

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI  
CASSINO E DEL LAZIO MERIDIONALE

Corso di Dottorato in

*Literary and historical sciences in the digital age*

curriculum: *Studi storico-letterari, filologici e linguistici italiani ed europei*

Ciclo XXXIV

«Quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit»:  
la rappresentazione del problema corpo-anima in alcuni poemi allegorici  
tra XII e XIV secolo.

SSD: L- FIL- LET/10

Coordinatore del Corso:  
Chiar.mo Prof. Gianluca  
Lauta

Dottorando:  
Laura Marino

Supervisore:  
Chiar.mo Prof. Sebastiano  
Gentile

Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana

(L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*)

Tu, contenuto più grande della forma, ecco  
la conoscenza di sé, ecco  
perché la materia nei dolori nasce da se stessa,  
per poter morire.  
Muore soltanto quello che conosce se stesso,  
nasce soltanto quello che è a se stesso testimone.

(N. Stanescu, *Undici Elegie*)

<b>Capitolo I Introduzione teorica, storica e metodologica</b>	
I.1 Stato degli studi	3
I.2 Impostazione teoretica	5
I.3 Sviluppo storico	11
I.4 Piano della tesi e riflessione metodologica	37
<b>Capitolo II L'Architrenius di Giovanni d'Altavilla</b>	47
II. 1. L'autore, l'opera, la fortuna	48
II. . Il dialogo con la scuola di Chartres	60
II. 3. Le funzioni implicite di autore, protagonista e lettore	71
II. 4. Attraversare il Male	79
II. 5. ... E vissero tutti felici.	87
<b>Capitolo III Corpo, intelletto e grazia nell'Anticlaudianus e nell'Architrenius</b>	97
III. 1. La Natura tra neoplatonismo della <i>Causa secunda</i> e desiderio di <i>recreatio</i>	99
III. 2. Modelli antropologici dualistici: <i>gradatio</i> o <i>corpus carcer</i> ?	128
III. 3. La potenza sovranaturale di Teologia e Fede: l'estasi di Fronesi	134
III. 4. L'estasi gustativa di Architrenio	147
<b>Capitolo IV La <i>Commedia</i>, <i>Architrenius</i> e <i>Anticlaudianus</i></b>	163
IV. 1. La <i>Commedia</i> e l' <i>Architrenius</i> , contatti materiali e testuali	164
IV. 2. Modi del «trasumanar»: una questione di 'corpi'	179
IV. 3. <i>Anticlaudianus</i> e <i>Architrenius</i> : 'precursori' di Dante?	217
<b>Capitolo V Quasi una conclusione: il caso del <i>Triumphus Eternitatis</i></b>	222

V.1. Riscrivere il paradigma filosofico-morale	225
V. 2. Il <i>Triumphus Eternitatis</i> : la decostruzione del modello medievale	261
<b>Appendice. Il commento di Hugh Legat ad <i>Architrenius</i></b>	282
<b>Ringraziamenti</b>	322
<b>Bibliografia</b>	323



## Capitolo I Introduzione teorica, storica e metodologica

L'esperienza della sostanza umana come di una composizione unitaria di nature difformi, di una pluralità di ordini ontologici cui pure si attribuisca una certa continua uniformità, è cognizione condivisa ed elementare. Ciascuno di noi avrà memoria delle primissime lezioni di Storia alla scuola elementare e delle autoriflessioni cui eravamo indotti: «Descrivi il passare del tempo su di te: come ti accorgi di crescere?»; così la percezione dell'impermanenza del nostro corpo e della sua mutevolezza - scrive la piccola Miriam di sette anni: «le scarpe che prima mi stavano bene, quest'anno non mi entrano. I miei piedi sono cresciuti» - si accompagnava all'esperienza della continuità del pensiero che, al trasformarsi di una parte di ciò che comunemente consideravamo 'io-mio', si manteneva immutato, permettendo l'esistere stesso della riflessione sul mutamento; tra le due parti, la mutevole corporea e la permanente del pensiero, il ponte invisibile dell'esserci come individui. Siamo portati a considerare, in virtù dell'unitarietà intorno a cui costruiamo il nostro discorso interiore, che questa costituzione plurima di nature diverse - l'una così lenta nel mutamento da poter funzionare come sostrato alla percezione del mutamento dell'altra, mobile, cedevole, esposta agli urti del tempo e del mondo; la prima quasi infinita nello spazio, fors'anche priva di spazio tanto sembra potersi deformare liberamente e acquisire la forma del pensato e del sentito, l'altra dura e limitata, definita e chiusa in uno spazio determinato e ineludibile - non sia soltanto una giustapposizione, ma una terza natura che entrambe le comprenda e coniughi in un discorso univoco. Inutile dire che questo gioco tra continuità identitaria, unità semplice della persona e diversità della natura ontologica delle sue parti sia stato oggetto dell'attenzione filosofica sin dagli esordi della riflessione antropologica<sup>1</sup> e sia giunto a lambire, nel pensiero tardo-antico, le rive della strutturazione filosofico-teologica sorta in seno alla religione cristiana.

Quel che questa tesi si prefigge è osservare come tale contenuto elementare e paradossale, questo moto dialettico tra concentrazione e dispersione - questo nocciolo cruciale che possiamo definire 'problema

---

<sup>1</sup> Basti pensare alla riflessione platonica sulla composizione politica dell'anima umana, nel libro IV della *Repubblica*; se ne legga il commento di Vegetti (Vegetti 2007).

corpo-anima' - sia rappresentato, cioè come si 'comporti' all'interno di un genere letterario definito (il poema allegorico didascalico) in un certo specifico arco temporale (tra la fine del XII secolo e la prima metà del XIV secolo). Pertanto, più che osservare e indagare le possibili soluzioni proposte alla questione in un ambito strettamente teoretico e speculativo, ci interessa ricostruire come certe credenze e costruzioni implicite, che ogni individuo possiede e rende vive nella sua pratica quotidiana, hanno strutturato dall'interno la verità rappresentativa dei poemi che esamineremo, risolvendo, mediante l'atto della narrazione, alternative che, nella loro impostazione teorica, si pongono come contraddittorie o indecidibili. Questa vitalità di modelli impliciti, che si dà nell'avvenire temporale della narrazione con coerenza espressiva, non è richiesta alla linearità logica del discorso filosofico-teologico. Nella narrazione intervengono e collaborano sia l'esperienza intellettuale (colta e razionale) dell'autore, nella quale semplicemente una questione può risolversi in un dubbio o in un'aporia logica, sia quella profonda e quotidiana, ovvero la condivisione di modelli teorici da parte di una certa comunità, che, sedimentati, vengono costantemente rinnovati nelle pratiche semplici della vita concreta. Non diverso il nostro intento da quello che Jeff Burton Russell definisce l'analisi della tradizione teologica così com'è animata dal sentire di una comunità umana concreta e reale:

La tradizione teologica è più ampia della teologia propriamente detta, abbracciando non solo la teologia, ma anche la vita e il pensiero della comunità tutta intera. La tradizione non è ripetizione, ma trasmissione di una realtà viva, che la comunità in cammino rinnova e ripensa. [...]. La storia dei concetti prende sul serio le idee e il sentire della gente nelle varie società, piuttosto che le idee e il sentire dei singoli studiosi. Gli storici intendono incontrare la gente reale, assumerne le idee e amarle, e questo non si può fare senza prendere sul serio ciò che la gente ha detto e scritto<sup>2</sup>.

La domanda che ci muove è la seguente: come è stata interpretata e vissuta, quindi rappresentata, nei secoli centrali del Medioevo la questione del dialogo tra il corpo e l'anima in quanto parti ontologicamente difformi della persona umana considerata come unità soggettiva?

---

<sup>2</sup> Russell 1994, p.4.

## I.1 Stato degli studi

Una credenza storica erronea ha semplificato, fino alla seconda metà del secolo scorso, la complessità delle risposte che sono state date a tale quesito, attribuendo all'insieme degli autori medievali l'idea dualistica di un corpo genericamente svalorizzato, quando non addirittura demonizzato, a vantaggio di un'anima ritenuta complessivamente 'buona', nonché la vera depositaria dell'identità umana. Una serie di studi, a partire più o meno dall'ultimo ventennio del secolo scorso, ha fortemente messo in discussione l'idea di un Medioevo nel suo insieme poco incline a valorizzare la bontà del corporeo, mostrando la complessità delle posizioni assunte in questo arco temporale e la partecipazione a moti dialettici simili a quelli delle altre epoche. Così Robin Kirkpatrick, ragionando intorno al problema del corpo nell'opera dantesca, polarizza due posizioni, la 'dualistica' e l' 'ileomorfica', entro cui ciascun autore, non soltanto medievale, si pone:

For any discussion of the body must at some point decide whether to settle for a broadly dualistic view of the relations between body and mind or else for a broadly hylomorphic view in which the intimate connections between matter and form are emphasised<sup>3</sup>.

All'interno di un poderoso impegno volto alla comprensione del ruolo ricoperto dalla categoria del corporeo nella cultura medievale, Caroline Walker Bynum ha analizzato le teorie e le pratiche connesse alla resurrezione dei corpi dopo la morte (quindi le dottrine teologiche inerenti il dogma della resurrezione, o per esempio, le abitudini funerarie e le credenze relative agli spiriti dei morti<sup>4</sup>), suggerendo per i secoli medievali un certo interesse, sollecitato anche nell'immaginario collettivo contemporaneo, riguardo la continuità identitaria dopo la morte<sup>5</sup>. Di grande importanza in questo senso

---

<sup>3</sup> Kirkpatrick 1996, p. 239.

<sup>4</sup> Il suo lavoro fondamentale sull'argomento è Bynum, 2017 (preparato da Bynum 1991) ma si vedano anche i precedenti lavori sul cibo (Bynum 1987) e sulla frammentazione dei corpi in vista della resurrezione e sulla devozione ai reliquiari e agli oggetti miracolosi (Bynum 2011). Nonostante le sue ricerche si siano concentrate prevalentemente sul tema del corpo dopo la morte, quindi del corpo risorto o delle reliquie dei corpi dei santi, la domanda a cui la studiosa cerca risposta è esattamente l'idea implicita di corporeità che si può ricavare dalle informazioni storiche sulle pratiche o filosofiche sulle posizioni prese dai diversi teologi nelle dispute riguardo la continuità materiale del corpo dopo la morte.

