quidem inconstantia quodammodo agitantur, nullam tamen proprie et naturalis constantie sue iniuriam patientia*<sup>287</sup>.

L'autore introduce qui un tema cruciale sul quale tornerà in vari passi: quello inerente il rapporto tra l'identità e la differenza.

In effetti, ad una prima lettura, sembrerebbe che le essenze, poiché sussistono in entità che sono soggette a loro stesse, abbiano una relazione con gli enti mutevoli e paiono, inoltre, esserne turbate.

Le essenze, difatti, nel loro processo di attuazione all'interno della materia vengono a contatto con le cose che mutano e sarebbe lecito pensare che siano esse stesse messe in movimento, agitate, perturbate, almeno in relazione a codesto processo di concretizzazione materiale. Tuttavia, permangono nel loro *status* di perfetta identità<sup>288</sup>.

Queste sostanze immutabili, invero, consistendo nelle cose che sono in movimento, appaiono perturbate dall'inconsistenza del soggetto ma in realtà non subiscono alcun danno in relazione alla propria con-sistenza, cioè del loro permanere a se stesse. In qualche modo Ermanno teorizza dunque una sorta di equivalenza tra il 'consistere' e il 'sussistere'.

Il problema della partecipazione delle essenze rispetto all'*occidua genitura* che potrebbe essere prettamente platonico, derivabile quindi dalle fonti di quella stessa matrice, è molto importante e apre ad un'indubitabile contraddizione dettata dalla considerazione in base alla quale, come abbiamo visto, sembra che le essenze siano 'turbate', contaminate, nella loro perfezione, dalla mutevolezza delle cose alle quali ineriscono; in realtà, però, non subiscono alcun mutamento della loro *constantia*. (Cf. *De Ess*, 58vC).

Come conciliare pertanto quest'antinomia?

---

<sup>287</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Ma queste sono le cose che, in quanto consistono in cose mobili subordinate a loro stesse, sono in qualche modo turbate dall'incostanza di ciò che è a loro soggetto, senza subire, tuttavia, alcuna alterazione della costanza costitutiva della loro natura".

<sup>288</sup> Tratteremo del rapporto identità e differenza che, nello sviluppo del pensiero di Ermanno, è così cruciale nelle pagine seguenti.

L'esse, infatti, può essere predicato solo delle cose 'che sono sempre'. A tal proposito, subito dopo, Ermanno chiarisce proprio quest'aspetto stabilendo che, in effetti, ad *essere* non sono meramente le cose che *sono o che non sono*, ma solo le cose che sono sempre.

*Nec enim est simpliciter quod est et non est, proprie vero ea que semper sunt*<sup>289</sup>.

Nei passi successivi Ermanno scioglierà questa discordanza stabilendo una relazione originale tra identità e differenza, alla cui formulazione arriveremo però gradualmente. Per capire la struttura del trattato, infatti, occorre in primo luogo seguire l'ordine argomentativo dato dal filosofo dalmata il quale, dopo aver precisato le caratteristiche fondamentali dell'essere, punto di partenza basilare per la sua ricerca, inserisce quelli che Ch. Burnett chiama "the building-blocks"<sup>290</sup> del suo sistema:

- 1) Le essenze
- 2) I princìpi della *genitura*
- 3) La coppia forma e materia
- 4) La generazione

Prima di passare tuttavia all'analisi diretta del testo ci sembra opportuno presentare le diverse interpretazioni che il concetto di essenza, così come elaborato da Ermanno, ha finora ricevuto. Sulla natura delle essenze, infatti, gli studiosi che si sono occupati del suo pensiero hanno assunto posizioni contrastanti. Di seguito riporteremo le opinioni più significative.

Secondo C. H. Haskins «the five essences – cause, motion, place, time, *habitus* – which have a permanent, unchanged existence. There is no connection apparent with the much briefer *De quinque essentiis* of al-Kindī, later translated into Latin by Gerard of Cremona, whose essences do not coincide and are more clearly Aristotelian, namely, *hyle, forma, motus, locus, tempus*. Its approach may be seen from the opening pages, where we find a

---

<sup>289</sup> *De Ess.*, I, p. 76, 58vC, Ed. Ch. Burnett.

<sup>290</sup> *Ibidem*. Su questo punto cf. *Commentario* al *De Essentiis*, p. 241, nel quale Ch. Burnett minuziosamente confronta Ermanno con alcune delle sue fonti più importanti.

curiosus mixture of the Platonism of Chartres, the Aristotelian physics, and the Neo-Platonism of Hermes Trismegistus»<sup>291</sup>.

Lo studioso poi riporta un estratto del *De Essentiis* dall'inizio del primo libro fino alla sezione dedicata alla trattazione della causa primordiale.

Successivamente Haskins commenta dicendo che «the autor has something to say about the Incarnation and the Trinity, against the Mohammedans, quoting certain Arabic words and citing Hermes and Astalius as well as his own his translation of Albumasar, but on all these questions he refers to the Fathers for fuller treatment».<sup>292</sup>

R. Lemay approfondisce ancora di più la questione eseguendo un'accurata comparazione tra la nozione di essenza ermanniana e quella di al-Kindī<sup>293</sup>. Egli, infatti, cerca di rispondere ad una domanda molto importante: «Why should Hermann have begun with a different classification of *essentie* only to modify it subsequently, since in the remainder of the *De Essentiis* he adopts al-Kindī's scheme and a good deal of al-Kindī's interpretation? Haskins, having missed the point, gives no help to answer this problem. The answer, we think, is to be sought in the fundamentally theological and Christian approach of Hermann who could not bear to look at the created Universe without reference to God's intervention in the way al-Kindī seems to have done unreservedly»<sup>294</sup>.

Per Ermanno, secondo Lemay, lettura tra l'altro condivisibile, la prima *essentia* è rappresentata dalla causalità di Dio: l'obiettivo di Ermanno nel *De Essentiis* sembra, perciò, quello di fornire una nuova spiegazione metafisica del moto nell'universo facendovi rientrare la nozione teologica di creazione.

Come abbiamo già accennato in precedenza, questa 'delega alla causalità' è estesa anche alla coppia forma-materia. Per quanto riguarda, invece, il luogo e il tempo, a parere dello studioso, non ci sono rilevanti differenze fra gli schemi di Ermanno e quelli di al-Kindī, neanche nella loro impostazione metafisica.

---

<sup>291</sup> C.H. HASKINS, *Studies in the History*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>292</sup> *Ibid*, pp. 58-59.

<sup>293</sup> Cf. R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., pp. 198-201.

<sup>294</sup> *Ibid*, p. 201.

«Only one of al-Kindī's *essentie*, that of *motus*, was somewhat altered of Hermann who called it *causa*. Yet *causa* is very nearly a designation of *motus* when referred to the motion imparted by God and the heavenly bodies to the lower world. When applied to generation al-Kindī's *essential* named *motus* is preserved unmodified by Hermann. In Hermann's doctrine *causa* is but a particular kind of *motus*, the originative type, while generation which is also a *motus* requires two other *cause* which are the other two *essentie* of al-Kindī. Indeed all of al-Kindī's *essentie* have a causative role in generation while *causa* is not properly an *essentia* but a part played by each and all in its different capacity»<sup>295</sup>.

Lemay dunque, ad eccezione del concetto di *motus*, non intravede particolari differenze tra le concezioni delle essenze dei due filosofi se non nella finalità per la quale esse sono elaborate che per al-Kindī è prettamente metafisica, mentre, nel caso di Ermanno, risponderebbe ad un'esigenza esclusivamente teologica.

Ch. Burnett, invece, come indicato nel *Commentario* al *De Essentiis*,<sup>296</sup> dimostra che Ermanno nell'elaborare la propria nozione di essenza, si rifà certamente a Boezio, ed in particolare ad un passo del *De Institutione Arithmetica*, conosciuto a Chartres perché richiamato anche da altri autori, ma lo studioso inglese evidenzia anche tutta una serie di altre affinità tra la concezione di Ermanno e gli autori arabi e latini con cui è venuto a contatto. Infatti, «Hermann paraphrases this passage of Boethius, but his, choice of essences corresponds only in part to Boethius (Boethius includes, places, times and *habitudines*). In confining the number of essences to five, Hermann can be set beside a number of Arabic writers who regard it as axiomatic that the number of eternal principles is five, though their identity varies from philosopher to philosopher (The Sabians: creator, soul, reason, space and void (Scott, *Hermetica* IV. 258-9); al-Rāzi: creator, soul, matter, space and time (Badawi, *Histoire* II, 585-90) – the same principles are given by Petrus Alfonsi, *Dialogus* PL 157.560; 'Marius' *De Elementis* (Ed. Dales, p. 93): *substancia elemental**is*, *substancia formalis*, movement, place and time; Ps.-Apollonius, *De Secretis*

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>296</sup> *Commentario* al *De Essentiis*, Ed. Ch. Burnett, pp. 241-242.

*Nature* f. 3r: the five properties of all creatures'; cf. Also, in both the Arabic and Latin traditions, the five universals in Porphyry's *Isagoge*). To make a narrower correlation, with Lemay, between Hermann's *De Essentiis* and al-Kindī's *De Quinque Essentiis* seems unnecessary (Lemay, *Abū Ma'shar*, pp. 197-199, 200-203); we have seen no positive evidence that Hermann knew al-Kindī's work (the anonymous translator of *De Quinque Essentiis* uses the words *essentiae*, *principia* and even *substantiae* interchangeably for the five essences of the title)»<sup>297</sup>.

A. Kalenić<sup>298</sup>, invece, ritiene che l'elenco delle essenze sia originale e non possa essere collegato a nessun'altra lista. Anche l'utilizzo del numero cinque sarebbe in linea con la tradizione filosofica.

Se dunque non è utile, in virtù del lavoro svolto da Lemay, confrontare nuovamente il testo di al-Kindī con quello del filosofo dalmata è opportuno, ciò nonostante, soffermarsi brevemente su questo punto.

Come abbiamo mostrato nel primo capitolo, presentando le assonanze della filosofia di al-Kindī con il pensiero di Ermanno, le cinque essenze presentate dal filosofo arabo sono delle strutture fisse che si riferiscono esclusivamente alla sostanza.

Egli precisa però che tra questi cinque principi i più importanti, dai quali derivano tutte le cose, sono la materia e la forma. Pur non essendoci delle correlazioni nette tra i due testi, tuttavia, come non è possibile confermare con certezza che Ermanno abbia letto il *De quinque essentiis*, allo stesso modo, in virtù anche delle numerose assonanze neoplatoniche di matrice araba presumibilmente provenienti dal circolo di al-Kindī che abbiamo riscontrato, non possiamo neanche escluderlo.

Doverosa è anche una breve riflessione sul passo di Boezio segnalato da Burnett, di seguito riportato, che fa riferimento al *Proemio* del *De arithmetica*:

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>298</sup> A. S. KALENIĆ, *Hermann of Dalmatia, Treatise on the Essences*, Vol. II, Pula 1990, p. 171. Questa stessa linea interpretativa è fatta propria ed ampliata da I. Martinović in un testo dedicato all'ordine ontico nell'opera di Ermanno: *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, op. cit., pp. 12-13. Riferimento segnalato da Z. Dadić nella propria monografia dedicata ad Ermanno, *Hermann Dalmatin*, op. cit., p. 129.

*Esse autem illa dicimus quae nec intentione crescent, nec retraction minuuntur nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quicquid adunatum quodammodo corporibus invenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur et tactus variabilis rei in vertibilem inconstantiam transeunt. Haec igitur, quoniam, ut dictum est, natura immutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque esse dicuntur. Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur<sup>299</sup>.*

È innegabile una dipendenza filosofica tra *l'incipit* del *De Essentiis* e questo brano boeziano.

In entrambi s'insiste sul carattere 'identico' e originario delle essenze presentate come entità immutabili, «ossia delle realtà che *sono* nel senso più vero della parola, poiché "la loro sostanza è immutabile" e "non sono sottoposte a incrementi o diminuzioni, né ad alcun genere di mutazioni o variazioni».<sup>300</sup>

In qualche modo le essenze servono ad esprimere dei modelli ideali cui le cose create si riferiscono. In Ermanno però esse svolgono una funzione fondativa mentre in Boezio, pur essendo delle entità metafisiche, rispondono ad un'esigenza soprattutto logico-descrittiva. «Le determinazioni categoriche servono dunque alla mente umana per accostarsi a ciò che è sempre e che non muta mai la propria natura, cogliendo ed esprimendo con il linguaggio, nella misura del possibile, le forme del suo manifestarsi in ciò che sempre diviene e partecipa in modo solo imperfetto dell'eternità del vero»<sup>301</sup>. In ogni caso le essenze, in ambo i casi, concorrono alla difficile impresa di dire la Verità a partire dalle sue svariate manifestazioni.

---

<sup>299</sup> ANICII MANLII SEVERINI BOETHII, *De arithmetica, Proemium*, I. I, 7-20, Corpus Christianorum, Series Latina XCIV A, Ed. H. Oosthout – J. Schilling, Brepols, Turnhout 1999, p. 9.

<sup>300</sup> G. D'ONOFRIO, *Boezio e l'essenza del tempo*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, (a cura di) L. Ruggiu, Ed. Guerini e Associati, Milano 1997x, p. 119.

<sup>301</sup> *Idid*, p. 120.



A. Kalenić e I. Martinović<sup>302</sup> sostengono, al contrario, che non vi sia alcuna continuità tra Boezio ed Ermanno, tale prospettiva, tuttavia, non ci pare completamente corretta.

È lecito concludere pertanto che, nell'elaborare la propria nozione di essenza, Ermanno persegua certamente un intento teologico ma il suo è un proposito anche filosofico. Egli vede in tale struttura metafisica la possibilità di congiungere, in un *exemplum* di perfezione assoluta, il pensiero arabo e la tradizione filosofica occidentale.

Dopo aver chiarito questo aspetto essenziale, possiamo riprendere l'argomentazione di Ermanno laddove l'avevamo interrotta. Eravamo fermi al fatto che egli stesse elencando i punti fondamentali del suo sistema, di cui chiariremo i nodi concettuali, riferendosi dapprima alle essenze.

*Hec igitur cum huiusmodi sint, proprio nomine 'essentie' nuncupantur. Que, cum per species quidem innumera sint, quinque principaliter generibus comprehendi posse videntur. Sunt autem hec: CAUSA, MOTUS, LOCUS, TEMPUS, HABITUDO*<sup>303</sup>.

Le essenze si configurano come le strutture originarie immutabili, raggruppabili all'interno di cinque generi, in cui l'essere prende forma per poi svilupparsi in specie innumerevoli.

Queste cose dunque, cioè quelle immutabili *sono sempre* ed essendo di questa specie vengono nominate propriamente essenze: vale a dire le cose che sono autenticamente.

Le essenze pertanto si presentano come delle quiddità concernenti la specificità dell'essere, appunto delle sue determinazioni originarie. Esse, inoltre, sono innumerevoli per specie ma tutte sono comprese e riconducibili in cinque generi. In virtù della loro natura fondativa l'essere stesso si costituisce in

---

<sup>302</sup> Cf. A. S. KALENIĆ, *Hermann of Dalmatia, Treatise on the Essences*, op. cit., p. 171 e I. MARTINOVIĆ, *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>303</sup> *De Ess.*, I, p. 76, 58vC, Ed. Ch. Burnett. Per una maggiore connotazione del termine *habitudo* cf. l'edizione critica di Burnett, pp. 15 e 47-48.

Proposta di traduzione: "Queste, dunque, avendo tale natura, sono chiamate propriamente *essenze*. Esse, per quanto sul piano delle specie siano innumerevoli, sembra che si possano raggruppare fundamentalmente in cinque generi, ossia *causa, movimento, luogo, tempo, habitudo*". Per *habitudo* si intende la disposizione naturale oppure la condizione, il modo in cui qualcosa è 'disposto' al fine di assumere una determinata natura.

queste forme e ciò fa sì che esse possano denominarsi essenze, poiché sono sempre.

*Hec etenim huiusmodi sunt plane ut proprie nimirum essentie dicantur, nec extra hec aliquid quod eo nomine recte designari queat, quippe que in substantia sua perfecta, naturaque absoluta, genituram quidem omnem ad esse conducunt, ut nec sine horum aliquo ulla constet geniture integritas, nec preter hec extraneum aliquod necessarium sit adminiculum*<sup>304</sup>.

Le essenze quindi sono perfette nella loro propria sostanza hanno, cioè, *absoluta natura*: sono svincolate nella loro natura dalla materia e conducono ad essere ogni *genitura*. Perciò non v'è nulla al di fuori di esse che possa supportarle: le essenze si configurano, di conseguenza, come l'elemento necessario di sussistenza per qualunque entità determinata. Tutte le essenze dunque contribuiscono, in modo indispensabile, a far sì che le *geniturae* esistano ed in ogni caso la completezza di ogni *genitura* richiede almeno qualcuno di questi generi.

Da ciò risulta necessario che esse in se stesse siano della natura dell'identico (*eiusdem naturae*) e di perfetta integrità.

I. Martinović nel presentare la struttura ontica del *De Essentiis* pone come primo livello proprio il rapporto tra *l'esse*, *l'essentia* e la *genitura*<sup>305</sup>. Lo studioso croato sottolinea come il termine essere non indichi solo "ciò che è" ma anche *ciò che conduce all'essere*.

Viene sollevato qui, in modo ancora più esplicito, l'annoso problema della relazione fra i generi-essenze e le cose mutevoli<sup>306</sup>.

*Unde necesse sit ipsa in se eiusdem esse nature, perfecteque integritatis, sine ulla alteritatis contagione, cum omnis diversitatis inter inequalitatis et dissimilitudinis species, radix*

---

<sup>304</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Certamente questi generi sono tali da poter essere definiti propriamente essenze, e non vi è alcunché al di fuori di essi che possa essere designato correttamente con quel nome, poiché le cose che sono perfette nella loro sostanza e complete *nella loro natura conducono ogni genitura all'esistenza così che né senza alcuna di queste può esistere affatto genitura integra né è necessario l'apporto di alcuna cosa estranea al di fuori di queste*". Corsivo nostro.

<sup>305</sup> I. MARTINOVIĆ, *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>306</sup> Proprio a partire da questo problema è possibile ravvedere il tentativo di conciliazione operato da Ermanno tra la tradizione teologica e le concezioni astrologiche che solo allora cominciavano ad essere conosciute nell'Occidente latino.

*sint et origo, nec ex imperfectis prorsus ulla sit perfectionis absolutio*<sup>307</sup>.

Dato che, inoltre, esse sono radice di ogni differenza, possiamo affermare che l'identità dei generi è alla base della diversità. L'identità dunque è l'origine della differenza; il che significa che la differenza dipende e deriva, per così dire, ontologicamente dall'identità. Tali considerazioni ci portano a dedurre che, nel momento in cui le essenze entrano in contatto con ciò che è imperfetto, non subiscono assolutamente alcuna perdita di perfezione: non c'è dunque nessuna contaminazione da parte delle essenze con l'alterità ovvero la differenza.

Quest'aspetto, che va adeguatamente indagato prima di proseguire nell'analisi del *De Essentiis*, è uno dei tratti più originali del pensiero di Ermanno e ne lascia intravedere, senza dubbio, l'acume filosofico facendo trasparire, nello stesso tempo, la direzione filosofica che egli vuole dare al trattato.

### **3.1 Il rapporto tra identità e differenza**

Nel primo capitolo, introducendo il concetto di tempo e la dottrina della creazione presso la Scuola di Chartres, abbiamo già, in qualche modo, accennato al rapporto tra identità e differenza, unità e molteplicità, acquisendo la concezione in base alla quale Dio è presentato come il solo essere necessario, immutabile ed eterno il quale è identificabile con l'unità e non conosce la molteplicità, attributo posseduto esclusivamente dalle creature. In questo paragrafo, invece, vogliamo affrontare la questione in modo più analitico. Seguiremo perciò in dettaglio il percorso condotto da Ermanno per formulare la propria posizione circa il rapporto che intercorre tra identità e differenza.

Egli, infatti, in merito ai concetti di *idem* e *diversum*, elabora una sua particolare concezione ontologica derivante per lo più dalla lettura di testi presenti a Chartres i quali fanno capo, quindi,

---

<sup>307</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Pertanto, è necessario che questi stessi generi abbiano natura sempre identica, integrità perfetta, senza alcun contatto con la diversità, dal momento che sono la radice e l'origine di ogni diversità tra le specie dell'ineguaglianza e della differenza e nessuna completa perfezione può derivare assolutamente da cose imperfette". Corsivo nostro.

alla tradizione testuale di matrice neoplatonica pagana e cristiana. Nello specifico gli autori cui Ermanno attinge maggiormente sono Boezio<sup>308</sup> e Calcidio. In questo percorso egli segue molto da vicino la linea speculativa tracciata da Teodorico di Chartres.

Particolarmente importante è un passo del *De Trinitate* di Boezio:

*Igitur pater filius spiritus sanctus unus non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur qui vel augent vel minuunt, ut Arriani qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem didicunt. Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest. Trium namque rerum vel quotlibet tum genere tum specie tum numero diversitas constat (...). Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numeros (...). Deus vero a Deo nullo differt, ne vel accidentibus, vel substantialibus differentiis in subjecto positus distent. Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum<sup>309</sup>.*

Il problema teologico di Boezio «era di dimostrare, contro gli ariani, che in Dio non c'è pluralità. Così s'imbastisce la seguente dimostrazione: la pluralità dipende dalla diversità; ora la diversità può essere di genere, di specie e di numero, ma siccome nessuna

---

<sup>308</sup>Boezio nell'elaborare il proprio concetto di *aliud* si rifà a Porfirio e, come evidenziato da Ventimiglia, nel commentare il capitolo *De Differentia* presente nella sua traduzione dell'*Isagoge* porfiriano, introduce «dei passaggi molto interessanti per il nostro tema. Anzitutto vengono enumerate e spiegate le tre forme possibili di differenza tra le cose: "Tribus modis aliud ab alio distare praediximus, genere, specie, numero in quibus omnibus aut secundum substantantiales quasdam differentias alia res distat ab alia aut secundum accidentes". (Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commentorum*, 1. IV, C, 1 (edd. Schepss-Brandt, p. 240)». G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 52. Questa differenziazione come vedremo è assai significativa poiché sarà ripresa più volte dallo stesso Boezio e la ritroveremo anche in Teodorico di Chartres.

<sup>309</sup>ANICII MANLII SEVERINI BOETHII, *Quomodo Trinitas Unus Deus*, cap. I; II (fine); III (inizio) (Ed. Stewart, pp. 6-12). Citato in G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 55. Il testo di Ventimiglia è davvero pregevole ed è stato il mio punto di riferimento nell'elaborare questo paragrafo perché ripercorre in modo ineccepibile, sia dal punto di vista teoretico che storiografico, il tema relativo al rapporto tra differenza e contraddizione in Tommaso d'Aquino. Tema che necessita di un confronto diretto con le fonti le quali, in molti casi, sono comuni ad Ermanno. Anzi, l'Aquinata, come sottolineato dallo stesso Ventimiglia, conosce il *De Essentiis* attraverso la mediazione del *De processione mundi* di Guidissalino. In particolare cf. la sezione intitolata "Il *diversum* nella biblioteca di Tommaso", pp. 51-105.

di queste tre specie di diversità si può trovare in Dio, *ergo* non ci può essere in Lui alcuna diversità, e di conseguenza neanche alcuna pluralità»<sup>310</sup>. Ermanno che doveva dimostrare, questa volta contro gli islamici, esattamente la medesima cosa, vale a dire che in Dio non c'è pluralità, usa la stessa argomentazione a difesa del dogma trinitario. Scrive, infatti, nel *De Essentiis*:

*Hec de divinitatis veritate ita haberi volumus, ut ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, unum deum, non, ut Ismaelita putat, triplicem, non trimembrem, sed trinum intelligamus— tam sine personarum confusione quam sine substantie divisione, numquam inceptum, numquam desitutum*<sup>311</sup>.

Il filosofo dalmata dunque vuole che si colga la verità della divinità che è una e trina. Vi è un solo Dio, egli dice rifacendosi a quanto stabilito dai Padri della Chiesa, dal quale, attraverso il quale e nel quale sono tutte le cose, non, come ritengono i seguaci dell'Islam, triplice, formato cioè da tre parti, ma trino. In Dio, inoltre, non c'è la confusione delle persone né la divisione della sostanza in quanto è senza inizio e senza fine.

Siccome questo piano divino però è stato oggetto di accurata ricerca da parte dei Padri non è il caso, secondo Ermanno, di investigarlo ulteriormente ma conviene, tuttavia, precisare alcuni punti per confutare “il terribile islamico” che attenta alla salvezza dei cristiani.

*Quod divinitatis consilium cum spatiosa patrum scrutentur volumina, presentis tractatus non est longius insequi, hoc solum e multis adiecto quibus infelicissimum Agarenum, saluti nostre oblatrantem, redarguere solemus. Cum enim de domino nostro Christo satis inepte predicet in hec verba, Arabico sermone conscripta: ROH ALLA WA KALIMATU – cum spiritum dei et verbum eius esse profert, concedit pariter spiritum dei non esse nisi deum (cum nihil diversum esse in deo et ipse fateatur), nec tamen Christum dominum nostrum deum esse conoscere potest. Concedit item quod scriptum est – omnis homo mendax, Christum dominum omnis immunem mendacii – nec tamen nisi humanitatem eius recognoscat*<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>311</sup> *De Ess.*, I, p. 82, 59vB, Ed. Ch. Burnett.

<sup>312</sup> *De Ess.*, I, p. 80, 59rD-E, Ed. Ch. Burnett.

I Padri della Chiesa dunque hanno già studiato a fondo e in modo ineccepibile il divino. Occorre comunque confutare la tesi islamica secondo cui Cristo non è Dio, dimostrando come siano gli stessi autori arabi ad ammettere che lo Spirito di Dio non è altro se non Dio, sostenendo, quindi, essi stessi che in Dio non vi è nulla di diverso.

Gli islamici, secondo Ermanno, tuttavia, non riconoscono che Cristo è Dio perciò egli cerca di avvalorare maggiormente la sua tesi riflettendo sul tema dell'incarnazione divina e lo fa riferendosi ad un passo di Abū Ma'shar che, a sua volta, ritrova nelle opere di Hermes e Astalio i quali avrebbero, al contrario degli Ebrei, in qualche modo, riconosciuto Gesù Cristo.

*Quod nichilominus contra eum est in eo loco qua mortem Christi negat, sed alium falso sui speciem induisse, quem persequentibus pro se exposuerit. Hanc quidem Ihesu Christi historiam cum sancti patres amplissime describant, inter cetera quibus infidelium pertinaciam validissime confutant, egregium hoc preteritum est, forsitan hactenus incognitum eis (nec, enim, ut Poeta docet, omnia possumus omnes<sup>313</sup>), quod ex Hermete et Astalio, Persarum astrologis, Abumaixar in astrologie tractatus, interserit a nobis in eodem libro in hec verba translatum; 'Oritur' inquiunt 'in primo Virginis decano, puella – in lingua eorum SECLIOS DARZAMA, quod, prout arabes interpretantur, ADRE NEDEFA, apud nos significat 'virgo munda' – supra solium auleatum, manu geminas aristas tenens, puerum nutriens et iure pascens in regione cui nomen 'Hebrea'; puerum autem nominatum Ihesum.' Quem, opinor, ex hac lectione instructi, visa stella eius, et Magi cognoverunt. Unde presertim Hebreorum cecitas hic arguitur, cum, etiam in nature speculatione seculorumque serie, vel barbore nationi veritas Ihesu Christi prenotata fuerit<sup>314</sup>.*

Un'argomentazione contro gli islamici mai finora utilizzata è pertanto, secondo Ermanno, in quel passo in cui, pur negando la morte di Cristo, si sostiene che la Sua immagine esteriore è stata assunta ('vestita') da un altro uomo, lasciato da Dio nelle mani dei persecutori al posto Suo. Quest'aspetto per il filosofo dalmata è

<sup>313</sup> Il riferimento, come segnalato da Burnett nel *Commentario*, è a Virgilio, *Egloghe*, VIII, 63: "Num omnia possumus omnes".

<sup>314</sup> *De Ess.*, I, p. 80, 59rE-F, p. 82, 59rF-G, Ed. Ch. Burnett.

fondamentale ed è stato tralasciato anche dai Padri ma Abū Ma'shar lo ha inserito nel proprio trattato di astrologia, rifacendosi anche all'opera di autori quali Hermes ed Astalio<sup>315</sup>. Pertanto gli astrologi persiani, attraverso l'indagine della natura e delle varie età astrali, avrebbero annunciato la figura di Gesù individuandone correttamente il ruolo. È interessante notare come il filosofo dalmata ritrovi nei testi degli autori arabi l'origine della preminenza dottrinale del Cristianesimo al fine di porre, a fondamento della sua opera di persuasione verso i musulmani, la divina Trinità. Quello che in questa sede però ci preme rilevare è che Ermanno, per rimarcare la validità del dogma trinitario, sottolinea il fatto che in Dio non v'è diversità.

L'assunto dal quale egli parte è che a Dio corrisponde *l'idem* e alle creature il *diversum*. Su questo punto segue in pieno anche la tradizione platonica così come appresa dalla traduzione del *Timeo* operata da Calcidio. Un passaggio assai indicativo di questa relazione diretta è il seguente:

*Itaque tertium animae genus excogitavit hoc pacto: ex individua semperque in suo statu perseverante substantia itemque alia, quae inseparabilis corporum comes per eadem corpora scindere se putatur, tertium substantiae genus mixtum locavit medium inter utramque substantiam eodemque modo ex gemina biformique natura quippe cuius pars idem, pars diversum vocetur, tertium naturae genus commentus est, quod medium locavit inter individuum et item coniugatione corporea dividuum substantiam triaque haec omnia in unam speciem permiscuit diversa illa natura concretioni atque adunationi generum repugnante<sup>316</sup>.*

Come si ricava dalla traduzione di Calcidio, Platone in questo passo, illustra il modo in cui il Demiurgo costituì un terzo genere di sostanza per l'anima, il *mixtum*, collocato tra la sostanza indivisibile e quella corporea, divisa a sua volta in *idem* e *diversum*. Qui sono poste le basi per la netta distinzione ontologica tra *identico* e *diverso*.

---

<sup>315</sup> Il riferimento è all'*Introductorium maius* tradotto dallo stesso Ermanno.

<sup>316</sup> PLATO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, 35 A (edd. Jensen-Waszkink, p. 27). Citato in G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 59.



«Questo testo di Platone, tradotto da Calcidio, è alla base di un'importante tradizione di pensiero, in cui *idem* e *diversum* vengono interpretati oltre che come principi dell'anima, anche come principi di tutte le cose. Nel *Commento* dello stesso Calcidio, infatti, che circolava sempre insieme alla traduzione del frammento del *Timeo*, si parla di "omnia naturalia" e "omnia existentia" composti di *idem* e *diversum*:

*Similiter docet naturam quoque non esse simplicem sed bimembrem, et ex his duabus facit opificis iussu tertium naturae genus extitisse quod aequè medium positum esset inter utramque essentiam, individuum videlicet atque dividuum. Quatenus ergo bimembris est natura? Omnia, inquit, naturalia vel eadem sibi vel diversa sunt (...). Haec igitur omnia existentia, idem et essentiam et diversum, in unam, inquit, speciem commiscuit deus et effecit ex tribus unum, idem diversum dividuum, diversa illa natura difficile se commodante concrezioni atque adunationi generum<sup>317</sup>.*

La natura quindi non è semplice ma duplice e, da questa dualità, come abbiamo visto, secondo la stessa volontà dell'artefice dell'universo, è derivata una terza natura. Nel brano, seguendo l'argomentazione di Platone, Calcidio pone la questione riguardante il senso in cui si può parlare di natura duplice. E allora spiega che tutti gli esseri naturali, ovvero quelli che derivano dalla natura, sono tra loro identici o diversi. Identici in rapporto al genere e diversi in rapporto alla specie. La divinità poi mescolò insieme l'*idem*, l'*essentia* e il *diversum*, riducendoli ad una sola sostanza nonostante la natura del diverso facesse opposizione alla mescolanza.

Quest'ulteriore specificazione ribadisce la distanza ontologica che separa il mondo del *diverso* da quello dell'*identico*.

Anche nel *Somnium Scipionis* di Macrobio in «diverse occasioni si parla del primo principio, cioè l'unità o *monas* della mente o *nous* che da esso deriva, e dell'anima che, a sua volta degenera fino a divenire la matrice dei corpi superiori o divini e inferiori. Ma leggiamo il testo stesso di Macrobio, molto più ricco dei nostri riassunti:

---

<sup>317</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 59.

*unum autem quod μονάς id est unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principi aut finis sciens, ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. haec illa est mens ex summo enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet<sup>318</sup>.*

E più avanti, sempre allo stesso paragrafo:

*aut enim deus summus est aut mens ex eo nata in qua rerum species continentur, aut mundi anima quae animarum omnium fons est, aut caelestia sunt usque ad nos, aut terrena natura est, et sic quinarius rerum omnium numerus impletiur<sup>319</sup>.*

Al paragrafo quattordici identica, anche se espressa con parole diverse, è la dottrina riferita:

*deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium quaeque sunt quaeque videntur esse princeps et origo est. hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. haec mens, quae νοῦς vocatur, qua patrem inscipit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens»<sup>320</sup>.*

Il rapporto tra identità e differenza è, senza dubbio, una delle questioni maggiormente analizzate anche da Teodorico di Chartres, maestro di Ermanno.

Scrive, infatti, Teodorico nel *Tractatus de sex dierum operibus*:

---

<sup>318</sup> MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6 (Ed. Willis, pp. 19-20).

<sup>319</sup> *Ibidem* (Ed. cit. p. 22).

<sup>320</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., pp. 85-86. L'ultimo riferimento testuale è ancora al *Commentario* di Macrobio, I, 14 (Ed. cit., p. 56) dello stesso cf. anche I, 17.

*Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur: Omne quod est ideo est quia unum est.*

*Sed cum dicimus divinitatem singulis esse rebus formam essendi non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma que in materia habeat consistere cuiusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile. Sed hoc idcirco dicimus quoniam presentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse consistit ut etiam ipsa materia ex presentia divinitatis habeat existere: non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.*

*Similiter igitur cum dicimus unitatem singulis rebus esse formam essendi eodem modo intelligendum est.*

*Item cum dicitur deus simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem tunc vocabulum refertur. Cum autem addita determinatione vel secundum pluralem numerum dicitur deus ut aliqua unitas vel due unitates vel tres vel bis unitas vel ter vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea que unitate participant sine dubio refertur<sup>321</sup>.*

Come opportunamente considera Parent: «La théorie trinitaire de Thierry se rattache à un texte de S. Augustin. On lit en effet dans le *de Doctrina Christiana*<sup>322</sup>: “In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia (...)”. Selon la remarque de S. Thomas, le langage de S. Augustin est parfaitement justifié et répond à notre mode de connaître qui s’élève de la considération des êtres créés à celle de Dieu. Or, dans tout être créé l’un des aspects qui frappent notre attention, est son unité. Si nous envisageons Dieu sous cet angle, sachant pour ailleurs qu’Il est un en trois Personnes, nous serons logiquement amenés à voir dans le Père l’unité, dans le Fils l’égalité et dans le Saint-Esprit le lien de l’un et de l’autre. Il y a enchaînement entre ces trois attributs, unité, égalité et lien mutuel; il y a aussi convenance de chacun d’eux avec la Personne à laquelle on l’approprie»<sup>323</sup>.

Quest’analisi, seppur datata, resta un importante punto di riferimento per la lettura della teoria trinitaria in Teodorico. Essa implica che «l’unité se dit absolument sans présupposer

---

<sup>321</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Commentaries on Boethius*, op. cit., 31. 98-100, 32. 1-14, p. 569.

<sup>322</sup> Lib. I, 5, PL, 34, 21. Come sottolineato dallo stesso Parent, Teodorico non menziona questo testo ma è chiaro che è presente, insieme a Boezio, nella sua elaborazione della dottrina trinitaria.

<sup>323</sup> J. L. PARENT, *La doctrine de la création*, op. cit., p. 77.

rien d'autre. L'égalité implique unité; mais par rapport à un autre. L'une convient donc à la première Personne qui est principe sans procéder d'une autre. La seconde est appropriée au Fils, qui est engendré bien que lui-même soit à son tour principe. Quant au lien mutuel, il comporte l'unité de deux autres, et convient au Saint Esprit qui procède des deux autres personnes»<sup>324</sup>.

Teodorico dunque, attraverso un ragionamento assai rigoroso, elabora una teoria originale la quale, come precisa Parent, partendo dalla considerazione della sola unità deduce in Dio l'esistenza di tre Persone.

In effetti, la tesi del filosofo di Chartres è strettamente collegata all'assunto in base al quale l'unità è originaria e «en vertu de cette priorité, identique à l'éternité et à la divinité. Au sein de la Trinité, l'unité est le Père, principe sans principe. L'unité engendre l'égalité, et de soi elle ne peut engendrer que sa propre égalité»<sup>325</sup>.

*Omnem alteritatem unitas precedit, quoniam unitas precedit binarium qui est principium omnis alteritatis. Alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem precedit unitas liquide omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nichil enim aptum est mutari sive moveri nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas precedit: quare et mutabilitatem. Sed mutabilitati omnis creatura subiecta est. Et quicquid est, vel eternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam precedat, eternam esse necesse est. At eternum nichil est aliud quam divinitas. Unitas igitur ipsa divinitas*<sup>326</sup>.

Il pensatore francese costruisce la propria argomentazione, come abbiamo accennato nel paragrafo dedicato alla creazione, su di una base numerica mostrando il passaggio dall'unità alla molteplicità. Egli «pone la relazione tra Dio e mondo secondo i termini cari alla dialettica pitagorico - platonica dell'*unitas-binarium, unum-aliud*: risalire a Dio con le

---

<sup>324</sup> *Ibidem*.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>326</sup> TEODORICO DI CHARTRES, *Commentaries on Boethius*, op. cit., 30-31. 86-94, p. 568.

“arithmeticae probationes” vuol dire per Teodorico di Chartres mostrare che l’unità precede la molteplicità, il diverso richiede l’identico come sua causa; che la realtà assolutamente semplice e *a se* trascende la molteplicità sparpagliata nel tempo e nello spazio e ne è la sola giustificazione come principio causale»<sup>327</sup>.

La derivazione dell’uguaglianza dall’unità quindi «fonde l’unité de nature de l’engendrant et de l’engendré; l’égalité précédant tous les nombres comme l’unité est au même titre qu’elle est éternelle. Or, il ne peut y avoir deux réalités éternelles de nature différente; il faut donc qu’elles communient dans la même nature. Il y a cependant distinction de personnes parce que rien ne peut s’engendrer soi-même; autre est la propriété constitutive de celui qui engendre, autre est celle de l’engendré; pour désigner ces propriétés diverses, les philosophes ont employé le nom de personne»<sup>328</sup>.

L’unità è posta al centro della molteplicità e s’identifica con l’essere senza però «giungere nel platonismo cristiano, all’identificazione dell’*unitas* con il molteplice creato perché essa – identica sempre a se stessa – resta perfetta e trascendente in quell’assoluta semplicità che a lei sola si addice: “*de vocabulo unitatis – scrive Teodorico – dicendum est quod, cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitate refertur*”; e solo questa, senza aggettivi, è la vera unità che diremo meglio unicità»<sup>329</sup>.

Il molteplice invece è costituito da più unità e si muove nella sfera del limite. Scrive precisamente Teodorico:

*Cum autem addita determinatione, vel secundum pluralem numerum dicitur, ut aliqua unitas, vel duae unitates, vel tres, vel bis unitas, vel ter, vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea que unitate participant sine dubio refertur (...). Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia, que est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero que multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri constant, nichil aliud sunt quam vere unitatis participationes que creaturarum existentie sunt. Quamdiu enim res unitate participat, ipsa permanet. Quam cito vero*

---

<sup>327</sup> T. GREGORY, *Anima mundi*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>328</sup> J. L. PARENT, *La doctrine de la création*, op. cit., p. 78.

<sup>329</sup> T. GREGORY, *Anima mundi*, op. cit., p. 61.

*dividitur eadem interitum incurrit. Unitas enim essendi conservatio et forma est: divisio vera causa interitus. At ex vera unitate que Deus est omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in deitate pluralitas: quare nec numerus*<sup>330</sup>.

Tullio Gregory, a tal proposito, osserva giustamente:

«Cercata così la distinzione tra l'unità come numero moltiplicabile e l'unità metafisica, la dialettica uno-molteplice si congiunge con la dottrina della *forma essendi*: se l'*unitas* è principio dell'essere e della permanenza nell'essere, essa potrà senz'altro definirsi come *forma* del reale, ciò per cui ogni essere è»<sup>331</sup>.

Come abbiamo visto, Teodorico deduce il rapporto trinitario seguendo la dialettica dell'uno e del molteplice. «L'unità, egli dice, può essere causa di una duplice generazione: la generazione del molteplice, del diverso (*generatio diversae naturae*) e la *generatio eiusdem naturae*, che è generazione dell'*aequalitas unitatis*: è questo il momento dell'*unitas* che si moltiplica per se stessa, dice Teodorico, cioè il momento in cui essa, per porsi come identica – di quella vera identità che implica relazione – deve uscire dalla sua immediatezza e dialettizzarsi in sé»<sup>332</sup>.

Il rapporto che viene a instaurarsi tra il padre e il figlio dunque è di consustanzialità. «Lo Spirito si porrà in questa serie dialettica come *conexio aequalitatis* (...). Ma più interessa al filosofo di Chartres Dio come *aequalitatis essendi*, perché come tale è veramente ontologico e gnoseologico della realtà molteplice»<sup>333</sup>.

Alcune di queste tematiche, come abbiamo visto già nel primo capitolo, sono state riprese anche da Adelardo di Bath nel suo *Eodem et Diverso* ma in una prospettiva prettamente naturalistica.

Questo breve *excursus* ci ha permesso di focalizzare l'attenzione su uno dei nervi più sensibili ed importanti della speculazione ermanniana ma ci ha consentito altresì di notare il modo raffinato e articolato in cui egli usa le sue fonti di

<sup>330</sup> Citato in *ibid.*, p. 62. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentaries on Boethius*, op. cit., 33-34. 16-34, pp. 569-570.

<sup>331</sup> T. GREGORY, *Anima mundi*, op. cit., p. 62.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 74.

riferimento, costruendo un pensiero che si snoda su più livelli e che, in quanto tale, è sempre e comunque stratificato.

Come vedremo in dettaglio più avanti, Ermanno utilizza in modo originale questi concetti soprattutto per quel che riguarda il rapporto tra unità e molteplicità.

Chiarito quest'aspetto cruciale, possiamo riprendere il percorso tracciato da Ermanno riassumendo le caratteristiche fondamentali delle essenze.

Ricapitolando dunque esse, (*causa, motus, locus, tempus, habitudo*), sono degli elementi strutturali immutabili, entità metafisiche originarie, che non subiscono alcuna alterazione e vengono a trovarsi sempre nella stessa identica condizione. Sono perfette nella loro sostanza e complete nella loro natura; conducono ogni *genitura* ad essere: senza di loro, infatti, non può esservi integrità di *genitura*. Vale a dire che, se una di queste viene a mancare, non può sussistere nulla di generato; ed esse, a loro volta, non richiedono l'intervento di qualcosa di estraneo. Pertanto, è necessario che questi stessi generi abbiano natura sempre identica e integrità perfetta, senza alcun contatto con la diversità giacché sono radice e origine di ogni diversità.

Le essenze quindi possiedono integrità, completezza ed una natura sempre identica; indicano cioè una forma di perfezione metafisica immutabile capace di condurre all'essere, nelle sue molteplici manifestazioni, il mondo naturale caduco e variegato.

#### **4. I principi di ogni genitura**

Il filosofo dalmata, dopo essersi riferito alle essenze, inizia, poi, a parlare dei tre principi di ogni *genitura*: essi sono i principi di tutto ciò che è generato e rappresentano delle cause originarie.

*Tria sunt enim, ut philosophis placet, omnis geniture principia: primum est causa efficiens, secundum est id ex quo aliquid fit, tertium in quo – totidem adminicula ad omnem rerum effectum, usu quodammodo communi quadam ratione cuncta continente*<sup>334</sup>.

---

<sup>334</sup> *De Ess.*, I, p. 76, 58vE, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: "Infatti, come sostengono i filosofi, tre sono i principi di ogni *genitura*: primo la causa efficiente; secondo ciò come cui risultato qualcosa è prodotto; terzo ciò in cui qualcosa è prodotto – tanti sono i fattori che



Tre sono dunque i principi di ogni generazione:

- 1) La causa efficiente.
- 2) La causa formale, ciò da cui, *ex quo*, qualche cosa è fatta.
- 3) La causa materiale: *l'in quo*, ciò in cui qualcosa è fatto, è il luogo ovvero il ricettacolo.

Di tal numero, di conseguenza, sono anche i supporti fondamentali (*adminicula*) che conducono ogni cosa al proprio *effectum* (esistenza attuale).

Per dare maggiore enfasi ed importanza alla causa efficiente, intesa come causa primordiale, Ermanno ne parla dopo aver definito i concetti di materia e forma al fine di mostrare come la causa prima sia l'origine di ogni movimento generativo.

In merito a ciò egli propone la seguente definizione di materia:

*Atque id in quo vel de quo fit, quoniam, tamquam matris, patientis vice supervenienti virtuti, ad omnes motus patet, recte rerum materia nominantur*<sup>335</sup>.

Il riferimento qui, come già osservato in precedenza, è alla materia intesa nei termini platonici di "*chora*", vale a dire spazialità pura, capace, cioè, di accogliere qualcosa e nel momento in cui essa riceve, conferisce al contempo sussistenza; nella medesima maniera in cui una madre accoglie in sé una forza, che è la virtù, intesa come *forza* in senso aristotelico, e rende possibile la generazione.

A questo punto Ermanno propone anche una definizione di forma:

---

conducono alla realizzazione di ciascuna cosa, mentre una sola funzione comune, secondo un criterio razionale, contiene tutte le cose". In questo punto l'edizione critica del *De Essentiis* di A. S. Kalenić, p. 204, (7), presenta delle differenze che riportiamo ma che non sembrano cambiare in modo sostanziale il senso metafisico complessivo del testo: «*Tria sunt enim, ut philosophis placet, omnis geniturae principia: primum est causa efficiens, secundum est id, ex quo aliquid fit, tertium, in quo, totidemque adminicula ad omnem rerum effectum uno (quodam) communi quadam ratione cuncta continente*».

<sup>335</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Ciò in cui o con cui qualcosa è prodotto, poiché è aperto ad ogni movimento, in quanto riveste il ruolo di una madre (*mater*) che è ricettiva rispetto alla virtù maschile che la ricopre, correttamente è chiamata materia delle cose". Il testo latino dell'edizione critica di Kalenić, p. 204, (7), contiene una piccola variazione: «*atque id quidem, in quo vel de quo fit*».

*Forma vero id ex quo, quoniam illam informem necessitatem agentis virtutibus motibus in varios effingit eventus*<sup>336</sup>.

Egli qui chiaramente abbina tra loro il concetto platonico di ricettacolo e la nozione di spazio aristotelico quale si evince dal Libro IV della *Fisica* realizzando, in tal modo, una perfetta sintesi tra Platone ed Aristotele circa il rapporto tra forma e materia.

Continua Ermanno:

*Sic enim apud Hermetem Persam: forma quidem ornatus est materie; materia vero forme necessitas – in omni liquide rerum constuctione sustinens in primis est necessarium, postremus est operis eventus et perfectio*<sup>337</sup>.

L'elemento realmente necessario è dunque la materia e in seguito viene la forma. In effetti, la materia fornisce la massa informe e priva di ordine. Se essa, infatti, non ci fosse la forma non avrebbe il luogo in cui trovarsi, essere presente.

*Dat quidem materia massa ipsam informem et inordinatam, que nisi presto sit, nec habet ubi assit forma, que, cum supervenit, propositum ordinata quadam explanatione absolvit*<sup>338</sup>.

La forma, a sua volta, quando sopravviene porta a compimento ciò che ha dinanzi: l'oggetto, attraverso un'ordinata esplicazione.

*Horum igitur principalis motus rerum omnium est generatio. Est enim is motus moderata quedam forme cum materia coeuntis habitudo, ita quidem, ut in ipsa movendi ratione vis et causa movens recte demum cognoscatur. In qua quoniam omnis motus ratio constat, ut ea que previdetur. Sic enim,*

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, 58vE-F, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: "La forma è ciò come cui risultato qualcosa è prodotto, poiché plasma quell'informe necessità con i movimenti della sua virtù che agisce in varie attualizzazioni".

<sup>337</sup> *Ibidem*. Proposta di traduzione: "Così, infatti, si legge in Hermes persiano: «la forma è adornamento della materia; mentre la materia è necessità di forma», dal momento che nella costruzione di ogni cosa, è necessario in primo luogo l'elemento che sostiene, alla fine viene la realizzazione e il compimento dell'opera".

<sup>338</sup> *Ibidem*.

*opinor, decet ut quod de essentiis instituitur, ab ea, si qua est, que cunctis aliis origo, procedat, et in ea rursus, tamquam in girum expleto cursu, tandem terminetur*<sup>339</sup>.

Ebbene, la loro maggiore forma di movimento è la generazione di tutte le cose.

Il movimento principale dunque di questi princìpi (materia e forma) è la generazione di tutte le cose. Infatti, quel movimento è la *habitus*, (*condizione*) *regolata* di una determinata forma, che procede insieme con la materia, cosicché, appunto la forza e la causa movente vengono correttamente riconosciute nella ragione<sup>340</sup> stessa del movimento. La generazione, cioè, pare essere per Ermanno *il regolato prender forma della materia*. La forza del movimento, inoltre, si configura come il modo in cui la forma agisce sulla materia.

Successivamente Ermanno spiega in che modo si determina la generazione.

## **5. La primaria generatio**

Come si legge nel testo di Ermanno la generazione è quel movimento che si delinea come uno stato regolato della forma che si accompagna alla materia. La forma dunque regola la condizione dell'oggetto ordinando la materia. In questo modo la forza e la causa movente rappresentano la modalità stessa del movimento, ovvero il modo in cui il movimento procede, ed in virtù di questo è la forma stessa che determina la natura della materia. Si delinea quindi il concetto di forma come immanente la quale, cioè, dà costituzione alla materia e determina la modalità del moto. Dal momento che la ragione di ogni movimento consiste allora nella *causa movens*, al fine di chiarire al meglio le questioni che sono state proposte, per rifondarle, è necessario esplicitare il rapporto tra causa e *ratio*, affinché ciò che è stato affermato prima risulti chiaro al massimo grado. Perciò è opportuno, secondo Ermanno, che quanto si stabilisce a proposito delle essenze proceda da ciò

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, 58vF-G.

<sup>340</sup> Il termine *ratio* sembra assumere vari significati: potrebbe intendersi, infatti, sia nel senso di ragione come causa del movimento che come modalità del movimento stesso.

che è origine anche per tutte le altre cose, e in quella alla fine di nuovo si concluda, come se si fosse compiuto un cerchio completo. L'autore si sta chiaramente riferendo a Dio che è il punto di inizio e il punto di arrivo di questo discorso. Ermanno riprende quindi un concetto proprio della metafisica antica in base al quale il punto di inizio deve coincidere col punto di arrivo, seguendo una "circolarità" ermeneutica, tracciata originariamente da Parmenide e sviluppata poi dalla tradizione platonica tardo-antica.

Posto che solo a partire dalla nozione di causa è possibile comprendere in che modo, nella complessiva struttura metafisica del reale, secondo Ermanno, si possa spiegare il movimento, è opportuno analizzare ulteriormente tale questione per cogliere in modo ancora più preciso la trama del tessuto metafisico del testo. Questo ci aiuterebbe anche a comprendere meglio la sequenza della riflessione di Ermanno e il perché egli parta dall'individuazione dei generi sommi, in seguito si soffermi sul rapporto tra identità e differenza per poi elencare, infine, i tre princìpi dai quali deriva ogni genitura.

Per prima cosa possiamo senz'altro affermare che la nozione metafisica fondamentale sulla quale Ermanno costruisce il suo sistema di pensiero è quella di causa e cercheremo di analizzarla a fondo, in quanto, solo dopo averne delucidato correttamente il contenuto, correlandolo alla nozione di *ratio*, sarà possibile comprendere pienamente il rapporto tra questa struttura metafisica e la generazione, tema che occuperà gran parte del trattato e che è preminente nel *De Essentiis*.

### **5.1. La causa efficiens o primordiale**

Perché ci sia un moto, dice Ermanno, deve esserci per forza una causa, la quale è il punto d'avvio di tutte le questioni e, dal momento che è origine di ogni cosa, essa deve essere necessariamente una causa prima.

È come se Ermanno ci dicesse che solo i cinque generi, questi princìpi generali, non sono sufficienti per rendere ragione e spiegare la generazione complessiva della realtà. Occorre una causa primissima. Tale concezione è chiara nel *Liber de causis*. Ovvero, come abbiamo visto, la nozione di causa primordiale è

ben delineata nelle prime proposizioni del testo, al quale Ermanno probabilmente, trattandosi di uno scritto afferente al circolo di al-Kindī, avrà, in qualche modo, avuto accesso. Il Nostro quindi dimostra, seppur con un linguaggio criptico e con uno schema assai articolato, la necessità di una causa primordiale.

*Constat plane nichil genitum sine causa genitrice, naturaque vetitum ne quid sibi ipsi geniture sit origo seque ipsum efficiat. Sic, igitur, in omni generatione, auctorem generantem causamque moventem intelligi necesse est, prout omne posterius id infert quod prius est*<sup>341</sup>.

Come si evince dal testo appena citato, per Ermanno, risulta indubitabile che nulla di generato possa sussistere senza una causa generante (assioma fondamentale)<sup>342</sup> e che sia vietato dalla natura che qualcosa di generato possa di per se stesso essere origine della *genitura*, configurandosi così come “*causa sui*”. Conseguentemente, in ogni generazione è necessario che siano colti un autore generante e una causa movente, proprio come ogni cosa che viene successivamente implica ciò che viene anteriormente.

*Sic, contentum, continens; species, genus; individuum, genus et speciem. Unum autem plane omnium principium intelligi necesse est. Duobus namque prius et unum – nisi enim precedat unum, nichil est quod duo constituat. Atque ubi duo, et unum est necessario. Non vero convertitur, ut, si unum est, et duo fore necesse sit*<sup>343</sup>.

Allo stesso modo, dice il filosofo dalmata, il contenuto presuppone il contenitore, la specie il genere, l'individuo il genere e la specie. D'altra parte è chiaramente necessario, continua, che l'uno venga colto come principio di tutte le cose. Infatti, l'uno'

---

<sup>341</sup> *De Ess.*, I, p. 78, 58vH.

<sup>342</sup> I. Martinović nel saggio dedicato all'ontologia di Ermanno identifica il rapporto tra causa generante e cose generate come il secondo livello ontico dopo l'essere, l'essentia e la *genitura*. Cf. I. MARTINOVIĆ, *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, op. cit., pp. 14-21. Lo studioso analizza il rapporto tra *causa genitrix* e *genitum* confrontando questo tema con i riferimenti ad Aristotele e Platone richiamati nelle edizioni critiche di Burnett e Kalenić. Egli pone l'accento soprattutto sull'incontro tra forma e materia e confronta il passo con l'opera di Guglielmo di Conches e Domenico Guindisalvi.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

precede il 'due'- se, invero, l'uno' non venisse prima del 'due' non vi sarebbe nulla che facesse sussistere il 'due'. Ed al contempo dove c'è il 'due', v'è necessariamente l'uno' mentre non è vero il contrario, cioè che, se c'è l'uno' di necessità ci sia anche il 'due'<sup>344</sup>.

---

<sup>344</sup> In questo passaggio possiamo riscontrare un punto d'incontro tra la metafisica di Aristotele (Cf. per il riferimento ad Aristotele il *Commentario* al *De Essentiis*, a p. 244 dove Burnett riporta il passo delle *Categorie* dello Stagirita cui Ermanno farebbe riferimento, 14a 31-4: "*unus duobus prior est [duobus enim existentibus, mox consequens est unum esse, uno autem existente, non necessarium est duo esse; idcirco non convertitur]*"; ed evidenza anche come sia riportato da Guindissalino nel *De processione mundi*, p. 17, 1-9) e le dottrine non scritte di Platone. Quest'aspetto è fondamentale perché Ermanno, seppur salvaguardando l'indivisibilità dell'Uno e la sua superiorità rispetto alla molteplicità, introduce all'interno di questo principio e a partire da esso l'idea di una processualità e di una derivazione del tutto dal principio. Queste concezioni saranno successivamente sviluppate da Guindissalino oltre che nel *De processione mundi* anche nel *De unitate liber*. Tra l'altro (cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., pp. 102-103) la precedenza dell'*unum* rispetto al *duo* è presente anche nelle *Regulae de sacra theologia* di Alano di Lille, pur se originariamente già riscontrabile nel *De Trinitate* di Boezio. Nella II regola, come riportato dallo stesso Ventimiglia, si afferma addirittura che: *in supercelesti est unitas, in celesti alteritas, in subcelesti pluralitas*. Questo dimostra che la tradizione di matrice neoplatonica percorsa da Ermanno giunge, fino almeno, ad Alano di Lille. Particolarmente interessante è una questione, di quelle esplicitate nella *regula*, assai importante per Ermanno e che esamineremo più avanti, presente anche in Alano: il fatto che *in supercelesti est unitas*. In effetti, come verrà sviluppato sia nel primo che nel secondo libro del *De Essentiis*, a livello originario si pone l'unità del Creatore. Tanto in Ermanno quanto in Alano dunque si ritrova l'idea secondo cui il Tutto sia riconducibile all'unità divina e che nella struttura più alta del creato ovvero il cielo vi siano l'alterità e la differenza, proprie della perfezione dei corpi celesti, e nel mondo sublunare, invece, si trovi la pluralità dei singoli enti determinati individualmente. Alano, dal canto suo, legge quest'aspetto in chiave angelica; scrive, infatti, il filosofo francese nel commento al passo, citato sempre da Ventimiglia e presente a p. 125 del testo (Ed. Correns): "*Superceleste est deus in quo summa unitas. Celeste est angelus in quo est prima alteritas quasi primum a deo creatus est primus post deum mutabilis factus. Nec tantam habet varietatem quam habet sub celeste. Unde quia alteritas prima est pluralitas, in eo non dicitur esse pluralitas sed sola alteritas*". In Ermanno, invece, non è presente la mediazione angelica: il cielo e i corpi che lo costituiscono, come vedremo nel secondo libro dell'opera, sono espressione dell'ordine celeste. Il termine celeste, in base alla concezione ermanniana può essere ricondotto all'armonia e all'ordine dei pianeti. Nella prospettiva del filosofo dalmata quindi all'intelligenza dei corpi celesti potrebbe analogicamente corrispondere quella delle intelligenze angeliche. Su questo punto però non possiamo soffermarci ulteriormente ma questo è un ulteriore elemento in grado di dimostrare come Ermanno si sia inserito indirettamente nel dibattito teologico relativo alla Santissima Trinità. È solo il caso di ricordare, senza poter, tuttavia, in questa sede esaurire la questione, che Alain De Libera, nel famoso testo *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart* (edito da Jaka Book nel 1999 in traduzione italiana), cf. pp. 25-27, nell'evidenziare che il Medioevo, pur essendo stato all'oscuro di Proclo fino alla traduzione degli *Elementi di Teologia*, avvenuta nel XIII secolo, non ha, scrive a p. 25, «per questo ignorato l'unologia tout court. Parallelamente al *Libro delle Cause*, i medievali hanno conosciuto alcuni rudimenti di unologia nella prospettiva della letteratura ermetica, si trattasse dell'*Asclepio* dello Pseudo-Apuleio, attribuito a Ermete Trismegisto (...) o del *Libro dei ventiquattro filosofi* egualmente attribuito a Ermete». Lo studioso francese sottolinea altresì come questo neoplatonismo di stampo ermetico offra, malgrado tutto, «qualche idea della monarchia dell'Uno». Dopodiché lo studioso francese, ricordando il pensiero di Tedodrico di Chartres che nel *De sex dierum*

Ermanno, magistralmente, ha combinato quanto appreso da Teodorico, e quindi dalla tradizione platonica del *Timeo* tradotto da Calcidio, con elementi del pensiero platonico presenti nelle dottrine non scritte e princìpi aristotelici consegnandoci, così, un'argomentazione assai originale ed elegante tinta di elementi neoplatonici.

A conferma di tale prospettiva ermeneutica è opportuno sottolineare che per Ermanno la preminenza del primo principio è data esplicitamente dall'antiorità dell'uno rispetto al due.

*Duo itaque principia qui vel existimari possint, dum, utrumque prius esse laborans, neutri principalem sedem relinqueret? Nisi enim alterutrum altero prius esset, nequaquam primum omnium existeret, dum vel unum complendo omnium numero deesset*<sup>345</sup>.

Difatti Ermanno, rifacendosi alle concezioni fondamentali delle sue fonti, nega ogni forma di dualismo originario. Pertanto si chiede: come potrebbero mai essere ammessi due princìpi dato che, ciascuno dei due, lottando per essere primo, dovrebbe lasciare il posto principale all'altro? In realtà, se uno dei due non fosse anteriore all'altro, non potrebbe proprio esistere un primo (principio) di tutte le cose e nello stesso tempo mancherebbe l'uno il quale, quindi, nella sua prospettiva, va a formare originariamente la serie numerica e, di conseguenza, l'insieme della totalità del reale<sup>346</sup>.

---

*operibus*, come abbiamo visto, identifica «Unità» e «Deità», riporta i passi delle *Regulae* di Alano nei quali si fa riferimento all'unità come "origine della pluralità divisibile". De Libera pone particolare attenzione al *De unitate liber* di Guindissalino nel quale – sottolinea a p. 26 – si incontrano «frasi come "L'unità è ciò per cui ogni cosa è una ed è ciò che è" o "Tutto ciò che è, è precisamente poiché è uno" (*De unitate liber*, Ed. cit., pp. 7 e 8). Si tratta di una tesi boeziana ma che, parallelamente a Boezio, è altresì visibilmente influenzata da Ibn Gabirol, Avicenna e, più remotamente da Plotino». La parabola evolutiva di questa tematica delineata da de Libera, passando per Alberto Magno, arriva fino a Tommaso d'Aquino. Tuttavia, non v'è alcun riferimento ad Ermanno che pure è una fonte acclarata di Guindisalvi e, da quel che abbiamo cercato di mostrare, anche di Alano. Tale questione comunque andrebbe studiata ed approfondita in modo più dettagliato.

<sup>345</sup> *Ibid.*, 59rA.

<sup>346</sup> In questo punto sembra che Ermanno giochi sulla parola numero che indicherebbe tanto il numero quanto la quantità, intesa come serie numerica; per cui il concetto espresso sarebbe quello secondo il quale senza l'uno non potrebbe venire a sussistere la successione dei numeri, elemento presente anche in Teodorico, ma quel che conta soprattutto, nella prospettiva metafisica che stiamo delineando, è che senza l'uno, il quale si identifica, a sua volta, col principio primo, nulla potrebbe sussistere.



Il carattere fondamentale della “*priorità*” dunque costituisce la base dell’ordine del Tutto, sia materialmente che matematicamente.

È palese il modo in cui Ermanno attribuisce una dignità metafisica assoluta all’uno, ma è anche necessario sottolineare come egli, rispetto allo stesso Teodorico, utilizzi questo concetto in maniera molto più raffinata conferendogli una densità speculativa assai più pregnante che, pur snodandosi in più stratificazioni, ne esprime più nettamente la potenza.

Ancora una volta possiamo riscontrare nello sviluppo del pensiero ermanniano l’utilizzo virtuoso di un elemento neoplatonico. In effetti, anche nel *Liber de Causis*, si fa riferimento al costruito secondo cui tutto ciò che è generato implica una causa generante e che quanto è posteriore si richiama a ciò che è anteriore<sup>347</sup>.

Leggendo con attenzione il passo poc’anzi citato di Ermanno, infatti, l’uno può essere inteso sia come entità aritmetica, vale a dire come il primo di tutti i numeri che rende possibile, a sua volta, la costituzione di una serie numerica, sia come principio di tutte le cose che, in quanto tale origina l’intera realtà. Questo implica che l’unità abbia una priorità non solo matematica ed “ontico-effettuale” ma anche logico-metafisica presentandosi, perciò, da tutti i punti di vista, originariamente costitutiva.

Partendo da tale assunto basilare saremmo inclini a domandarci se, nella prospettiva di Ermanno, sia realmente possibile una giustificazione del mistero trinitario e uno sviluppo della realtà che sappia coniugarlo in modo corretto, salvando effettivamente la compresenza di unità e molteplicità, senza che ciò implichi una “compromissione” metafisico-teologica del dogma stesso.

Ebbene, Ermanno, dopo aver dimostrato metafisicamente il primato dell’uno, utilizzando le conoscenze scientifiche e astrologiche, riprodurrà, in seguito, su scala materiale, vale a dire a livello ontico, questa concezione per poi ricollegarla all’assetto complessivo della totalità e lo farà con un occhio speculativo che potremmo definire “al microscopio”, poiché capace di scorgere,

---

<sup>347</sup> Cf. in particolare le prime cinque proposizioni del *Liber de causis*.

alla base di tutti gli ambiti del reale, una strutturazione complessa richiamante, cioè, più livelli costitutivi. In qualche maniera, il filosofo dalmata “leggerà” la realtà a partire da un raffinamento del rapporto uno-due il quale, con l’aumentare del grado di comprensione delle cose, avrà un’evoluzione non solo numerica ma anche metafisica. Come vedremo più dettagliatamente lungo il prosieguo del lavoro Ermanno, nel primo libro, sviluppa il suo schema di pensiero a partire sempre da una coppia di elementi, mentre, nel secondo, utilizza una serie di triadi, quasi a fondare su base triadica e non più “solamente” diadica il costituirsi e l’evolversi della totalità del reale che però, alla fine, pur incrementandosi nella molteplicità, risulterà essere unitaria<sup>348</sup>. In ultima istanza, è come se la stessa molteplicità si sviluppasse a partire proprio dall’unità e avesse una ragion d’essere solo all’interno del suo orizzonte. Questa riflessione può essere estesa anche al sapere e alla ricerca della Verità. Essa, cioè, parte dalla teologia, attraversa la fisica ed arriva all’astrologia la quale, nell’esprimere l’armonia dei corpi celesti, si ricomponde con la perfezione divina, ferma nel proprio monismo ontologico, ma avendo attraversato e, per così dire, *assorbito* la diversità o l’alterità che dir si voglia.

Le pagine successive cercheranno di illustrare esattamente questo processo il quale, tuttavia, è svolto da Ermanno sulla scia di una serie composita di ramificazioni. Pertanto saremo in grado di offrirne piena completezza solo al termine del lavoro.

Data la laboriosità dell’argomentazione, però, abbiamo voluto anticiparne lo schema generale per renderne più chiari i singoli punti. La prima questione che Ermanno affronta è quella della generazione.

*Quemadmodum igitur omnis geniture effectus principaliter bipertitus est (prout loco suo explicabitur) sic causa gignens et efficiens primo loco bimembri differentia dividitur – in primam scilicet et secundariam. Prima quidem una et simplex, que ipsa quippe immota, cunctis aliis movendi causa est et ratio, stabilisque manens dat cuncta moveri – ita siquidem habet ratio ut omne motum id quod immotum est antiquitate precedat; omni quoque genito causa genitrix antiquior. Sic*

---

<sup>348</sup> Cf. a tal proposito l’*Introduzione* al *De Essentiis* di Ch. Burnett, pp. 51-52.

*igitur quod cuncta alia movet, id primam omnium et efficientem esse causam necesse est, quam, ut Timaeus ait, tam invenire difficile est, quam, inventam, digne profari impossibile*<sup>349</sup>.

Riporto la traduzione di questo passo, a mo' di parafrasi, direttamente nel corpo del testo perché è davvero importante, in quanto possiamo riscontrarvi un primo saggio di come Ermanno scinda un elemento in due entità distinte le quali, a loro volta, saranno ulteriormente suddivise, dando vita ad un multiforme sistema di articolazione della realtà.