<sup>5</sup> Si legga nello specifico Bynum 1995, pp. 10-1; in questo articolo di grande lucidità anche metodologica, la Bynum nello specifico pone in comparazione l'immaginario medievale con quello che emerge dall'analisi di una serie di film di grande successo nel corso degli anni '80 e '90. Qui tra l'altro, la studiosa spiega approfonditamente perché non si può parlare di un Medioevo dualista: 1. non si pone il *mind-body problem* in termini cartesiani né aristotelici (il problema del contatto tra percezioni corporee e livelli più elevati dell'anima è un problema tra parti

anche l'opera di Jérôme Baschet che, analizzando anche i modelli iconografici dell'anima e del corpo, ha osservato molto acutamente come a un inevitabile fondo dualista risponda una «dynamique antidualiste»<sup>6</sup> che rende le formule *dualiste* non necessariamente *dualistiche*. Ai lavori citati va sicuramente aggiunto l'impegno ventennale di *Micrologus*, che ha agito in particolar modo attraverso la rivalutazione dell'esperienza corporea<sup>7</sup>; tra i tanti collaboratori, imprescindibili le operazioni di Stefano Santi<sup>8</sup> e l'importante editoriale del numero del 1993 di Claudio Leonardi<sup>9</sup>. Inoltre, notevole è l'apporto nel tempo delle due storiche della filosofia medievale Carla Casagrande e Silvana Vecchio che, per esempio, nell'Introduzione al volume *Anima e corpo nella filosofia medievale* minimizzano proprio la portata di una concezione dualista tra corpo e anima, fattore comune degli studi che presentano nell'importante miscellanea; commentando l'esito del convegno di cui il volume raccoglie gli atti, affermano: «ci pare che da esso emerga anche una linea interpretativa antidualistica, che tende ad attenuare, se non a negare, la contrapposizione tra anima e corpo»<sup>10</sup>. Restringendo il campo di analisi alla sola *Commedia* dantesca, gli studiosi hanno sollevato il problema della corporeità del personaggio già dalla metà del Ventesimo secolo, a partire dalle notazioni di Erich Auerbach<sup>11</sup> e Charles Singleton, a cui si è aggiunta una ricchissima produzione bibliografica<sup>12</sup>; in questo gran novero di indagini, si è

---

dell'anima, così come il peccato è quasi sempre un peccato dell'anima); 2. non si può tacciare di dualismo il *contemptu mundi*, sia perché è controbilanciato dalla contemplazione della perfezione della creazione, sia perché il corpo stesso è comunque considerato un mezzo di salvezza anche dai più dualisti dei 'monisti', pertanto anche chi considera il corpo come luogo del peccato, immagina la redenzione attraverso il corpo stesso, dopo che lo si sia attraversato e conosciuto come luogo del mortale e della decadenza: «attention to flesh and decay is not "flight from" but "submersion in"» (ivi, pp.14-15); 3. l'esempio del femminile percepito come minaccioso è tale non in quanto la donna provoca un attivazione del corporeo, ma perché è connesso alla percezione delle dinamiche corporali inerenti alla vita e alla morte (ivi, p. 17).

<sup>6</sup> Baschet 2016, pp. 96-7, ma l'intero volume ha l'intento di dimostrare come non esista alcuna posizione fortemente dualistica nella filosofia teologica medievale, così come le rappresentazioni iconografiche e narrative mostrano.

<sup>7</sup> Nonostante l'intento prevalente della rivista sia mostrare la valutazione complessa in epoca medievale della corporeità nelle sue diverse accezioni, permangono convinzioni sulla prevalenza dualistica nella coscienza collettiva; per esempio nel numero del 1993, Dinzlacher parla di una «dicotomia teoretica tra corpo e anima», (Dinzlacher 1993, p.325) che non avrebbe riscontro nelle «pratiche» dell'immaginazione collettiva; ci sembrerebbe invece più adeguato supporre continuità e coerenza tra l'immaginazione e le rappresentazioni artistiche e le riflessioni direttamente speculative, a meno che non si voglia postulare una discrasia radicale tra la speculazione filosofico-teologica e l'immaginazione collettiva (il filosofo è comunque, al pari di qualsiasi altro individuo che fa parte di un sistema culturale, implicato nelle dinamiche immaginative coeve); questa continuità è il presupposto della nostra tesi e dell'opera della Bynum e di Baschet.

<sup>8</sup> Soprattutto Santi 1993, Id. 2018.

<sup>9</sup> Leonardi 1993.

<sup>10</sup> Casagrande, Vecchio 2017, p. XI.

<sup>11</sup> Si legga soprattutto il capitolo *Dante poeta del mondo terreno*, in Auerbach 1966, pp. 3-165.

<sup>12</sup> Se isoliamo la *Commedia* come campo di osservazione la bibliografia sul rapporto tra il corpo e l'anima si infittisce nettamente e interessa soprattutto studi anglofoni; tra i molti studi, specialmente nell'ultimo trentennio,

contraddistinto il lungo e proficuo impegno di Manuele Gragnolati, che ha mostrato il rilievo positivo del corpo nell'economia della *Commedia*, anche in relazione alla costruzione di una comunità umana nella quale il corpo abbia valore identificativo e relazionale<sup>13</sup>. Globalmente questo filone di ricerche<sup>14</sup> si è occupato di consegnare alla contemporaneità un Medioevo complesso e dinamico, non già negando *tout court* la presenza di un nucleo a stampo dualista (teso quindi a intendere il corpo come origine del peccato) ma integrando questo nocciolo duro neoplatonico con moti dialettici continui e vari.

## I.2 Impostazione teoretica

Scorrendo il breve elenco di studi che abbiamo offerto, si potrebbe avere l'impressione che l'obiettivo di queste ricerche, come della nostra, sia osservare con più attenzione il ruolo attribuito alla corporeità nella cultura filosofica e popolare. D'altronde non ha senso parlare del cartesiano *mind-body problem* nel corso del Medioevo, dal momento che la continuità funzionale tra corpo e anima è assicurata dalla comunicazione necessaria tra modificazione sensoriale e percezione: nel periodo medioevale, qualunque meccanica si impieghi per descrivere l'atto della conoscenza esso è comunque a carico dell'anima, e sempre agisce mediante il corpo, servendosi dei sensi corporei per ricevere informazioni dall'esterno, sia che le teorie sensoriali siano a carattere estromissivo o intromissivo; il cuore della questione è che in nessun caso la modifica che il mondo esterno apporta all'organo di senso può essere fallace, sì che non sia interessante la riflessione sulla falsificazione comunicativa tra organo di senso (che avviene nel corpo) e sensazione (che pertiene all'anima). A questo proposito Peter King, a conclusione di una riflessione analitica riguardo le posizioni medievali dal tardo antico di Agostino al tardo Medioevo di Ockham, afferma:

But during the Middle Ages colors, sounds, and smells were all thought to be unproblematically qualitative features of the external world, no more having a special and inexplicable 'phenomenal' dimension than, say, the shape of the chair. Colors certainly could be the contents of mental acts in the Middle Ages, but they

---

dedicati al problema del corpo e dell'anima si leggano: Chiavacci Leonardi 1988; Bynum 1995c; Kirkpatrick 1996; Shapiro 1998; Barnes, Petrie 2007, Atturo 2011; Botterill 1994; Schnapp 1988.

<sup>13</sup> Gragnolati 2005; Id. 2006; Id. 2007; Id. 2013.

<sup>14</sup> Agli studi citati si aggiungano: l'ampia miscellanea curata da Gubbini (Gubbini 2020); sul versante più strettamente filosofico, la miscellanea curata da Martello e Vella (Martello, Vella 2017) e la complessa disputa sull'applicazione del body-mind problem alla filosofia medievale (Matson 1966; Borghi 1992; King 2005; Lagerlund 2007; Wood 2011); per il problema della dicotomia corpo-anima si possono aggiungere Ghisalberti 2005 (per Tommaso) e Fredriksen 1988 (per Agostino).

were contents in exactly the same way as the shape of the chair, and posed the same difficulties, none of which involved their supposed 'feel.' But once the world was denuded of secondary qualities, their unreal existence in the mind set the stage for the mind-body problem.<sup>15</sup>

Tuttavia non intendiamo occuparci del corpo, in se stesso osservato, e della sua funzione nella cultura medievale; a questo modello di indagine appartiene tutt'altro filone di ricerche, come per esempio le analisi intorno alle differenze di genere o la ricostruzione delle pratiche igienico-sanitarie e delle abitudini mediche. Quel che invece ci preme è comprendere la funzione e l'efficacia del corpo quando sia considerato come componente mortale di un composto, quindi in relazione all'altra parte del composto, ovvero l'anima, come componente immortale.

Questo dialogo problematico tra livelli ontologici congiunti nell'unità dell'individuo ha origine, per la dottrina medievale, nei suoi esordi; trova ragione in una dipendenza strutturale dalla filosofia neoplatonica, oltre che da certe sfumature del lessico paolino<sup>16</sup> che sembrano polarizzare il male del peccato nella corporeità, avallando per l'appunto le ipotesi filosofiche coeve di una *gravitas* intrinseca al corpo umano, tale da imprigionare l'anima e impedirle il *reditus* al divino, vera patria dell'uomo e luogo della sua perfezione. Questa impostazione pone un paradosso ineludibile con la creazione libera

---

<sup>15</sup> King 2005, p. 204, ma si legga lo studio per intero che, dapprima, dimostra l'assenza del termine *sensationes* tra i filosofi medievali, con carattere peculiare rispetto a quello di senso (quindi come modifica meccanica degli organi corporei del senso), dimostra poi che la problematicità del dualismo tra corpo e anima nell'atto conoscitivo non si pone neanche per francescani come Duns Scoto (anche in Ockham è impiegata soltanto come *reductio ad absurdum*), affermando infine che la preoccupazione ha semplicemente una derivazione moderna: «sensations cannot be grouped with ideas to form the Cartesian Mind, whose relation to the body is so problematic for modern philosophy. To the extent that medieval philosophers drew any sort of line between mind and body, the line was drawn so as to put the processes of sense-perception on the bodily side, making them essential to sensation. That's why the mind-body problem isn't medieval.pratiche» (King 2005, p.196).