Come, dunque, il risultato di ogni *genitura* è diviso principalmente in due parti (come sarà spiegato nella parte del trattato sull'argomento) così la causa generante ed efficiente si divide in due componenti fondamentali, e cioè nella causa primaria e nella causa secondaria. La causa primaria è una e semplice, la quale di per sé, in quanto non soggetta al movimento, è causa e ragione del movimento per tutte le altre cose e che, permanendo stabile, fa sì che tutte le cose siano mosse – in questo modo, la ragione giunge alla conclusione, *mostra*, che ciò che non è soggetto a movimento precede cronologicamente tutto ciò che è mosso; la causa generatrice è cronologicamente anteriore o, come potremmo senz'altro affermare, più originaria rispetto a qualsiasi cosa generata. Così, dunque, ciò che muove tutte le altre cose, è necessario che sia causa prima ed efficiente di tutte le cose, che, come afferma Timeo<sup>350</sup>, è così difficile trovare, allo stesso modo in cui, una volta trovata, è impossibile da comunicare in modo conveniente (*digne*).

A ben guardare, Ermanno in queste righe, rinviando all'interpretazione in chiave neoplatonica del *Timeo*, costruisce un'identità tra il Primo Principio e Dio. Emerge qui, in modo netto, il carattere di ineffabilità del principio<sup>351</sup>.

Possiamo quindi concludere che nel *De Essentiis* la causa primaria «una, semplice e immobile, produce per il solo fatto di essere ciò che è, il movimento in ogni cosa. È a partire da questa

---

<sup>349</sup> *De Ess.*, I, p. 78, 59rA, Ed. Ch. Burnett.

<sup>350</sup> Cf. Platone, *Timeo* 28C: “τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”.

<sup>351</sup> Il *Timeo* finora è l'unica fonte citata esplicitamente. Il ritenere ineffabile il primo principio, inoltre, è un tratto tipico dell'interpretazione neoplatonica dello stesso *Timeo*.

posizione che, come espressione del perpetuo movimento che la prima causa produce e garantisce, viene fondata l'esistenza della causalità naturale». <sup>352</sup>

Ermanno spiega, poi, il motivo per cui Dio, attraverso la sua bontà, concede comunque all'uomo la possibilità di avvicinarsi a Lui con la ragione <sup>353</sup>.

*Conatur tamen ratione suffultus intellectus (quoniam neque sensibilis neque opinabilis est) tamquam a disparatis, quodammodo saltem, remotione quadam sensibilium et eorum que ymaginatio potest describere, ut remoto quod non est, quod relinquitur, id esse affirmet* <sup>354</sup>.

L'intelletto proverà a cimentarsi con questa impresa tanto difficile anche per valorizzare il gesto di estrema bontà che Dio ha voluto fare nei confronti dell'uomo garantendogli, attraverso il sostegno della ragione, di poter accedere alla Verità. Applicando una negazione e rimozione dei dati sensibili, cioè degli attributi, l'intelletto riesce così a cogliere la natura della causa prima che è anche causa efficiente della totalità del reale. La volontà dell'autore di tutte le cose garantisce dunque alla capacità di ciascuno di cogliere la Sua natura.

*Quantum cuiusque facultati ipsum auctoris arbitrium annuit! Optimus est. Quapropter digno se studio investiganti, quantum fieri potest et ultra, facilis est. Ascendit quidem mens humana; condescendit bonitas divina. Illa speculatione; hec revelatione. Et, ne multa, hic quidem ordo et hec ratio sanctissimas de*

---

<sup>352</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 287.

<sup>353</sup> Il filosofo dalmata intreccia continuamente elementi teologici col suo discorso metafisico, anche il linguaggio nelle parti teologiche è assai diverso dalle parti metafisiche, si fa quasi ispirato fino a far in modo che metafisica e teologia siano unite in un perfetto connubio, espressione di una piena armonia. Tuttavia, è possibile distinguere parti squisitamente metafisiche da riflessioni di carattere teologico che rappresentano uno sviluppo ulteriore delle parti metafisiche.

<sup>354</sup> *De Ess.*, I, p. 78, 58vH, Ed. Ch. Burnett. Una possibile traduzione di questo interessante passo è quella qui di seguito proposta: "Tuttavia, prova a farlo l'intelletto sostenuto dalla ragione (poiché non è sensibile né opinabile, in quanto non è soggetto né ai sensi né all'opinione) tenta, per così dire, con una eliminazione per antitesi – almeno in qualche modo – delle cose sensibili e di quelle che posso essere descritte dall'immaginazione, di affermare che, escluso ciò che non è, quello che resta è l'essere". Si tratta di un richiamo all'utilizzo del procedimento aferetico, ovvero alla φαίρεσις: un procedimento di graduale rimozione e astrazione impiegato in particolare nell'ambito della teologia negativa di matrice neoplatonica.

*veritate deitatis tradidit historias, valde quidem tectas et nulli fere perspicuas a primeva seculorum etate quousque tandem deitatem ipsam summa vicit bonitas, ut penitus humanitati condescenderet*<sup>355</sup>.

La mente umana, grazie alla speculazione, ascende verso la bontà divina la quale discende verso l'uomo per mostrargli ciò che, dall'inizio dei secoli, non è stato ancora compreso.

Il movimento di discesa della bontà divina, che si concretizza con la Rivelazione, è direttamente proporzionale all'intensità con cui la ragione cerca Dio e, con l'esercizio della speculazione, prova ad "incontrarlo".

Dio, con la sua somma bontà, ha dunque eluso anche la legge circa la propria ineffabilità, "piegando" la sua stessa natura.

Ermanno, con un tono poetico e coinvolgente, apre le porte al suo percorso di ricerca per giungere alla Verità la quale potrà manifestarsi solo se la rivelazione e la speculazione sapranno incrociarsi. Il filosofo dalmata quindi è persuaso di dover avviare questo viaggio con l'esercizio della *ratio* ma senza dimenticare l'ausilio della verità rivelata.

Si chiude qui il quadro riguardante l'assetto metafisico generale del *De Essentiis*. I pilastri fondativi del sistema di Ermanno sono stati ormai gettati; non resta che dimostrare, con un'analisi serrata della realtà, tanto sul piano ontologico quanto su quello ontico, che tutte le cose derivano effettivamente dalla causa prima e che in rapporto ad essa, in conclusione, tutto acquisterà un senso ulteriore, pur appartenendo alla sfera effettuale.

Dio dunque è la causa da cui tutto ha origine: non ha né un inizio né una fine; ora non resta da vedere, secondo Ermanno, se Egli sia davvero l'artefice dell'intero universo.

Il punto dal quale ha il via l'argomentazione è che le cose sono fatte in quanto sono mosse e ogni movimento, da qualsiasi

---

<sup>355</sup> *De Ess.*, I, p. 80, 59rC-D, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: "Quanto grande è il potere che la volontà stessa dell'Autore ha garantito alle facoltà di ciascun uomo. Egli è davvero buono! Perciò Egli, per quanto è possibile ed anche di più, è indulgente a chi Lo ricerca con uno studio degno. La mente umana ascende; la divina bontà discende, la prima attraverso la speculazione, l'altra con la rivelazione. In altri termini, quest'ordine e questa razionalità, hanno trasmesso i resoconti più sacri sulla verità della divinità che erano assolutamente nascosti e chiari quasi a nessuno dall'epoca più antica fino alla più recente; finalmente la bontà suprema ha piegato la divinità stessa a scendere in profondità al livello umano".

parte cominci, deve avere avuto necessariamente un inizio. L'aver avuto inizio però, spiega Ermanno, è proprio del tempo il quale non è eterno poiché è anch'esso in movimento.

A questo punto l'autore introduce una riflessione circa il rapporto tra il luogo e il movimento ricordando come ogni movimento sia o di luogo o di alterazione (cambiamento) o di traslazione (trasferimento).

Il luogo non è al di fuori del sensibile ma sussiste di per sé nei soggetti sensibili che, a loro volta, sono composti, in quanto costituiti da materia e forma. Di per sé materia e forma però, continua Ermanno, non offrono nulla ai sensi, poiché non sussistono se non nei soggetti i quali, anche se sono uniti in una relazione (*habitus*) comune, tuttavia, si accostano più strettamente alla parte che più si addice alla propria natura.

Poste le connotazioni teoretiche del concetto di luogo Ermanno passa a definire l'alterazione la quale consiste, come si legge nel testo, nell'aumento o nel decremento o nella permutazione; tra questi movimenti i primi due devono iniziare sempre da una quantità definita. Lo scambio, invece, si verifica sempre verso uno dei due opposti. Infatti, quando qualcosa da calda diventa fredda, procede dal decremento o dall'aumento dell'opposto, il che non avviene in nessun modo se non nei composti. Emerge qui un altro elemento filosofico basilare che è quello di *attrazione* il quale diventa la struttura fondamentale che regola l'assunzione, da parte della materia, di un carattere piuttosto che di un altro, tramite la maggiore o minore quantità di un determinato elemento al suo interno. Comincia anche ad affiorare il ruolo decisivo della mediazione nella costituzione materiale delle cose.

Infatti, incalza Ermanno nell'espone tale concezione, tutto ciò che è composto non potrebbe esistere senza la proporzione delle sue parti, finché, cioè, non ci fosse un legame di associazione intermedio. La proporzione<sup>356</sup> dunque esiste solo tra maggiore e

---

<sup>356</sup> «Resulting from the Same and the Different, and binding the Same to the Different, is proportion. Proportion determines the form and preserves the unity of each individual by being present in the mixture of its ingredients (*compositio*) and in the shape of its exterior (*dispositio*)». Cf. CH. BURNETT, *Introduction*, in H. of Carinthia, *De Essentiis*, , op. cit., p. 12. Il curatore, inoltre, fa notare in margine a questa riflessione che «in many contexts *proportio* should be translated '*ratio*'; the word Hermann uses for 'proportion' in its strict sense is *proportionalitas*».

minore. Pertanto, la diversità che necessariamente avviene ogniqualvolta ci sia aumento di una parte e diminuzione di un'altra, comporta sconvolgimento rispetto alla natura originaria di una composizione.

Essa dunque implica il contrasto, la *seditio*. Questo significa che la differenza ingenera mutamento e quindi disordine, mentre l'unità/identità, in quanto invariabile, al contrario, è sinonimo di armonia.

La diversità quindi rende possibile il mutamento sulla base di un incremento o decremento di un determinato elemento materiale, attraverso la tensione reciproca dei poli opposti i quali, attraendosi, vanno a mutare la proporzione dei singoli elementi presenti in un corpo cambiandone, di conseguenza, la costituzione fisica; questo grazie al ruolo di mediazione di un elemento intermedio.

Sulla scia di queste riflessioni Ermanno sostiene che si può concepire il moto di traslazione solo in rapporto alle cose che sono fatte. Inoltre, queste stesse cose possono essere comprese più profondamente soltanto come risultato della differenza tra il Creatore e le cose che diciamo "create".

È un modo per ribadire, a partire questa volta dall'analisi dei corpi materiali e dalla loro costituzione, che la differenza è figlia del mutamento ed è quindi ascrivibile esclusivamente alle cose sensibili le quali sono prodotte; viceversa il Creatore, da cui queste stesse cose derivano, non muta. Ciò porta il filosofo dalmata a parlare di una differenza ontologica e metafisica tra il Creatore e le cose create, iato che può essere "traslato teoreticamente" anche ai concetti di *idem* e *diversum*.

Dio pertanto è *causa sui*: qualunque cosa abbia in sé Egli è quella medesima cosa, coincide, cioè, con se stesso. Questo implica naturalmente che ogni singola proprietà posseduta da Dio corrisponda alla sua stessa natura: c'è quindi una perfetta identità tra la natura divina e le sue proprietà specifiche. La situazione nelle cose create, invece, è di gran lunga diversa: le proprietà presenti in Dio come attributi, infatti, si ritrovano nel mondo sottoforma di 'accidenti', vale a dire che non s'identificano con il mondo stesso.



Mentre nel creatore quindi c'è identità perfetta e assoluta tra il suo essere e le sue proprietà, nelle creature gli attributi non coincidono con il loro essere ma sono caratteri accidentali.

Da ciò possiamo dedurre ulteriormente, dice Ermanno, che queste cose e quelle simili, trovandosi in quelle che definiamo 'fondate' (che hanno cioè in Dio il loro fondamento), risultano composte dal Diverso. Ogni composizione perciò è un atto che richiede necessariamente un autore. La responsabilità delle cose, come leggiamo nel testo, è pertanto da ricondurre a Dio.

*Quoniam ergo facta sunt, auctoritas facti ei necessario relinquitur qui solus preerat. Omnis autem operis modus et finis in arbitrio auctoris. Licet igitur ex omnibus concludere, quod unus ipse primus et novissimus, unus omnipotens, unus totius universatis auctor, omnis quidem in essentie sue integritate motus extraneus—omnis namque motus eius, in opere eius. Quemadmodum virtus quidem in auctore semper eadem, et componens et resolvens, in subiecto tamen alia compositio, alia resolutio, nec simul eiusdem<sup>357</sup>.*

Egli solo dunque è primo e ultimo, egli solo è onnipotente, egli solo è autore di tutto l'universo e ogni movimento è estraneo all'integrità (purezza) della sua essenza – infatti ogni suo movimento è nella sua opera.

Dio quindi rimane integro nella sua essenza a prescindere da ciò che è stato da Lui mosso, ogni Suo movimento pertanto riguarda solo l'opera. Vale a dire che quanto è prodotto da Dio non può essere con Lui identificato: anzi a prescindere da ciò che produce, Egli rimane integro nella sua essenza. Allo stesso modo la *virtus* (intesa qui come capacità di operare) nell'Autore permane sempre identica, sia che essa risolva o componga; nel soggetto, invece, composizione e risoluzione sono differenti e si verificano simultaneamente. Quasi a significare che una stessa cosa non può contemporaneamente patire o compiere azioni di natura opposta, nel medesimo tempo.

Le cose create pertanto hanno ricevuto da Dio una propria autonomia che si esplica nel processo di composizione e risoluzione.

---

<sup>357</sup> *De Ess.*, I, p. 86, 59vH, Ed. Ch. Burnett.

Questo fa sì, aggiunge Ermanno, che il creatore esista sempre. In Lui, infatti, c'è sempre la stessa potenza, la stessa volontà creatrice mentre per le cose create è Dio che decide se crearle oppure no: l'artefice impone la legge all'opera – ora di essere creata ora di non esserlo -, non è l'opera ad imporla all'artefice.

Tutto deriva quindi da un atto volontario di Dio, (inteso sempre di più come causa primordiale, espressione che ora manifesta tutta la sua pregnanza teoretica e fondativa), il quale decide di creare le cose.

Dopo aver dimostrato l'assunto imprescindibile, in base al quale Dio è l'autore dell'universo e che quanto da Lui prodotto è indipendente dalla sua stessa natura, Ermanno comincia ad illustrare in che modo dalla causa prima derivi, di fatto, la totalità del reale. L'atto volontario di creazione di Dio produce una serie di movimenti che possono essere ricondotti a due ordini fondamentali: la *creatio* e la *generatio*. Tutte le altre categorie, invece, dice Ermanno, sono della causa secondaria assistente che obbedisce al volere della prima.

*Creatio quidem, a primordio principiorum ex nihilo; generatio autem rerum, ex antedatis principis usque nunc. Nec enim preerat materia de qua fierent, cum solus omnium sit principium, nec de seipso quorum tanta ab ipso differentia sed a seipso*<sup>358</sup>.

La creazione<sup>359</sup> dunque avviene da princìpi *ex-nihilo*; la generazione, viceversa, ha luogo da princìpi dati e continua sino ad ora.

Infatti, la materia della quale le cose erano fatte non preesisteva, poiché Egli solo è il principio di tutte le cose e non di Lui stesso erano fatte quelle cose la cui differenza da Lui era così grande, ma (erano fatte) da Lui stesso.

La *creatio* è «the movement instigated by God, 'the primordial cause' (*causa primordialis*), out of nothingness into the

---

<sup>358</sup> *De Ess.*, I, p. 86, 59vH-60rA, Ed. Ch. Burnett.

<sup>359</sup> «The generation defined here should more correctly, according to Hermann's terminology, be called 'secondary generation', though the distinction between creation which is of *principles*, and generation which is of *things*, is clearly made». Cf. *Commentario al De Essentiis* a cura di Ch. Burnett, Ed. cit., p. 248.

‘principles’ (*principia*). There are three principles: matter, form and the efficient cause. The efficient cause is that which gives movement to the universe; the forms are the species of things, which derive ultimately from the divine form; the material principles are the elemental seeds». <sup>360</sup>

Le cose create pertanto sono fatte da Dio ma non partecipano della sua stessa sostanza.

*Quod enim ex ipso vel de ipso est, idem deus est, ideoque non factum a deo, sed genitum vel procedens. Omne vero opus gemina auctoritate constituitur: artificis videlicet et instrumenti. Ac creationi quidem idem extitit artifex et instrumentum; in generatione vero, quoniam secunde dignitatis est, aliud sibi adaptavit opifex instrumentum, quod ipsum et secundariam causam si quis in eodem pariter intelligat, eum recte existimare, opinor — ita quidem, ut per seipsum prima effecerit, secunda vero (sicque per ordinem tertia et quarta) ministre sue cause secundarie, moderatione et instituto suo exsequenda commiserit. Hec est igitur bipertita illa divisio cause in primam et secundariam. Prima namque et efficiens causa universitatis est ipse prudentissimus artifex et auctor omnium— deus. Secundaria vero, instrumentum eius — de ipsis eiusdem operibus sed prime sedis prelateque auctoritatis<sup>361</sup>.*

Con queste ulteriori precisazioni metafisiche la cornice teorica entro la quale si svilupperà il progetto filosofico, volto all’illustrare la natura delle essenze, è completo.

Ermanno, infatti, nell’introdurre la distinzione tra *creatio* e *generatio* e quella tra causa primaria e causa secondaria, sta

---

<sup>360</sup> CH. BURNETT, *Introduction*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 11.

<sup>361</sup> *De Ess.*, I, p. 86, 60rA-B-C, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: “Infatti ciò che proviene da Lui o è (fatto) di Lui, è esso stesso Dio, e perciò non è fatto da Dio ma generato oppure è derivante da Lui. Ogni opera poi è compiuta da una doppia autorità -, cioè quella dell’artefice e quella dello strumento. E nella creazione il medesimo è artefice e strumento; nella generazione invece, poiché è in seconda posizione per importanza, l’artefice ha costruito per sé un altro strumento (se qualcuno capisce che nella medesima opera c’è il creatore e la causa secondaria, penso che capisca correttamente), così che egli ha compiuto le prime cose tramite se stesso, mentre ha affidate le seconde (e così in ordine le terze e le quarte) alla sua causa secondaria assistente, perché fossero eseguite tramite la sua misura e il suo progetto. Pertanto questa è quella divisione di cause bipartita in causa prima e causa secondaria. Infatti, la causa prima ed efficiente dell’universo è il sommamente saggio artefice e autore di tutte le cose, Dio. La causa secondaria è il suo strumento, che è una delle sue opere, ma ha tra esse la prima posizione e la principale autorità”.

dirigendo la propria attenzione verso i principi che daranno vita concretamente alla formazione del cosmo.

Il resto del primo libro, si soffermerà proprio sulle modalità attraverso le quali tali concetti porteranno alla determinazione e allo sviluppo del reale, a partire dal primo movimento di forma e materia, il quale genererà la *creatio*.

In seguito, sarà ricercata la relazione (*habitudo*) degli altri movimenti, e anche il “ricettacolo” (inteso come contenitore) di luogo e lo “spazio” di tempo (condizioni di possibilità entro cui può svilupparsi la secondaria genitura), così da esporre nei particolari da che cosa, in che cosa, dove, quando e in conformità a quale legge ogni cosa avvenga. Finalmente così, dice il filosofo dalmata, la stessa “ragione” dello strumento può essere aggiunta e collocata, dopo avervi fatto infine ritorno, nello stesso artefice dell’universo, come aveva iniziato.

Ermanno introduce l’idea di una circolarità ermeneutica, concetto assai significativo ed importante.

L’idea di circolarità ritornerà come motore di sviluppo della sua riflessione in diverse circostanze ed è quindi uno dei temi più cari al filosofo dalmata.

«Druga se Hermanova opaska tiče slijeda izlaganja. U svom izlaganju o bitima Herman se odlučio za kružni tijek rasprave tako da se počne od one biti, “ako koja jest začetak svima drugima” (si qua est cunctis aliis origo; e. 7,9) i konačno završi na njoj» ispunivši tijek tako reći u krug « (tamquam iz girum expleto cursu; e. 7,9). Zašto Herman ustraje na zamisli kružnog tijeka? »Da bi se ono što je izloženo utemeljilo iz ejeline« (ut ea quae proposita sunt ex integro constituentur; e. 7,8). Ovdje je, dakle, riječ o metodi razumijevanja teksta iz antičke retorike koja se u filozofijskoj hermeneutici uobičajila zvati hermeneutički krug. U Hermanovoj zamisli prvotno je kako ostvariti kružni tijek počevši od prve biti i završivši ponovno na prvoj biti, a ne je li to uopće moguće napraviti.

» Ako« u pretpostavci »ako koja bit jest začetak svim drugim bitima« znači upravo to da u Hermanovu pristupu metoda prethodi opisima ontičkoga reda»<sup>362</sup>.

---

<sup>362</sup> I. MARTINOVIĆ, *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, op. cit., p. 10.

Uno dei tratti più originali di Ermanno, secondo Martinović, consisterebbe proprio nel suo approccio ermeneutico e nella descrizione dell'ordine ontico della realtà<sup>363</sup>.

## 6. Il tema della *compositio* e la costituzione dei corpi

Ermanno è convinto che perseguendo tale percorso nel modo giusto, a partire quindi dalle essenze che sono in sé perfette, sarà possibile alla fine scoprire correttamente come esse determinino la realizzazione di tutte le cose.

Che cosa poi potrebbe essere compartecipe con Dio — egli si domanda — se non qualcosa di immortale che non cesserebbe mai di esistere?

E sia, certamente è mortale, dice il filosofo dalmata, tutto ciò che non è costituito e tenuto insieme da principi integri e perfetti: vale a dire da un legame saldissimo, basato su vincoli eterni e su un nodo indissolubile. Per affrontare il tema della *compositio* quindi è necessario partire da entità perfette e analizzare il rapporto che intercorre tra queste e le cose caduche.

Secondo Ermanno, inoltre, tra cose assolutamente uguali o tra cose completamente diverse non esiste un saldo legame di associazione. Dunque, per comprendere questo tipo di costruzione, è innanzitutto necessario definire compiutamente il concetto del “medesimo” e del “diverso”.

*Diversum porro nihil primum. Iecit itaque semina commiscendi potentia, virtutisque generative, que per se quidem eiusdem nature ac substantie individue, collata vero ad invicem, diverse, nec umquam in commixtione sui quietem eiusdem essentie admittentia. Que ubi, tamquam metalla diversa confusa simul ex una fornace in diversas fistulas discurrentia, examinasset, consuluit speciales ex primevo mentis suo thesauro notas*<sup>364</sup>.

---

<sup>363</sup> Per un approfondimento circa la dimensione ontica del reale cfr integralmente il saggio di Martinović che su questo tema presenta degli spunti molto interessanti, soprattutto per quanto riguarda il raffronto tra la metafisica di Boezio e quella di Ermanno.

<sup>364</sup> *De Ess.*, I, p. 90, 60rG-H, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: “Nulla all’inizio era “diverso”. Egli gettò i semi capaci di unire e dotati di virtù generativa, che erano di per sé della natura del “medesimo” e fatti di sostanza indivisa, ma una volta avvicinati gli uni agli

I *semina*<sup>365</sup>, da cui avranno origine i corpi, sono pertanto della natura del medesimo. «The principles of Same and Different and the bond established by their union (= proportion) are developed at great length through the *De Essentiis* (see *Introduction*, p. 12). Hermann disclaims dualism by denying the primacy of the Different (*Diversum porro nichil primum*). His insistence on the priority of the Same in the creation of matter leads him to the ingeniosus concept that the seeds, when considered individually, are the same, but when mixed together, are different (perhaps Hermann has in mind the analogy of numbers, which, according to the Pythagorean tradition, form an infinite progression of different values, each of which can be represented by a different number of units or ‘dots’ which are identical)»<sup>366</sup>.

Abbiamo visto che Dio dà inizio «alla creazione del mondo “gettando dei semi” che hanno la potenzialità di mescolarsi tra loro e di generare da se stessi sia “la natura del medesimo” (costituita, come vedremo, dal cielo dello zodiaco), sia la “natura del diverso” (rappresentata dal mondo sublunare (60rG, p. 90).

---

altri (acquisivano la natura) del “diverso” e non lasciavano entrare nella loro unione (commistione) la quiete dell’essenza del “medesimo”. Quando Egli ebbe pesato questi semi, come metalli diversi mescolati insieme che scorrono fuori da un’unica fornace in diverse condutture, Egli rivolse l’attenzione a segni particolari (provenienti) dall’antico tesoro della sua mente”.

<sup>365</sup> Ch. Burnett, nel *Commentario* al *De Essentiis*, alle pp. 250-251, segnala che «the Galenic medical writings do not call the atoms/elements *semina*. Hermann’s choice of the word might have been influenced by the ‘warring seeds’ in chaos (Boethius, *Consolatio* II. m. 8: Ovid, *Metamorphoses* I, 9, l. 81; cf. 61vC *turbida confectio*), by Virgil’s Epicureanism (*Eclogue* VI. 31-34) and by Augustine’s (ultimately Stoic) *rationes seminales* (cf. *De Trinitate* III. 9. 16, PL 42.877-8), but in that Hermann’s seeds are ‘sexed’ and unchanging in themselves, rather than germs which will develop into the species of which they are the germs, his language seems to be closest to that of the Hermetic/alchemical tradition (see above pp. 37-9). In alchemical works known to have been available to Hermann himself, I have only been able to find the word *seminarium* used, applied to the elements taken together (e.g. Ps. Apollonius, *De Secretis Nature*, f. 1r: “*Omne ... quod genitum ex naturis 4, calore videlicet et frigore, humido item et sicco, integraliter subsistere ... Omnia ... ex eiusdem seminarii germine procedunt*”). Even here however the identity *semina*= *elementa* could be presupposed, and such an identification is made explicit in, for example, a typical passage from a fifteenth-century alchemical work: ‘the seed of a male ... contains ... passive elements such as earth and water ... Thus our philosophical art is very similar to the way man is born. Because, as in Mercury there occurs the natural conjunction of masculine and feminine seeds, so by our art there occurs an artificial and similar conjunction of active and passive agents. For the active elements, which are given the name of masculine seed, are joined naturally with the passive elements which are, as it were, the feminine seed’ (Bernardus Trevirensis, *The Mineralibus*, p. 46r-v); cf. 63rB-E».

<sup>366</sup> *Ibidem*.

Questi semi, considerati più avanti fondamenti e materia primaria di ogni cosa esistente in natura (60rH, p. 90), sono identificati con i “*simpla elementa*”, ovvero con le quattro proprietà primarie»<sup>367</sup>.

*Quibus ubi singula per ordinem assignasset, primam atque summam colamenti subtilitatem seorsum digessit in numerum pariter parem*<sup>368</sup>, qui facillimus esset tam compositioni quam resolutioni — non solidum sed planum, unde omnia solida conficienda erant, ipsumque primum, prout principi ratio exigebat — itemque impuriorem massam seorsum ad eundem modum, vocavitque superiorem ordinem essentiam, hoc vero secundum, tamquam sedimen quoddam, substantiam appellavit<sup>369</sup>.

Ancora una volta l'accento è posto sulla logica della priorità e sul concetto di proporzione a dimostrazione di quanto quest'idea sia l'asse portante della riflessione di Ermanno circa la *compositio*. Tuttavia, in merito a questo passo, è necessario porre l'attenzione sulla distinzione che egli introduce tra *Essenza* e *Sostanza*.

«*Essentia* and *substantia* are alternative translations for the Greek *ουσία*, an abstract noun from the verb 'to be'. Since 'being' or 'essence' itself had a wide range of meanings, depending on the

---

<sup>367</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 288.

<sup>368</sup> Come osserva Ch. Burnett nel Commentario al *De Essentiis*, p. 251: «Hermann's reworking of Plato's metaphor of the winnowing basket (*Timaeus* 52E-53A) together with his image of the refiner's furnace, once again suggests the alchemist's laboratory. The sediment which forms in the filtrate is the baser material of the lower world (cf. Daniel of Morley, *Liber de Naturis Inferiorum et Superiorum*, p. 15: the *inferior mundus* is called the *fex mundi*). The unusual word *colamentum* itself is used in writings of the medical corpus (e.g. Constantine tr. Isaac, *De Urina*, p. 144: *Urina est colamentum sanguinis*)». L'espressione *pariter parem*, invece è ricondotta dallo studioso inglese, al *De Institutione Arithmetica* (I, 8,9): «A number *pariter par* can be represented as a square of dots, with sides equal; Hermann is probably referring to the number four: \* \* \*

\* \*

The seeds would seem to be spread out into a plane figure which is bounded by four corners [see also Euclid, *Elementa* (tr. Hermann) VII, def. V (*numerus pariter par*)]».

<sup>369</sup> *De Ess.*, I, p. 90, 60rH-60vA, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: “Quando ebbe assegnato a questi segni i singoli semi secondo un ordine, suddivise la prima parte sottile (raffinata) del filtrato in un numero uniformemente pari, che fosse più facile tanto per la composizione che per la dissoluzione – non (una figura) solida, ma piana, da cui dovevano essere fatte tutte le cose solide, e il numero stesso doveva essere primo, secondo quanto esige la logica della priorità – e ugualmente separò allo stesso modo la massa più impura, e chiamò la serie superiore “essenza”, invece chiamò “sostanza” questa seconda, che era per così dire un sedimento”.



particular author's philosophical standpoint, it is not surprising that *essentia* in one work could mean something very different from *substantia* in another. However, I have not have found another instance of *essentia* and *substantia* used consistently as complementing terms within one work, as is the case in the *De Essentiis*. The plural form —*Essentie*— has, for Hermann, a different meaning, directly derived from Boethius, and almost, i.q. *principia*.

*Essentia* (in the singular) is the 'matter' of both (i) the changeless part of the universe, and (ii) the rational soul; *Substantia* is the 'matter' of the changeable part of the universe. As we have seen, Hermann deliberately avoids the concept of a 'fifth essence' as the matter of the changeless part of universe, but one can see how the term *quinta essentia* could influence, his choice of *Essentia* for the matter of the upper universe». <sup>370</sup>

È sicuramente originale l'utilizzo del termine *essentia* in questa duplice accezione.

L'*Essentia* rappresenterebbe quindi il mondo celeste, regione eterna ed immutabile, caratterizzata dalle medesime peculiarità dell'*Idem*, mentre la *substantia* indicherebbe il mondo sublunare, soggetto a mutamento e corrispondente al *Diversum*.

Il Creatore, infatti, «“filtra” la massa dei semi separandone la parte alta, che è la più sottile e che costituisce l'essenza, dalla parte bassa, definita efficacemente sedimento, che rappresenta la sostanza. L'idea che il Creatore produca il cosmo (...) filtrando la massa degli elementi semplici per separarne la parte sottile, che viene condotta in alto, dalla parte grossa che rimane in basso, sembra essere una ripresa dell'azione del Creatore vista nel *De secretis*» <sup>371</sup>.

Secondo l'interpretazione data da Pinella Travaglia dunque in questa pagina del *De Essentiis* ritroviamo proprio una delle specificità del *De secretis*, vale a dire quella secondo cui il Creatore produce il cosmo operando come un alchimista. Questo precetto è espresso, precisa la studiosa napoletana, «con un preciso lessico

---

<sup>370</sup> CH. BURNETT, *Introduction*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, , op. cit., pp. 52-53. Sul riferimento a Boezio cf. le pp. 241-42 del *Commentario* del *De Essentiis*, Ed. Burnett, ed il § 3 del presente capitolo.

<sup>371</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 290. Per il *De secretis* Cf. f. 9r: «*quod liquidum et subtile videbatur omnino ad extremum versus collegit*», per l'interpretazione del brano si rimanda alle pp. 47-54 del testo di Pinella Travaglia.

che rimanda all'esperienza alchemica ("subtilitatem colamenti", "sedimen")»<sup>372</sup>.

Una volta assegnati questi, il Creatore esaminò poi — continua Ermanno — quali mescolanze di questi semi fossero possibili per realizzare la generazione.

Vedeva, infatti, che la generazione si verificava solo tramite l'unione di affezione (*actio*) e passività (*passio*). Poiché tale commistione non poteva avvenire tra semi dello stesso sesso distinse i semi così da riconoscere quelli che trovava non mescolati e che evitavano ogni associazione, appartenenti, quindi, necessariamente allo stesso sesso.

Allo scopo che, inoltre, le serie di ciascuna delle due parti fossero uguali (*pares*), entrambe cioè nel rispetto di punti terminali e intervalli, furono creati due gruppi dello stesso sesso, mentre fu conferito ad un terzo (gruppo) dello stesso (sesso) il potere di unione. In questa maniera la perfezione di ogni generazione sarebbe stata contenuta da due volte tre gruppi<sup>373</sup> i quali rappresentavano, conformemente alle prime specie delle essenze, i fondamenti di ogni molteplicità.

Proprio circa quest'aspetto, nel frammento ritrovato da M. L. Colker – che, quindi, non è presente nell'edizione di Ch. Burnett – compare una glossa importante.

---

<sup>372</sup> *Ibidem*. In nota l'autrice ricorda che di «feccia degli elementi» parla anche Adelardo di Bath, uno dei primi traduttori di testi arabi (prima metà del XII sec.) considerato fra i pionieri della scienza naturale nel medioevo cf. G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, I, p. 534, L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1928, I, pp. 100 e 468; CH. BURNETT, *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, «Warburg Institute Surveys and Texts», 14 (1987). Cf. in *De Eodem et Diverso*, op. cit., p. 10: «Sed nec faex illa elementaris ad plenum potest hoc decus abolere». Sullo stesso tema cfr anche D. VON MORLEY, *Liber de naturis inferiorum et superiorum* (Ed. K. Sudhoff), *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, Band 8, Leipzig 1917, p. 15.

<sup>373</sup> Come opportunamente segnalato da Ch. Burnett nel *Commentario* al *De Essentiis* a p. 251, «for the generative significance of 2x3, see Martianus Capella VII. 736 (the number 6): "Hic autem numerus Veneri est attributus quod ex utriusque sexus commixtione conficitur, id est, ex triade qui mas quod impar est numerus habetur, et dyade quae femina paritate, nam bis terni sexis faciunt"».

Nella tabella sottostante confronteremo i due testi al fine di evidenziare gli elementi innovativi presenti nel frammento pubblicato nel 1986.

<p>L'edizione Burnett riporta il testo fino a:</p> <p><i>iuxta primas essentiarum species omnis multitudinis fundamenta.</i></p>	<p>Il frammento di M.L. Colker introduce la seguente aggiunta:</p> <p><i>fundamenta ut non solum generationi quin immo et resolutioni destructionique sufficerent quorum temperamentum medios etiam motus continualet. Nam siquidem duo tantum generationi sufficiebant in contrarium motum totidem illis contraria conveniebant quod oppositionis genus necessarium utrorumque temperamentum exigebat<sup>1</sup>.</i></p>
--	---

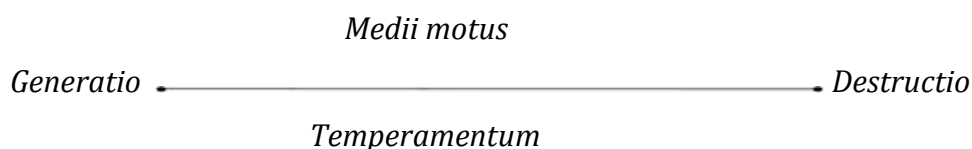
La glossa aggiunta nel frammento Colker (60vC) include i termini *resolutio* (che normalmente è l'opposto di *compositio*) e *destructio*. In base a tale testo i *fundamenta* sono alla base non solo della generazione, ma anche della risoluzione e della distruzione delle cose. Mentre queste esistono, perdura in esse la proporzione (*temperamentum*) tra il momento iniziale della *compositio* e quello conclusivo della *resolutio*. Ermanno continua osservando che, come per la generazione sono sufficienti due elementi originatori (ovvero i *fundamenta*) così lo stesso numero di principi opposti a quelli che fanno sussistere la *generatio* è richiesto per il movimento contrario, ovvero quello della *resolutio* o *destructio*. In sostanza, afferma Ermanno, la dissoluzione non può prescindere da una proporzione armonica iniziale la quale a sua volta sembra richiedere la combinazione di due elementi opposti.

Occorre inoltre osservare che i *fundamenta*<sup>374</sup> sono da intendersi a tutti gli effetti come entità conformi alle essenze, dal momento che ne rispettano la struttura. Essi vanno intesi come i fondamenti costitutivi della realtà materiale e sono strutturati tra loro in base a due estremi: nel caso specifico la generazione e la dissoluzione delle cose.

Senza dubbio la glossa in questione appare assolutamente conforme allo stile di Ermanno, anche se egli non usa altrove il termine *destructio* come opposto di *generatio*, bensì il termine *corruptio*. Comunque *destructio* è la comune traduzione del termine arabo *fasaf* nella versione vulgata del *De magnis coniunctionibus* tradotto da Giovanni di Siviglia.

Sembra che Ermanno riproponga in *micro*, anche sul piano della costituzione degli enti materiali, il medesimo schema in base al quale la generazione si delinea come il momento iniziale e la dissoluzione come quello conclusivo: tra questi v'è il momento, potremmo dire, dell'esistere che è caratterizzato dal mantenimento della proporzione armonica, cessata la quale si ha la dissoluzione.<sup>375</sup>

Potremmo rappresentare questo concetto secondo lo schema seguente:<sup>376</sup>



Non è difficile cogliere in questo modello la struttura di fondo del pensare neoplatonico di Ermanno poiché, al determinarsi di livelli materiali del reale, corrisponde il moltiplicarsi dei piani in base ai quali si articola il mondo della

---

<sup>374</sup> È doverosa una riflessione sul concetto di *fundamentum* che in questo primo Libro è inteso da Ermanno in termini al contempo fisico-metafisici mentre nel secondo Libro avrà una connotazione naturalistica. A conferma di come il filosofo dalmata, come abbiamo avuto già modo di ribadire, prediliga un doppio registro interpretativo.

<sup>375</sup> Ermanno che, in questo frammento ha presente probabilmente Aristotele, usa il termine *destructio* in antitesi alla *generatio*. Come segnalatomi da Ch. Burnett, infatti, egli non usa mai il termine *corruptio*, preferendo a quest'ultimo quello di *destructio*.

<sup>376</sup> Ringrazio il Prof. Burnett per i preziosi suggerimenti fornitimi circa l'elaborazione di questo punto. Lo schema riportato e alcune importanti riflessioni ad esso correlate, infatti, sono frutto di una riflessione condivisa scaturita durante un incontro avvenuto a Londra nel quale ci siamo occupati di comparare la sua edizione critica con il frammento di Colker.

generazione. L'imperfezione di quest'ultimo esige, di fatto, la presenza di un termine intermedio che faccia da ponte tra due opposti. Pertanto ha ragione Colker quando scrive che «furthermore the newly discovered leaves offer reading different from those in all the other, and many of the divergences are substantial and even spectacular»<sup>377</sup>. In effetti, è davvero spettacolare il modo in cui Ermanno gioca sottilmente con alcuni principi, quali quelli, per esempio di *proportio* e *moderatio*, divertendosi a disegnare schemi sempre più articolati che rappresentano, in una forma che si fa man mano più composita, il rapporto tra l'uno e il molteplice oppure, come potremmo diversamente dire in questo contesto, tra il tutto e una sua parte.

Ciò che colpisce più di ogni altra cosa il lettore del *De Essentiis* è il procedere prospettico dell'indagine ermanniana la quale avanza lentamente nella comprensione della realtà, aggiungendo ogni volta un tassello mancante riuscendo, tuttavia, a riconnettere in modo irreprensibile ogni nuova scoperta all'assetto generale dell'argomentazione senza produrre nel sistema alcuna discrepanza. Il tutto in una prospettiva armonica. Come acutamente sottolinea Ch. Burnett nel Commentario al *De Essentiis*, riferendosi alla creazione da parte di Dio della materia e della forma, è come se Dio stesso portasse «the elements of the universe, which are stamped with distinguishing marks and arranged into a higher order (Essence), and lower order (Substance). Beyond the Timaeian language of this section and the disclaimer of dualism (matter is not pre-existent), there appears in Hermann's drama an analogy at a cosmic level of biological reproduction»<sup>378</sup>. Effettivamente sembra che il filosofo dalmata

---

<sup>377</sup> M.L. COLKER, *A newly discovered manuscript*, op. cit., p. 218. Purtroppo non sarà possibile in questa sede analizzare in modo esaustivo tutte le integrazioni presenti nel frammento, perché ci allontaneremmo troppo dall'argomento specifico che stiamo trattando ma ne evidenzieremo gli aspetti più significativi in relazione esclusivamente al nostro tema.

<sup>378</sup> CH. BURNETT, *Commentary*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 249. Il curatore sottolinea ancora, sempre in questo passaggio, come il mondo creato diventi «God's consort. When He impregnates the universe with His semen (60rG, *iecit semina*; cf. 73vF-G), the consort herself acquires substance. It is significant that Hermann does not use the words 'create' or 'make' in this context, and chooses the word *semina* for the elements. Moreover, the *semina* themselves are potent only in that they reproduce through mixing (60rG, *commiscendi potentia, virtutisque generative*), and therefore must be masculine and feminine (60vB). To ensure perpetual generation, the masculine and feminine seeds are arranged so that same sexes are not juxtaposed. Three sets of masculine seeds match three sets of

riproponga sul piano della composizione materiale lo stesso meccanismo generativo che riscontriamo nella regione dell'Essenza. Ancora una volta possiamo cogliere un virtuosismo sia filosofico sia linguistico di Ermanno il quale, "ri-producendo" il medesimo schema tanto nel mondo celeste quanto in quello sublunare, sembra richiamare l'intima correlazione che sussiste tra queste due regioni mostrandola sia in termini di partecipazione sia di copia, vale a dire di ri-produzione. Se fissassimo la struttura del mondo sublunare in una foto-immagine, ne ricaveremmo, infatti, su scala minore, una rappresentazione ridotta del mondo superiore, a partire ovviamente da un livello ontologico inferiore.

Ermanno, invero, nel descrivere i *semina* li chiama, oltre che «elementa simpla» o «universalia elementa», anche «minimas particulas»; essi si configurano come gli elementi primi e più piccoli che concorrono alla composizione di un corpo e si identificano con le qualità primarie: caldo, freddo, secco e umido. Questi, tuttavia, non rappresentano solo «la materia ma anche la forma delle cose,<sup>379</sup> in quanto il Creatore assegna a ciascuno di essi un ordine definito e un "segno specifico". Se, dunque, nell'ordine della formazione della materia, cioè nella creazione dei corpi naturali, i semi costituiscono le quattro qualità primarie, in quello che Burnett chiama «l'ordine delle cause»<sup>380</sup> (dove troviamo i principi della causalità) essi «rappresentano la materia e la forma delle cose. (...) Primi nella composizione e ultimi nella risoluzione, essi sono il fondamento di ogni mistione. I semi, cioè, le quattro qualità elementari, costituiscono, così come nel *De secretis*, l'unica trama materiale a partire da cui, l'intero cosmo, dagli astri ai minerali, è formato e ad essi è affidata l'unione di tutte le parti del cosmo»<sup>381</sup>.

I semi rappresentano quindi la materia prima da cui deriva ogni composizione e si configurano come l'unione perfetta di forma e materia, in quanto alla componente materiale dei *semina*

---

feminine seeds. Only the third set (those seeds in Substance) have the potential for mixing: Essence remains unchanging».

<sup>379</sup> Cf. *De Ess.*, I, p. 92, 60vC, Ed. Ch. Burnett, passo citato anche da Pinella Travaglia: «*Hec itaque semina easque notas si quis rerum materias et formas esse concipiat, eum recte arbitrari opinor*».

<sup>380</sup> Cf. lo schema offerto da Ch. Burnett a p. 10 della sua *Introduzione al De Essentiis*, op. cit.

<sup>381</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., pp. 288-289.

si aggiunge quella formale dei *signi*. Sono delle particelle elementari, prime nella composizione e ultime nella risoluzione che “prendono forma” attraverso i *signa* presenti nella mente divina.

«L'unione della forma alla materia – ossia dei segni ai semi – non è quindi una *translatio formae* ma una in-formazione della materia, e dunque non si tratta del trasferimento di una (nuova) forma bensì del possedere una condizione: più che *translatio formae* è definibile come *transmutatio materiae*»<sup>382</sup>.

Queste riflessioni sono importanti perché Ermanno qui introduce, proprio a partire dal rapporto forma-materia, una nuova sfumatura circa il tema della differenza.

Dal momento, infatti, che la materia è informe, ed è quindi uguale per tutti i corpi, noi possiamo distinguere una cosa solo in rapporto a ciò che la differenzia dalle altre, cioè in base alla specie. «Ogni differenza, infatti, deriva dalla specie o dal numero: e le differenze della specie derivano dalla proprietà della forma. Allora si può sostenere che il genere delle cose è costituito dalla materia (distinta tra Essenza e Sostanza) mentre la specie è data dalla forma così come l'individuo da cause esterne che derivano dalla causa movente. Così come la materia recepisce numerose forme, allo stesso modo la forma sembra accettare numerosi segni individuali, i quali differiscono poco nella forma e ancor meno nella materia, e si distinguono secondo la propria natura e certe proprietà individuali che li rendono molteplici ma non completamente differenti. La dottrina della pluralità dei segni nella forma sembra dunque fondare la diversità formale, allo stesso modo in cui la pluralità delle forme fonda la diversità dei corpi risultanti dall'unione di questa con la materia. (...) Perciò, secondo Ermanno, la materia contiene in potenza tutte le forme e si attualizza una volta congiunta alla forma: dunque la materia è il sostrato universale di tutte le cose sussistenti. L'origine di tutte le forme, invece, è la pura e semplice forma della Divinità»<sup>383</sup>.

Tutte le possibili forme derivano dunque da un'*unica forma*. L'elemento realmente distintivo è quindi la forma.

---

<sup>382</sup> N. POLLONI, *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, tesi specialistica discussa presso l'Università di Siena, relatore prof.ssa Michela Pereira, correlatore prof.ssa Paola Bernardini, nell'Anno Accademico 2010/2011, p. 78.

<sup>383</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.



I *segni* pertanto determinano la differenza e garantiscono la molteplicità.

Abbiamo visto come l'Artefice dell'universo divide i semi in una parte più alta e in una più bassa, appunto l'Essenza e la Sostanza. La prima è l'elemento attivo, l'altra è l'elemento passivo della generazione del cosmo.

*Omnem illam seminum massam in partem superiorem et inferiorem divisit prudentissimus artifex, substantiam et essentiam, ut dictum est, appellans, quo prompte hinc inde coirent actus et passiones<sup>384</sup> in omnem rerum generationem<sup>385</sup>.*

L'essenza dunque influenza la sostanza e quest'aspetto indica un'altra peculiarità del pensiero di Ermanno che in questa interpretazione è assai originale, pur mutuandola in parte dalle sue fonti arabe.

Come opportunamente osservato da Pinella Travaglia, infatti, se il filosofo dalmata trae, come abbiamo visto, dal *De secretis* l'idea che «il Creatore divida la massa primordiale in una parte superiore e in una inferiore, è invece dovuta alla sua interpretazione l'idea che la causalità che intercorre tra queste due parti vada dall'alto verso il basso. Nello schema di Ermanno è molto chiaro che l'essenza, cioè il mondo astrale e in particolare il cielo dello zodiaco, è sempre e soltanto attiva, mentre la sostanza, cioè il mondo sublunare, è sempre e soltanto passiva; tutti i fenomeni naturali sarebbero così prodotti dall'azione dell'una sull'altra»<sup>386</sup>.

Nel testo di Apollonio, al contrario, la produzione dei fenomeni naturali avviene tramite un'interazione tra i due mondi e quindi una reciproca azione causale<sup>387</sup>.

---

<sup>384</sup> Come segnalato da Ch. Burnett, a p. 264 del *Commentario*, nell'*Introductorium* I. 2 (a5v) di Abū Ma'shar, c'è scritto: "ex quo actu et passione (i.e. of the upper and lower world respectively) mundi materiam permixtio fit, generationum omnium mater". A testimonianza di come Ermanno sappia fondere al meglio quanto appreso dalle sue fonti più importanti siano esse chartriane, ermetiche o arabe.

<sup>385</sup> *De Ess.*, I, p. 112, 63rB, Ed. Ch. Burnett.

<sup>386</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 291.

<sup>387</sup> Questo concetto è espresso con grande chiarezza, come segnalato da P. Travaglia, in un altro testo di Apollonio la *Tabula Smaragdina*, esplicitamente citata da Ermanno. «*Superiora de inferioribus, inferiora de superioribus, prodigiorum operatio ex uno...*». Cf. *De Secretis* f. 31r.

«È allora interessante rilevare come, pur accogliendo dal *De secretis* l'idea di una fondamentale unità del cosmo, ricondotta al fatto che esso è interamente costituito dalle medesime qualità elementari, l'autore del *De Essentiis* abbia utilizzato questo stesso principio per esprimere una idea di causalità di tipo verticale e unilaterale molto diversa da quella espressa dal *De secretis*»<sup>388</sup>.

Resta da definire in che modo vengono strutturate l'Essenza e la Sostanza e che tipo di relazione si instaura tra queste due regioni.

*Primum itaque substantiam amplectens, quoniam ipsa semina eiusmodi dederat ut partim mascula, partim essent feminea, nec in eodem sexu ullum copule videret consensum fragilemque substantiam nec posse nisi artissimis retineri vinculis, ita ordinanda vidit ne aliqua in parte contraria sibi invicem occurrerent, quorum discordia amice fidei pacto obstaret*<sup>389</sup>.

Dio dunque all'interno della Sostanza fece una parte di semi maschile e una femminile «in modo che fossero combinabili assieme. Una volta uniti secondo una disposizione particolare, Dio fece sposare le singole misture di ciascun seme, disponendole tutte nella più desiderabile forma: quella sferica. In questo, dando forma sferica alle singole misture, il mondo sublunare era completo dei suoi quattro elementi – terra, fuoco, aria, acqua – ciascuno situato circolarmente sull'altro»<sup>390</sup>.

I semi furono sessuati affinché quindi potesse avvenire la generazione<sup>391</sup>. «Anche in quest'aspetto, cioè nell'interpretare il processo di formazione in termini di riproduzione animale e l'idea che questo avvenga grazie all'accoppiamento tra qualità elementari sessuate, vi è un legame con il *De secretis* già sottolineato da Burnett.

Per quanto riguarda poi la determinazione di quali semi siano maschili e quali femminili, Burnett, fondandosi su 60vB-C, p.

---

<sup>388</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 291.

<sup>389</sup> *De Ess.*, I, p. 112, 63rB-C, Ed. Ch. Burnett.

<sup>390</sup> N. POLLONI, *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, op. cit., p. 81.

<sup>391</sup> Nel descrivere la *compositio* che rappresenta il primo movimento di Forma e Materia, Ermanno riprende «the 'drama' (interrupted at 60vC)» (Cf. Ch. Burnett, *Commentario al De Essentiis*, p. 264) e mostra nel dettaglio come si formano l'Essenza e la Sostanza.

90-92, ritiene che maschili siano il caldo e il freddo e femminili il secco e l'umido.<sup>392</sup>Tuttavia mi sembra che non vi sia, né in quella menzionata da Burnett né in nessun'altra parte del testo, una chiara posizione al riguardo. E se da un lato Ermanno potrebbe aver inteso quella suddivisione aristotelicamente, cioè considerando il caldo e il freddo come le due qualità attive, come Burnett ritiene, altrettanto probabile è che, seguendo Apollonio, egli abbia ritenuto il caldo maschile e il freddo femminile o, piuttosto, abbia ritenuto i semi essere maschili o femminili, cioè attivi o passivi, in base alle singole interazioni che avvengono di volta in volta tra loro».<sup>393</sup>In effetti, in base agli elementi che abbiamo a disposizione non è possibile sciogliere il dubbio. Resta il fatto, però, che Ermanno in più occasioni, riferendosi alla generazione, si sia avvalso di uno schema in cui elementi di segno opposto, nel processo di attrazione reciproca, danno vita ai corpi. In questo senso il frammento ritrovato da M.L. Colker è emblematico.

Inoltre, a fondamento del sostrato materiale, è posto il secco, poi il freddo, seguito dall'umido e dal calore. La disposizione stessa degli elementi, che deve rispettare la logica della priorità, secondo l'ordine della purezza, fa pensare ad uno sviluppo del dinamismo causale su base naturalistica.

Con l'organizzazione dei quattro elementi fondamentali di cui si compone la Terra la descrizione della *compositio* del mondo sublunare è così terminata. Ermanno, in seguito, passa ad analizzare la relazione che sussiste tra l'Essenza e la Sostanza. In essa si trovano il doppio delle coppie dei semi elementari perciò Dio «le ordinò in modo armonico e proporzionato alla serie della Sostanza secondo la "proporzione eguale" euclidea. Gli elementi dell'Essenza e della Sostanza risultano quindi essere gli stessi, ma gli elementi dell'Essenza non possono mescolarsi tra loro e quindi non possono generare alcun cambiamento nella sfera celeste. Infine il guscio estremo dell'Essenza venne diviso in dodici parti – lo Zodiaco –, a ciascuna delle quali è assegnato un particolare elemento»<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia De Essentiis*, op. cit., p. 277.

<sup>393</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., pp. 292-293.

<sup>394</sup> N. POLLONI, *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, op. cit., p. 81.

Nel mondo sublunare quindi i semi si mescolano tra loro mentre nella parte superiore del cosmo ciò non avviene affinché non si verifichi alcuna alterazione degli elementi che la costituiscono, questo anche in virtù dell'attrazione che il mondo sopralunare esercita sulla parte bassa dell'universo, contribuendo in tal modo alla formazione dei fenomeni naturali. La generazione, infatti, può darsi solo tra un elemento passivo e uno attivo: la Sostanza che è divisa in quattro parti rappresenta l'elemento passivo l'Essenza, invece, suddivisa in otto parti, è l'elemento attivo. Dal loro intreccio ha origine la genitura secondaria. Secondo questo schema i pianeti e le stelle agiscono quindi su materia e forma.

Lo Zodiaco rappresenta l'ottava sfera che è la parte più alta dell'Essenza ed è divisa, come già osservato in precedenza, in dodici parti che corrispondono alle dodici costellazioni.

«In esso, che rappresenta la parte più attiva dell'universo, è contenuta ogni cosa che avviene nel mondo sublunare tramite la mediazione delle sfere dei pianeti. Anche questa parte viene suddivisa secondo la composizione elementare: alle due estremità ci sono rispettivamente il caldo-secco e il freddo-umido, nel mezzo il freddo-secco e il caldo umido»<sup>395</sup>.

La disposizione dell'universo seguirà esattamente lo stesso ordine sulla base di queste tre regioni del cosmo che abbiamo descritto.

Illustrata la composizione dei corpi, infatti, Ermanno passa a spiegare il modo in cui l'universo viene a disporsi. «One basic distinction that he makes is between the universe's 'compositio' which is the mixture of its ingredients, and 'dispositio' which is the shape and spatial relationship of its part»<sup>396</sup>.

Si tratterà di vedere l'origine dell'organizzazione spaziale del cosmo e le leggi che regolano i rapporti tra le singole parti che lo costituiscono le quali, come vedremo, seguono un principio di armonia e proporzione che resta l'elemento più solido su cui si fonda qualsiasi legame.

---

<sup>395</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 295.

<sup>396</sup> CH. BURNETT, *The Blend of Latin and Arabic Sources*, op. cit., p. 43.

## 7. L'organizzazione dell'universo: la *dispositio*

Ermanno suddivide l'universo in tre regioni ognuna delle quali corrisponde ai tre ordini sopradescritti:

- 1) Una parte superiore costituita dall'Ottava sfera, in cui si trova lo Zodiaco, corrispondente al mondo sopralunare, definita anche *Idem*.
- 2) Una parte inferiore costituita dalla Terra, ovvero il mondo sublunare, definita *Diversum*.
- 3) Una parte intermedia formata dai pianeti chiamata *Medium*.

Per la descrizione delle tre macro-sezioni in cui è suddiviso l'universo e che ne formano la struttura riporteremo la pregevole sintesi operata da Ch. Burnett nel Commentario al *De Essentiis*. Data la complessità della trattazione ed il modo articolato in cui Ermanno sviluppa questo tema, sarebbe veramente difficile riuscire a fare meglio. All'interno di ognuna delle zone, infatti, il filosofo dalmata introduce ulteriori stratificazioni.

Nel descrivere la costituzione dell'Universo egli scrive un piccolo trattato di astronomia in cui i riferimenti a Tolomeo, Euclide, Abū Ma'shar, Masha'Allah, Teodosio, al-Battani, Doroteo, Eraclide Pontico, Aristotele e Platone s'intrecciano egregiamente fino a rappresentare un vero e proprio saggio astronomico completo delle maggiori teorie ed autorità fino ad allora conosciute<sup>397</sup>.

Il filosofo dalmata elabora un sistema in cui «<God> sets the universe in motion—or rather, he makes the upper parts of the universe move whilst the lower parts remain stationary, hence causing a state of tension which can only be resolved by a harmonious bond between the two sets of parts (63vB)»<sup>398</sup>.

---

<sup>397</sup> In questa sede non è possibile approfondire ulteriormente questo punto per una conoscenza più articolata de quale e per inquadrare al meglio il rapporto tra la concezione dell'universo di Ermanno in relazione a Platone, Aristotele, Doroteo, Eraclide Pontico, Abū Ma'shar, al-Battani e Tolomeo, si rimanda a: CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., pp. 52-55, ID., *Hermann of Carinthia*, in *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, op. cit., p. 393-5, Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, op. cit., pp. 43-169, e S. KUTLESA, *Croatian Philosophers*, op. cit., pp. 58-70.

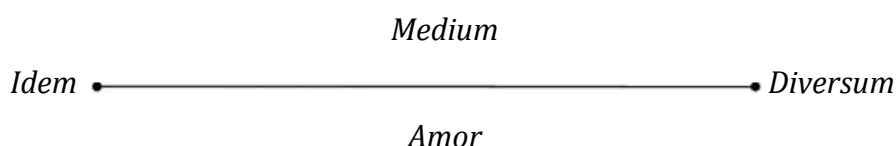
<sup>398</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., pp. 267-268.

All'interno di questa tensione, poi, i pianeti svolgono la propria azione di mediazione.

Il vincolo che tiene insieme la compagine di ogni composizione è l'amore.

Secondo questo schema generale, Ermanno ripropone sul piano cosmologico lo stesso modello presentato a proposito della *compositio* in cui due opposti subiscono la mediazione di un elemento intermedio il quale, a sua volta, regola e rende possibile lo sviluppo della causalità naturale.

«*Inter duas extremitates media interposita sunt*»<sup>399</sup>.



*In omni rerum constitutione tenacissimum compaginis vinculum amor. Videtur autem is amor — ut quam proxime describam — internus quidam consortium unanimitatis habitus in mutuam inter sese invicem obsequium. Qui quoniam prorsus diversis penitus alienus (prorsus enim diversa dicimus que aut omnino diversorum generum, aut sub eodem genere longissime ab invicem distant), eiusmodi medium interponi conveniebat, quod extrema fere maxime ab invicem distantia mediante huiusmodi vinculo conciliaret*<sup>400</sup>.

L'elemento di mediazione dunque non fa altro che conciliare la natura completamente differente che contraddistingue l'Identico e il Diverso. In questo senso l'amore è considerato l'unico legame, in quanto si configura come il nesso più forte in assoluto, capace di superare la differenza e generare al suo interno la costituzione delle cose<sup>401</sup>. Questo precetto serve a

---

<sup>399</sup> *De Ess.*, I, p. 126, 65rB, Ed. Ch. Burnett.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 128, 65rE-F.

<sup>401</sup> Sull'importanza di questa riflessione di Ermanno dovremmo soffermarci a lungo. In questa sede tuttavia non ci è consentito farlo, possiamo solo segnalarlo come spunto basilare per eventuali lavori futuri. Qui ci limitiamo a ribadire che il filosofo dalmata introduce all'interno del suo progetto di sviluppo cosmologico elementi naturali, elevandoli ad un rango superiore perché risultino agenti attivi nel processo generativo.

sottolineare che tra le due estremità non v'è alcuna forma di comunicazione diretta.

Per il filosofo dalmata, infatti, che in questo si rifà esplicitamente ad Abū Ma'shar, è fondamentale che l'ordine superiore non sia in alcun modo contaminato dalla caducità di quello inferiore.

Ecco perché, subito dopo, precisa che si debba stabilire come *medium* un corpo che non sia né assolutamente uguale né assolutamente diverso rispetto ai due estremi «e perciò è di natura doppia – sia differente sia concorde con estremi tanto diversi». In tal modo mentre si allea con uno respinge l'altro in maniera proporzionata.

*Sic ergo, cum extremorum alterum eiusdem esset nature, alterum diverse, medium ex mixta confectum est — alteri substantie natura cognatum, alteri nature quadam proprietate concedens. Quod enim divina sunt corpora, celestis nature est; quod tam diversi motus, inferioris mundi necessitas habebat quo hebetem hunc trahentia in omnem geniture motum concitarent<sup>402</sup>.*

Posto che un tale movimento possa avvenire solo tramite un rapporto di “affetto naturale” tra il mondo superiore e quello inferiore, la realizzazione di ogni genitura sta nell'autorità di un potere che agisce e sostiene. La forza più intesa di tutte è la *vis agitativa* che attiva ogni *virtus agitans*. Per tale motivo «Dio pose nel mezzo dei ‘mediatori’ il più grande tra tutti i corpi dell'universo, stabilendo completamente in esso lo stimolo generale della potenza attivatrice». Ermanno si sta riferendo chiaramente al sole che, grazie alla sua forma, la quale lo rende uguale in ogni direzione, può illuminare tutte le cose allo stesso modo, pur se ubicate in postazioni diverse.

Al sole furono affidati nondimeno *in auxilium universitatis moderationi secretariis numero IX*<sup>403</sup>.

Le determinazioni appena esposte ci aiuteranno a capire meglio la struttura dell'universo proposta da Ermanno di cui tratteggeremo gli elementi essenziali.

---

<sup>402</sup> *De Ess.*, I, pp. 128-130, 65rF-G, Ed. Ch. Burnett.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 130, 65vA.



«The outer extreme of the universe is constructed out of three spheres, which embody the Platonic principles of the Same, the Different and the *medium* respectively (63vF-G, 64rD). The equator of the Different sphere is the ecliptic, divided into the twelve signs of the Zodiac; the movement of the Different sphere is entirely dependent on the movement of the Same. The equator of the third sphere is, once again, the ecliptic, but the third sphere has a very slow revolving movement of its own. It is on this sphere that the fixed stars (including the visible signs of Zodiac) are placed. Its movement is an eastward movement of the fixed stars which was hypothesized to explain the observed advance of the vernal point with respect to the fixed stars ('the precession of the equinoxes')»<sup>404</sup>.

Il movimento della sfera del Diverso dipende quindi integralmente da quello della sfera dell'Identico, mentre la terza sfera, sulla quale si trovano le stelle fisse, si muove molto poco.

I semi elementari formanti l'Essenza sono stati disposti da Dio in maniera tale da non mescolarsi e da non far variare quindi la sfera celeste. «A quest'ordine corrispondono i cieli dei pianeti. Nella parte più bassa dell'Essenza il Creatore ha collocato ciò che è contrario alle parti più alte della sostanza (il caldo), cioè la sfera della Luna, che è fredda-umida, per moderare la forza del calore. Salendo sempre più in alto nell'ordine, ha posto la sfera fredda-secca (Mercurio), la sfera "temperata" Venere e quella calda-secca (Sole). Quest'ordine viene ripetuto un'altra volta e, proseguendo dal basso verso l'alto, seguono: la sfera fredda-secca (Marte), quella "temperata" (Giove), quella calda-secca (Saturno) e quella fredda-umida (ottava sfera)»<sup>405</sup>.

Al limite opposto dell'ordine superiore si trova la Terra, immobile e posta nel punto inferiore, al centro della rivoluzione dell'universo.

La terra presenta ulteriori suddivisioni. A causa dell'eccessivo calore prodotto dal Sole e dai pianeti, Dio, infatti «girds that part of the earth which lies immediately beneath the ecliptic with a moist substance (the Ocean). This substance is drawn out so that it effectively divides the earth's surface into

---

<sup>404</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., p. 268.

<sup>405</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 295.

twelve equal parts. From these parts, the twelve winds blow. Hence the lower extreme of the universe has the same number of divisions as the outer extreme»<sup>406</sup>.

Dal momento, inoltre, che i semi elementari presenti sulla Terra «si uniscono tra loro in coppie di elementi che a loro volta si mescolano con altre coppie elementari negli oggetti naturali, deve esistere una parte di universo che si trovi in completo e perenne movimento. Essa è l'ottava sfera. Tuttavia questo movimento, per essere comunicato alla Terra, che si trova nell'opposta condizione di completa immobilità, necessita di un *medium*: esso è costituito dalle sette sfere planetarie, dotate di movimenti diversi»<sup>407</sup>.

Nessuno dei corpi celesti, infatti, si muove allo stesso modo. «Fastest are those bodies which are higher and are by nature lighter. However, observation showed that Mercury and Venus are sometimes closer to Earth than the Sun is, and sometimes farther away. Hermann accepted the hypothesis of Plato's student Heraclides of Pontus, that Mercury and Venus move around the Sun, and they together move around the Earth, thus distancing himself from Abū Ma'shar's system. However, he did not totally endorse Heraclides' system which proposes Earth's rotation. On the contrary, Hermann claims that the Earth is stationary»<sup>408</sup>.

Per Ermanno, quindi, i pianeti svolgono un ruolo davvero cruciale per la formazione ed il corretto sviluppo del cosmo.

«This part of the universe has, in his opinion, been neglected (68vB-D), partly because of its paramount importance in secondary generation. He first establishes the necessity of the *medium* for the stages of generation which he has already described: the motion by which (a) single seeds are joined in pairs, and (b) pairs of seeds are mixed to form natural objects, must be instigated by the only part of the universe which is, by nature, in perpetual movement—i.e. the outer extreme. For the movement to be communicated from the outer extreme to earth, a *medium* or 'mediating bond', whose essence is harmony, is necessary»<sup>409</sup>.

---

<sup>406</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., pp. 274-275.

<sup>407</sup> N. POLLONI, *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, op. cit., p. 81.

<sup>408</sup> S. KUTLESA, *Croatian Philosophers*, op. cit., 4, pp. 67-68.

<sup>409</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., p. 276.

I pianeti che costituiscono il *medium* hanno dunque la funzione di mediare tra l'Identico e il Diverso<sup>410</sup>. Essi, cioè, trasferiscono «il potere dell'Uguale dell'ottava sfera mediandolo, tramite i suoi diversi movimenti planetari, con il Diverso del mondo sublunare. Questa perpetua opera mediatrice delle sfere celesti comunica movimento e proporzione alla *secundaria genitura* e il cosmo è reso armonico dall'Amore, introdotto nell'universo dallo stesso *medium*, che concilia le qualità proprie di ciascun estremo. Il movimento dei corpi celesti genera la musica delle sfere<sup>411</sup>, perpetuamente in cambiamento: la partecipazione dei pianeti a questa stessa musica fa sì che i corpi del mondo inferiore seguano i movimenti del mondo superiore»<sup>412</sup>.

Ermanno chiude così, secondo un «exuberant finale»<sup>413</sup>, il primo libro.

Come abbiamo visto, Ermanno assume delle posizioni molto importanti anche dal punto di vista astronomico che saranno considerate valide fino al XVI secolo. «Thus, at the end of the sixteenth century, Tycho Brahe extended Hermann's system by claiming that Mercury, Venus, Mars, Jupiter, and Saturn, move around the Sun, and all of them together move around the Earth. This is the well-known Tycho Brahe's geocentric system»<sup>414</sup>.