<sup>16</sup> Il problema è prevalentemente nello stralcio dell'epistola ai Corinzi che discorre a proposito della Resurrezione dei corpi: «Deus autem dat illi corpus sicut voluit, et unicuique seminum proprium corpus. Non omnis caro eadem caro, sed alia hominum, alia caro pecorum, alia caro volucrum, alia autem piscium. Et corpora caelestia et corpora terrestria, sed alia quidem caelestium gloria, alia autem terrestrium. Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum: seminatur in corruptione, resurgit in incorruptione; seminatur in ignobilitate, resurgit in gloria; seminatur in infirmitate, resurgit in virtute; seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale. Sic et scriptum est: "Factus est primus homo Adam in animam viventem "; novissimus Adam in Spiritum vivificantem. Sed non prius, quod spiritale est, sed quod animale est; deinde quod spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo. Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes; et sicut portavimus imaginem terreni, portabimus et imaginem caelestis. Hoc autem dico, fratres, quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit. Ecce mysterium vobis dico: Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur, in momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim, et mortui suscitabuntur incorrupti, et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptelam, et mortale induere immortalitatem.» (I Cor. 15, 38- 53, ma si vedano le sfumature lessicali a detrimento della corporeità, presenti per esempio in I Cor. XII 4-27; I Cor. VI 12-20).

dell'esistente da parte di un Dio buono e con il dogma della resurrezione dei corpi. La questione sembra distinguersi in due *set* di soluzioni contrarie e ugualmente inefficaci; in virtù della loro comune inefficacia essi spingono la teologia a escogitare soluzioni alternative. Descriviamo brevemente i due *set* in questione.

1. Il corpo è una componente nemica dell'anima e, come tale, nemica anche del ritorno dell'uomo, identificato con l'anima, alla sua vera patria celeste, alla sua perfezione e beatitudine; in questo caso si dovrebbe postulare che la creazione dell'uomo come composto sia intrinsecamente implicata nel peccato, sì da considerare imperfetta l'azione stessa di Dio<sup>17</sup>; sarebbe, inoltre, difficile comprendere il significato morale della resurrezione dei corpi, se non allo scopo che essi, dopo il Giudizio finale, divengano identici alla natura sostanziale dell'anima (immateriale, immutabile, immortale<sup>18</sup> etc.); in questo senso acquisirebbe pieno significato il lessico paolino in 1 Cor. 15, ove si definisce «spirituale» il corpo umano dopo il Giudizio Universale, ma si negherebbe alla corporeità un valore specifico; questa prima possibilità è quella che potremmo definire *dualistica* e trova la sua espressione felice nelle adesioni al dettato retorico neoplatonico, pseudodionisiano e in generale a tutte le formule linguistiche di disprezzo del corpo come peso, spessore, ostacolo, sede del peccato, sporcizia, tenebra, etc.; in questo senso il corpo è issato a simbolo ed emblema dell'impotenza e del limite umano a identificarsi con la perfezione del divino, del quale una *pars*<sup>19</sup>, scintilla luminosa in esilio, ha preso dimora nell'alterità imperfetta del transeunte; secondo questo modello la somiglianza dell'uomo a Dio e la sua perfettibilità naturale (come sola anima), la problematica «existence of a separated human soul»<sup>20</sup> sono salvaguardati, ma questo avviene a detrimento dell'integrità dell'individuo come composto, laddove all'armonia dialogica tra le parti sono preferite l'inimicizia e la distanza.

---

<sup>17</sup> Poiché stiamo tracciando delle posizioni generali (che non appartengono a nessun teologo nello specifico), stiamo volutamente isolando l'assetto ontologico dal discorso intorno al peccato originale. Scendendo nello specifico, chiariremo anche questo aspetto.

<sup>18</sup> L'immortalità è assicurata almeno dal dogma della resurrezione che assicura una necessaria continuità all'individuo; su questo aspetto si legga Mc Ginn 1977, p. 86.

<sup>19</sup> Su questo argomento, rimando alla felice sintesi presente in Baschet 2016, pp. 21-2.

<sup>20</sup> King 2005, p. 187.

2. Si assegna priorità funzionale all'argomento dell'integrità del composto umano; in questo senso «desipit» chiunque tenti di «alienare»<sup>21</sup> il corpo dalla natura umana, perché il carattere composito dell'uomo dipende dalla libera volontà creatrice di Dio e, pertanto, non può essere tacciato di macchia, come d'altronde ogni altra cosa creata; tuttavia, la natura anfibia dell'uomo è esperienza certa e dogma indubitabile, a meno che non si voglia negare l'immortalità dell'anima o la partecipazione dell'uomo a qualcosa di ontologicamente 'superiore' rispetto a quel corpo la cui fallibilità e caducità evidenti rendono l'uomo non diverso dagli animali; se il corpo è 'naturalmente' cosa buona, dentro il perimetro del singolo individuo si colloca una coalescenza tra livelli ontologici che, se non è *lis*, dovrà essere ordine ontologico armonico che gerarchizza le parti senza disprezzarne una a vantaggio della ipervalutazione dell'altra; questo modello gerarchico, questo punto di equilibrio non banale che possiamo definire, con Kirkpatrick, *ilemorfico* (perché prevede una connessione necessaria più intima tra corpo e anima, protegge la bontà della creazione, localizza il peccato nell'intero individuo umano invece di naturalizzarlo nel corpo, dà significato al dogma della resurrezione dei corpi), genera, tuttavia, una serie di quesiti; da una parte c'è il problema dell'interpretazione del lessico paolino, dall'altra si pone la questione logico-meccanica di una unione di sostanze diverse tale che, mentre deve assicurare la loro necessaria comunicazione e interdipendenza (tanto che l'uomo non possa essere definito tale se non dotato di entrambe), deve permettere altresì che ciascuna mantenga la propria indipendenza in un

---

<sup>21</sup> Impieghiamo la citazione di Agostino, contenuta nel *De Anima et eius origine*, che titola la nostra tesi e che ci sembra fondante del movimento antidualistico di cui ci occupiamo; riportiamo l'intero stralcio da cui è tratta la citazione, che si conclude con una dichiarazione di inconoscibilità: «si autem quantumcumque proficiamus in hac vita, aliqua nos ad naturam nostram pertinentia nescire concedis, quaero id quantum quatenusque concedas; ne forte et hoc ibi sit, quod animae nostrae non omni modo scimus originem: quamvis quod ad salutem pertinet fidei, divinitus animam datam, eamque non eius cuius Deus est esse naturae, remotis ambagibus noverimus. An forte hactenus putas naturam suam cuique nesciendam, quatenus eam tu nescis; hactenusque sciendam, quatenus eam tu scire poteris: ut si paulo amplius te quisque nescierit, eum pecoribus compares, quod scientior illo esse potuisti; atque ita si quis eam paulo plus te scierit, eadem iustitia te ille pecoribus comparabit? Dic ergo quatenus nobis naturam nostram nescire concedas, ut a pecoribus salva sit nostra distantia: et considera tamen ne plus a pecoribus distet, qui eius aliquid nescire se scit, quam qui se putat scire quod nescit. Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus: quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit. Medici tamen qui appellantur anatomici, per membra, per venas, per nervos, per ossa, per medullas, per interiora vitalia, etiam vivos homines quamdiu inter manus rimantium vivere potuerunt dissiciendo scrutati sunt, ut naturam corporis nossent: nec tamen nos, quia ista nescimus, pecoribus compararunt. Nisi forte dicturus es, eos pecoribus comparandos, qui animae naturam, non qui corporis nesciunt. Non ergo ita praeloqui debuisti. Neque enim aisti: Quid differt homo pecore, si nescit de animae suae qualitate atque natura: sed aisti, "si nescit de sua qualitate naturaque disquirere atque disserere". Qualitas utique nostra et natura nostra cum corpore computatur, quamvis de his quibus constamus singillatim singulis disseratur. Verum ego quam multa possim de hominis natura scientissime disputare, si explicare velim, plura volumina implebo: multa me tamen ignorare confiteor.» (Agostino D'Ippona, *De Anima et eius origine libri quatuor*, IV, 2.3).

momento cruciale come la morte, durante la quale la loro differenza ontologica di fatto le separa (l'una cessa di essere vivificata dall'altra e dell'altra cosa rimane se acquisisce identità dalla sua composizione con la prima?).

Abbiamo isolato due posizioni 'estreme'<sup>22</sup> per assicurare che siano chiari i due nuclei concettuali alle estremità del paradigma entro cui i teologi e i filosofi cristiani si muovono, un intervallo limite di oscillazione che non fotografa nessuna posizione autoriale specifica, ma che ha la comodità di rivelare la causa del moto che anima la comunità intellettuale cristiana. Poiché, infatti, i due poli estremi presentano entrambi paradossi e problemi logici, da qualunque punto un autore avvii la propria riflessione sarà necessario che se ne distacchi per risolverne le aporie intrinseche, muovendosi ineluttabilmente verso il polo opposto<sup>23</sup>; ogni teologo cristiano dovrà, cioè, elaborare soluzioni qualora intenda generare una dottrina competitiva rispetto alla filosofia classica e alla teologia ebraica e coerente riguardo al «concept of the body», già «the keystone of the Paul's theology»<sup>24</sup>. D'altronde l'adesione piena a una delle due posture radicalmente e integralmente accettate, sarebbe inaccettabile dottrinalmente, perché andrebbe a inficiare qualche caposaldo dogmatico; questo carattere speciale della cristianità medievale rispetto al problema del corpo e dell'anima è visibile per esempio in certe giustapposizioni o incoerenze all'interno di sistemi filosofico-teologici financo molto lucidi, come a dire che in questo sistema nel quale i paradossi logici sono garantiti dalla tradizione dottrinale e in un certo senso strutturano il discorso speculativo, difficilmente si otterrà una pacificazione di tutti i problemi, anche minuti, che sono connessi all'unità dell'individuo umano.

Volendo fare un poco di filosofia spicciola, il problema della congiunzione tra il corpo e l'anima è un caso specifico di una questione più ampia, ovvero quella della perfezione delle creature<sup>25</sup> in un paradigma *large loquendo* neoplatonico, così come è quello cristiano delle origini: la generazione, da parte dell'Uno, di una molteplicità che, in quanto possiede minor essere e minor bene dell'Uno, sarà

---

<sup>22</sup> In questo andamento polarizzato ci sembra risiedere la debolezza di posizioni, come quella di Kirkpatrick, di cui pure prendiamo a prestito le categorie.