Nello sviluppo delle sue argomentazioni il filosofo dalmata utilizza un metodo dimostrativo di stampo matematico e geometrico del quale è possibile dedurre cinque assiomi fondamentali:

---

<sup>410</sup> Ž. Dadić circa questo tema ben sottolinea come Ermanno fonda temi astrologici con la filosofia naturale di Aristotele. Infatti, scrive «astrological influences fit quite well into Aristotle's system of transmission of influence from the prime mover to the terrestrial sphere. Astrological correspondences can be understood well precisely through this influence of the celestial sphere on everything terrestrial in Aristotle's natural philosophy. But this combination still requires an explanation of the mechanisms of these influences and its positioning within the system of natural philosophy». Z. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., p. 163.

<sup>411</sup> Su questo affascinante tema cf. CH. BURNETT, *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic Vibration as the Causes of Effects between Heaven and Earth*, articolo in corso di pubblicazione.

<sup>412</sup> N. POLLONI, *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>413</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., p. 276.

<sup>414</sup> S. KUTLESA, *Croatian Philosophers I*, op. cit., p. 68. Su questo punto cf. Anche Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., pp. 187-195.

«1) If the universe is to be immortal it must be bound together by firm bonds. Firm bonds cannot exist between things which are completely the same (for they would coalesce into each other and lose their separateness) or between things which are totally different (for they would never agree). Therefore a mixture of the same and different is necessary.

2) The elemental seeds cannot be entirely the same as one another because then they would not produce the variety of things required in the world. Therefore they have to be differentiated into four qualities. (...) One way of doing this is to make the qualities alternately masculine and feminine, so that only pairings between opposite sexes are made.

3) The elements resulting from these pairings – fire, air, water and earth – have to have the shape which ensures least disturbance from outside. The most suitable is the spherical shape.

4) The sublunary universe has to have the best possible relationship with the superlunary universe. This can be ensured through the ratio of the numbers of their respective parts. The most appropriate ratio is eight to four. (...)

5) For there to be generation there has to be an active and a passive entity. The active entity, being more perfect, must be higher in the universe; the passive must be lower. To be passive requires immobility. Therefore the lower part of the universe must be immobile. To be active requires motion. Therefore the upper part of the universe must be perpetually in movement. Since the universe is perfect, its movement it is one movement which is perfect in that it has no beginning or end- i.e. circular movement. Thus the whole universe is a revolving sphere. The 'lowest' point of a sphere is its centre, and this, as reason demands, is immobile. The earth, therefore, is immobile at the centre of a revolving sphere»<sup>415</sup>.

La prima parte del *De Essentiis* si chiude così in un quadro di totale armonia e proporzionalità, caratterizzato dalla perfezione del movimento circolare.

---

<sup>415</sup> CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia*, in *A History of Twelfth-century*, op. cit., p. 394.



**III.**  
**LA *SECUNDARIA GENITURA* E LA FORMAZIONE  
DEL MONDO NATURALE**

## Capitolo terzo

### **La *secundaria genitura* e la formazione del mondo naturale**

#### **1. Introduzione alla questione**

La struttura del cosmo che Ermanno elabora, come abbiamo avuto modo di vedere, risulta essere assai articolata ed incentrata su un dinamismo causale organizzato su più livelli ontologici.

Tale struttura, nel corso del secondo Libro del *De Essentiis*, sarà ulteriormente approfondita fino ad organizzarsi in modo ancora più complesso.

Mentre nel primo libro dell'opera, infatti, Ermanno presenta la relazione tra la *Causa Prima* e le essenze, che ne sono una derivazione diretta, semplificando il precetto per cui c'è una *legitima causa et ratio* che fa tutto ciò necessariamente come è – la qual cosa porta il filosofo a concentrarsi sulla individuazione delle cause piuttosto che a descrivere semplicemente gli effetti e i risultati – nel secondo egli si concentrerà in modo specifico sull'analisi di tutto ciò che il principio di causalità ha determinato e fatto sussistere.

Abbiamo anche visto come, di fatto, le cose prodotte possono essere comprese in maniera più profonda solo come risultato della differenza che sussiste tra il Creatore e le cose create.

La causa primordiale, inoltre, determina la creazione e la generazione che riguardano rispettivamente i principi di ogni *genitura* e la materia primordiale; per quanto riguarda tutte le altre cose esse afferiscono alla causa secondaria la quale segue, tuttavia, le decisioni della causa prima. Dai movimenti della materia primordiale derivano poi la *secundaria genitura* e i suoi prodotti.

*Quoniam itaque primordialis cause motus bipertitus — in creatione et generatione — rursus et generatio bipertito*



*subdividitur — in primariam et secundariam. Ac creatio quidem, huiusmodi principiorum; generatio primaria — primarum rerum ex huiusmodi principis, que semel nate numquam occident, utpote ex prima perfectione compacte; secundaria vero ex isdem principis per primariam, eorum que nascuntur et occidunt usque nunc, tamquam ex residuis minutiis denuo confecta. (...) Secundaria vero, cum per primariam, descendat, necessario vel tempore posterior succedit — ut hii quidem vero cum reliquis, cause sequentis, quam assumpsit sibi arbiter in eis que secunde dignitatis essent perficiendis<sup>416</sup>.*

Tutto ha origine dalla causa primaria ovvero il Creatore che ha realizzato le prime cose tramite se stesso, mentre ha affidate le seconde (e così in ordine le terze e le quarte) alla sua causa secondaria la quale lo assiste nell'attività generativa eseguendo però tutto tramite la sua misura e il suo progetto.

Come la causa prima dunque si divide in causa primaria e causa secondaria, allo stesso modo la generazione si divide in generazione primaria e secondaria.

La generazione primaria riguarda il cosmo ed è imperitura e costante, la generazione secondaria, invece, afferisce alla *mundana proles*, i minerali, le piante, gli animali e si riferisce a tutto ciò che è caduco.

A partire da queste considerazioni possiamo notare come il filosofo dalmata divida il cosmo stesso, e quindi la natura, in tre parti attuando, all'interno delle singole regioni dell'universo, ulteriori differenziazioni.

La stessa natura sembra dover essere divisa in tre parti: nell'Identico, nel Diverso e nel Misto che, se vogliamo, possiamo chiamare con lo stesso nome con cui Platone denomina ciò che indica l'anima del mondo, precisa Ermanno. La natura dell'Identico è in un certo senso condizione uniforme, pura e del tutto semplice; la natura del Differente è la molteplice costituzione, come se a causa di un'alterità che si insinua al suo interno fosse impura; mentre la Mista è obbediente all'Identico che muove il Differente.

Poiché la suprema sommità del mondo è della natura dell'Identico, quella più bassa e inferiore del Differente, la media

---

<sup>416</sup> *De Ess.*, I, p. 110, 62vF-G-H, Ed. Burnett.

del Misto, la natura dell'Identico sarà quella che è soltanto agente, la Differente soltanto passiva, la Mista un composto di entrambe le forze e condizioni.

In tutta la sua struttura quindi il mondo è visto come costituito da due parti principali combinate in una sola entità. Una parte superiore, essenzialmente attiva, che ha ricevuto da Dio il potere di creare le forme, come se rilucessero dell'essenza divina che include tutte le essenze e che non si limita esclusivamente al mondo celeste ma si estende anche ai principi della generazione come materia, forma e movimento. E una parte inferiore più bassa, che è il mondo della generazione e della corruzione, il soggetto-materia della fisica terrestre. È essenziale ribadire che nello studio della parte superiore del mondo Ermanno predilige una prospettiva squisitamente metafisica mentre nell'approcciare le categorie e gli esseri inferiori preferisce una lettura fisica. Il mondo verrebbe così analizzato a partire da due diverse prospettive.

Abbiamo altresì sottolineato che Ermanno mira, in base alla sua prospettiva filosofico-teoretica, a colmare le lacune lasciate da Aristotele e Platone nella concezione dell'universo. Il secondo libro del *De Essentiis* ha inizio, infatti, proprio con questo proposito: egli, riconducendo tale questione al rapporto tra la *causa prima* e la *causa secunda*, a testimonianza di quanto sia preminente il tema della causalità, scrive:

*Nam, si recte memini, quoniam a primordio tractatus, divisione data inter causam primordiale et secundariam, omniumque primordialis cause motuum duobus generibus divisus, quorum alterum generatio que et ipsa deinde bipertito subdivisa, secundariam per primariam produci signavimus, merito secundarie cause officio, omnes secundarie generationis motus nature cognatione quadam, omnium videlicet auctoris arbitrio administrantur*<sup>417</sup>.

Tuttavia, argomenta il filosofo dalmata, per esaminare in modo del tutto completo la costruzione dell'universo è necessario analizzare il fondamento che è il vincolo della struttura di ogni composizione. Ermanno identifica questo fondamento con i

---

<sup>417</sup> *De Ess.*, II, p. 150, 68v-E, Ed. Burnett.

pianeti che nello svolgere la propria funzione mediatrice tra l'Identico e il Diverso rendono possibile la composizione dei corpi.

Poiché dunque, il *medium*, secondo la sua visione, risulta, in modo assolutamente primario, il nodo della composizione in quanto da quello stesso hanno inizio correttamente tutti i moti successivi, è meritevole di un così grande potere, come si è già accennato all'inizio del primo libro.

In base a queste considerazioni è possibile comprendere perché sia così centrale per Ermanno l'analisi del fondamento che è alla base della comprensione del tutto ed il ruolo dei pianeti nell'assetto complessivo dell'universo.

Resta dunque da indagare il fondamento che è il vincolo della struttura di ogni composizione: questo nodo è importantissimo per avere una visione completa del mondo. Nel secondo Libro programmaticamente Ermanno, per realizzare questo intento, comincia ad indagare il concetto di natura, analizzato da diverse prospettive, le differenti cause che danno origine alle cose, i movimenti che producono la composizione delle stesse, le categorie di tempo e spazio che ne rappresentano la condizione fondamentale e le diverse forme compositive.

La *secundaria genitura* rappresenta quindi «il processo di formazione delle realtà materiali governate dalla Natura. Mentre il I Libro tratta dell'ordine delle cause che danno vita al cosmo, qui si vede la produzione materiale della realtà del mondo sublunare a partire dalla mistione degli elementi»<sup>418</sup>. Inoltre, «throughout book II Hermann illustrates how individual planets elicit and direct the movements of particular creatures within the lower extreme»<sup>419</sup>. La *secundaria generatio*, dipende dunque dalla causa secondaria e gli effetti del proprio movimento producono la *secundaria genitura*. La causa secondaria segue una *ratio* e una legge ben precise. A tale proposito scrive Burnett: «For there to be permanency there must be a bond of the Same and the Different, and binding the Same to the Different, is 'proportion'<sup>420</sup>. Proportion determines the form and preserves the unity of each

---

<sup>418</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., p. 298.

<sup>419</sup> CH. BURNETT, *Commentary*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, , op. cit., p. 295.

<sup>420</sup> Come riportato in nota, a p. 12 del *De Essentiis*, dallo stesso Burnett è opportuno precisare nuovamente che: «In many contexts *proportio* should be translated 'ratio'; the word Hermann used for 'proportion' in its strict sense is *proportionalitas*».

individual by being present (i) in the mixture of its ingredient (*compositio*) and (ii) in the shape of its exterior (*dispositio*)<sup>421</sup>.

Secondary generation can only take place in the lower universe. Each individual in secondary *genitura* is brought into being by the laws of proportions. For, two proportions (ratios) which are in symmetry have the property, through the laws of music, of influencing each other (just as, if two strings are tuned to the same pitch, when one is plucked, the other will vibrate). Therefore, the proportions determining the individual can be changed by the alteration of a set of corresponding of proportions»<sup>422</sup>.

Perché ci sia proporzione e la parte superiore del cosmo “influenzi” quella inferiore deve esserci quindi *una differenza*. È forte il modo in cui Ermanno sintetizza questo pensiero che sembra basarsi oltre che su base geometrica anche su leggi fisiche scoperte, però, solo molti secoli più tardi.

In questo quadro si coglie in modo ancora più marcato la funzione determinante che svolgono i pianeti, in quanto elementi medi, nella gestione e conservazione dell’universo.

In una siffatta prospettiva, inoltre, anche il tema della circolarità ritroverà la sua massima espressione perché non avrà più solo una valenza metafisica e teoretica ma anche fisico-astronomica.

Comprendere la natura significa per Ermanno partire dal tema del fondamento per poi ritornare ad esso dopo averlo arricchito di ulteriori elementi. È davvero sorprendente la disinvoltura con cui egli utilizza i punti nodali del suo sistema di pensiero: principio di causalità, logica della priorità, scomposizione della complessità in elementi più semplici e utilizzo della *ratio* come strumento di indagine, capace altresì di conferire proporzionalità e armonia al tutto, trasformandoli nei punti fissi del suo argomentare ed articolandoli, poi, in una visione complessa ma chiarificatrice della realtà. Questo percorso circolare condurrà alla piena comprensione del tutto e farà luce sui segreti dell’universo.

---

<sup>421</sup> Avevamo introdotto questo stesso concetto nel § 5.1 del Capitolo II cui rimandiamo per un eventuale approfondimento. Tuttavia è necessario ribadirlo anche in questa sezione perché strettamente legato al tema della *secundaria genitura*.

<sup>422</sup> CH. BURNETT, *Introduction*, in *Hermann of Carinthia, De Essentiis*, op. cit., p. 12.

## 2. Come opera la *secundaria genitura*: la legge di natura

Per poter capire la realtà è necessario però, come abbiamo affermato poc'anzi, indagare il problema del fondamento; per riuscirvi è opportuno definire innanzitutto in modo corretto il rapporto che intercorre tra la natura e la sostanza. A tal proposito, Ermanno osserva che, come ha rilevato anche Cicerone, risulta difficile dare una esaustiva e precisa definizione della natura<sup>423</sup>. Perciò occorre distinguere ciò a cui il termine "natura" si riferisce.

Il nucleo filosofico fondamentale della riflessione ermenniana dunque risulta essere, in questa parte dell'opera, l'analisi della natura. Essa viene indagata a partire da almeno due diverse prospettive: una specificamente naturalistica (comprensiva anche di una riflessione di carattere medico e di una riflessione di carattere astronomico-astrologico), un'altra di tipo filosofico.

Per comprendere *questa* 'natura', infatti, nota il filosofo dalmata, gli scienziati tentano di descrivere la natura di tutti i corpi in modo individuale – sia quelli dei cieli sia quelli del mondo sublunare. Perciò la medicina concepisce il corpo umano come una mescolanza di cose *naturali*. Se qualcuno, tuttavia, tentasse di spiegare questi diversi usi del termine dicendo che si tratta di una parola usata troppo genericamente, la quale abbraccia differenti concetti e comprende diverse applicazioni, sbaglierebbe dal momento che l'ordine medico comprende, fra le sue diciture, anche 'cose contro natura' e in questa accezione non c'è nulla che contraddice il primo concetto di natura.

Occorre assumere però come imprescindibile punto di partenza il fatto che Dio è l'inizio e la fine di tutte le cose e che alla

---

<sup>423</sup> "Naturam ipsam ut ait Tullius Cicero, diffinire difficile est. Quapropter dividendum in primis est ipsum nominis subiectum. Nec enim ullo modo eadem substantie ratione coherere videtur, duorum quippe omnino solo nomine communicantium nature vocabulum assignari solet. Altero quippe modo qui nec Poetam latuit, qui ait: 'Hanc deus et melior litem natura diremit'. Sic enim et Seneca, 'Quid', inquit 'aliud natura quam deus et divina ratio toti mundo eiusque partibus inserta?' Nam et 'idem utrumque' dicit, sed 'distare officio'. Altero vero quo Plato universitatis animam triplici natura componit, quam phisici amplexi, corporum omnium tam celestium quam infernorum naturas sigillatim etiam assignare conantur". A p. 296 del *Commentario al De Essentiis*, Ch. Burnett chiarisce che il passo di Cicerone, richiamato da Ermanno (*Natura ipsam diffinire difficile est*), è presente nel *De Inventione*, I, 24. Il verso 'Hanc deus et melior litem natura diremit', invece, è di Ovidio, *Metamorfosi*, I, 21. Per quanto riguarda la citazione di Seneca è contenuta nel *De Beneficiis*, IV. 7.1.

prima forma di generazione, di cui Ermanno ha discusso ampiamente nella prima parte dell'opera<sup>424</sup>, ne segue una seconda<sup>425</sup>. Il passo successivo da compiere è l'esame della causa secondaria e dell'obbedienza da prestare "alla legge di natura". Pertanto egli chiarisce prima di tutto il tratto distintivo della natura:

*Est igitur, ut michi quidem rectissime constitui posse videtur, natura perpetua quedam*<sup>426</sup>.

Tutte le prospettive devono quindi convergere nella concezione della natura come soggetto dipendente dalla sostanza e da ciò che origina il movimento, dal momento che l'unica certezza che si possiede su di essa è il suo essere perpetua<sup>427</sup>.

L'essere perpetuo della natura si contrappone dunque all'eternità di Dio. Questa distinzione, come sottolinea Tullio Gregory, «tra *eterno* e *perpetuo* ebbe una larga fortuna nell'ambiente di Chartres che trovava in essa la possibilità di conciliare l'assoluta onnipotenza e trascendenza di Dio con l'infinità temporale del mondo»<sup>428</sup>.

Tale riflessione è perfettamente in linea con il modo di argomentare del filosofo dalmata il quale, infatti, introduce la stessa differenza all'interno della *genitura* dividendola in una parte invariabile e quindi fissa e in una mutevole, perciò variabile, e soggetta al tempo. Ancora una volta Ermanno gioca sulla dualità, instaurando numerose corrispondenze fra i fenomeni fisici e

---

<sup>424</sup> Per un approfondimento su questo aspetto si veda tutto il capitolo precedente.

<sup>425</sup> Sembra quasi che Ermanno voglia convincere anche gli scienziati e gli astrologici della Verità per cui all'opera di persuasione teologica approntata nel primo Libro ne segue una seconda di matrice prettamente fisica, rivolta agli esperti dei fenomeni naturali ed astrologici.

<sup>426</sup> *De Ess.*, II, p. 152, 69r-A, Ed. Burnett.

<sup>427</sup> «Nature is the process in every creature of reproducing and preserving the species. This process, in that it is going on inside the creature, comes about by the interaction of the elements themselves—which either share a quality (*similia* [elemental]) or have no quality in common (*contraria* [elemental]). Hermann describes this intrinsic force in more detail below, 75rG-H». Cf. CH. BURNETT, *Commentary*, in Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, op. cit., p. 297. In questa stessa nota il curatore riporta l'utilizzo della nozione di natura che fanno Guglielmo di Conches e Clarembaldo di Arras le cui elaborazioni sono simili a quelle di Ermanno, mostrando altresì, come, in realtà, tutte queste definizioni della natura derivino da fonti di origine medica.

<sup>428</sup> T. GREGORY, *Anima mundi*, op. cit. p. 55.

quelli astrologici senza tuttavia pregiudicare l'armonia dell'universo.

### 3. La divisione della *genitura* in *constans* e *occidua*

Dopo aver chiarito gli aspetti filosofici iniziali dai quali muove la sua ricerca, difatti, egli delinea i fondamenti teorici del concetto di *genitura* distinguendola, come anticipato, in costante (*constans*) e peritura (*occidua*).

*Genitura vero bipertita — constans et occidua — et constans quidem primarie generationis, occiduam autem genituram dicimus omnem secundarie generationis prolem*<sup>429</sup>.

Essendo, inoltre, la *genitura* nient'altro che il principio universale del mondo questo ci induce a pensare, sostiene Ermanno, che la stessa natura debba essere divisa in tre parti: Identico, Diverso e Misto chiarendone i rispettivi legami.

*Eadem natura est status quidam uniformis purus et omnino simplex; diversa natura est habitudo multiplex, tamquam influente alteritate turbida; mixta vero eidem obediens diversam movens. Deinde diversa bipertito subdivisa in genituram occiduam et partem constantis, quod posterius liquebit. Quoniam igitur suprema mundi extremitas eiusdem nature, infima diverse, media mixte, erit quoque natura eadem agens tantum, diversa tantum patiens, mixta utriusque vires et affectus commiscens*<sup>430</sup>.

La *genitura* secondaria deriva proprio dalla commistione tra l'Identico, il Differente e il Misto e così la natura che mischia è la causa secondaria di tutte le cose e del loro moto.

---

<sup>429</sup> *De Ess.*, II, p. 154, 68vB, Ed. Burnett.

<sup>430</sup> *Ibidem*, 68vC-D. Proposta di traduzione: "Quella stessa natura è in un certo senso condizione uniforme, pura e del tutto semplice; la natura Differente è la molteplice costituzione, come se a causa di un'alterità che si insinua fosse impura; mentre la Mista è obbediente all'Identico che muove il Differente. In seguito la natura Differente, come si chiarirà più avanti, sarà suddivisa in *genitura* variabile (peritura) e parte della costante. Dunque, poiché la suprema estremità del mondo è della natura Identica, l'infima del Differente, la media del Misto, anche la natura dell'Identico sarà quella che è soltanto agente (attiva), la Differente soltanto passiva, la Mista un misto di entrambe le forze e condizioni".



Nel sistema di pensiero di Ermanno «*Natura* si pone anche qui come il principio della continuità e dell'ordine fisico, ove la parte attiva è costituita dalla *virtus agens* o *ignis artificus* che scende dai cieli adattando e determinando ogni moto degli elementi inferiori; intesa come il principio che genera e conserva i singoli esseri, ovvero *causa secundaria* rispetto a Dio, causa prima, la natura si identifica con la platonica *anima mundi* di cui ripete la composizione, trasposta su un piano esclusivamente fisico. (...) Ma soprattutto si fa chiaro in Ermanno di Carinzia il legame tra questa concezione della natura e le dottrine astrologiche che tornavano con le nuove traduzioni tra cui, per opera di Ermanno, il classico *Introductorium* di Abū Ma'shar: causa di moto e di vita, i cieli e i pianeti divengono i veri dominatori del tempo e dei processi che in esso si svolgono, mentre il parallelismo microcosmo-macrocosmo si articola in una serie di corrispondenze, affinità e influenze tra i pianeti e le singole parti del corpo umano».<sup>431</sup>

Spiegata la causa che dà origine ai corpi naturali il filosofo dalmata dirige, in seguito, la propria attenzione sull'effetto delle cause, in particolare sugli effetti per mezzo delle specie stabilite; lo fa rifacendosi a Boezio:

*Est enim causa primordialis et efficiens, ut Boetius scribit<sup>432</sup>, que ipsa vi propria movet et explicat; secundaria vero per quam aliquid administratur; tertie et quarte ac deinceps ex quibus et in quibus aliquid fit; ultima est finis omnis intentionis. Est igitur primordialis cause singulariter primus motus quem primariam generationem nominavimus, sequentes omnes eiusdem quidem principaliter, sed ex tertiis et quartis per secundariam quos sub nomine secundarie generationis comprehendimus. Primum igitur totum ipsum generaliter constituendum videtur, deinde per membra singillatim insequendum<sup>433</sup>.*

<sup>431</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 22.

<sup>432</sup> Ch. Burnett riporta a p. 298 del *De Essentiis*, il riferimento a Boezio (segnalato anche da M. Alonso), *In Topica Ciceronis*, PL 64, 1145D-46A in cui «Boethius summarizes Aristotle's four causes and there are verbal parallels between Hermann and Boethius. Guindissalinus takes Hermann's definitions of efficient, secondary and ultimate causes, and comments on them in *De Processione*, p. 17. 11-13».

<sup>433</sup> *De Ess.*, II, pp. 154-156, 69rD-DE, Ed. Burnett: "Infatti, come scrive Boezio, c'è la causa primordiale ed efficiente, la quale essa stessa si muove tramite la sua propria intrinseca forza e la estrinseca; mentre la secondaria è quella con cui qualcosa viene compiuta; le terze e le quarte cause sono quelle al di fuori delle quali e nelle quali qualcosa viene creata; l'ultima causa è il fine (destinazione) di ogni intensione. Pertanto è il primo moto della causa

Appare in maniera molto evidente e marcata la volontà di Ermanno di dare risalto al principio di causalità che porta alla seconda *genitura* e che, a sua volta, è inscindibile dal concetto di movimento. In questo modo la seconda generazione si configura sempre più chiaramente come il moto universale della *genitura* variabile. Ermanno, infatti, sulla scia di Boezio, il quale, a sua volta, si rifà ad Aristotele, individua una causa efficiente e primordiale alla quale obbedisce una causa seconda, da cui dipendono, poi, le terze e le quarte cause; infine, c'è ultima causa che est *finis omnis intentionis*: si tratta della causa finale.

Ma perché Ermanno la pone come ultima? Verrebbe da pensare che egli attribuisca alla causa finale lo stesso ruolo che le conferisce Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ad indicare che il bene non è un principio trascendente ma teleologico, verso cui tutte le cose tendono; pertanto riguarderebbe il bene specifico della singola cosa. In questo senso, vi sarebbe comunque, neoplatonicamente, il ricongiungimento da parte dell'ente con il principio dal quale dipende. Tale struttura metafisico-teleologica dà massima compiutezza all'operato divino, in quanto determina la natura del Tutto come una totalità organica ed unitaria perfettamente armonizzata in tutti i suoi molteplici e più specifici livelli. Sul piano filosofico-teoretico e perfettamente in linea con un modo di intendere la realtà di stampo neoplatonico, e specificamente procliano, Ermanno identifica Dio con il principio da cui deriva il cosmo, intendendolo, cioè, «come fonte assolutamente originaria e trascendente del “Tutto”»<sup>434</sup>, il che porta, nella prospettiva cristiana di Ermanno, ad una «sempre più radicale *teologizzazione* del reale, che implica in sé il recupero e la ripresa, entro una prospettiva filosofica sistematica, di tutta la tradizione del paganesimo greco»<sup>435</sup>.

Su questo concorda in pieno Ch. Burnett il quale, a proposito dell'influsso del paganesimo greco e latino nello sviluppo del XII

---

primordiale, in particolare, che chiamiamo prima generazione, mentre tutti i (moti) successivi senza dubbio sono principalmente dell'Identico, ma dalle terze e quarte (cause) attraverso la seconda generazione, comprendiamo quelle cose sotto il nome di secondaria generazione. Sembra, per prima cosa, che si debba stabilire in generale la natura proprio di quello stesso (moto), e poi proseguire, separatamente, per parti”.

<sup>434</sup> M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2008, p. 14.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

secolo, scrive: «one characteristic of Latin theologians and philosophers of the first half of the twelfth century, is that they exploited the pagan philosophers, either for independent justification for the truths of the Christian religion, or for “natural reason” which established truths which were independent of any revealed religion»<sup>436</sup>.

### 3.1 I movimenti della seconda generazione

Il moto della genitura variabile, tuttavia, si divide principalmente in traslazione e trasformazione.

*Translationis due sunt species: altera ex primaria compositione in secundariam; altera converso reditu ex secundaria in primariam. Alteritas autem inter habitum et affectionem, utrinque dupliciter: habitu quidem inter extrema et medium (extrema quidem ut cum adipiscimur aut privamur; medium, inter augmentum et detrimentum); affectione vero aut inter contraria, ut ex calido frigidum, aut ex utrolibet magis vel minus*<sup>437</sup>.

La genitura variabile dunque risponde alle stesse logiche costitutive che nel primo Libro Ermanno ha attribuito al luogo.

All'interno della *translatio* possiamo distinguere una prima forma di moto lineare che va dalla prima alla seconda *compositio* ed una seconda, invece, di moto circolare che, al contrario, dalla seconda *compositio* torna alla prima. Per quanto riguarda la trasformazione ovvero il mutamento, anch'esso di natura duplice, viceversa, si verifica o tra l'estremità o il medio di qualcosa oppure tra due opposti<sup>438</sup>; esso si articola tra gli estremi dell'*habitus* e dell'*affectionem*. È molto difficile dire quale delle due interpretazioni del termine *habitus* sia corretta. Tuttavia, preferiamo renderlo con 'disposizione' piuttosto che con *possession* (scelta per la quale opta Burnett), poiché ciò che muove

---

<sup>436</sup> CH. BURNETT, *The arrival of the pagan philosophers*, op. cit., p.79.

<sup>437</sup> *De Ess.*, II, p. 156, 69rF, Ed. Burnett. Per maggiori precisazioni concettuali e per il confronto con Boezio Cf. Il *Commentario* al *De Essentiis*, Ed. Ch. Burnett, p. 299.

<sup>438</sup> In questo passaggio può ravvisarsi anche un riferimento alla dottrina dei contrari di matrice eraclitea.

un ente al cambiamento è la propria strutturazione dispositiva ad accogliere passivamente il cambiamento più che una condizione già acquisita. L'*affectio*, d'altra parte, fa riferimento proprio ad un'acquisizione passiva.

Sono chiare le ascendenze della filosofia aristotelica ed in particolare della *Fisica* e del *De Generatione et Corruptione*.

Il passaggio di una sostanza da una forma ad un'altra e la sua trasformazione, attraverso l'assunzione di determinate quantità e qualità, sono delle riflessioni molto importanti giacché spiegano il dispiegarsi del mutamento rispetto alla sostanza unica dalla quale tutti i corpi derivano. Proprio per questo, Ermanno subito dopo aggiunge che:

*Ut traslatio quidem ipsius substantie intelligatur, alteritas autem in quantitate et qualitate, et siquidem his annumerari velimus, loco et tempore ac deinceps per ordinem. Quorum, quoniam per species infiniti sunt, universum numerum sub his duobus generibus comprehendimus: sub primo quidem, primum et ultimum; sub secundo, omne medium intervallum cum multiplici mediorum vicissitudine. Deinceps igitur hii motus et inter ipsas geniture partes discernendi<sup>439</sup>.*

La questione principale qui analizzata è il rapporto tra l'*ordo causarum* e le specie differenti. In effetti, in precedenza il filosofo dalmata dapprima ha chiarito il rapporto che sussiste tra la causa prima e le altre cause ora, invece, deve esplicitare in modo nitido la relazione che intercorre tra il dinamismo causale e i diversi tipi di enti che, a partire da esso, vengono a determinarsi.

Ecco perché deve inserire all'interno della stessa *genitura* due distinti ordini ontologici: uno imperituro e l'altro mutevole, così da riprodurre lo stesso schema di derivazione, da parte di un livello ontico inferiore, nei confronti del principio di causalità superiore che pure dipende, come abbiamo visto, dall'ordine generale delle cause e quindi dalla causa prima.

---

<sup>439</sup> *De Ess.*, II, p. 156, 69vA-B, Ed. Ch. Burnett. Proposta di traduzione: "Tutto ciò serve a spiegare la traslazione di quella stessa sostanza e la sua trasformazione in quantità e qualità, in spazio e tempo, se desideriamo almeno che siano incluse tra queste, e di seguito per ordine. Poiché sono infiniti per specie includiamo sotto questi due generi il numero universale di quelli: il primo e l'ultimo, sotto il primo; ciascun intervallo medio insieme con la molteplice alternanza, sotto il secondo genere. Poi anche questi moti si devono discernere fra le stesse parti della genitura".

Più specificatamente la *genitura* invariabile (*constans*) è prodotta dal movimento di princìpi integri e compiuti, ed è tenuta insieme da tutti questi stessi (princìpi), pertanto non giungerà mai al termine (all'ultimo moto). La *genitura* variabile, invece, serve a garantire il perpetuarsi della natura in corpi più piccoli che imitino i princìpi da cui sono stati generati. La natura *occidua* è stata regolata perciò secondo tre *habitudo* (il termine indica qui una tensione fra due cose simili e contrarie): il grembo della genitrice, lo spazio e il tempo. Le condizioni che rendono possibile la *genitura* variabile sono dunque lo spazio, il tempo e il ricettacolo materiale. Ecco che quindi lo spazio e il tempo, in quanto essenze, vengono a svolgere attraverso l'azione regolativa dell'*habitudo*, il proprio ruolo di agenti causali i quali rendono possibile la *genitura* variabile e, per contro, l'avvicinarsi mutevole degli enti all'interno della *perpetuitas* della natura. È come dire che anche entro il regno del mutevole le essenze sono radice di ogni differenza. Si ripropone, in tal modo, in uno scenario completamente nuovo il legame profondo che lega la differenza all'identità e il proprio dispiegarsi all'interno del suo stesso orizzonte metafisico.

Ma cosa intende ora, alla luce di queste ulteriori specificazioni, il filosofo dalmata per luogo? Egli ne fornisce la definizione seguente:

*Itaque locus quidem in omnibus his – longo, lato et alto – atque velut ex his confecto circumferente. Siquidem omne corpus aliquo in loco est, et omnem corporis terminum localem esse necesse est. Videtur itaque locus universalis sedes et receptaculum omnis circumscriptibilis substantie. Circumscriptibilem vero substantiam dicimus omne corpus aut rem infra determinabile spatium contentam*<sup>440</sup>.

A dimostrazione di quanto sia complesso definire il luogo, inteso come entità metafisica nella quale si sviluppa il mondo

---

<sup>440</sup> *De Ess.*, II, p. 158, 69rF-G, Ed. Burnett: "Dunque lo spazio consiste di tutte queste dimensioni: lunghezza, larghezza, altezza, ed è come se fosse da esse delimitato tutt'intorno. Dal momento che ogni corpo è in qualche luogo, è necessario che ciascun limite di un corpo sia di carattere spaziale. Sembra pertanto che lo spazio sia la sede universale ed il ricettacolo di ogni sostanza che si possa circoscrivere (delimitare). In verità definiamo sostanza delimitata ogni corpo o cosa che è contenuta all'interno di uno spazio determinato".

della mutevolezza, possiamo notare che Ermanno vi si soffermi più volte. Dopo averne spiegato, infatti, nel primo Libro le strutture costitutive, ora ne precisa le condizioni “fisiche” di consistenza effettuale. Il luogo si configura pertanto come il *dove materiale* in cui le cose esistono e sono circoscritte. Esso è, inoltre, pur essendo la ragione del consistere, quantitativamente determinabile. In ogni caso anche tale concetto esprime un pieno sincretismo tra la prospettiva platonica e quella aristotelica poiché, in questa definizione, rientrano tanto il riferimento alla “*chora*” platonica quanto alla *substantia*, intesa in senso aristotelico, vale a dire come un ente determinato.