<sup>23</sup> Questa è quella che Baschet definisce dinamica antidualistica; tuttavia, bisognerà guardare anche alla problematicità dogmatica della posizione ilemorfica per capire appieno la necessità che anima la teologia medievale di porsi sempre 'in moto' tra due poli; è quel che tenteremo di mostrare per i poemi allegorico-didascalici analizzati nella tesi.

<sup>24</sup> Robinson 1952, p.8.

<sup>25</sup> Questo nesso è richiamato anche da McGinn 1977, p.89.

inferiore all'Uno e quindi diversa rispetto all'identità perfetta dell'Uno, implica un paradosso logico ineliminabile quando si affronti il problema della perfezione del molteplice<sup>26</sup>; infatti, poiché la perfezione è nell'Uno (e l'Uno accoglie in sé ogni perfezione), quale perfezione pertiene al molteplice se non una negazione della propria differenza da Dio? Infatti, se la perfezione del molteplice consistesse nel divenire identico a Dio, la creazione stessa sarebbe un atto in sé non intrinsecamente buono, dal momento che non può esserci alcuna bontà in un ente che, per essere perfetto debba negare la propria specificità (che nel caso del molteplice è esattamente la differenza da Dio); d'altro canto, se la perfezione del molteplice fosse nella specificità del molteplice stesso, cioè nella sua alterità da Dio, ciò implicherebbe che possa esistere una qualche bontà o perfezione ontologica che esuli dalla bontà e perfezione divine, il che contraddice la natura dell'Uno.

Questo problema intorno alla natura del molteplice, che è, in termini morali, il problema della bontà dell'uomo e della sua possibilità di incontro con il divino *in via e post mortem*, è il paradosso logico che conosciamo nella patristica come lo *scandalo* dell'incarnazione: Dio, congiungendo in una sola *persona* sia la natura umana che la natura divina tale che fossero al contempo interdipendenti e indipendenti l'una all'altra, ha legittimato - attraverso l'esperienza storica del Cristo e della sua mortalità - la bontà dell'uomo come composizione di nature, rilanciando su altri piani prospettici il medesimo paradosso antropologico di cui ci stiamo occupando. Non a caso il termine *persona* comincia a essere impiegato dapprima in relazione alla questione dell'Incarnazione<sup>27</sup>, dal momento che con la definizione della natura di Cristo si pongono le basi per l'impostazione del problema della definizione della natura dell'uomo<sup>28</sup>: in un certo senso sia l'uomo che Cristo, o forse Cristo come più perfetto e già perfetto tra gli uomini<sup>29</sup>, coprono con la loro necessaria e unica costituzione individua, con la loro stessa

---

<sup>26</sup> Ovviamente i neoplatonici non incappavano in questi problemi: la questione della perfezione morale, come bontà del molteplice e della lontananza/dissomiglianza da Dio come peccato si pone soltanto per chi voglia impiantare la retorica neoplatonica con la tradizione scritturale ebraica. Soprattutto nel sistema neoplatonico, manca il problema della creazione libera dell'esistente come atto buono e volontario da parte di un Dio antropomorfo, che è anche questa eredità veterotestamentaria.

<sup>27</sup> Si impiega il termine esclusivamente con il significato di natura di Cristo fino a Isaac de l'Etoile (1173) e nel *Liber De Spiritu et anima* (Baschet 2016, p. 34).

<sup>28</sup> Il problema della unità dell'uomo si afferma già dai tempi della prima patristica, come mostra Pegis (cfr. Pegis 1963, p. 12).

<sup>29</sup> Riguardo la figura di Cristo come segno di una positiva articolazione tra corpo e anima si legga Baschet 2016, pp. 28-9.

esistenza, la distanza che separa l'Uno dal molteplice, contengono nella loro assurda forma anfibia l'atto della creazione e del *reditus* come dialogo incessante tra unità e alterità. Ai teologi e ai poeti non resta che sbrogliare questa soluzione e farne un discorso morale, teologico, filosofico, dispiegarsi logico di una storia nel tempo: quale cammino per la natura umana che possa congiungere l'alterità all'unità, quale segmento dalla sua nascita nel peccato alla sua morte sì che sia raggiunta una perfezione integra e senza strappi?

### **I.3 Sviluppo storico**

Questa impostazione teorica del problema corpo-anima ha un suo sviluppo nella storia della riflessione filosofico-teologica medievale piuttosto complesso e disseminato nelle diverse dispute specifiche che vi sono coinvolte, è un tema «naturalmente indisciplinato, nel senso che non appartiene a nessuna disciplina, ma le attraversa tutte»<sup>30</sup>. Come abbiamo visto il problema dell'unità dell'uomo è legato a questioni di carattere ontologico (così la creazione come atto libero e volontario da parte di Dio, la possibilità dualistico-manichea di un principio alternativo a quello divino nella creazione degli enti materiali, la relazione che si genera tra enti diversamente disposti lungo la catena dell'essere), antropologico (la questione specifica della costituzione e della perfezione della natura umana, la comunicazione e la congiunzione tra le sue parti), morale (la necessità o la non-necessità del peccato e la bontà del corporeo, i modelli di *reditus* al divino, l'autonomia dell'uomo nel *reditus* o la necessità della Grazia), escatologico (la natura dei corpi risorti, la continuità dell'anima separata dopo la morte, le forme della *visio beatifica*). Ed è proprio questa disseminazione, oltre all'ampiezza dell'arco cronologico coperto, a rendere una ricostruzione storica operazione troppo complessa per questa tesi: poiché essa esulerebbe dagli intenti specificamente letterari del mio studio, nonché dal mio armamentario tecnico, mi limiterò a delineare una breve storia che segua, per sommi capi, le posizioni più rilevanti adottate dai diversi autori, con lo scopo minimale di introdurre le fondamenta speculative che impiegherò nel corso della mia analisi.

---

<sup>30</sup>Casagrande, Vecchio 2017, p. IX.

L'origine e la radice del problema, sorto come si è detto già in seno al testo paolino, sono da rinvenire nell'incontro-scontro tra la tradizione veterotestamentaria ebraica e la filosofia neoplatonica: secondo la tradizione platonica, che i neoplatonici ereditano e manipolano, principio unificante dell'individuo è l'anima, che funziona da motore per la materia corporea, buono è quel moto che spinge l'uomo verso l'indifferenziazione atemporale delle Idee e il distacco dal *carcer* della materia; nella tradizione ebraica l'unità dell'individuo è sostanziale, dal momento che non sussiste alcuna crasi tra le componenti dell'uomo e il corpo umano ha la stessa bontà intrinseca del resto del creato<sup>31</sup>, la differenziazione linguistica tra carne, corpo e anima vi è al più impiegata per definire l'uomo *dal punto di vista* della sua infermità, cioè della sua alterità naturale rispetto a Dio, all'interno di una relazione verticale di obbedienza alla volontà divina; la bontà dell'uomo è infatti nell'adeguamento del suo agire alla volontà divina che si rivela nel tempo contingente di ogni singola vita umana. La tradizione platonica, nella sua variante neoplatonica che esacerba proprio la dicotomia corpo-anima, non si interessa dunque a quell'individuo storico particolare della tradizione ebraica a cui Dio rivela una bontà specifica: la teoria della doppia anima di Plotino «removed man from the sphere of history» e «destroyed the responsible character of moral action»<sup>32</sup>. Questa storicizzazione che imprime individualità all'esperienza umana del ritorno al divino è impiegata dalla dottrina teologica agostiniana per depurare le più aspre posizioni dualistiche del neoplatonismo pur accogliendone alcuni progetti metaforici di fondo (penso ad esempio al serbatoio retorico della luce e della tenebra).

Vale la pena soffermarsi brevemente sul complesso dottrinale agostiniano e sulla sua impostazione del problema antropologico<sup>33</sup>, dal momento che può funzionare come bussola per comprendere gli sviluppi futuri. L'unità del composto umano è chiaramente affermata nel *De Civitate Dei*:

Hunc igitur formatum hominem de terrae pulvere sive limo (erat enim pulvis umectus);  
hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut Scriptura locuta est, pulverem de terra animale

---

<sup>31</sup> La composizione di corpo e anima è assente nella tradizione ebraica, come si vede dallo stesso lessico in uso nel testo biblico (cfr. Robinson 1952, p.11, 14 e 21), soprattutto il corpo non ha nessuna causalità privilegiata rispetto al peccato (ivi, p. 24): la carne è creata «for the Lord» (ivi, p. 37).

<sup>32</sup> McGinn 1977, p. 4.

<sup>33</sup> Si ringrazia il prof. Giovanni Catapano per aver condiviso i risultati dei suoi studi sul problema della relazione tra corpo e anima nel seminario dal titolo «La questione del corpo tra Agostino e Tommaso» a cura della *Bottega di Filosofia*, tenutosi online il 10 novembre 2021; dalla sua lezione traggio parte dei riferimenti bibliografici agostiniani che citerò in questo paragrafo.

corpus factum esse docet Apostolus, cum animam accepit: Et factus est iste homo in animam viventem, id est, formatus iste pulvis factus est in animam viventem.

*Quomodo sit homo anima vel corpus.*

Iam, inquit, habebat animam, alioquin non appellaretur homo, quoniam homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur. Quis enim dicere prohibetur cotidiani quadam lege sermonis: Homo ille defunctus est et nunc in requie est vel in poenis, cum de anima sola possit hoc dici, et: Illo aut illo loco homo ille sepultus est, cum hoc nisi de solo corpore non possit intellegi? An dicturi sunt sic loqui Scripturam non solere divinam? Immo vero illa ita nobis in hoc attestatur, ut etiam cum duo ista coniuncta sunt et vivit homo, tamen etiam singula hominis vocabulo appellet, animam scilicet interiorem hominem, corpus autem exteriorem hominem vocans, tamquam duo sint homines, cum simul utrumque sit homo unus. Sed intellegendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando vel, si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori; hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem.<sup>34</sup>

L'unità dell'individuo è certa, così come la separabilità tra le sue componenti che, seppur strettamente connesse a identificare l'uomo, sono separabili al momento della morte e ordinate gerarchicamente. Infatti, l'anima è la *pars melior* dell'uomo: essa, essendo inestesa, è soggetta a una mutevolezza soltanto temporale<sup>35</sup> e per questo più prossima e simile al livello ontologico divino; la mente umana è così prossima al suo creatore che «nulla creatura interposita est»<sup>36</sup> tra l'una e l'altro; essa possiede inoltre una vera somiglianza con la trinità dal momento che le sue tre facoltà, memoria, intelligenza e volontà

---

<sup>34</sup> *De Civitate Dei* XIII 24.1-2.

<sup>35</sup> Cfr. *Genesi ad Litteram*: «hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam quam nec alius nec nullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeveniret. Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. Exempli enim gratia, per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat: per locos autem corpus, vel a terra in coelum, vel a coelo in terram, vel ab oriente ad occidentem, vel si quo alio simili modo. Omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri: at non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri. Sicut ergo substantiam quae movetur per tempus et locum, praecedit substantia quae tantum per tempus; ita ipsam praecedit illa quae nec per locum nec per tempus. Ac per hoc sicut per tempus et locum movet corpus ipse tantum per tempus motus conditor Spiritus; ita per tempus movet conditum spiritum ipse nec per tempus nec per locum motus conditor Spiritus: sed spiritus creatus movet seipsum per tempus, et per tempus ac locum corpus; Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum.» (*Genesi ad Litteram*, VIII, xx, 39).

<sup>36</sup> Si legga l'intero stralcio: «religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est.» (*De vera religione* I 55. 113).

possono avere a oggetto Dio e, amando, ricordando e conoscendo Dio, possono entrare in una relazione personale con il trascendente, possono coprire, cioè, la distanza tra creatura e Creatore<sup>37</sup>. Tuttavia questa differenza ontologica che distingue le due parti irrinunciabili del composto umano e le ordina in una gerarchia forte, non è né a detrimento del corporeo in sé, né corrisponde a una ipervalutazione dell'anima. Infatti, a differenza della posizione origeniana, l'anima, per Agostino, non è relegata nel corpo affinché espia il peccato originale, ma l'esistenza di tutti i composti umani è voluta da Dio e stabilita da Lui al momento della prima *conditio* e si dispiega nell'arco temporale del mondo come seconda *conditio*<sup>38</sup>. D'altronde, Agostino mostra di distinguere chiaramente tra la posizione dei platonici e dei neoplatonici e di preferire i primi, proprio per il disprezzo che i secondi riservano alla corporeità, testimoniato dal celebre monito porfiriano «omne corpus esse fugiendum»<sup>39</sup>, che spingeva i singoli individui a svincolarsi il più possibile dai propri corpi; nel Platone agostiniano, invece, non esiste ragione di attribuire alla relazione tra corpo e anima una qualche causa di infelicità, dal momento che, per esempio, i corpi degli astri permangono felici grazie alla loro incorruttibilità: la causa dell'infelicità umana e della sua imperfezione è da ricercare nella corruttibilità del composto e non nella mescolanza tra un grado ontologico inferiore e uno superiore. Inoltre la bontà di ogni cosa creata, quindi anche dei corpi, anzi proprio dei corpi in quanto generazione molteplice e altra rispetto all'unità perfettamente buona di Dio, è recisamente affermata nel *De natura Boni*:

Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia. Quia vero et iustus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit non aequavit. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono. Omnis ergo spiritus etiam mutabilis et omne corpus a Deo: et haec est omnis facta natura. Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus mutabilis facta natura est sed corpore melior. Corpus

<sup>37</sup> Si legga il commento al *De Trinitate* in Catapano 2016.

<sup>38</sup> La creazione, per Agostino, è disposta lungo l'intero arco temporale dello svolgersi dei tempi sì che tutto ciò che esiste non può che dipendere dalla volontà divina, così in *De genesi ad litteram* VI 14.25 e IX 15.28.

<sup>39</sup> La formula plotiniana è citata da Agostino in *De Civitate Dei*, X 29, 180.

autem spiritus non est, nisi cum ventus, quia nobis invisibilis est et tamen vis eius non parva sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur.<sup>40</sup>

In questa organizzazione della creazione come partecipazione al bene divino risiede l'impostazione e una possibile strategia risolutiva dei paradossi che abbiamo sottolineato: il corpo dell'uomo come ente creato dalla bontà di Dio non potrà che ricevere quegli ordine, misura e bellezza che nella forma perfetta pertengono soltanto a Dio; d'altro canto ne sarà separato dalla distanza ontologica che separa ciò che detiene perfettamente l'essere da ciò che lo riceve; ne sarà pertanto inferiore. Allo stesso modo l'uomo accoglie in sé più o meno distanza dal divino nelle parti che lo compongono senza che vi sia inimicizia o discontinuità perché entrambe partecipano dell'essere perfetto divino. In questo modo sono sgominati entrambi i problemi che il manicheismo e l'eredità neoplatonica ponevano: non vi è alcuna altra causa fuori di Dio e nessuna causa malvagia, perché ciò che esiste deriva dalla bontà divina; la partecipazione tuttavia non corrisponde all'identità, perché nell'uomo non è nascosta dal mantello corporeo alcuna *pars Dei*, sicché l'unità dell'individuo è assicurata e nessuna parte del composto deve essere negata affinché vi sia perfezione dell'individuo umano, nonostante le due componenti siano tra loro gerarchicamente ordinate<sup>41</sup>. Questo equilibrio di scarto e prossimità tra uomo e Dio, si ripete e si specchia in una speciale 'congiunzione distante' tra le parti dell'uomo. Se questo sembra risolvere tutte le aporie che abbiamo formulato, ci accorgiamo che in realtà esse ricevono soltanto parzialmente una risposta coerente: come avviene la meccanica della comunicazione tra le parti dell'animo è, secondo Agostino, processo mirabile che non spetta alla logica umana comprendere<sup>42</sup>, così come resta aperta la questione di come possa mantenersi intatto il composto dopo la morte del corpo, ovvero all'avverarsi nella storia della differenza ontologica tra la temporalità del corpo e l'immortalità dell'anima. Riguardo la questione dell'interpretazione del testo paolino (per l'impiego del lemma 'carne' e 'carnale' che sembra squalificare la bontà del corporeo in sé considerato) vale la pena soffermarsi un momento. Se il corpo non ha in sé alcuna intrinseca tendenza al peccato neanche in relazione agli altri corpi, tanto che il

---

<sup>40</sup> *De Natura Boni*, I, 1.

<sup>41</sup> Riguardo questo argomento si legga la sintesi di Baschet (Baschet 2016, pp. 41-2).

<sup>42</sup> L'incomprensibilità di questo mistero della composizione umana è espresso in più parti dell'opera di Agostino, si legga ad esempio il finale dello stralcio di testo riportato alla n. 22 (*De Anima et eius origine libri quatuor*, IV, 2.3) a cui si aggiunga *De Civitate Dei* XXI, 5.

piacere dell'amplesso è assicurato per il primo uomo ed è anzi una *summa voluptas*<sup>43</sup>, in cosa si esprime quella *carnalitas* che definisce, in Paolo, l'uomo caduto nel peccato? E da dove proviene l'allontanamento dell'uomo dalla bontà divina cui partecipa in ogni sua parte? Prima di rispondere a queste domande, bisogna premettere che, per motivi di *focus*, stiamo semplificando una questione che si sviluppa e si modifica lungo tutta la produzione agostiniana: ne tratteremo qui le tappe fondamentali soltanto per sommi capi<sup>44</sup>. Dopo il *Contra Iulianum* Agostino comincia a ragionare in maniera più serrata sull'equilibrio tra l'eredità del peccato di Adamo attraverso la generazione dei corpi e il libero arbitrio. Infatti, dal momento che nessun atto naturale può essere intrinsecamente peccaminoso e dal momento che esiste peccato soltanto quando sia data la possibilità di non peccare, bisognerà distinguere tra il corpo come parte del composto umano, l'eredità del peccato originale e il peccato vero e proprio dell'individuo storico: nel *De diversis questionibus*<sup>45</sup>, nel *De libero arbitrio*<sup>46</sup> si delinea la differenza tra *caro* e *qualitas carnalis*, e si specifica il peccato come peccato di ordine nella relazione tra la volontà e il desiderio umani e i beni terreni. Ogni uomo eredita<sup>47</sup> una *qualitas carnalis* che è conseguenza del peccato originale e che rende l'anima suscettibile alla concupiscenza inordinata della *caro*, non in sé peccaminosa<sup>48</sup> (tant'è che l'eredità del peccato adamitico avviene mediante la generazione delle anime e non dei corpi), ma resa innaturalmente discorde alla volontà dell'anima che, più facilmente della carne (per via di quella superiorità ontologica di cui si è detto), tende a Dio. Come si legge nell'ultima produzione agostiniana<sup>49</sup>, con l'acquisizione della *qualitas carnalis* la natura umana ha perduto la sua integrità: il composto, per sé armonico prima del peccato originale, viene disintegrato dalla

---

<sup>43</sup> Cfr. *De Civitate Dei* XIV 22; sulla bontà dell'accoppiamento nel corso dei secoli medievali, si legga Baschet 2016, pp. 109-12.

<sup>44</sup> La complessità del problema corpo-anima in Agostino è tale che esistono diverse interpretazioni (si veda almeno Gilson 1960; Markus 1967; O'Connell 1968); soprattutto si legga il lucidissimo saggio di Paula Fredriksen (Fredriksen 1988) dedicato proprio al problema del dualismo anima-corpo.

<sup>45</sup> *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 66-68.

<sup>46</sup> Si veda in special modo il libro III; si legga anche e nel *De Civitate Dei* XIV 28 e XIX 17.

<sup>47</sup> *De diversis questionibus*, 68, 275: «Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccavit, ab eadem divina providentia non secundum caelum sed secundum terram, id est, non secundum spiritum sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati».

<sup>48</sup> Prima della posizione espressa nel *De Diversis questionibus*, Agostino aderisce grossomodo alla posizione greco-romana: «the mistrust and devaluation of physical existence traditional to Graeco-Roman learned culture. The body weighed on the soul; it was the source of the soul's miseries (Propp. 13-18, 10 ; de lib. arb. III.20, 57); to love the body was to be estranged from the self (*de Trinitate* XI.v, 9)» (Fredriksen 1988, p.108).

<sup>49</sup> *ivi*, p. 91.