Potremmo anche descrivere il luogo come la cornice entro la quale ricadono tutte le parti del mondo che, in quanto tali, sono quantificabili.

Esse dunque sono fissate dallo spazio o dal numero. Tanto che, se qualcuno tentasse di procedere, secondo Ermanno, dal numero fino alle cose più piccole o dallo spazio fino alle cose più grandi, troverebbe l'infinito.

Ancora una volta ritroviamo su scala fisica la rappresentazione di un concetto metafisico: che cos'è, infatti, il luogo se non l'idea di proporzione, scandita da più intervalli spaziali, fattasi materia?

Questo implica che nel creato si rinvergono principi perfetti che devono essere scandagliati e *letti* adeguatamente.

Pertanto Dio ha offerto all'ingegno umano la possibilità, qualora ci si trovi dinanzi all'incapacità di scegliere di fronte ad un bivio o ad un percorso irregolare, di guidare l'inclinazione dell'indeciso, in modo che dove fosse impossibile cogliere la quantità, subentrasse l'inclinazione verso la vastità, e al contrario, quella vastità essendo certo immensa, portasse al discernimento della quantità. Un po' come affermare che a partire dalla parte si può giungere al tutto e viceversa.

Occorre anche rilevare l'importanza dei numeri come entità non solo geometricamente fondanti ma perfino metafisicamente rilevanti nel discernimento corretto del rapporto intercorrente tra l'universo e gli enti che lo costituiscono. Potremmo pertanto tranquillamente ravvisare in questo sistema un ordine geometrico di dimostrazione della natura.

Dio, tuttavia, precisa Ermanno, non rientra né nella quantità né nella grandezza; ne consegue che Egli è infinito e non può essere circoscritto in nessun limite. In virtù di queste considerazioni, secondo il filosofo dalmata, l'infinito può essere concepito solo da Dio stesso, in quanto Egli solo è infinito ed è l'autore della vastità e della grandezza. Ritorna qui, sottoforma differente, l'assunto della perfetta identità di Dio rispetto ai suoi attributi. Dio è l'infinito stesso mentre la natura, lo spazio e il tempo, che sono determinazioni divine, possiedono l'infinito come accidente<sup>441</sup>.

Pertanto ciascuna cosa che viene creata, è necessario che sia contenuta fra confini limitati. Nemmeno le cose incorporee, si sottraggono a questa legge. Sulla scia di queste considerazioni e riprendendo il *Timeo*, Ermanno arriva ad affermare che anche l'anima, che fa parte delle cose incorporee, non può sottrarsi a questa legge, pertanto la sede dell'anima razionale risiede nello spazio limitato dei singoli corpi, i quali dopo la morte sono collocati in spazi determinati del cielo o della terra, anche con altri poteri, ritenuti validi dagli uomini per via della fede. Ciò nonostante le cose incorporee non sono nello spazio, dato che lo stesso spazio è un accidente del corpo.

Si può concludere perciò osservando che l'universo, per Ermanno, pur essendo caratterizzato da una serie di intervalli, ovvero di differenti sezioni dimensionali, vada concepito come una continuità spaziale; continuità che egli ravvisa anche nel tempo.

#### 4. Il tempo

*Tempus autem est pars evi circulari motu in perpetuum continuata. 'Partem' autem dico non quod ex tempore quicquam accedat evo, ut, nisi tempus fuerit, minus integra sit evi plenitudo [...]. 'Evum', quippe status simplex individuus idem et omnino interminus. Videtur tamen quasi divisionem recipere ex tempore et ante tempus, pariter et, siquidem unquam finiturum est, post tempus – nulla quippe evi, sed quecumque diversitas, temporis est. Habet enim omnis diversitas initium [...] Qui tempus omne ita ab evo deducit, ut omne eius differentiam que ipsum evo eximit plane motus*

---

<sup>441</sup> *De Ess.*, II, p. 158, 69vB-C, Ed. Ch. Burnett.



*dissimilitudo administrat, ut et ipsa quidem simul incepisse  
necesse sit, et, si modo ita existimari fas sit, simul etiam  
desitura*<sup>442</sup>.

Dunque il tempo per Ermanno è parte dell'eternità, parte che procede incessantemente secondo un moto circolare. Con "parte", però, egli non intende che il tempo possa implicare il passaggio dal tempo all'eternità. Egli, infatti, osserva che se il tempo non fosse esistito, la pienezza dell'eternità non sarebbe meno integra.

L'eternità risulta quindi una condizione semplice, indivisibile, identica e del tutto illimitata. Tuttavia essa sembra ricevere una sorta di divisione dal trascorrere del tempo, sia nel passato sia nel futuro. Infatti, prosegue Ermanno, non vi è nessuna differenza in relazione all'eternità: ogni differenza è propria del tempo. Il tempo perciò è *l'insinuarsi* della differenza nella perfetta identità dell'eternità. Ciascuna differenza, in effetti, deve avere un inizio, ma l'eternità, potremmo dire, non ha inizio bensì è ulteriore rispetto al concetto stesso di inizio, cioè non è collocabile in nessun intervallo definito. Il tempo, invece, ha inizio ed è reso continuo da un movimento circolare; esso nella propria circolarità dunque viene a delinearsi come una sorta di "immagine mobile dell'eternità", per usare un'espressione platonica. La circolarità si manifesta anche nella rivoluzione continua dell'universo e dei corpi celesti nel loro movimento perpetuo.

Il tempo pertanto è "parte" dell'eternità, parte che procede in modo perpetuo in virtù di un movimento circolare. In quest'ottica l'eternità si configura come uno stato che, nella sua indivisibilità, è senza limiti. Il tempo, invece, esprime la diversità che caratterizza la natura del rapporto tra il tempo, il movimento degli astri e l'influsso che questi ultimi hanno sulla terra.

Questa concezione è riconoscibile anche nel movimento di rivoluzione dei pianeti e dell'universo. Mentre, infatti il moto di rivoluzione planetario, circoscrive differenze di tempo definite e parziali, il moto di rivoluzione dell'universo segue un'unica, completa, generale rivoluzione che comprende quella di tutti i pianeti e delle stelle: è a partire da questo principio, secondo il filosofo dalmata, che gli scienziati riescono a risalire all'origine

---

| <sup>442</sup> *De Ess.*, II, p. 162, 69vH-70rA-B, Ed. Ch. Burnett.

delle alluvioni e delle conflagrazioni dell'universo. Su di esso si basano altresì le immagini mitiche e poetiche della creazione delle quali riporta vari esempi tra cui:

*Oceanum mensis invitasse celicolos et Apollinem ministrum  
ferventibus escis terras, perfudisse alterum Solis<sup>443</sup> filium cum  
patrio curru exorbitantem terrena exussisse<sup>444</sup>.*

Il tempo storico per Ermanno, in questo completamente aderente al pensiero di Abū Ma'shar, viene interpretato a partire da una prospettiva astrologica. «L'astrologia — vertice delle scienze sacre e profane — diviene la nuova ermeneutica della storia»<sup>445</sup>.

Così egli, sulla scia dell'insegnamento del filosofo arabo, inquadrerà la storia nel più ampio quadro dell'oroscopo di Cristo che si inserisce nel sistema ancora più grande dell'oroscopo delle religioni. Infatti, secondo «una costante tradizione sono le stelle a fissare la storia e le caratteristiche dottrinali e rituali delle varie religioni, mentre la dignità della previsione astrologica trova conferma nell'oroscopo di Cristo»<sup>446</sup>. Questi temi sono stati introdotti in Europa dallo stesso Ermanno con la traduzione dell'*Introductorium* di Albumasar che conferma «il provvidenziale governo di Dio attraverso i cieli»<sup>447</sup>.

Questo filone avrà una grande fortuna e, come opportunamente sottolinea Tullio Gregory, da «Ermanno di Carinzia a Ruggiero Bacone, dal *De vetula* allo *Speculum*, da Pietro d'Abano al *Roman de la rose* e a Dante, la nuova scienza greca ed araba serve a esaltare, con l'oroscopo di Cristo, la potenza di Dio e insieme degli astri. Come riassunto di questa tradizione, al

---

<sup>443</sup> Il riferimento è al *Timeo* 22C.

<sup>444</sup> *De Ess.*, II, p. 164, 70rF, Ed. Burnett. La metafora dell'oceano, come segnalato da Ch. Burnett, a p. 305 del *De Essentiis*, è tratta dal *Commentario* al *Somnium Scipionis* di Macrobio, II. 10. 10-11: "Ignem aetherium physici tradiderunt umore nutriri... Et hoc esse volunt quod Homerus ... sub poetice nube figmenti verum sapienti bus intellegi dedit, lovem cum dis ceteris id est cum stellis, profectum in Oceanum, Aethiopibus eum ad epulas invitantibus". Come sottolineato dallo stesso Burnett «Macrobius' myth illustrates the physical theory that the planets are nourished by water vapour from the earth. Hermann adapts the story to his own physical theory».

<sup>445</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 59.

<sup>446</sup> *Ibidem*.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 60.

principio del Quattrocento, un cardinale di Santa Romana Chiesa poteva scrivere della nascita di Cristo:

*Non est ergo fidei dissonum, et est rationi naturali consonum, quod sub bona coeli dispositione seu constellatione natus fuerit, a qua complexione bonitas naturaliter in eo dependere potuit, sicut etiam supra dictum est de conceptione in utero virginis, quantum ad naturalem praeparationem materiae et fomentum. Unde iuxta hunc modum non videtur inutile figuram nativitatis Christi veraci calculatione describere, ut innotesceret, secundum astronomos, qualis tunc erat dispositivo coeli»<sup>448</sup>.*

L'astrologia e i suoi strumenti costituiscono, quindi, a partire dal XII secolo, un punto di riferimento costante «del dibattito filosofico e teologico, venendo a proporre e imponendo una concezione dei grandi processi storici come rispecchiamento ed effetto della varia successione delle figure celesti. Si definiva così un'idea di tempo storico non più legata al tempo biblico — segnato da interventi di Dio, dalla creazione all'incarnazione e di qui al giudizio finale, ma connessa al tempo celeste, scandito dal succedersi delle congiunzioni di Saturno e di Giove e da altri "periodi" planetari. Certo i cieli, nell'universo cristiano, sono strumenti che realizzano i piani provvidenziali del Creatore, ma di fatto la presenza di Dio si fa sempre più lontana e i veri attori della storia sono i corpi celesti»<sup>449</sup>. In quest'ottica dunque il tempo storico è solo il riflesso e la realizzazione del tempo astrologico.

Ermanno si sofferma a lungo su questo tema esponendo le varie interpretazioni astrologiche relative alle differenze del tempo e soffermandosi, in particolare, sulla teoria delle congiunzioni celesti che scandisce le fasi della storia umana.

L'astrologia permette «la lettura nei cieli delle cause e dei segni dell'accadere; i "giudizi" astrologici sono validi strumenti di analisi del passato come del presente e di previsione del futuro soprattutto se riferiti, non ai singoli individui, ma ai grandi fenomeni storici che coinvolgono i popoli, i *molti*»<sup>450</sup>.

---

<sup>448</sup> *Ibidem*.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>450</sup> *Ibidem*.

Ermanno dimostra di conoscere a fondo questa tradizione esponendo diverse tesi e sfoggiando una vasta biblioteca astrologica araba da Abū Ma'shar a Masha'Allah, ma con riferimenti anche a testi siriani e persiani<sup>451</sup>.

A proposito di queste e della concezione del tempo e della sua personale interpretazione egli precisa che:

*Videntur itaque omnes hee differentie in tres principaliter distribui partes: prima quidem celebris, secunda probabilis, tertia necessaria. Celebris est quam omnium usus probat; probabilis est que apud sapiente set presertim in ea studiorum parte notos constat; necessaria est cuius vis validissima, minus tamen ceteris nota. Ac celebris quidem tripartita: annua, mensurna, diurna*<sup>452</sup>.

A partire da questa osservazione egli comincia ad esaminare, poi, l'intima correlazione tra il tempo ed i movimenti astrali:

*Nos tamen tertiam excipientes proprie et velut privilegio quodam 'necessitatis' vocabulo significari volumus — licet ceteris nequaquam inmundibus. Si enim vel singuli quarundam stellarum reditus certas temporis differentias metiuntur, quanto magis integrum et generalem omnium siderum et stellarum circuitum necessaria totius mundi novitas consequitur*<sup>453</sup>.

La corretta visione della concezione del tempo è quella delle tripartizioni<sup>454</sup> che insieme alle altre suddivisioni si trovano

---

<sup>451</sup> Per un approfondimento cf. CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia's Attitude*, op. cit., pp. 310-311.

<sup>452</sup> *De Ess.*, II, pp. 162-164, 70rC-70rD, Ed. Ch. Burnett.

<sup>453</sup> *De Ess.*, II, p. 164, 70rE-F, Ed. Ch. Burnett.

<sup>454</sup> Scrive a tal proposito Ermanno, *De Ess.*, II, pp. 164-166, 70rH, Ed. Burnett: «*Preterea trium partium et alie subdivisiones tam apud geneziacos quam in pronosticis crebro reperiuntur: in genezia sive annali bus seu ex diversis stellis, seu certis locis per circulum in diversos humane vite terminos variosque successus*». Secondo l'interpretazione del curatore dell'edizione critica, Ch. Burnett, la tripartizione in molto nota, probabile e necessaria, indica tre differenze di tempo nei differenti tipi di astrologia. *Genezia* quindi corrisponderebbe alla *nativitas* o comunque al fare l'oroscopo per la nascita del soggetto gli *Annales* alla rivoluzione dell'anno o alla revisione dell'oroscopo all'anniversario della nascita del soggetto e l'espressione *ex diversis stellis, seu certis locis per circulum*, invece, indicherebbe i diversi pianeti che darebbero la "molto nota" e la "probabile" differenza di tempo; gli spazi sullo Zodiaco, al contrario, darebbero le differenze "necessarie". Per ulteriori approfondimenti si

spesso, dice Ermanno, tanto negli oroscopi quanto nei pronostici: negli oroscopi o annali essi vengono tratti o dai vari pianeti, o da posizioni definite intorno al circolo (dello Zodiaco), per giudicare i differenti punti terminali e i diversi eventi della vita dell'uomo, che, per inciso, Abū Ma'shar nei suoi *Annali*<sup>455</sup> enumera fino a 3,000.

«Since Hermann closely associates time with movement, it is obvious that he, like Plato, believes that there can be no time without movement, and this means that time starts with the generation of movement, i.e., with the generation of the world. In accordance with Plato, Hermann furthermore points out the time intervals in correspondence with the three motions of the planets and stars, but then goes on to distinguish such motions in line with their interpretation in astrological practice, Eastern practice in particular»<sup>456</sup>.

Dopo aver stabilito che le differenze tra gli intervalli di tempo sono la conseguenza dei movimenti celesti, infatti, il filosofo dalmata «lays stress on these three different periods of planetary and stellar movement. The first periods, which are very noticeable, are linked with the periods of rotation of the Sun (year), the Moon (month) and sky (day). The second, much less noticeable periods are related to the periods of the remaining five planets. Finally, the third periods are linked with the 'perfect year' or 'great year' which marks the period of revolution of the spring equinox»<sup>457</sup>. Questo spiega anche l'importanza delle congiunzioni astrali.

Dallo studio delle congiunzioni di Giove con gli altri pianeti, «gli astrologi — precisa Tullio Gregory, citando il *De Essentiis*— “*varios seculorum casus (...) diversos humani generis status (...) etiam diversa mundi imperia metiuntur*”. E non solo gli eventi e i momenti diversi dell'evoluzione dell'umanità, il succedersi degli imperi e delle religioni, ma anche gli inevitabili scontri tra esperienze e mentalità diverse, gli usi dei vari popoli (*singularium*

---

rimanda alla lettura del Commentario dedicata all'analisi di questo passo, a p. 306 del *De Essentiis*.

<sup>455</sup> La terminologia astrale che usa Ermanno suggerisce che con *Annali* si intende il *De Revolutionibus Nativitatum* di Abū Ma'shar. Cf. *Commentario al De Essentiis*, Ed. Burnett, p. 306 e dello stesso autore *Arabic into Latin in the 12th century*, op. cit., pp. 127-129.

<sup>456</sup> Ž. DADIĆ, *Hermann Dalmatin*, op. cit., p. 141.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

*gentium usus*), i temperamenti, i riti, — nella prospettiva di Ermanno — dipendono dai cieli: così inevitabile è l'inimicizia dei musulmani (violenti e lussuriosi per l'influenza di Venere e Marte) e degli ebrei (sotto il segno di Saturno) con i cristiani, perché Marte e Saturno sono sempre ostili a Giove; peraltro se Saturno determina il carattere melanconico e fraudolento degli ebrei, Giove, assicura l'*honestas liberalitas*, la *pax*, l'uso della ragione, e a questo pianeta dovranno attribuirsi prima le vittorie dei Greci, poi, — quando dal Sagittario Giove passò in Capricorno — il trionfo di Roma pagana e cristiana»<sup>458</sup>.

In questo modo i diversi *status* e *casus* dei popoli sono da interpretare alla luce «del dominio delle stelle»<sup>459</sup>.

Addirittura l'intera storia degli imperi e il loro rispettivo succedersi, da quello babilonese a quello persiano e da quello persiano a quello greco, confermano l'influenza degli astri sulla storia, sancita dal passaggio dalla costellazione dello Scorpione a quella del Sagittario<sup>460</sup>.

«All'interno di questo generale schema si scandiscono altre successioni storiche in rapporto ad altre rivoluzioni planetarie: come l'affermarsi di Alessandro prima, di Cesare poi, che realizzano il loro *imperium* in 12 anni, quant'è il periodo della prima rivoluzione di Giove»<sup>461</sup>.

Si configura così una precisa corrispondenza, continua Ermanno, fra il tempo storico (*intervalla, aetas*) e le rispettive posizioni dei pianeti soprattutto quando si osservino tutti i moti dei cieli nel loro complesso»<sup>462</sup>.

Il legame tra cielo e terra è così sancito in modo indissolubile: al movimento delle stelle e dei pianeti corrisponde necessariamente il mutamento e, potremmo dire, il destino del mondo, tanto naturale quanto storico.

Per il filosofo dalmata questa prospettiva è frutto di una radicata convinzione e di un'entusiasta adesione intellettuale in grado di dissipare qualsivoglia dubbio sulla bontà di questo piano e sull'effettivo ruolo della libertà umana in un siffatto contesto. Il

---

<sup>458</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, p. 81.

<sup>459</sup> *Ibid.*,

<sup>460</sup> Cf. *De Ess.*, pp. 166-168, inserire passi.

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>462</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., p. 82.

tema del rapporto libertà individuale-determinismo astrale sarà sviluppato solo successivamente dando luogo ad interessanti prospettive ermeneutiche, spesso contrastanti tra loro<sup>463</sup>. Quel che conta per Ermanno è il ruolo dei pianeti quali entità capaci di trasmettere, attraverso i propri movimenti, in maniera modulare, la perfezione dei corpi astrali ai prodotti della secondaria *genitura* e quindi ai corpi naturali in tutte le sue diverse specie: precetto che per il filosofo dalmata è di assoluto rilievo. Egli, difatti, ricongiunge alla riflessione naturale quella astrologica dal momento che «causa di moto e di vita, i cieli e i pianeti divengono i veri dominatori del tempo e dei processi che in essi si svolgono, mentre il parallelismo microcosmo-macrocosmo si articola in una serie di corrispondenze, affinità e influenze tra i pianeti e le singole parti del corpo umano»<sup>464</sup>.

Essi hanno il potere di collegare il cielo e la terra attraverso un'azione di modulazione di principi integri che dal mondo sopralunare confluiscono in quello sublunare generando un nodo indissolubile all'interno del quale si svolgono perpetuamente i processi naturali.

I corpi astrali conferiscono in questo modo alla natura i principi fondamentali per il proprio perfetto funzionamento.

Ermanno ha costruito così un sistema d'indagine piramidale che partendo dalla causa prima investe ogni ambito del reale e lo analizza in tutti i suoi aspetti, fornendone una prospettiva prettamente olistica. Nella visione proposta da Ermanno infatti vi è un triplo rapporto di causalità il quale si articola in tre direzioni differenti: sul piano metafisico si sviluppa in maniera esclusivamente verticale in quanto tutto dipende dalla causa prima; sul piano cosmico è ascendente e discendente poiché governato dall'attività modulante dei pianeti: in questo modo la parte superiore che funge da forza agente influenza la parte inferiore la quale passivamente si lascia regolare e sul piano

---

<sup>463</sup> Cf. su questo punto ID., *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana sapientia*, op. cit. pp. 291-328; CH. BURNETT, *The Certitude of Astrology: The Scientific Methodology of al-Qabisi and Abū Ma'shar*, in *Early Science and Medicine*, op. cit., pp. 198-213; ID., *A Hermetic Programme of Astrology*, op. cit., pp. 99-118; ID., *Astrology, Astronomy and Magic as the Motivation for the Scientific Renaissance of the Twelfth-Century*, in *The Imaginal Cosmos*, op. cit., pp. 55-61.

<sup>464</sup> T. GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 98.



naturale si articola, invece, orizzontalmente secondo la logica dei contrari.

La causalità quindi snodandosi in tre movimenti diversi penetra dal primo all'ultimo livello l'intera realtà.

L'universo è platonicamente concepito come un corpo vivente in cui ogni singolo elemento partecipa della propria perfezione, essendone nel contempo compartecipe. Nella concezione olistica che ha dell'universo, Ermanno, pertanto elabora una visione del cosmo in base alla quale le varie sezioni che lo compongono sono perfettamente inquadrare in un corpo variegato ma unico e meravigliosamente sincronizzato.

Tale concezione si traduce perfettamente in quella che Ch. Burnett ha definito "*Sympathetic Vibration*" tra cielo e terra<sup>465</sup>.

I pianeti, infatti, come abbiamo visto, fanno da anello di congiunzione tra il cielo e la terra rendendo così possibile l'influenza dei corpi astrali e la vibrazione simpatetica la quale, a sua volta, si origina attraverso gli intervalli spazio-temporali che costituiscono lo 'scheletro' del mondo sublunare.

In questa prospettiva potremmo paragonare l'universo ad un grande strumento a corda il quale ha un numero infinito di corde che a loro volta emettono un numero infinito di sonorità, dando vita nondimeno ad una sinfonia equilibrata ed armonica.

Posto però che toccando un elemento vibra l'intero strumento questo vuol dire anche, nuovamente, che tutto ha origine da un primo movimento iniziale.

J. D. North come – scrive Burnett – definisce enfaticamente il sistema di Ermanno: *sympathetic vibration in the sublunar world*.

La causalità sul piano fisico dunque può manifestarsi solo se avviene l'interazione tra l'Essenza e la Sostanza. «The harmonious variations of intervals caused by the movement of the planets evoke, in response, congruent movements in the lower world (*secundarum[specierum]*). We could see Hermann as bringing together several different strands which belonged to the Latin tradition (see Introduction of the *De Essentiis*, pp. 40-41). But elements of his theory also appear in his translation of Abū Ma'shar, *Introductorium* I. 2(a5v): *quod vero propter aliud fit, ab*

---

<sup>465</sup> Per un prospetto generale su questo tema cf. J.D. NORTH, *Medieval Concepts of Celestial Influence: A Survey*, in *Astrology, Science and Society: Historical Essay*, Ed. P. Curry, Woodbridge 1987, pp. 5-17.

*his diversum [i.e. it is different from what acts, and what results from direct contact with the agent], nec enim alio faciente fit, sed alio precedente hec quadam cognatione consequuntur, ut verecundiam rubor, timorem pallor, musica modulamina animi corporisque motus consoni* (this is the principle of causation at work within the universe). Moreover, Hermann's account corresponds to certain neo-Platonic teaching on celestial harmony which can be followed in an Arabic tradition<sup>466</sup>. The notion of such a celestial harmony is implicit, though not analysed in terms of proportion<sup>467</sup>. (...) What is most important, however, is that Hermann's conclusions here are consistent with his *own* argument which he has been developing throughout the first book of the *De Essentiis*<sup>468</sup>.

In effetti, la centralità di questo tema per il nostro lavoro di ricerca risiede proprio nel fatto che è esattamente in linea con quanto Ermanno ha espresso nel primo Libro del suo trattato, ed è quindi funzionale ad una comprensione esaustiva del pensiero metafisico ermanniano. La vibrazione simpatetica, infatti, si basa sul principio secondo cui un sistema meccanico o acustico è condotto alla propria frequenza di risonanza energetica da un sistema vibrante adiacente a questa stessa frequenza. Questo significa che due o più oggetti sono in sintonia tra loro quando le loro vibrazioni sono in armonia, vale a dire che non presentano alcuna dissonanza.

Nella prospettiva metafisica che stiamo tracciando tale concetto implica che i principi di proporzionalità ed armonia, teorizzati ontologicamente nel primo libro del *De Essentiis*, trovano la massima compiutezza in quella che, riprendendo

---

<sup>466</sup> Cf. M.-T. D'ALVERNY, F. HUDRY, (a cura di), 'al-Kindi, *De Radiis*, *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 41 (1975), p. 167.

<sup>467</sup> Come segnalato dallo stesso Burnett a p. 293 del *Commentario* al *De Essentiis*, nel *De Radiis* (op. cit.), a p. 220, al-Kindi scrive: «*Hec [stellarum armonia] insuper, quia continue mutatur per planetarum et aliarum stellarum continuum motum, secundum locum mundum elemento rum et eorum contenta omnia continue movet in diversas condiciones, exeuntes in actum secundum exigenciam eiusdem temporis armonie*». Inoltre, precisa lo studioso inglese, la *Theologia Aristotelis*, una selezione dalle *Enneadi* di Plotino tradotta in arabo, «provides even more striking parallels». Su questo punto cf. anche *l'Introduzione* al *De Essentiis* (op. cit.), dello stesso Burnett, pp. 41-42. Questi stessi riferimenti sono stati ripresi ed approfonditi nel suo recente articolo su una tematica attinente: *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic Vibration as the Causes of Effects between Heaven and Earth*, op. cit.

<sup>468</sup> CH. BURNETT, *Commentary of De Essentiis*, op. cit., pp. 293-294.

un'efficace espressione di Burnett, potremmo definire come vibrazione simpatica.

«Sympathetic vibration would seem to provide an obvious parallel to, if not explanation of, what happens when bodies on the surface of the earth respond in their movements to the movements of heavenly bodies. But of all the accounts of heavenly influence that North mentions it is only Hermann of Carinthia's that he refers to as "sympathetic vibration"»<sup>469</sup>.

Ermanno sembra in effetti anticipare in qualche modo una serie di concetti che sono stati sviluppati successivamente dai fisici, a partire da Newton fino ad arrivare alla più recente formulazione della "Teoria delle Stringhe". Si potrebbe dire che per Ermanno quanto maggiore è l'armonia tra i corpi, tanto più forte e uniforme è l'armonia tra le loro parti che, in tal modo, risultano perfettamente inserite nel sistema dell'universo.

«Other explanations— aggiunge Burnett— for the influence adduce the heating effects of the heavenly bodies, heat caused by the friction of the revolving planetary spheres, occult powers such as that of the magnet on iron, emanation of power and being from the One through the differentiating divisions of the planetary spheres, and love: "L'amor che move il sole e l'altre stelle" (Dante, *Paradiso* XXXIII, 145)»<sup>470</sup>.

Nel *De Essentiis*, difatti, Ermanno realizza un esempio esplicito di un «musical universe»<sup>471</sup>. Lo schema generale che abbiamo presentato nel Secondo capitolo, relativo alla *dispositio* dell'universo, in questo senso è chiarissimo: le sette sfere planetarie, infatti, sono poste fra due estremità e rendono possibile l'armonia dell'universo in una prospettiva che segue una sorta di *proporzione* musicale<sup>472</sup>. In realtà, Ermanno non menziona «the pitches of planets, but writes rather in terms of "ratio" ("*proportio*"). Thus the number nine would include all the ratios up to 9:8: those of the octave (2:1), fifth (3:2), fourth (4:3), major

---

<sup>469</sup> ID., *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic*, op. cit., p. 2.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> Su questo argomento si può far riferimento ad un articolo segnalato da Ch. Burnett nel quale vi è una breve descrizione dei passaggi musicali presenti nel *De Essentiis*: S. TUKSAR, *Musico-Theoretical Fragments by Two Medieval Scholars: Herman Dalmatinac and Petar Pavao Vergerije, Sr*, in *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 13/1, Zagabria 1982, pp. 83-92.

(5:4) and minor third (6:5), and tone (9:8). While the *intervals* between earth, the planets, and sphere of the fixed stars are described as including every musical *ratio*, the divisions of the matter of these three parts of the universe are described as being proportional. Instead of assigning a “fifth essence” to superlunary matter»<sup>473</sup>.

Queste analisi di Ch. Burnett sono estremamente importanti perché mettono in rilievo il rapporto tra l’armonia e la proporzionalità, il quale varia d’intensità a seconda del grado di perfezione posseduto dalle parti in cui è suddiviso l’universo.

Continua a tal proposito lo studioso inglese: «Hermann divides all three parts of the universe amongst the four primary elements, earth, air, water and fair. But the superlunary universe has these elements in a form in which they cannot intermingle and change — this Hermann calls “*Essentia*”—whereas the sublunar elements constitute “*Substantia*”. *Essentia* has eight parts: the spheres of the seven planets and the sphere of the fixed stars, whereas *Substantia* has four, so producing an 8:4 ratio, which provides the most perfect kind of bond. The relation of the parts of the zodiac to those of essence also provides a binding ratio (12:8). These two ratios, of course, can also be represented in terms of musical pitches: 8:4 being 2:1 or the octave; 12:8 being 3:2 or the fifth. Moreover, both the zodiac and the surface of the earth are divided into 12 (the twelve parts from which issue the 12 winds) so that “both extremes of the universe are equal in their terminal points and their intervals”»<sup>474</sup>.

Ermanno viene così ad istituire un interessante rapporto tra le proporzioni matematiche, che si ritrovano pure in campo musicale, e l’organizzazione dello spazio<sup>475</sup>. Anche nell’elaborazione di questo concetto, possiamo notare come egli fonda al meglio fonti latine, neoplatoniche ad arabe<sup>476</sup>.

L’idea di proporzionalità e il concetto di “vibrazione simpatetica”, oltre a rappresentare l’*externatio* fisica del rapporto metafisico unità-molteplicità, si configurano altresì come le

---

<sup>473</sup> CH. BURNETT, *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic*, op. cit., p. 3.

<sup>474</sup> *Ibidem*.

<sup>475</sup> Per un approfondimento di questa tematica cf. ID., *Numerals and Arithmetic in the Middle Ages*, Variorum Collected Studies Series 967. Farnham, UK/Burlington, VT: Ashgate, 2010.

<sup>476</sup> Cf. ID., *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic*, op. cit., pp. 5-12.

fondamenta su cui si basa l'ossatura concettuale della secondaria *genitura* la quale, come Ermanno chiarirà, si realizza innanzitutto perché vi è un vincolo indissolubile tra l'Essenza e la Sostanza che rappresenta il nesso fondamentale da cui ha origine l'universo. All'interno di questa indissolubilità, tuttavia, i pianeti con la propria azione mediatrice modulano l'avvicinarsi nel mondo sublunare della generazione.

Alla base dunque di tutto il discorso generativo si pone l'incontro tra un elemento attivo ed uno passivo.

## 5. Le condizioni della *genitura* secondaria

La generazione delle cose, invero, è resa possibile solo dalla presenza di un elemento attivo il quale *agisce* su un elemento passivo che *subisce*. Inoltre, la parte attiva immette i semi, quella passiva li riceve; i semi vengono mischiati nell'accoppiamento stesso. Analogamente, il partner attivo dà la forma a ciò che viene concepito, il passivo la conserva. Ermanno ricorda, poi, che queste vengono chiamate cause materiali e formali, e il partner attivo è la parte della natura che è lo Stesso, il partner passivo è il Differente, e il miscelamento, è il Misto.

Egli ripropone quindi, con una chiara metafora sessuale, sul piano materiale l'incontro della forma e della materia che si intrecciano in diverse regolazioni e, incontrandosi nel ricettacolo spaziale, determinano la *mundana proles*.

È provato, dice Ermanno, che la materia della *genitura* mortale è tenuta insieme dalla Sostanza mentre la forma deriva dall'Essenza. L'interezza del genere mortale, infatti, in quanto composito è dissolubile.

Possiamo dunque dedurre che il movimento dell'Essenza riesca a trascinarsi dietro la Sostanza. Dal momento, però, che l'Essenza segue un moto circolare, allora entrambe si muoveranno in maniera circolare: anche gli elementi del mondo sublunare seguiranno pertanto questo criterio.

Sembra, in ogni caso, precisa Ermanno, che questo intero ordine debba essere determinato in questa maniera: la più alta parte della disposizione primaria dà le forme, la parte più bassa provvede alla materia e la parte intermedia miscela i legami di

associazione tra le due, per garantire l'intera amministrazione della composizione secondaria, in qualità di strumento dell'Autore di tutte le cose. Quando questa miscela le forme venute dall'Essenza con le materie provenienti dalla soggiacente Sostanza essa adatta le forme. La sua guida, infatti, è in parte 'propria' e in parte 'comune'. La guida 'propria' è, per esempio, quella della Luna sull'intero corpo, o del Sole sull'anima, o di Mercurio sulla ragione. La guida 'comune' è, invece, come in ogni individuo, quella del Sole sul cervello, della Luna sulla testa, di Mercurio sull'esternarsi del corpo. Una relazione guida ciò che scandaglia la totalità fino ad arrivare alle singole parti. Inoltre, la guida 'propria' è completamente sostanziale, mentre la guida 'comune' è in parte sostanziale e in parte accidentale, a causa del doppio movimento dei pianeti – il movimento proprio di ogni pianeta e il comune movimento verso l'esterno. I movimenti di rivoluzione e di rotazione dei pianeti determinano quindi due effetti differenti. Chiariti tutti questi aspetti il filosofo dalmata passa poi ad esplicitare come avviene la formazione dell'intero mondo naturale, lo fa partendo dalla classificazione delle diverse tipologie di corpi presenti sulla Terra.