*concupiscentia carnalis* e dalla mortalità del corpo<sup>50</sup>. Questa infermità, corrispondente alla corruttibilità della volontà (quando obbedisce ai desideri del corpo<sup>51</sup>) e alla temporalità dell'unione tra corpo e anima, è la causa della tendenza dell'uomo a disperdersi in beni disordinati, nell'«amor sui usque ad contemptum Dei»<sup>52</sup> che regna nella città terrestre, e a dimenticare il desiderio di Dio (più naturale nell'anima prelapsaria piuttosto che nel corpo, ma connaturato alla *qualitas carnalis* che infetta corpo e anima nello stato postlapsario), quell'«amor Dei usque ad contemptum sui»<sup>53</sup> che pertiene alla città celeste. In questo senso è possibile comprendere il lessico paolino entro un perimetro non dualista: il vivere secondo la carne non già è posto a segnalare una peccaminosità intrinseca alla *caro*, intesa come sostanza materiale del composto umano, ma è la *qualitas carnalis* ereditata da ogni uomo dal peccato di Adamo che produce una tendenza alla disarmonia tra le parti tale che sia l'anima che il corpo 'tendano' a creare a una relazione con i beni terreni non ordinata al bene ultimo divino (quindi a una relazione dei beni non come *vestigia* del perfetto bene divino, ma come beni-fine); vivere secondo lo spirito è invece riconquistare quella perfetta articolazione gerarchica del composto per cui ogni parte inferiore obbedisce di buon grado alla volontà che è la ragione a ordinare, ponendo a fine del suo desiderio Dio; si tratta di quella *qualitas spiritualis* che rende spirituale il corpo dei beati dopo la Resurrezione che si legge in I Cor 15<sup>54</sup>. Quel che resta come problematico è capire come possa l'uomo contrastare la *qualitas carnalis*

---

<sup>50</sup> *ivi*, pp. 108-9.

<sup>51</sup> Sulla meccanica della comunicazione tra sostanze di livelli ontologici differenti si legga Peter King: «in the latter, Augustine explains, sensing occurs because the soul sets up a 'contrary motion' to that engendered in the nerves by the pure physiological changes an external object causes in the sense-organ, so that 'sensing is moving the body counter to the motion that is engendered in it,' sentire mouere sit corpus aduersus illum motum qui in eo factus est (*De musica* 6.5.15), as though the external object 'pushed' the body and the soul were pushing back. Sensing, on this account, is literally a bodily event. It is the countermovement of the body against the physiological stimulus. That countermotion is a soul-aware event, since it is engendered and maintained by the soul, but it is physical as much as mental. Augustine's formulation leaves it nicely open: sensing is moving the body, where the emphasis could fall on the body's movement (physical) or on the moving agent (mental). Or on both equally. It's hard to believe that Augustine, ever the rhetorician and fine-tuned to verbal nuance, would have overlooked the subtlety. Augustine's theory of sense-perception explains the remarks above that seemed to validate a medieval mind-body problem. As he says, a reason for pain may exist in the body, but in the absence of the soul's countermotion there is no pain, that is, no pain is felt. Hence the soul is more pertinent to the experience of pain; mere bodily changes do not suffice, as the modern experience of anaesthesia (and the ancient example of extreme drunkenness) should testify. But the body is equally necessary; the essence of sensing is bodily—and therefore cannot exist apart from the body. There is no room for disembodied sensation, and hence none for a mind-body problem, even in the Platonist tradition, even in the early Middle Ages.» (King 2005, p.103). Su questo argomento anche Baschet 2016, p. 27, note 28-32.

<sup>52</sup> *De civitate Dei*, XIV, 28, 156.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Cfr. Friedriksen 1988, p.113: «thus, Augustine concludes, the Fall vitiated the nature of both body and soul, flesh and spirit, because it was one nature, human nature. The sin in the garden had had psycho-somatic effects.

da cui è naturalmente connotato alla sua nascita. Si osserva nella produzione agostiniana una deriva pessimistica che caratterizza le sue opere dopo il 396 e fa sì che l'uomo sia *per se* impossibilitato a superare questa distanza tra un composto disintegrato e una buona articolazione gerarchica delle parti. Come si legge soprattutto nella *Ad Simplicianum*<sup>55</sup> la *bona voluntas* nell'uomo è sempre l'azione della Grazia divina che, imperscrutabilmente, distingue tra i chiamati e i non-chiamati; credere alla possibilità dell'azione divina è quanto spetta all'uomo e specifica quell'ulteriore distinzione tra chiamati e eletti<sup>56</sup>. Agostino risolve così il problema che rimane aperto nelle dottrine a carattere più *ilemorfico*, ovvero come possa la perfezione del molteplice mantenere una sua propria specificità senza che questa esorbiti dalla perfezione onnicomprensiva dell'Uno: è la volontà divina che interviene e medicare e redimere quella infermità ereditata dal peccato originale rendendo di nuovo l'esistenza del composto umano conforme alla volontà divina originaria, quindi specificamente umana ma non esorbitante dalla perfezione della volontà divina. Ovviamente viene pagato un pegno non banale: l'autonomia dell'uomo nella sua propria perfezione e una generale esacerbazione del paolino «homo, tu quis es?»<sup>57</sup>.

Il complesso sistema trasmissivo della cosiddetta tradizione eclettica (Porfirio, Calcidio, soprattutto il commento al Timeo, Macrobio, Marziano Capella, Boezio) e della patristica greca (Origene, Gregorio di Nissa, Nemesio, cui si aggiungano i testi dello Pseudo-Dionigi), troppo mosso per essere brevemente ricostruito in questo capitolo introduttivo, consegna al IX secolo di Giovanni Scoto Eriugena un'antropologia generalmente imbevuta di platonismo e neoplatonismo, veicolati da immagini fortunate e significative quali l'uomo come Microcosmo, il mito della caduta delle anime, la retorica dell'opposizione tra la luce e le tenebre. Questo modello antropologico, che non disdegna l'osservazione e la contemplazione della materia corporea (il suo studio e quindi la sua valutazione morale neutra o

---

Adam and Eve's love both for God and for each other was deflected by the amor sui that rooted in their souls and compromised their wills ; while their bodies, subjected involuntarily to carnal concupiscence, rebelled against themselves. With the resurrection of the flesh, however, the tensions between soul and body, spirit and flesh, would be ended. The resurrection would reintegrate human love and human will as both body and soul are made «spiritual», oriented toward God. For unlike the Manichees, for whom « spirit » and « flesh » were cosmic principles, and unlike the Pelagians, for whom these were the component parts of current human existence, for Augustine «spirit» and «flesh» are primarily moral categories<sup>103</sup>. The flesh, now subject to demeaning appetites and ultimately to death, and the soul, which cannot control its own divided will, are both carnal. Both will be made spiritual, for both must be redeemed (I Cor. 15 : 44).»

<sup>55</sup> *De diversis questionibus ad Simplicianum*, I, 2, 12.

<sup>56</sup> Questo tema è anche nella *Expositio propter Romanos*, 53, espresso nella icastica sentenza: «nostrum enim est credere»; su questo tema di Agostino e la sua eredità medievale cfr. Porro 1997.

<sup>57</sup> *Ep. ad Romanos*, 9:20-22.

buona come *vestigium* di Dio), ma che anche attentamente gerarchizza nella catena dell'essere l'anima e il corpo, tendendo spesso a identificare l'uomo con la sola anima (spesso anima razionale), si dà in un numero elevato di dispute minute; a causa della specificità del campo di interesse di ciascuna di queste dispute, spesso si incontrano concezioni non del tutto coerenti.

Tra le varie dispute, strettamente legate al problema anima-corpo da un punto di vista morale, è la questione sulla natura del peccato. Cruciale è infatti (per evitare qualsiasi dualismo antropologico e ontologico) far sì che la causa del peccato non sia soltanto l'una o l'altra componente dell'uomo, rendendo così la rimanente perfettamente libera dalla peccaminosità, né che una delle due parti (in genere il corpo) abbia una sua intrinseca e inevitabile peccaminosità naturale (in questo caso, questa parte sarebbe da negare completamente in sede di perfezionamento morale, non si avrebbe quindi alcuna perfettibilità del composto umano). Questa lezione è molto chiara agli esordi della patristica: Cassiano distingue tra peccati del corpo e peccati dell'anima, sottolineandone però la vicendevole influenza, dal momento che ogni peccato, che ha radice nell'una o nell'altra parte, finisce per produrre conseguenze anche sull'altra, confermando così sia la peccaminosità di entrambe le parti del composto umano, sia la loro stretta interrelazione<sup>58</sup>. Talvolta avremo vizi che diletano a tal punto il corpo da costringere l'anima pure a cedervi, talaltra il vizio pertiene all'anima, ed è lo spirito a concupire e la carne a farne le spese. Con Gregorio Magno<sup>59</sup>, sulla scia di Agostino, la *radix omnium malorum* è più chiaramente la superbia, che ha sede e origine nell'anima e da lì corrompe anche la carne. Tuttavia (e qui possiamo cominciare ad apprezzare la complessità di talune posizioni che variano tra teoresi e predicazione, come in questo caso) il corpo è da mortificare come «strumento e fonte di peccato», «ineliminabile ostacolo alla realizzazione della perfezione»<sup>60</sup>, che, a questo punto sembra essere non già la perfezione del composto, quanto la perfezione dell'uomo identificato con la sua sola anima. Provando a delineare univocamente l'antropologia morale di Gregorio sulla natura del peccato, così come viene espressa nelle diverse opere teoretiche e omiletiche, troveremo un'organizzazione paradossale: la sola anima è la sede causale del

---

<sup>58</sup> Sull'argomento cfr. Vecchio 2002, pp. 1-5.

<sup>59</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV 89.

<sup>60</sup> Vecchio 2002, p. 5.

peccato, l'etica ascetica chiede che il corpo sia mortificato e, ancora, la fragilità del corpo può controbilanciare la superbia dell'anima.

Fino al Medioevo inoltrato incontreremo una predicazione che segue da presso la retorica ascetica gregoriana (ma anche ambrosiana per esempio), anche se con Anselmo di Laon e poi soprattutto con Abelardo, risulta sempre più evidente che ogni peccato richiede l'assenso della volontà, sia che esso abbia origine nel corpo che nell'anima. Questo moto di liberazione del corpo dal gravame neoplatonico, che fonda e precede le operazioni della Scuola di Chartres (principalmente la rilettura e l'analisi del testo platonico alla ricerca di una legittimazione per l'osservazione scientifico-naturalistica delle creature) continua a convivere con retoriche di predicazione che vedono nel corpo un male da contrastare, retoriche che permarranno intatte ancora a lungo; basti pensare a esiti radicali come il *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, futuro Papa Innocenzo III che, negli ultimi anni del XII secolo, constata nel *vitium conceptionis* quell'inevitabile impurità dell'uomo, concepito nel peccato dell'atto sessuale<sup>61</sup>.

Un'altra disputa interessante per la nostra lente tematica è il problema posto dal dogma scritturale della Resurrezione dei corpi, disputa che abbraccia l'intero arco medievale dalla sua impostazione patristica fino alla bolla papale *Benedictus Deus* del 1336. Nell'individuazione delle meccaniche che rendono possibile la Resurrezione del corpo (risorge il corpo corrispondente a quale momento della vita? Cosa accade nei casi di cannibalismo? Sarà la stessa materia a risorgere incorruttibile?) emergono i paradossi fondamentali della composizione umana: come ha lucidamente osservato Caroline W. Bynum<sup>62</sup>, la

---

<sup>61</sup> Si legga almeno l'incipit paradigmatico: «“Quare de vulva matris mee egressus sum ut viderem laborem et dolorem et consumerentur in confusione dies mei?” Si talia locutus est ille de se quem Deus sanctificavit in utero, qualia loquar ego de me, quem mater mea genuit in peccato? Heu me, dixerim, mater mea, quid me genuisti, filium amaritudinis et doloris? “Quare non in vulva mortuus sum? Egressus de utero, non statim perii? Cur exceptus genibus, lactatus uberibus,” natus “in combustionem et cibum ignis”? Utinam interfectus fuisset in utero, “ut fuisset michi mater mea sepulchrum et vulva eius conceptus eternus.” “Fuissem enim quasi qui non essem, de utero translatus ad tumulum.” Quis det ergo oculis meis fontem lacrimarum, ut fleam miserabilem humane conditionis ingressum, culpabilem humane conversacionis progressum, dampnabilem humane dissolutionis egressum? Consideraverim ergo cum lacrimis de quo factus est homo, quid faciat homo, quid futurus sit homo. Sane formatus est homo de terra, conceptus in culpa, natus ad penam. Agit prava que non licent, turpia que non decent, vana que non expediunt. Fit cibus ignis, esca vermis, massa putredinis. Exponam id planius; edissera plenius. Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere: quodque vilis est, de spurcissimo spermate. Conceptus in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fetore luxurie: quodque deterius est, in labe peccati. Natus ad laborem, timorem, dolorem: quodque miserius est, ad mortem.» (*De misera conditionis humane*, I, 1).

<sup>62</sup> Questa disputa è l'oggetto del prezioso volume di Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* (Bynum 1995c), a cui rimandiamo per una trattazione completa; lo spunto era presente già in Bynum 1991, pp. 239-97; si legga inoltre sull'argomento Santi 2018, p. 267-8 e Id. 1993, p. 275.

congiunzione futura ed eterna tra due parti, l'una mortale e l'altra immortale, pone il problema di mantenere la specificità del corporeo proprio laddove esso debba perdere la caratteristica che lo oppone all'anima, ovvero la sua corruttibilità. Interrogarsi, dunque, sui modelli meccanici di rinascita del corpo e sulla funzione esatta del corpo al momento della beatitudine eterna sollecita esattamente la riflessione sulla specificità del corporeo e sulla sua bontà, costringe cioè a ragionare sul corpo inibendo la concezione della filosofia greca riguardo il *corpus carcer*: se esso risorgerà incorruttibile, dovrà pur avere una sua specificità buona e utile alla perfezione dell'uomo, che non sia soltanto la sua materiale corruttibilità. Tuttavia, una soluzione semplicemente antidualistica, come quella ilemorfica tommasiana che limita i problemi relativi alla connessione tra corpo e anima e alla bontà del corporeo, produce il problema della sopravvivenza dell'anima separata alla morte del corpo.

Sembra interessante osservare che nella rappresentazione di tale questione, all'interno della tradizione iconografica, si sceglie tipicamente di evocare l'identità dei personaggi (ovvero la continuità identitaria prima e dopo la morte) attraverso la riproduzione grafica di un corpo e non di un'anima; rare e tarde sono le rappresentazioni dell'anima come sfera luminosa o uccello o evanescenza, enti dei quali si evidenzia la discontinuità rispetto al corpo; come a dire che l'identità dell'individuo 'iconograficamente' è più frequentemente assicurata dall'aspetto corporeo e non dall'anima<sup>63</sup>.

Ripercorrere queste e altre dispute specifiche<sup>64</sup> con lo scopo di delineare una storia dell'antropologia cristiana, esattamente sotto la specie del problema della composizione umana di corpo e anima, esula dagli intenti specifici di questa tesi. Ci sembra utile però soffermarsi ancora su alcuni esiti particolari e aspetti notevoli della dottrina teologico-filosofica tra il XII e il XIV, secoli che hanno dato i natali ai poemi di cui ci occuperemo nel corso della dissertazione.

---

<sup>63</sup> In questo senso, secondo Baschet, le rappresentazioni folkloristiche rispondono più efficacemente alla dinamica antidualistica che i dotti impostano; bisogna, comunque, porre una separazione tra rappresentazione e speculazione perché le logiche rappresentative deviano spesso da un'applicazione doviziosa: la rappresentazione dell'anima come corpo potrebbe, infatti, significare soltanto la continuità della persona dopo la morte e non richiamare a una somiglianza reale o a una continuità nei termini della specificità del corpo; sicuramente queste rappresentazioni mostrano che, dal punto di vista dei modelli impliciti, il modello neoplatonico della *pars Dei* nascosto nel *corpus carcer* non ha un grande impatto (cfr. Baschet 2016, pp. 146-64).

<sup>64</sup> Penso, per esempio, ad altre questioni che coinvolgono il problema in oggetto quali: la generazione-creazione dell'anima e del corpo nel ventre materno, il ruolo del peccato originale nella decadenza dell'uomo, se la corporeità di Adamo era mortale o non mortale prima del peccato originale, la corporeità speciale degli angeli, etc.

Riguardo il ricchissimo secolo XII, la cui varietà dottrinale si può raccogliere sotto il comun denominatore di un nuovo platonismo<sup>65</sup> e della penetrazione dell'arabismo medico<sup>66</sup>, emerge come notevole l'attività di riflessione sull'antropologia testimoniata da diversi autori<sup>67</sup>. A segno di questo nuovo e marcato interesse, si può osservare che è proprio in questi anni, per mano di Isacco di Stella, che si registra la prima attribuzione del termine *persona* alla natura umana e non più, come nella patristica, alla figura di Cristo<sup>68</sup>.

Nel *De Natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint Thierry, un grande interesse riveste quel sincretismo che fa convogliare fonti affatto diverse nello stesso discorso antropologico unitario: a detta dello stesso autore il testo dipende da citazioni dirette di «filosofi e di medici, in parte da libri di dottori della chiesa»<sup>69</sup>. Notevole l'impiego di fonti come il *Pantegni* a testimoniare un progetto di sapienza globale che parifica ogni conoscenza umana purché sia ordinata a interessi trascendenti: anche il corpo, tutt'altro che demonizzato, ha il suo ruolo in un orizzonte di osservazione che spinge la mente umana a rinvenire nel creato quella logica ordinata che è traccia della partecipazione alla perfezione divina. Così il precetto delfico (reso da Guglielmo concorde al precetto del Cantico dei Cantici: «Si non, inquit, cognoveris te, egredere»<sup>70</sup>) è reimpiegato in una cristianissima tensione a far coincidere il soggetto con l'oggetto della ricerca, e il soggetto viene guardato dall'esterno all'interno, dal basso verso l'alto in una scienza degli enti che abbia il cielo a punto di arrivo. Questo sguardo razionale scorre dalle sostanze ontologiche inferiori alle superiori e sa che tanta è la perfezione del corpo umano, quanta la superiorità dell'anima razionale su ogni altro 'corpo' esistente:

---

<sup>65</sup> Su questo problema si veda la più ampia dissertazione presente nel capitolo successivo.

<sup>66</sup> Tra l'XI secolo e il XII si verifica una stagione di grandi traduzioni mediche dall'arabo in latino; tra queste ricordiamo sono: la traduzione del *Premnon Physicon* di Nemesio ad opera di Alfano di Salerno; il trattato *De Differentia Spiritus et Animae* di Costa ben Luca che è tradotto da Giovanni Ispano nel 1140; il *Pantegni* e i trattati di Galeno e Ippocrate tradotti da Costantino l'africano, le traduzioni ad opera di Gundissalvi dell'opera di Avicenna e Gabirol.

<sup>67</sup> Tra questi, per esempio, Guglielmo di Conches nel *De Philosophia mundi*, Adelardo di Bath nelle *Quaestiones Naturales*, Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon*, Ugo di San Vittore nel *De unione corporis et spiritus*, Acardo di San Vittore nel *De discretione animae, spiritus et mentis*.

<sup>68</sup> cfr. n. 28.

<sup>69</sup> «Scias autem que legis non mea esse; sed ex parte philosophorum vel physicorum, ex parte vero ecclesiasticorum doctorum, nec tantum eorum sensa, sed ipsa eorum, sicut ab eis edita sunt, dicta vel scripta, que excerpta ex eorum libris hic in unum connessi», Guglielmo di Saint Thierry, *De nature corporis et anime*, prologus.

<sup>70</sup> Ibidem.