## **6. La distinzione tra corpi animati e inanimati**

Tutte le geniture variabili possono dividersi in tre classi: animale, vegetale e minerale. L'animale è un corpo animato e sensibile; la pianta è un corpo animato e insensibile; il minerale è un corpo inanimato e insensibile.

Allo stesso modo anche l'anima è tripartita in classi: l'anima vegetativa, l'anima vegetativa e senziente, l'anima vegetativa, senziente e discernente<sup>477</sup>.

L'animale poi si distingue in razionale e irrazionale; tuttavia, valutando integralmente la *genitura* è possibile differenziarlo ulteriormente in animale mortale e immortale.

In quest'ottica non bisogna dimenticare che i corpi sono formati dalla commistione di essenza e sostanza.

---

<sup>477</sup> Su questo tema cf. ID., *Hermann of Carinthia's Attitude towards*, op. cit.

La sostanza rappresenta il semplice essere della cosa – ossia il fatto che la cosa sussista – che è presente nei corpi grazie alla materia. L'essenza invece è ciò che dà forma a questa semplicità.

Non è difficile scorgere nel dualismo tra la sostanza e l'essenza sul piano materiale, presente nella seconda genitura la corrispondenza tra l'Essenza e la Sostanza concepite sul piano cosmologico.

All'interno della specie dei corpi animati dunque si possono distinguere due categorie: mortali e immortali.

I corpi mortali, a loro volta, sono classificabili in razionali e irrazionali. Tra quelli razionali rientra ovviamente l'uomo mentre tra quelli irrazionali vi sono gli animali terrestri, acquatici, e di aria.

Ermanno prende in rassegna tutti gli ambiti della riflessione naturalistica esaminando il regno minerale, vegetale e animale e spiegandone la costituzione.

Questo processo si articola in due momenti distinti.

I 4 *elementi semplici* o *semina* (caldo, freddo, secco, umido), attraverso un'azione dialettica di opposizione tra i poli differenti, formano la *primaria compositio* e generano gli elementi del mondo naturale (acqua, aria, terra e fuoco) o *partes mundi* che, mescolandosi tra loro, danno vita alla *mundana proles*, o *secundaria compositio*: metalli, piante, animali.

Il processo della *compositio* segue l'assunto secondo cui la natura è intesa come il processo per cui ogni creatura riproduce e preserva la specie<sup>478</sup>. D'altro canto, a livello compositivo, la *secundaria genitura* risulta costituita dai vari elementi, in modo progressivo: così la materia è composta di terra e acqua, la pianta invece ha una materia composta di terra, acqua e aria, in diverse proporzioni. Infine gli animali sono composti da tutti e quattro gli elementi.

Il filosofo dalmata dedica l'ultima sezione del trattato all'uomo, per rimarcare l'importanza nell'assetto piramidale della realtà quale elemento intermedio sospeso al suo centro, tra cielo e terra, costitutivamente imperfetto ma capace di contemplare razionalmente la perfezione dell'universo, come a chiudere il cerchio delineato all'inizio.

---

<sup>478</sup> *De Ess.*, 68v-69r, pp. 152-156.



Egli, fedele alla tradizione speculativa del Medioevo latino, si è proposto di cogliere il significato della totalità del reale disegnando la struttura dell'intero universo fin dalle sue più intime connessioni, riconducendo tutto all'azione di bontà creatrice originata dalla causa prima.

## 7. Considerazioni ermeneutiche generali

Rileggendo sinteticamente il possente quadro speculativo tracciato da Ermanno possiamo elaborare alcune considerazioni ermeneutiche generali per ricongiungere idealmente il secondo e terzo capitolo di questo lavoro. Nel fare ciò, ricomporemo nel contempo l'assetto complessivo del *De Essentiis*.

Innanzitutto si può notare come le prime due essenze, causa e movimento, rappresentino la condizione di possibilità della primaria *genitura* e il 'sostrato metafisico' per l'intera struttura del cosmo; il tempo e lo spazio, invece, si configurano come la *condicio sine qua non* della *secundaria genitura*. L'*habitus* in ambo i casi, dal canto suo, svolge una funzione regolativa tra le due coppie di essenze<sup>479</sup>.

Mentre nel primo libro Ermanno predilige a tutti gli effetti una prospettiva metafisica di matrice neoplatonica, nel secondo, invece, egli propende per un'analisi di tipo fisico-naturalistico, che risulta però del tutto funzionale alla sua complessiva concezione metafisico-teologico.

«In devoting the first book of this *De Essentiis*— precisa benissimo R. Lemay— principally to the study of the first and higher branch of natural philosophy, Hermann gives it the character of a genuine Metaphysic, while the second book, dealing with the lower categories of beings, really amounts to a Physics. His outlook being somewhat new and untried, however, he is thus led to examine the same principles of generation twice, once in each part, from slightly different angles. In the first part they are viewed as flowing from the order and efficacy of the celestial world; even matter and form are deemed to share in the

---

<sup>479</sup> Abbiamo già sottolineato nel secondo capitolo la peculiarità della struttura argomentativa di Ermanno il quale, inizialmente parte da una coppia per poi arrivare alla triade. Cf. *Intra* cap. II, § 5.1.

permanency of the *essentia* as do the heavenly bodies, matter and form, are considered from the actual process of generation and corruption observable in the lower world»<sup>480</sup>.

Ermanno, secondo lo studioso, segna un passaggio metodologico fondamentale per la storia della filosofia in quanto il suo piano di lavoro è «the first sign of a methodological impact of the *Introductorium* on Latin philosophical speculation.

Hermann's plan was not generally followed among Latin Philosophers of the twelfth century, but the notion of a double province of natural science or physics, the one dealing with the heavens and the other with the sublunar world, is already in germ in Hermann's treatise»<sup>481</sup>.

L'evoluzione delle opere latine filosofiche dedicate allo studio dei fenomeni naturali, dopo Ermanno, sempre secondo Lemay, prende una particolare direzione che sarà chiaramente quella di spiegare il carattere metafisico dei primi principi; questa prospettiva ha prodotto una metafisica completamente matura e autonoma, derivata dalla penetrazione in Europa delle opere di Aristotele.

Il risultato principale di questa evoluzione è consistito soprattutto nel commento delle opere dello Stagirita da parte di Alberto Magno, commento che successivamente eserciterà un fondamentale influsso sul pensiero di Tommaso d'Aquino e dunque su gran parte della riflessione filosofica medievale seguente.

Inoltre, nel primo libro, come abbiamo visto, Ermanno teorizza l'assunto secondo cui la totalità del reale segue un ordine costituito e necessario: per condurre correttamente l'indagine circa la propria struttura ci si deve soffermare perciò sulla natura delle cause e delle reciproche implicazioni, piuttosto che delineare semplicemente i risultati da esse prodotti.

Abbiamo anche visto come, di fatto, le cose create, possono essere comprese in maniera più profonda solo in virtù della differenza ontologica che hanno rispetto al loro Creatore. Ogni cosa quindi deriva dalla causa primordiale ed è a partire dai suoi movimenti che ha origine la causalità naturale.

---

<sup>480</sup> R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., p. 205.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

Nella prospettiva di Ermanno, come risulta ormai chiaro, la causa secondaria si identifica con i corpi astrali che svolgono una funzione di regolazione del mondo sublunare e perciò sono agenti attivi nella formazione dell'universo naturale e variabile. Nel secondo libro egli si soffermerà proprio su questi aspetti.

Secondo l'interpretazione data da Pinella Travaglia «nel *De Essentiis* viene descritta una cosmologia completamente fondata sul ruolo delle “*causae secundae*”, fondamentalmente identificate con gli astri. Benché Dio rimanga, nello schema del *De Essentiis*, la causa prima di un ordine metafisico di cause, cioè dei principi o essenze che presiedono alla creazione del mondo (*primaria genitura*) la formazione di tutte le realtà materiali è affidata ai “semi elementari” ossia alle quattro qualità primarie (*secunda genitura*). Suddivise in essenza (il mondo astrale) sostanza (il mondo sublunare), le qualità producono tutti gli eventi naturali tramite un dinamismo causale che procede dall'alto al basso, dall'essenza alla sostanza. Proprio questa caratteristica della cosmologia di Ermanno, cioè la netta distinzione tra mondo astrale e mondo sublunare, assieme alla unilinearità del dinamismo causale in essa implicata e all'interesse di fondo per una spiegazione scientifica dei fenomeni naturali, è uno degli elementi che ha condotta la moderna storiografia a ritenere che l'interesse, nato nel mondo latino, per l'astrologia e l'astronomia abbia storicamente aperto la strada ad una comprensione dei fenomeni fisici di tipo aristotelico-scolastico»<sup>482</sup>. È importante altresì sottolineare che nello schema di Ermanno «il mondo astrale è sempre e soltanto attivo, mentre il mondo sublunare è sempre e soltanto passivo»<sup>483</sup>. La studiosa napoletana riconosce ad Ermanno l'interessante tentativo in ambito medievale di conciliare il pensiero teologico con la ricerca scientifica delle cause della realtà.

Dello stesso avviso è Tullio Gregory secondo cui «Ermanno — che per la sua vasta opera di traduttore e per i suoi rapporti culturali e personali con Chartres indica concretamente i legami

---

<sup>482</sup> P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica*, op. cit., pp.283-284. Sull'interpretazione storiografica di questi concetti cf. T. GREGORY, *Forme di conoscenza e ideali di sapere*, in *Mundana sapientia*, op. cit., pp. 1-59; CH BURNETT, *Introduction*, in *Hermann of Carinthia De Essentiis*, op. cit., pp. 1-43; R. LEMAY, *Abū Ma'shar and Latin*, op. cit., pp. 198-203.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 284.

tra le nuove scuole continentali e le zone di ‘confine’ — espone nel suo *De Essentiis* una cosmologia tutta fondata sull’attività delle cause seconde»<sup>484</sup>.

Per Ermanno la natura è la causa secondaria che opera rapportandosi a Dio, Causa Prima. Egli infatti riporta tutte le cose ad un solo principio adducendo l’argomentazione platonica in base alla quale l’“uno” viene prima del “due” e quindi di ogni pluralità, in quanto la realtà è necessariamente riconducibile a cause ultime. In tutta la sua struttura il mondo è visto come composto da due parti principali combinate in una sola entità. Una parte superiore, essenzialmente attiva, che ha ricevuto da Dio il potere di creare le forme, come se rilucessero dell’essenza divina che include tutte le essenze e che non si limita esclusivamente al mondo celeste, ma si estende anche ai principi della generazione, come materia, forma e movimento. Una parte inferiore più bassa è quella costituita dal mondo della generazione e della corruzione, il soggetto-materia della fisica terrestre. È essenziale ribadire che nello studio della parte superiore del mondo Ermanno predilige una prospettiva squisitamente metafisica, mentre nell’affrontare questioni concernenti le categorie e la natura degli esseri inferiori preferisce una lettura fisica. Il mondo verrebbe così analizzato a partire da due diverse prospettive.

In questo senso anche la struttura metafisica che tiene insieme la *primaria generatio* è diversa da quella che caratterizza la *secundaria generatio*. La prima, infatti, si basa su principi perfetti ed integri, la seconda, invece, deriva da questi principi direttamente in quanto correlata alla *primaria generatio*.

Il grado più alto del sistema piramidale di stampo neoplatonico-causalistico costruito da Ermanno prevede una progressiva e discendente perdita di perfezione man mano che ci si allontana dal vertice che coincide con la Causa prima che rappresenta il più alto grado possibile di perfezione. In questa prospettiva e in maniera pienamente conforme all’impianto metafisico del neoplatonismo «il “Tutto”, inteso come l’insieme di tutti i livelli costitutivi della realtà, proprio in quanto deriva dal Primo Principio (...) è partecipe dell’unità. Questa concezione implica di fatto che ogni livello del reale, anche il più lontano in

---

<sup>484</sup> T. GREGORY, *Speculum naturale*, op. cit., pp. 21-22.

senso assiologico-gerarchico, dal Principio Primo, conservi in se stesso una traccia divina dell'Uno»<sup>485</sup>.

Allo stesso modo nel sistema di Ermanno gli effetti della Causa prima si irradiano sull'intero creato.

A fronte di ciò, però, il filosofo dalmata per non sminuire il grado di armoniosità presente nell'universo introduce la *proportio* la quale indica e stabilisce appunto una relazione equilibrata tra le parti. L'universo risulta essere così uno strumento perfettamente accordato in cui la vibrazione anche di un singolo elemento si riverbera perfettamente attraverso l'ordine complessivo delle cose. Protagonisti assoluti nella modulazione di questa armoniosa sinfonia sono i pianeti i quali rendono possibile l'infusione della perfezione celeste nel mondo sublunare, introducendo così all'interno della causalità naturale e dei meccanismi che la regolano, la *ratio* derivante dal disegno divino.

Il *De Essentiis* si presenta dunque come un'opera complessa che, partendo da un'analisi metafisico-teologica della realtà, sfocia in un progetto speculativo di matrice cosmologica, volta ad indagare il mondo naturale e i suoi molteplici aspetti in una prospettiva creazionistica che tiene conto delle nuove sollecitazioni provenienti dalla scienza araba e dalle prospettive teoretiche che essa può implicare. Occorre comunque precisare nuovamente e ulteriormente che Ermanno coniuga in modo assai raffinato i temi derivanti dalla scuola di Chartres, principalmente da Teodorico, e quindi dai testi di Calcidio e Boezio, con una prospettiva aristotelica grazie all'influenza della tradizione scientifica riconducibile per lo più alla lettura di autori arabi, *in primis* Abū Ma'shar.

Interessante è poi la concezione ermanniana del tempo inteso come "*pars evi circulari perpetuum continuata*" in rapporto al movimento circolare del cielo «lit – come scrive Gregory – dans les astres — et en particulier dans "*l'integrum et generalem omnium siderum et stellarum circuitum*" — la "*necessaria tocus mundi novitas*" ainsi que l'*exustio* universelle que "*ad finem mundi spectamus*": l'enseignement des sacre historie est ainsi confirmé par le *physici*. A l'intérieur de ce schéma général d'interprétation se dessine également le thème traditionnel de la *translatio imperii*

---

<sup>485</sup> M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità*, op. cit., p. 16.

où la succession des règnes est liée point par point — selon les suggestions de l'astrologie arabe — aux variations d'influence des planètes et à leur *dominium* successif. (...) C'est des planètes proposée a chaque peuple et à chaque région que dépendent non seulement les caractères, les coutumes, les religions et les rites de chacun, mais aussi leurs rapports réciproques, les guerres avec le triomphe final du peuple qui, sous le signe de Jupiter et du Soleil, est appelé à régner sur les autres»<sup>486</sup>.

Come si può constatare nel secondo Libro del *De Essentiis*, Ermanno, avvalendosi delle sue fonti arabe, delinea una struttura del cosmo interamente fondata sull'attività della *secundaria genitura*, concentrando la propria attenzione, quasi esclusivamente su elementi di filosofia naturale, sulla costituzione dei corpi e sulla relazione esistente tra il mondo lunare e il mondo sublunare. Queste tematiche si discostano quindi da un'impostazione prettamente metafisica. Abbiamo voluto tuttavia, seppur in maniera più sintetica, riportarne gli aspetti più importanti per evidenziare ciononostante la diretta dipendenza della riflessione cosmologico-fisicistica dai principi metafisici enunciati nella prima parte del trattato.

Non si può comprendere, infatti, l'origine fisica del reale se non si è chiarita la sua organizzazione metafisico-ontologica. Lo stesso principio di causalità se calato in una prospettiva esclusivamente di filosofia naturale non riuscirebbe a far trasparire l'intima teleologicità del creato e la sua stretta derivazione dalla volontà divina.

Anche lo sforzo conoscitivo attuato dalla *ratio* non avrebbe la medesima valenza veritativa, nella prospettiva di Ermanno, se non fosse finalizzato alla formulazione di un sistema di pensiero che coniughi in un'armonica composizione istanze filosofiche, teologiche, naturalistiche, scientifiche, astrologiche e metodologiche in grado di attestare l'assoluta preminenza ed originarietà di Dio quale Causa Prima dell'universo.

L'analisi della struttura del reale si conclude così con la dimostrazione della razionalità e connessione armonica che regolano il cosmo e che sono da ricondurre ad un Principio primo,

---

<sup>486</sup> T. GREGORY, *Mundana sapientia*, op. cit., p. 355.

assoluto ed estremamente buono che è il Creatore, da cui dipendono tutte le cose.

Attraverso un'indagine filosofica condotta secondo l'ermeneutica della circolarità siamo ritornati, alla fine del percorso, esattamente al punto di partenza.



## Conclusioni

L'obiettivo principale di questo lavoro di tesi è stato quello di ricostruire il tessuto metafisico del *De Essentiis* per sottolinearne l'importanza speculativa e cercare di riconoscere all'opera la giusta valenza filosofica.

Sulla base delle ricerche qui condotte, si è cercato di mostrare come Ermanno abbia saputo trovare un punto di equilibrio tra la filosofia aristotelica e quella platonica attraverso le *essenze*, determinando quest'ultime come le strutture originarie dipendenti dalla Causa Prima da cui deriva la realtà nelle sue molteplici manifestazioni e articolazioni. Ermanno, nella sua tensione tutta rivolta alla ricerca della Verità circa il principio primo del reale indagato nella sua totalità, si propone di individuare un senso ultimo e un fondamento eterno, immutabile e per questo sempre vero. Egli elabora una complessa metafisica della causalità che è al contempo una teologia che mira a mostrare l'assoluta necessità di un principio primo, fondamento originario e teleologico di tutte le cose, alla luce del quale la riflessione metafisico-teologica si rivela in perfetto accordo con le esigenze del pensiero scientifico. Il *De Essentiis* ci consegna quindi un piccolo gioiello della filosofia medievale che dimostra, come *mutatis mutandis*, il pensiero pur cambiando latitudini e longitudini, aspiri ad una comprensione olistica del reale.

Rispetto all'attuale momento storico-culturale, in cui la ricerca del senso sembra ormai essersi arenata in un relativismo ermeneutico prima che conoscitivo, Ermanno ci trasmette, invece, un pensiero teso a guidare gli uomini verso una Verità assoluta, che valichi le vette del dubbio e si attesti nella sua grandezza al di là di ogni scetticismo.

Questo lavoro di ricerca ha avuto dunque come obiettivo fondamentale quello di valutare l'opera di Ermanno in base ad una prospettiva metafisico-teologica che rendesse conto, al contempo, della concezione fisica da lui proposta.

Occorre inoltre precisare che, fino ad oggi, nessuno studio specificamente dedicato all'impianto filosofico-metafisico del *De Essentiis* ha proposto un'analisi dell'opera tenendo conto di tutte le edizioni critiche del testo, più il frammento relativo al *De*

*Essentiis*, ritrovato da M. L. Colker che chiarisce degli aspetti speculativamente importanti.

Tra gli aspetti, a nostro avviso, più significativi del presente lavoro, riteniamo si possa segnalare la dimostrazione della forte affinità speculativa tra il *De Essentiis* e il *Liber de causis* di cui l'opera di Ermanno sembra condividere il complessivo impianto metafisico generale.

È stato altresì mostrato come Ermanno, attraverso una fusione della riflessione di matrice platonica e di quella di matrice aristotelica, cerchi di dare fondatezza al discorso scientifico-astrologico, riflettendo sulla struttura del reale e sul legame che sussiste tra mondo lunare e mondo sublunare, il tutto sulla base di una posizione di stampo creazionistico. Ermanno quindi intenderebbe “costruire” la validità del discorso scientifico in pieno accordo con la tradizione cristiana. Egli è convinto così di colmare una lacuna importante lasciata da Platone ed Aristotele, ovvero l'analisi completa della totalità del reale. Ermanno riesce in quest'intento partendo dalla struttura metafisica delle essenze che realizzano un perfetto “equilibrio teoretico” tra la prospettiva platonica e quella aristotelica. Le essenze, infatti, nella visione del filosofo dalmata, conciliano immutabilità e movimento, la generazione delle cose e il fatto che essa derivi da entità integre, immutabili e perfette, senza alterare in alcun modo le verità fondamentali del pensiero cristiano, anzi, rafforzandone le basi filosofico-concettuali, anche in risposta agli attacchi che esse ricevevano dagli autori musulmani e dalle diverse prospettive eretiche che in quegli anni andavano articolandosi all'interno della Chiesa stessa. Si è evidenziato quindi come in Ermanno, in effetti, questioni metafisiche e teologiche appaiano intrinsecamente connesse fra loro: esse si inseriscono, a pieno titolo, nel dibattito sull'origine del cosmo e sulla *creatio ex-nihilo*. Ermanno elabora soluzioni filosofico-teologiche assai articolate, in quanto si propongono anche di costituire il fondamento del sapere scientifico e astronomico-astrologico.

L'intero disegno ermanniano appare sorretto da una profonda fiducia nelle capacità conoscitive della ragione, che se orientata in modo corretto ha il potere, grazie alla bontà divina, di poter conoscere i segreti dell'universo.

Si è cercato anche di dimostrare la forte presenza di fonti neoplatoniche nel testo, rimarcandone anche gli echi eriugeniani ed ermetici. In questo modo abbiamo altresì evidenziato che uno degli aspetti speculativamente più rilevanti del *De Essentiis* è la riflessione relativa al rapporto tra unità e molteplicità. Alla luce di esso l'identità diviene radice di ogni differenza e principio che ha il proprio fondamento nell'assioma fondamentale secondo cui tutto ha origine da una Causa Prima. Individuati e stabiliti questi punti di partenza teoretici fondamentali, Ermanno dà inizio ad un'indagine globale del reale a partire dalla assoluta preminenza dell'Uno e della nozione di Primo Principio ad essa connessa. Il cosmo nel suo complesso, proprio in virtù di tale fondamento, si rivela agli occhi di Ermanno perfettamente armonico e ordinato. A tale prospettiva corrisponde la complessa e articolata stratificazione di stadi che costituiscono la natura stessa del reale, determinati da una causalità scalare discendente, che presuppone una stretta correlazione tra la Causa Prima e le cause seconde. Il problema metafisico dell'uno e del molteplice diviene così, su scala materiale, quello della semplicità e della complessità che si articola, a sua volta, nei processi di *compositio* e *resolutio*.

Il filosofo dalmata nell'adottare la doppia prospettiva di analisi della realtà, come già sottolineato da R. Lemay, introduce delle novità singolari, anche dal punto di vista metodologico. In questo senso appare particolarmente interessante l'utilizzo da parte di Ermanno, entro una prospettiva metafisico-teologica, del metodo appreso da Abū Ma'shar. Ermanno è riuscito, in maniera secondo noi geniale, a "chiudere il cerchio" in relazione ai pilastri fondamentali della sua argomentazione, delineando una sorta di circolarità ermeneutica e metafisica che vede nel concetto di Causa Prima il centro di gravità fondamentale della prospettiva filosofica ermanniana, quasi che la Causa Prima rappresenti non solo il nucleo più importante della sua riflessione, ma anche la condizione di possibilità stessa del creato, in quanto, tale causa primissima, è il fondamento originario del tutto.

Nell'evidenziare l'importanza di tale concetto per Ermanno abbiamo altresì mostrato come, nella prospettiva del filosofo dalmata, il punto di inizio deve necessariamente coincidere col punto di arrivo: il tutto, infatti, deriva da Dio ed al contempo a Lui deve fare ritorno. Abbiamo in questo modo sottolineato le chiare

ascendenze neoplatoniche del *De Essentiis*, elemento finora non ancora evidenziato dalla letteratura secondaria.

L'assetto metafisico-teologico – di forte matrice e certa derivazione neoplatoniche – del sistema ermanniano è perfettamente armonico con la riflessione astronomico-astrologica del filosofo dalmata, che, nella prospettiva teologico-filosofica di quest'ultimo rappresenta un elemento essenziale e del tutto imprescindibile per una conoscenza completa del reale.

Nel terzo ed ultimo capitolo di questo lavoro, abbiamo cercato di mostrare proprio il perfetto accordo che viene a delinearci tra i diversi ambiti del reale: metafisico, fisico e astrologico. Solo se essi vengono considerati nel loro insieme, siamo in grado, nella prospettiva di Ermanno, di cogliere la totalità del reale nella sua più intima struttura.

Si può di conseguenza concludere che il filosofo dalmata sia riuscito pienamente nell'intento prefissatosi e nel farlo è divenuto pioniere del sodalizio tra teologia ed Aristotelismo che caratterizzerà il secolo immediatamente successivo a lui, il XIII.

In effetti, Ermanno è senza dubbio un intellettuale che ha determinato in maniera decisiva il suo tempo, vivendone in pieno le diverse dimensioni speculative e configurandosi come un pensatore fine e profondo che mette insieme più 'mondi' in un assetto filosofico unico ed avvincente.

In questo senso, andrebbero indagate con maggiore attenzione le tracce del *De Essentiis* presenti nell'opera di Alberto Magno le quali, interpretate alla luce dei risultati raggiunti in questo lavoro, potrebbero risultare assai importanti finanche in rapporto alla prima formazione ricevuta da Tommaso d'Aquino.

Crediamo pertanto che il risultato fondamentale di questo lavoro consista proprio nell'aver dato, per lo meno, il giusto rilievo a quest'opera che può a ben diritto candidarsi ad essere considerata una delle più complesse ed originali della filosofia medievale.



## **BIBLIOGRAFIA**

## Opere di Ermanno di Carinzia

### Traduzioni

HERMANNUS DE CARINTHIA, *Elementa* di Euclide:

*Prefazione agli Elementa di Euclide*, Ed. Burnett in *Arabic into Latin, in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch», 13 (1978), pp. 100–34.

H.L.L. BUSARD, *The Translation of the "Elements of Euclid" from the Arabic into Latin by Hermann of Carinthia (?)*, «Janus», sv. LIII (1966), E. J. Brill, Leiden 1967, str. 1-140; sv. LIX/1972, Amsterdam 1973, str. 125-187.

--, Sahl ibn Bishir, *Sextus Astronomaie Liber – Prognostica, Fatidica*, Ed. S. Low-Beer, *Hermann of Carinthia: The 'Liber imbrium', the 'Fatidica', and the 'De indagazione cordis'*, City University of New York 1979 [doctoral thesis].

--, Abū Ma'shar, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Ed. R. LEMAY, Istituto Universitario Orientale, 1995. (Albumasar's abalachi octo continens libros partiales... Venezia 1506 e Manchester, Rylands Library MS. 67).

--, *De Doctrina Mahumet*, stampato in T. Bibliander, *Lex Mohammedi*, Basilea 1543.

--, *De Generatione Mahumet*, stampato in T. Bibliander, *Lex Mohammedi*, Basilea 1543.

### Opere originali

--, *De Essentiis. A critical Edition with Translation and Commentary*, Ed. Ch. Burnett, E. J. Brill, Leiden-Koln 1982;

*Hermann de Carintia. De essentiis*, Ed. M. Alonso, Universidad Pontificia Comillas, Santander 1946;

*Herman Dalmatin. Rasprava o bitima (De essentiis)*, knjiga I i II (Latin text, Croatian translation, commentaries), Ed. A.S. Kalenic, Pula 1990.

--, *De indagazione cordis* (o *De Occultis*) Ed. S. Low-Beer, *Hermann of Carinthia: The 'Liber imbrium', the 'Fatidica', and the 'De indagazione cordis'*, City University of New York 1979 [doctoral thesis].

--, *Liber imbrium*, *ibid.*



## Altre fonti

ABŪ MA'SHAR, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Ed. R. LEMAY, Istituto Universitario Orientale, 1995. (Albumasaris abalachi octo continens libros partiales... Venezia 1506 e Manchester, Rylands Library MS. 67 (tradotto da Ermanno); Cambridge, University Library MS Kk i 1, ff. 2-61 (tradotto da Giovanni di Siviglia).

--, *De Revolutionibus Nativitatum*, (Testo greco tradotto dall'arabo), Ed. D. Pingree, Leipzig 1968.

ADELARDUS BATHIONIENSIS, *De eodem et diverso*, Ed. H. Willner, «Beiträge» I, 1, Münster 1903.

--, *Quaestiones Naturales*, Ed. M. Müller, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXXI, 2 (1934), Münster.

ALANUS DE INSULIS, *Regulae celestis iuris*, Ed. N.M. HÄRING, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), pp. 97-226.

ALBERTUS MAGNUS, *Speculum astronomiae*, Lyon 1615; Ed. critica a cura di Stefano Caroti, Michela Pereira, Stefano Zamponi; sotto la direzione di Paola Zambelli, *Domus Galilaeana*, Pisa 1977.

AL-KINDĪ (JA 'QŪB BEN ISHĀQ), *De quinque essentiis*, in (a cura di) A. Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Band 2, Heft 5, Münster 1897.

--, *Radiis*, (edd) M. T. D'ALVERNY, F. HUDRY, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1975).

APOLLONIUS DE TYANE (PS.), *De Secretis Nature*, tr. Ugo di Santalla, Paris, BN MS 13951 (testo arabo originale) *Buch über das Geheimnis der Schöpfung*, Ed. U. Weisser, Aleppo, 1979; "Le *De secretis naturæ* du Pseudo-Apollonius de Thyane, traduction latine de Hugues Santilla du *Kitab sirr al-haliqa*, a cura di F. Hudry, in *Chrysopeia*, 6 (1997-1999), p. 1-154.

ARISTOTELES, *Categoriae*, tr. Boethius e *editio composita*, in Aristoteles Latinus, I. 1-5., Ed. L. Minio-Paluello, Bruges 1961.

--, *De Anima*, Ed. W.D. Ross, Oxford, 1961.

--, *De Caelo*, Ed. D.J. Allan, Oxford 1936.

--, *De Generatione et Corruptione*, Ed. H.H. Joachim, Oxford 1922.

--, *Meteorologica*, Ed. e tr. di H.D.P. Lee, Cambridge (Mass), 1952.

AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos, Opera omnia, editio latina*, P.L. 36.

--, *De Genesi ad litteram*, Ed. J. Zycha, (CSEL 28, 1), Tempsky-Freitag, Wien-Praha-Leipzig 1894, pp. 1-435.

BEDA, *De natura rerum*, Ed. C.W. Jones (CCSL 123A), Brepols, Turnhout 1975, pp. 189-234.

--, (Ps.-) *De mundi celestis terrestrisque constitutione*, Ed. Ch. Burnett, Warburg Institute, London 1985.

BERNARDUS CARNOTENSIS, *Glosae super Platonem*, Ed. P.E. Dutton, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1991.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, Ed. P. Dronke, Leiden 1978.

BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi (C.P.T.M.A. 6, I-IX, Meiner, Hamburg), pubblicata solo in parte: *Prologus. Propositiones 1-13* (6, I; 1984) e *Propositiones 14-34* (6, II; 1986) a cura di Loris Sturlese, Maria Rita Pagnoni-Sturlese e Burkhard Mojsisch, e *Propositiones 184-211. De animabus* a cura di L. Sturlese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974.

BOETHIUS, *Quomodo Trinitas Unus Deus (De Trinitate)*, *The Theological Tractates*, with an English translation by H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London 1978.

--, *De arithmetica, Proemium*, Corpus Christianorum, Series Latina XCIV A, Ed. H. Oosthout – J. Schilling, Brepols, Turnhout 1999.

--, *De institutione arithmetica*, Ed. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1867.

--, *In Isagogen Porphyrii commenta*. Editio prima, Ed. S. Brandt (CSEL 48), Tempsky-Freitag, Wien-Leipzig 1906, pp. 1-132.

--, *In Isagogen Porphyrii commenta*, Editio secunda, Ed. S. Brandt (CSEL 48), Tempsky-Freitag, Wien-Leipzig 1906, pp. 133-348.

--, *De Consolatione Philosophiae. Opuscula teologica*, a cura di Claudio Moreschini, Monachii et Lipsiae, in aedibus K. G. Saur, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2005.

--, *In Topica Ciceronis*, in MIGNE J.P. (a cura di), *Patrologia latina*, vol. LXIV, Garnier, Parigi 1882-1891.

CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum*, Ed. J.H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. (Plato Latinus 4). London-Leiden, Warburg Institute-Brill, 1962. Edizione italiana dell'opera a cura di C. Moreschini Ed. Bompiani, Milano 2003.

CICERO, *De Inventione*, Ed. E. Stroebel, Teubner, Leipzig 1915.

CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatulus*, Ed. N.M. Håring, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembald of Arras*, «Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 22 (1955), pp. 137-216.

DANIEL MORLEIENSIS, *Liber de Naturis Inferiorum et Superiorum*, Ed. K. Sudhoff, *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, VIII (1918), pp. 1-40.

DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Le Lettere, Firenze 1994.

DYONISIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, PG 3, coll. 119-370.

--, *De divinis nominibus*, PG 3, coll. 586-996.

--, *De mystica theologia*, PG 3, coll. 997-1064.

GUINDISSALINUS, *De processione mundi*, Ed. G. Bülow, *Beiträge XXIV*, 3, Münster 1925.

--, *De unitate liber*, Ed. P. Correns, *Beiträge I*, 1, Münster 1891.

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, Ed. E. Jauneau, Vrin, Paris 1965.

--, *Philosophia mundi*, Ed. G. Maurach, Pretoria, University of South Africa, 1980.

G. W. F. HEGEL, *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza Roma-Bari, 1979.

HERMES TRISMEGISTUS, *Asclepius*, in APULEIUS, *De philosophia libri*, Ed. C. Moreschini, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1991, pp. 39-86.

--, *Asclepius* in HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, Ed. A.D. Nock, A.-J. Festugière, II. Les Belles Lettres, Paris 1960, pp. 296-355.

--, *De sex rerum principis*, Ed. P. Lucentini, M.D. Delp, (CCCM 142, *Hermes Latinus II*), Brepols, Turnhout 2011.

--, *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, cura et studio F. Hudry, (*Hermes latinus III,1; Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 143A*), Turnholt 1997.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, Ed. P. Lucentini (Temi e testi, 21), Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1974.

IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De divisione naturae*, P.L. 122, coll. 439-1022.

--, *Periphyseon*, Ed. Jauneau (CCCM 161-165), Brepols, Turnhout 1996-2003.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae sive origines*, Ed. W.M. Lindsay, Clarendon Press, Oxford 1911.

LIBER DE CAUSIS, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Leuven 1967, 115 p, in *Instrumenta Theologica XXIII, Miscellanea*, Bibliothek Van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 2000.

MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, Ed. J. Willis, Leipzig 1970.

MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Ed. J. Willis, Teubner, Leipzig 1983.

PLATO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. (Plato Latinus 4). Ed. J.H. Waszink, Warburg Institute-Brill, London-Leiden, 1962.

PLINIUS, *Naturalis historia*, lib. II, Ed. J. Beaujeu. Les Belles Lettres, Paris 1950.

PTOLEMAEUS, *Planisphaerium*, trad. Hermannus Dalmata, (Ed. e commento Federigo Commandini, Venezia, Paolo Manuzio, 1558), edizione critica: J.L. Heiberg, *Ptolemaei Opera minora*, Leipzig 1907.

--, *Liber quadripartiti*. Venetiis, Octavianus Scotus, 1483.

--, *Almagest*, Ed. J.L. Heiberg, *Ptolemaei Opera minora*, Leipzig 1898.

THEODORICUS CHARTRENSIS, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Ed. N. M. Häring, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971.

--, *Commentum super Boethium de Trinitate*, Ed. Häring, op. cit

--, *Tractatus de sex dierum operibus*, Ed. Häring, op. cit.

THEODOSIUS, *Sphaerica (De Sphaeris)*, Ed. J.L. Heiberg, *Abh. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil-Hist, Klasse, N.F. XIX. 3* (1927).

## Repertori

*Histoire littéraire de la France*, vol. 13, Paris 1814.

*L'Université Catholique*, vol. 3, Paris 1837

*Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, vol. 13, Paris 1822.

*Dizionario biografico universale*, vol. 3, Firenze 1845.

## Letteratura secondaria

ABBATE M., *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2008.

--, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2010.

--, *Tra esegesi e teologia, Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.

ADAMSON P., PORMANN P. E., *The philosophical works of al-Kindi*, Ed. Oxford University Press, Karachi 2012.

ALONSO M., *Hermann de Carintia. De essentiis*, Universidad Pontificia Comillas, Santander 1946.

ARNOLD J.M., *Ishmael, or a natural history of Islamism and its relation to Christianity*, London 1859, p. 100 (2<sup>a</sup> Ed. *The Koran and the Bible*, London 1866, p. 100).

BAFFIONI C., *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.

--, *Filosofia e religione in Islam*, Carocci Editore, Roma 1997.

BENSON R.L., CONSTABLE G., LENHAM C.D. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth-century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.

BISHKO Ch.J., *Peter the Venerable's Journey to Spain*, «Studia Anselmiana», 40, Roma 1956, str. 163-175.

BJORNBO A.A., *Hermannus Dalmata als Übersetzer astronomischer Arbeiten*, «Bibliotheca mathematica», III, 4 (1903).

BOLL F., *Sphaera. Neu Griechische Texte und Untersuchungen zu Geschichte der Sternbilder*, Lipsia 1903.

BOSMANS H., *Histoire des mathématiques et des sciences*, «Revue des questions scientifiques», 3, VI (1904): Hermann le Dalmate, traducteur des traités arabes.

BRADSHAW D., *The Opuscula sacra: Boethius and teology*, in (ed.) J. Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

BRAGUE R., *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Flammarion, Champs-Essais n° 856, Paris 2008.

BRENTJES S., *Observations on Hermann of Carinthia's Version of the Elements and its Relations to the Arabic Transmission*, «Science in Context», 14 (2001), pp. 39-84.

BREYER M., *O knjizevnom radu Hermana Dalmatina*, Vienac 1896.

--, *Prilozi k starijoj knjizevnoj i kulturnoj povjesti hrvatskoj*, Zagreb 1904.

--, *Dalmatin Herman, Znameniti i zaslužni Hrvati*, Zagreb 1925.

--, *Dalmatinac Herman, Hrvatska enciklopedija*, IV, Zagreb 1942.

BURNETT CH., *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch», 13 (1978), pp. 100-34.

--, *Hermann of Carinthia and the Kitāb Al-Istamātis: further evidence for the transmission of Hermetic magic*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 44 (1981), pp. 167-9.

--, *Hermann of Carinthia. De Essentiis. A critical Edition with Translation and Commentary*, E. J. Brill, Leiden-Koln 1982.

--, *Hermann of Carinthia's Attitude Towards his Arabic Sources, in Particular in Respect to Theorie on the Human Soul*, in *L'homme et son universe au moyen âge*, (ed.) C. Wenin, *Philosophes médiévaux*, XXVI (1985), Louvain, I, pp. 306-22.

--, *Adelard of Bath and the Arabs*, in (a cura di) J. Hamesse, M. Fattori, *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle: actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve - Università degli Studi di Cassino, Cassino 1990, pp. 89-107.

--, *Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic attributed to Aristotle*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, (eds.) Jill Kraye, W. F. Ryan, C.B. Schmitt, London 1986, pp. 84-96.

--, *A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-Twelfth Century*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1977), pp. 62-108.

--, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 13 (1978), pp. 100-134.

--, *The Impact of Arabic Science on Western Civilisation in the Middle Ages*, in *Bulletin of the British Association of Orientalists*, 11 (1979-80), pp. 40-51.

--, *Hermann of Carinthia's Attitude towards his Arabic Sources, in particular in respect to theories on the human soul*, in C. Wenin (ed.), *L'homme et son universe au moyen âge*, *Philosophes médiévaux*, xxv (1986), Louvain, pp. 306-22.



- , *Adelard, Ergaphalau and the Science of the Stars*, in *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, (ed.) Ch. Burnett, «Warburg Institute Surveys and Texts», 14 (1987).
- , *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, (ed.) Ch. Burnett, *ibid*, 14.
- , *Hermann of Carinthia*, in (ed.) P. Dronke *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 386–406.
- , *The Astrologer's Assay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts* in «Ambix», 39, part 3, Nov. 1992.
- , *The Translating Activity in Medieval Spain*, in *The Legacy of Muslim Spain*, (a cura di) S. K. Jayyusi, *Handbuch der Orientalistik*, 12, Leiden 1992, pp. 1036–58.
- , *Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusta ibn Luqa's De differentia spiritus et animae: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?*, «Mediaevalia. Textos e estudos» 7–8, Porto 1995, pp. 221–67.
- , *Magister Iohannes Hispanus: towards the Identity of a Toledan Translator*, in AA. VV., *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge: mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Droz, Genève-Champion-Paris, pp. 425-436.
- , *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen*, in *Micrologus. Nature Science and Medieval Societies*, 2 (1994), Brepols, Turnhout, pp. 101-126.
- , *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice and Criticism*, in S.G. Lofts - P.W. Rosemann (edd.), *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve-Peeters, Louvain-Paris 1997, pp. 55-78.
- , *Scientific Speculations* in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 151–76.
- , *L'astronomie a Chartres au temps de l'évêque Fulbert*, in *Le temps de Fulbert*, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, Chartres 1996.
- , *Astrology* in F. A. C. Mantello, A. G. Rigg (eds.), *Medieval Latin Studies: An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington DC 1996, pp. 369–82.
- , *The coherence of the arabic-latin translation program in Toledo in the Twelfth century*, in *Science in Context*, 14 (2001), pp. 249-288.
- , *The Certitude of Astrology: The Scientific Methodology of al-Qabisi and Abū Ma'shar*, in «Early Science and Medicine», 7 (2002), pp. 198–213.
- , *The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus*, in M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004.



--, *The institutional context of Arabic-Latin translations of the middle ages: a reassessment of the school of Toledo*, in (ed.) O. Weijers, *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance: Proceedings of the Colloquium London*, The Warburg Institute, 11-12 March 1994, Brepols, Turnhout 1994.

--, *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in (eds.) P. Adamson, R. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005.

--, *A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicum*, in (eds.) C. Burnett, W. Ryan, *Magic and the Classical Tradition*, London-Torino, 2006, pp. 99-118.

--, *Astrology, Astronomy and Magic as the Motivation for the Scientific Renaissance of the Twelfth Century*, in (eds) Angela Voss, Jean Hinson Lall, *The Imaginal Cosmos*, Canterbury 2007, pp. 55-61.

--, *Translation from Arabic into Latin in the Middle Ages' and 'Aristotle in Translation in Medieval Europe*, in Harald Kittel et al. (eds), *Übersetzung-Translation-Traduction*, Berlin-New York 2007, pp. 1231-1237 e 1308-1310.

--, *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (eds) P. Adamson, R. Taylor, Cambridge 2005.

--, *The Winding Courses of the Stars: Essays in Ancient Astrology*, (eds.) Charles Burnett, Dorian Giesler Greenbaum, *Culture and Cosmos*, vol. 11, 1- 2, 2007.

--, *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, (eds.) A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim, Florence 2008.

--, *Abū Ma'shar (AD 787-888) and His Major Texts on Astrology*, in (eds.) Gherardo Gnoli, Antonio Panaino, *Kayd: Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of David Pingree*, Serie orientale Roma, Roma 2009, pp. 17-29.

--, *Physics before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV*, in «Medioevo», 27 (2002), pp. 53-109. Ristampato con correzioni in *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Variorum Collected Studies Series, Farnham 2009, Article II.

--, *Numerals and Arithmetic in the Middle Ages*, Variorum Collected Studies Series 967. Farnham, UK/Burlington, VT: Ashgate, 2010.

--, *Arabic Philosophical Works Translated into Latin*, in (ed.) R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge 2010, pp. 814-822.

--, *Contributions to Transmission of Sciences: Greek, Syriac, Arabic and Latin*, (eds.) H. Kobayashi, M. Kato, Tokyo 2010.

--, *Two Approaches to Natural Science in Toledo of the Twelfth Century*, in (Hgg.) Matthias M. Tischler, Alexander Fidora, *Christlicher Norden-Muslimischer Süden*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 69-80.

--, *The legend of the three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb Al-Ulūf in The Latin Middle Ages*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976).

--, *Al-Kindī in the Renaissance*, in *Sapientiam amemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift für Eckhard Keßler zum 60. Geburtstag*, Ed. P.R. Blum, Munich 1999.

--, *Some comments on the translating of works from arabic into latin in the mid-Twelfth century*, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, a cura di Albert Zimmerman, *Miscellanea Mediaevalia 17*. Walter de Gruyter, Berlino 1998, pp. 161-171.

--, *The arrival of the pagan philosophers in the north: a twelfth-century florilegium in Edinburgh University Library*, in J. Canning, E. King and M. Staub (edd.), *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2011.

--, *Latin and Arabic Ideas of Sympathetic Vibration as the Causes of Effects between Heaven and Earth*, in corso di pubblicazione.

BUSARD H.L.L., *The Translation of the "Elements of Euclid" from the Arabic into Latin by Hermann of Carinthia (?)*, «Janus», sv. LIII (1966), E. J. Brill, Leiden 1967, str. 1-140; sv. LIX/1972, Amsterdam 1973, str. 125-187.

--, *Über einige Euklid Kommentare und Scholien, die im Mittelalter bekannt waren*, «Janus», sv. LX (1973), Amsterdam 1974.

--, *The first Latin translation of Euclid's Elements commonly ascribed to Adelard of Bath*, «Pontifical Institute of Mediaeval Studies», coll. Studies and Texts 64, Toronto 1983.

CAIAZZO I., *La discussione sull'anima mundi nel XII secolo*, in «Studi filosofici» XVI (1993), Bibliopolis.

CARMODY F.J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley 1955.

--, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography*, Berkeley-Los Angeles 1956.

CATALANI L., *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Brepols, Turnhout 2009.

CERULLI E., *Il libro della scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, «Biblioteca apostolica vaticana, Studi e testi», 150 (1949).

CHÂTILLON J., *Les écoles de Chartres et de Sant-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Atti della XIX Settimana di Studio (Spoleto, 15-21 aprile 1971), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1972, pp. 795-839.

CHENU M.-D., *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII<sup>e</sup> siècle*, in «AHDLM» 20 (1953), pp. 25-30.

---, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1957 (trad. it. *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 123-59).

---, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, Chicago 1968.

CLAGETT M., *The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid*, «Isis», 44 (1953).

CLÉMENTCET C., *Histoire littéraire de S. Bernard, abbé de Clairvaux, et de Pierre le Vénérable, abbé de Cluni; qui peut servir de supplément au douzième siècle de l'histoire littéraire de France*, Paris 1773.

CLERVAL A.J., *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres*, Paris 1889; Frankfurt 1965 (ristampato).

---, *Hermann le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes d'astronomie au Moyen âge*, Compte-rendu du Congrès scientifique international (Paris, 1-6 avril 1891), Picard, Paris 1891, pp. 5-11.

---, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge, (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*, Picard, Paris 1895, pp. 244-259.

COLKER M.L., *A Newly Discovered Manuscript of Hermann of Carinthia's De Essentiis*, «Revue d'histoire des textes», Vol. XVI (1986), pp. 213-225.

CONSTABLE G., *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Massachusetts 1967.

CORRENS P., *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi «De unitate»*, Aschendorff, Münster, 1891.

COURCELLE P., *Recherches sur les Confessiones de Saint Augustin*, Paris 1950.

CRISCIANI C.- PEREIRA M., *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*, CISAM, Spoleto 1996.

CROMBIE A.C., *Histoire des sciences de Saint Augustin à Galilée (400-1650)*, I, P. U. F., Paris 1959.

---, *Medieval and early modern Science*, I, Harvard University Press, Cambridge 1967.

CURIC J., CH. BURNETT, *Herman of Carinthia: "De Essentiis"*, «Croatica christiana periodica», IX (1985).

DADIĆ Ž., *Herman Dalmatin*, Školska knjiga, Zagreb 1996.

DAVIDSON H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 1987.

D'ALVERNY M.-T., *Deux traductions du Coran au Moyen Age*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 22-23 (1948-1949).

--, *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, Dijon 1950.

--, *Le cosmos symboliques du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 20 (1953).

--, *Avendauth?, Homenaje a Millas Vallicrosa*, 1, Barcelona 1954.

--, *Les traductions des philosophes arabes, Le Fonti del Medioevo europeo*, Roma 1954.

--, *Quelques manuscrits de la "Collectio Toletana"*, «Studia Anselmiana» 40 (1956), Roma.

--, *Astrologues et théologiens au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris 1967, pp. 31-50.

--, *Abelard et l'astrologie*, in «Coll. du CNRS» 546, Cluny, Parigi 1975.

--, *Abélard et l'astrologie*, Pierre Abelard-Pierre Le Vénérable, *Les courants philosophiques artistiques et littéraires en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, Centre nationale de la recherche scientifique, Paris 1975.

--, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII<sup>e</sup> siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 17 (1949).

--, *Translations and Translators*, in (eds.) R. L. Benson, G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1982, pp. 421-462.

D'ANCONA A., *La leggenda di Maometto in Occidente*, «Giornale storico della letteratura italiana», XIII (1889).

D'ANCONA COSTA C., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, voll. I-II, Einaudi, Torino 2005.

--, *Recherches sur le Liber de causis*, J. Vrin, France 1995.

--, *Al-Kindī on the Subject-Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of al-Falsafa al-ula, Chapter One*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. Herausgegeben von J. A. Aertsen und A. Speer, de Gruyter, Berlin-New York 1998.

DE GHELLINCK J., *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>a</sup> ed., Bruges-Brussels-Paris 1948, pp. 7-9, 52-65.

DE LIBERA A., *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaka Book, Milano 1999.

DE RIJK L. M., *Logica Modernorum*, II. I, Assen 1962-7, pp. 126-30.

D'ONOFRIO G. (a c. di) *Storia della Teologia nel Medioevo*, (3 voll.) Ed. Piemme, Casale Monferrato 1996.

---, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, Vol. II, *La grande fioritura*.

---, *Boezio e l'essenza del tempo*, in (a cura di) L. Ruggiu, *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997.

DRONKE P., *New approaches to the School of Chartres*, in «Anuario de Estudios Medievales», 6 (1969).

---, *A history of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

---, *Hermes and the Sybils. Continuations and Creations*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

---, *The Spell of Calcidius: Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, (Millennio Medievale 74; Strumenti e Studi, n.s. 17), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

DUNLOP D. M., *The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 49 (1983), pp. 253-263.

DUTTON P.E., *The Uncovering of the 'Glosae super Platonem' of Bernard of Chartres*, in «Mediaeval Studies», 46 (1984), pp. 192-221.

DYKES B.N., *Hermann of Carinthia, The Search of the Heart*, The Cazimi, Minneapolis, Minnesota 2011.

EASTWOOD B., *Review of Charles Burnett's edition*, in «Speculum», t. LIX, 1984, p. 913.

ENDRESS G., *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in (eds.) G. Endress, R. Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, Leiden 1997.

EVANS G. R., *The discussion of the scientific status of theology in the second half of the twelfth century*, in (eds.) M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004.

FEDERICI VESCOVINI G., *La divinazione astrologica araba e Abū Ma'shar*, in (a cura di) A. Lepschy, M. Pastore Stocchi *Il Futuro. Previsione, pronostico e profezia*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2005.

--, *Le teorie della luce e della visione: ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi Editore, Perugia 2003.

GARIN E., *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze 1958.

GERSH S., *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism. A Twelfth-Century Metaphysical System and Its Sources*, in (eds.) Benson R.L., Constable G., Lenham C.D., *Renaissance and Renewal*, op. cit., pp. 512-34.

GIBSON M. (ed.), *Boethius, his life, thought and influence*, Oxford 1981.

GILSON E., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1944.

GREGORY T., *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Ed. Sansoni, Firenze 1955.

--, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1958.

--, *G. Scoto. Tre studi*, Le Monnier, Firenze 1963.

--, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, in *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del III Congresso Int. di Filosofia Medioevale (Passo della Mendola 31 agosto-5 sett. 1964), Milano 1966.

--, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1992.

--, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.

GRMEK M.D., *Hermannus Dalmata Slavus, Enciklopedija Jugoslavije*, sv. III, Zagreb 1958.

--, *Herman Dalmatinac, Enciklopedija Jugoslavl'tije*, sv. IV, Zagreb 1986 (2° izdanje).

GUTAS D., *Il pensiero greco, la cultura araba*, trad. it. a cura di C. D'Ancona Costa, Einaudi, Torino 2002.

--, *Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī*, in (edd.) R. Arnzen e J. Thielmann, *Words, Texts and Concepts Cruising the*



*Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, Peeters, Leuven 2004.

HÄRING N.M., *The Creation und Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembald of Arras*, «Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 22 (1955).

--, *Commentary and Hermeneutics*, *ibid.*, pp. 173-200.

HASKINS C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1927, ristampato 1982.

--, *Studies in the Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1927; ristampato 1982.

--, *La rinascita del XII secolo*, Ed. Il Mulino, Bologna 1982<sup>2</sup>.

HEIBERG J.L., *Ptolomaei opera astronomica minora*, Leipzig 1907.

HOFFMANN A. G., *Herman der Dalmatier*, in *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Kunste*, vol. II/6, Heraa-Herpes, Leipzig 1829, pp. 258-259.

HUDRY F., *Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu*, in (a cura di) P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone-Compagni, *Hermetism from late antiquity to humanism*, Brepols, Turnhout 1994, pp. 99-126.

--, *Liber Viginti Quattuor Philosophorum, cura et studio F. Hudry*, (*Hermes latinus* III,1; *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 143A), Turnholt 1997.

IVANKA E. VON, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durche die Väter*, Einsiedeln 1964, trad. it. Milano, 1992.

JEAUNEAU É., *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in «Miscellanea mediaevalia», Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, Band 2: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31 August-6 September 1961, Berlin 1963.

--, *Note sur l'École de Chartres*, in *SM*, 5, fasc. 2 (1964), pp. 821-865, riedito in *Id.*, *'Lectio philosophorum': Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973.

JOLIVET J., *La philosophie médiévale en Occidente*, in *Histoire de la philosophie*, Encyclopedie de la Pléiade, Parigi 1969.

--, *The Arabic inheritance*, in (ed.) P. Dronke, *The History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 113-114.

--, *L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> in L'art des confins (Mélanges Maurice de Gandillac)*, Parigi 1987, pp. 153-165.



--, *Pour le dossier du Proclo arabe: al-Kindī et la Théologie Platonicienne*, «Studia Islamica», 49 (1979).

JOURDAIN A., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par le docteurs scolastiques*, Paris 1819, pp. 101-105 (ried. A. JOURDAIN - C. JOURDAIN, Paris 1843, pp. 100-104).

KALENIĆ A.S., *Herman Dalmatin. Rasprava o bitima (De essentiis)*, knjiga I i II (Latin text, Croatian translation, commentaries), Pula 1990.

--, *Herman Dalmatin i Ptolemejev Almagest*, Filozofska istraživanja, 13, Vol. 1, Zagreb 1992.

KASANDRIĆ P., *Herman Dalmatin*, «Smotra dalmatinska», IX (1896).

KRITZECK J. *Robert of Ketton's Translation of the Qur'an*, «Islamic Quarterly», 11 (1955).

--, *Peter the Venerable and the Toledan Collection*, «Studia Anselmiana», 40 (1956).

--, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton Oriental Studies 23, Princeton 1964.

KUTLESA S., *Croatian Philosophers I: Hermann of Dalmatia*, Prolegomena 3 (1/2004).

LECLERC L., *Histoire de la médecine arabe*, 11, Paris 1876.

LEMAY R., *Abū Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, American University of Beirut, Beirut 1962.

--, *Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales: L'Introductorium in astronomiam d'Abū Ma'shar de Balkh*, «Revue de synthèse», LXXXIX (1968), pp. 49-52.

--, *Arabic Numerals, Dictionary of the Middle Ages*, I, New York 1982.

--, *Nouveautés fugaces dans des textes mathématiques du XIIIe siècle: un essai d'abjad latin avorte*, in (eds.) M. Folkerts, R. Lorch, *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, pp. 376-389.

LINDBERG D. C., *Science in the Middle Ages*, Chicago-London 1978.

LOW-BEER S., *Hermann of Carinthia: The 'Liber imbrium', the 'Fatidica', and the 'De indagazione cordis'*, City University of New York 1979 [Doctoral thesis].

LUCENTINI P., *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1980.

--, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, a cura di Paolo Lucentini. Introduzione di Loris Sturlese, Fédération internationale des instituts d'études medievals, Louvain-la-Neuve, Brepols 2007.

--, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII*, in *ibid.*, pp. 1-18.

--, I. Parri - V. Perrone Compagni, *Hermetism from Late Antiquity to Humanism / La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, Brepols, Turnhout 2003.

MACCAGNOLO E., *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Le Monnier, Firenze 1976.

--, (a cura di) *Il Divino e il megacosmo*, Rusconi Editore, Santarcangelo di Romagna 1980.

MACKINNEY L. C., *Bishop Fulbert und Education at the School of Chartres, Notre Dame* 1957.

MAGNARD P., BOULNOIS O., PINCHARD B., SOLÈRE J.L., *La demeure de l'être, Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris 1990.

MARTELLO C., *Alle origini del lessico filosofico latino. Hypostasis/substantia in Giovanni Scoto*, in *Hyparxis/existentia e Hypostasis/subsistentia nel Neoplatonismo*, Atti del I Colloquio del C.R.N. sul neoplatonismo a cura di F. Romano, D.P. Taormina, Olschki, Firenze 1994, pp. 169-84.

--, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches. Introduzione, traduzione e note*, Officina degli Studi Medievali, Palermo 2011.

--, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Tractatus super Librum Genesis. Testo, traduzione e commento*. Ed. CUECM, Catania 1998.

MARTINEZ GAZQUEZ J., *Los textos científicos latinos en la España Medieval, III Congreso Hispánico de Latín Medieval*. Vol. I Coordinador M. Pérez. León 2002, pp. 179-190.

MARTINOVIĆ I., *Ontički red u opisima Hermana Dalmatina*, Contributions to the Study of the Croatian Philosophical Heritage, Vol. 19, 1-2, Zagreb 1993.

MIGNE J.P., *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, 189.

- MILLAS-VALLICROSA J., *Estudis universitaris catalans*, 1, Barcelona 1931.  
--, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca catedral de Toledo*, Madrid 1942.  
--, *Estudios sobre historia de la ciencia Espanola*, Barcelona 1949.
- MONNERET DE VILLARD U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, «Studi e testi» 110, Città del Vaticano 1944.
- MOREAU J., "Opifex, id est Creator". *Remarques sur le platonisme de Chartres*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 56 (1974), pp. 33-49.
- MORESCHINI C., *Storia dell'ermetismo cristiano*, Ed. Morcelliana, Brescia 2000.  
--, (a cura di) *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Bompiani Editore, Milano 2003.
- MORLEY VON D., *Liber de naturis inferiorum et superiorum* (ed.) K. Sudhoff, «Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik», Band 8, Leipzig 1917.
- MORPURGO P., *Judei naturaliter retrahunt se a societate: la polemica medievale contro la cultura degli ebrei*, in (a cura di) A. Castelnovo, *Minoranze religiose e cultura europea. Ebraismo, protestantesimo, islamismo nelle forme simboliche dell'occidente*, F. Angeli Editore, Milano 1999.
- MUNOZ SENDING J., *Apologia del cristianismo de Al-Kindī*, «Miscelanea Comillas» 11-12, Comillas (Santander) 1949.
- MURARI R., *Il "De causis" e la sua fortuna nel medio evo*, in: *Giornale storico della letteratura italiana*, 34 (1899), pp. 98-107.
- NAGY A., *Dalmati traduttori nel Medio evo*, «Rivista dalmatica» I (1899), pp. 79-82 (Ermanno Dalmata).  
--, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Band 2, Heft 5, Münster 1897.
- NARDI B., *Sguardo panoramico alla filosofia della natura del Medioevo, La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Congresso, Milano 1966.
- NORTH J. D., *Medieval Concepts of Celestial Influence: A Survey*, in *Astrology, Science and Society: Historical Essay*, Ed. P. Curry, Woodbridge 1987.

OLSEN B. M., *La trasmissione dei testi nei secoli XI e XII*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I/3, Il medioevo latino: la ricezione del testo, direttori G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno Editrice, Roma 1995, pp. 375-414.

PAGE S., *Image-Magic Texts and a Platonic Cosmology at St Augustine's, Canterbury, in the late Middle Age*, in (edd.) Ch. Burnett, W.F. Ryan, *Magic and the Classical Tradition*, Warburg Institute, London 2006.

PAGNONI STURLESE M.R, STURLESE L. (a cura di), *Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus*, prop. 1-13, Bertholdus <Maisberchensis>. Flasch, Kurt [Ed.], Hamburg 1984.

PAPPACENA M., *La figura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba*, in (a cura di) P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Brepols, Turnhout 2003.

PARÉ G., BRUNET A., TREMBLAY P., *La Renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Vrin/Inst. d'Études Médiévales, Paris/Ottawa 1933, pp. 138-210.

PARENT J. L., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres (au 12 siècle)*, Paris-Ottawa 1938.

PATTIN A., *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Leuven 1967, 115 p, in *Instrumenta Theologica XXIII*, Miscellanea, Bibliothek Van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 2000.

PEREIRA M., *Heavens on Earth. From the 'Tabula smaragdina' to the alchemical Fifth Essence*, in *Alchemy and Hermeticism in Early Science and Medicine*, E.J. Brill 2000, pp. 131-44.

--, *La Filosofia nel Medioevo*, Ed. Carocci, Roma 2008.

PERGOLA R., *Ex arabico in Latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'Occidente medievale*, Studi di Glottodidattica 3 (2009), pp. 74-105.

PINGREE D., *Abū Ma'shar*, Dictionary of scientific Biography, (I/1970).

POLLONI N., *Il De processione mundi di Guidissalinus: un'ontologia dell'essere possibile*, tesi specialistica discussa presso l'Università di Siena, relatore Prof.ssa Michela Pereira, correlatore Prof.ssa Paola Bernardini, nell'Anno Accademico 2010/2011.

POOLE R. L., *Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, II ed., Society for Promoting Christian Knowledge, London 1920.

--, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John Salisbury's Time*, in «English Historical Review» 35 (1920), pp. 321-42.

POULLE E., *Les instruments astronomiques de l'Occident Latin aux XIe et XIIe siècles*, «Cahiers de civilisation médiévale Xe-XIIe siècles», XV/1972.

RASHED R., J. JOLIVET, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, volume II. *Métaphysique et cosmologie*, E. J. Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Science, XXIX).

RESCHER N., *Al-Kindī. An Annotated bibliography*, University Pittsburg Press, Pittsburg 1966.

ROMANO F., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Ed. Guida, Napoli 1983.

ROSENTHAL F., *Das Fortleben der Antike in Islam*, Artemis, Zuerich 1965; tr. inglese *The Classical Heritage in Islam*, Routledge and Kegan Paul, University of California Press, Berkeley 1975.

RUHE E., *Sydrac le philosophe, Le livre de la fontaine de toutes sciences. Edition des enzyklopädischen Lehrdialogs aus dem XIII. Jahrhundert* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2000) 490 S. (*Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt*, Bd. 34).

SADAN, *I segreti di Albumasar (Dialogo)*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Federici Vescovini, Aragno Editore, Torino 2000.

SANIEK F., *Doprinos Hermann Dalmatinca zbliéavanju arapske i evropske znanosti na Zapadu u 12. stoljecu*, *Zbornik radova Cetvrtog simpozija iz povijesti znanosti*, Zagreb 1983.

--, *Zivjeti s Augustinom Kazoticem*, «Glas Koncila», XXIV (1985) 31-32.

--, *Hrvati na Pariskom sveucilistu u svednjem vijeku: (Herman Dalmatinac) zvjezdoznanac i prevodilac Kurana*, «Glas Koncila», XXIV (1985) 40.

--, *Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, «Croatica christiana periodica», X (1986) 17.

--, *Na izvorima europake i hrvatskom znanosti u srednjem vijeku: Herman Dalmatinac'(o. 1113/15-193. 26. II. 1154.)*, «Pandzicev zbornik», *Quellen und beitrage zur kroatischen Kulturgeschichte* 2, Bamberg 1988.

SANNINO A., *Il concetto ermetico di natura in Bertoldo di Moosburg*, in *Hermetism from Late Antiquity*, op. cit., pp. 203-221.

SARTON G., *A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the last three Centuries B. C.*, Cambridge, Maiss London 1959, p. 50.

--, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, I, p. 534.

SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrifttums, Astronomie, Astrologie*, VI-VII, Leiden 1979.

SHARIF KHAN M., ANWAR SALEEM M., *Muslim Philosophy and Philosophers*, New Delhi 1994.

SILVERSTEIN T., *Elementatum: Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists*, «Mediaeval studies», XVI/1954.

--, *Liber Hermetis Mercuri triplicis de vireverum principis*, «Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», XXX/1955.

--, *Herman of Carinthia and Greek: A Problem in the "New Science" of the Twelfth Century*, *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955.

SINIGALLI R., S. VASTOLA (a cura di), *Il Planisfero di Tolomeo*, Ed. Cadmo, Firenze 1992.

SIRAT C., *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990.

SOUTHERN R.W., *The Making of the Middle Ages*, London 1959, str. 39.

--, *Mediaeval Humanism and Other Studies*, Blackwell, Oxford 1970.

--, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in Benson R. I. - Constable G. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 113-37.

THORNDIKE L., *A History of magic and experimental Science*, sv. II, New York 1923, socr. 83-85; sv. III, New York 1923, str. 273.

--, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1928, I, pp. 100 e 468.

--, *Some little known astronomical and mathematical manuscripts*, «Osiris», 8/1948, str. 48.

TOGNOLO A., *Ermanno di Carinzia*, *Enciclopedia filosofica*, II, Firenze 1967.

TOOMER G.J., *Ptolemy*, *Dictionary of scientific Biography*, XI/1975.

TORELL J.-P., BOUTHILLIER D., *Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, Le courage et la mesure*, Chambray 1988.

TRAVAGLIA P., *Una cosmologia ermetica. Il Kitab sirr al-haltqa. De secretis naturae*, Liguori Editore, Napoli 2001.

TUKSAR S., *Musico-Theoretical Fragments by Two Medieval Scholars: Herman Dalmatinac and Petar Pavao Vergerije, Sr*, in «International Review of the Aesthetics and Sociology of Music», 13/1(1982), Zagabria.

URVOY D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris 1996.

VAN BLADEL K., *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, Oxford 2009.

VENTIMIGLIA G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero*, Milano 1997.

IVRY A., *Al-Kindī's Metaphysics*, SUNY Press, Albany 1974.

WASZINK J. H., *Plato Latinus. Edidit Raymundus Klibansky. Volumen IV. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink, editio altera. In aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill, Londinii et Leidae MCMLXXXV.*

WETHERBEE W., *Philosophy, cosmology, and the twelfth-century renaissance*, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century*, op. cit.

WIESNER H. S., *The cosmology of al-Kindi*, Harvard University, 1993 (Doctoral thesis).

WRIGHT T., *Biografia Britannica Literaria*, London 1846, pp. 116-120.

ZONTA M., *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002.





## **Appendice**

# Frammento del manoscritto ritrovato da M. L. Colker

hinc quod dicta sunt. Similiter sine hoc dicitur  
 sunt. nec de eis quae voluit ostendere quod  
 maxime et ordine videtur intelligi dicitur: in  
 illud non habet in se tantum in se. Sed et in se  
 equatur. Illud et confiteri. nec sine summa in

Quia cum nunquam in eadem se recipere est  
 dicitur inter summa. Ita deinde quae in se  
 in se omniaque. Quod non sicut in se. Sed  
 ea necessitate eadem se. Sed et in se. Sed  
 et parte est inter se. parte se. Sed et in se.

libere. non compertum conuenit. Similiter et si  
 eorum in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 re. per se dicitur. Similiter et in se. Sed et in se.  
 aliter et eadem dicitur. Pro se. Quod in se. Sed et in se.  
 in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 potentia. In se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 si ac si se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 dicitur. nec unquam in conuersione. Sed et in se.  
 eorum eadem se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 emquam in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 no. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.

Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 redolentia. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 re. per se. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 redolentia. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 quod in se. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 sunt. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 prima. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 quod in se. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 in se. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.  
 in se. Similiter et in se. Sed et in se. Sed et in se. Sed et in se.

The manuscript  
of Colker