Haec de homine exteriori diximus, non tamen omnino exteriori, sed de quibusdam quae sunt in corporibus humanis, nec tamen subjecta sunt omnino sensibus hominis; sed ratione et experientia discernuntur a physicis et philosophis, qui huc usque pervenire potuerunt, humanae naturae exquirentes dignitatem. Qui tamen absurdissime in hoc degeneraverunt, quod in horum numero partem illam hominis putaverunt deputandam, qua homo imago Dei est incorruptibilis, caeterisque animantibus praeminet, animam scilicet rationalem: hunc decorem tantum homini commendantes et salutantes, quomodo scilicet naturaliter prae cunctis animantibus in coelum erectus aliquid se cum coelo habere testatur; quomodo per totus corpus ipsum secundum longum in distinctionum membrorum media viget unitas, hinc autem et inde pulchra per latum membrorum respondet paritas, quomodo totum ipsum corpus in pondere et mensura et numero inveniatur compositum.<sup>71</sup>

L'anima è una sostanza semplice e immortale, posta in una relazione vivificante con il corpo e corruttibile dalla malizia: grazie alla sua capacità di servirsi del corpo e delle sue facoltà animali come strumenti<sup>72</sup>, essa potrà ritornare alla perfezione che le è donata dal Creatore. «Quasi enim regina sedens ratio in media civitatis suae arce»<sup>73</sup> che dalla sua rocca riceve le informazioni dai sensi e tanto più riesce a imporre il suo dominio su di loro e sulle passioni che generano (le passioni sono sempre peccaminose perché corrompono l'anima che diviene da regina a schiava<sup>74</sup>) tanto più si avvicina alla perfezione; come avvenga questa unione tra parti ontologiche diverse è, per Guglielmo, meccanismo «superrationalem ac inintelligibilem»<sup>75</sup>. Tuttavia in questa relazione l'anima non si lega a un organo soltanto, ma tutti li domina e guida, «ad imaginem eius qui creavit eum, qui in seipso dat cuncta moveri, una quidem est ipse insitus animus, qui per singula sensuum instrumenta exiens quaecumque occurrentia transcurrit, ipse per aures audiens, ipse videns per oculos, sicque de reliquis»<sup>76</sup>. In questa sua speciale somiglianza con Dio, che la fa libera<sup>77</sup> e regale, l'anima è l'unica, in tutto il creato, a riconoscere la miseria della propria costituzione:

---

<sup>71</sup> PL 180 708 A- B.

<sup>72</sup> «Unde et natura organum corporis usui rationis per omnia componit et coaptat», PL 180 712 D.

<sup>73</sup> PL 180 711 C.

<sup>74</sup> PL 180 714 C-D; addirittura sono considerate identiche al peccato stesso: «passiones corporis, sive infermitate», PL 180 719 A.

<sup>75</sup> PL 180 712 B.

<sup>76</sup> PL 180 713 D- 714 A. Ma si legga anche: «cum enim sicut Deus in mundo, sic quodammodo ipsa sit in corpore suo, ubique scilicet et ubique tota; tota in singulis partibus, ut totum tota vegetet et sensificet», PL 180 719 D.

<sup>77</sup> «Secundum interiorem enim dignitatem in regiam natus es conditionem. Omnipotentis enim nature imaginem fieri, quid est aliud quam continuo regalem conditam fuisse naturam? [...] in eo item quod sit liber omni necessitate animus, nullique naturali potentiae subjugatur, sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem, virtutem scilicet liberi arbitrii suam exprimit dignitatem. Res enim est dominatu carens ac voluntaria virtus, quod autem cogitur, violentiamque patitur, virtus non est.», PL 180 717 A-C.

Anima siquidem rationalis intelligens et conservans honorem suum, regale quiddam est et excelsum: hinc ostendens se a rustica humilitate et degenratione esse longe naturaliter segregatam, cum sit libera et per se potens imperet omnibus, et servire faciat suis ipsa voluntatibus, suisque potentiis administrata, quod proprium regiae dignitatis est. Propter hoc nudus quisdem naturalibus protectionibus, inermisque nascitur: in tantum, ut cum in aliis aliorum animantium primordiis laeta mater appareat natura, in homine solo videatur tristis noverca. Alis quippe animantibus variae qualitatibus tegumenta contradidit; testas scilicet, cortices, spinas, coria, villos, setas, pilos, plumam, pennas, squamas, vellera: truncos etiam, vel arbores, cortices interdum gemino a frigoribus et calore tutavit: homine tantum, ut diximus, nudum in nuda homo natali die abjicit, ad vagitus statim et ploratum. [...]

Deinde miserum hominem, ut in carcerem se datum intelligat, statim vinculis excipiunt, et omnium membrorum nexus: praeter solum oculorum et oris officium, quod liberum permittitur ad lacrymas tantum et vagitus. Et hoc qui feliciter educatur, imperatoris vel regis filius. Iacet igitur vinctus, pedibus et manibus, flens animal a suppliciis vitam suspicans, unam tantum ob culpam quia natum est. Heu dementiam ecistimantium ab hiis initiis ad superbiam hominem genitum! Deinde prima roboris spes, primumque temporis manus, quadrupedi eum similem constituit. Et quando hominis succedit incessus? Quando vox et lingua in verba formatur? Quando cibi perceptio? Quando diu palpitantis verticis firmitas? Adde quod praeter omnia animali solus mise homo nil per se sciat, nisi plorare: sed magnum atrum vel nutricum vel sui ipsius labore ei addiscendum sit, quidquid hominis esse debet, vel potest, naturale. Ubi vero tandem aliquando stabilitus vel confirmatus videtur esse totus illae humanae dignitatis status; statim morbi succedunt et medicinae et ad extremum cura sepulturae. Nullius quippe vita vel sanitas fragilior; nulli vitae vel sanitatis cura propensior. Subito casu aliquo intercipitur, et vel ruina opprimitur; vel graminis sui vermiculi alicuius veneno interficitur, vel bestiae cuiuslibet, suffocatur. Vixque pervigili cura vel fuga se potest tueri ab hominibus, quaecumque quovis modo potestatem habent nocendi. Omnibus expositus ex fragilitate corporis, quae natura subiecit sub pedibus eius ex virtute rationis; et pauper homo, et omnium quae ad usum sunt egenus, in hanc vitam inducitur: miser videri potius quam beatificari, secundum formam exteriorem<sup>78</sup>.

In questo passaggio, che coniuga una straordinaria ripresa pliniana<sup>79</sup> con la retorica neoplatonica del *corpus carcer*, si manifestano l'ambiguità e la complessità del testo in relazione al problema del corpo e dell'anima. Nonostante nella prima parte del trattato l'autore metta in luce le caratteristiche ordinate e perfette del corpo umano, la somiglianza dell'uomo a Dio non consiste nella totalità del composto, ma nella sola anima che si eleva verso Dio negando l'utilità del corpo alla sua perfezione. La conoscenza di sé è per l'uomo consapevolezza della miseria del corpo e della regalità dell'anima che, se vuole raggiungere la beatitudine, dovrà negare la *tabe* del contatto con quel "sepolcro" nel quale finisce in esilio alla nascita: il libero arbitrio, che fa l'uomo simile a Dio, è la possibilità che ha l'anima di liberarsi

---

<sup>78</sup> PL 180 715 C-716 B.

<sup>79</sup> Si legga a questo proposito il recente studio di Lorenzo Carlucci (Carlucci 2021).

del corpo. Questa negazione della bontà del composto è d'altronde contraddetta in altri passi del testo, per esempio quando si afferma la necessità della relazione tra le due parti; da questa ambiguità si genera un problema dottrinale non trascurabile: perché mai consideriamo buona o necessaria la creazione di un composto che deve essere negato in sede di perfezionamento? Il Dio che pone in questo paradosso la legge incomprensibile della sua logica, chiederà all'uomo giusto di apprezzare il corpo in quanto creazione e di disprezzarlo in quanto parte di sé. In altri punti invece Guglielmo costruisce una retorica della interdipendenza tra corpo e anima, per esempio impiegando metafore corporee per descrivere la più alta delle operazioni dell'anima, cioè la conoscenza di Dio: «gustare, hoc est intelligere» afferma in *De natura et dignitate amoris*. Inoltre, in tutto l'ambiente cistercense così come anche nel coevo ambiente vittorino, spesso ci si interroga sulla *confederatio*, sull'amicizia o *mira societas* tra corpo e anima, non per metterne in discussione la bontà, ma per tentare di scovarne le meccaniche (tra i vittorini si parla, ad esempio, di *unibilitas* tra le parti umane come di una armonia musicale<sup>80</sup>). In Guglielmo si misura quel punto perfetto di frizione tra posizione dualistica e posizione ilemorfica, giacché egli sembra adeguarsi a entrambe, o almeno muoversi tra l'una e l'altra all'interno dello stesso trattato, oscillando tra affermazioni che legittimano l'osservazione medico-scientifica della realtà e altre che vedono nel corpo una macchia, un sepolcro pesante alieno al destino di beatitudine dell'uomo.

La stessa ambiguità riscontriamo negli scritti mistici di Bernardo di Chiaravalle, meno interessati agli aspetti medici ma ugualmente inclini a oscillare tra posizioni che tenderemmo a classificare come contraddittorie. Se l'esperienza mistica delineata da Bernardo rivela una impostazione gerarchica evidente sin dalla sua forma *ascensiva*, dovremo attribuire anche a lui una posizione dialettica tra quella dualistica e quella ilemorfica. Come leggiamo nel *Sermo super cantica canticorum* V, il corpo è uno strumento necessario ad acquisire quella intelligenza dell'esistente che è la sola beatitudine per l'uomo:

Quatuor spirituum genera nota sunt vobis, pecoris, noster, angelicus, et qui condidit istos. Non est ex omnibus, cui sive propter se, sive propter alium, sive propter utrumque, necessarium corpus non sit, corporisve similitudo, excepto duntaxat illo, cui omnis tam corporalis, quam spiritualis creatura merito confitetur, et dicit: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges (Psal. XV, 2). Et primum quidem ita corpore egere constat, ut nec subsistere absque illo utcunque possit. Simul quippe et vivificare desinit. et vivere ille spiritus, quando moritur pecus. Verum nos vivimus quidem post corpus; sed ad ea quibus beate vivitur, nullus nobis accessus patet, nisi

---

<sup>80</sup> Sul tema dell'*unibilitas*, si rimanda a McGinn 1977, p. 88 e Baschet 2016, pp. 30-2.

per corpus. Senserat hoc qui dicebat: Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. I, 20). Ipsa siquidem quae facta sunt, id est corporalia et visibilia ista, non nisi per corporis instrumentum sensa, in nostram notitiam veniunt. Habet ergo necessarium corpus spiritualis creatura quae nos sumus, sine quo nimirum nequaquam illam scientiam assequitur, quam solam accepit gradum ad ea, de quorum fit cognitione beata.<sup>81</sup>

Mentre gli spiriti irrazionali rimangono invischiati nella materialità perché la loro specificità muore con la morte del corpo, l'uomo può godere della bontà dei beni corporei, perché è dotato di una componente che li trascende e si pone come un ponte tra Dio e il molteplice. Questo primo spezzone sembra non contenere alcuna traccia di quel dualismo che intende il corpo come negazione della beatitudine. Tuttavia è la definizione di *amor transformativus*<sup>82</sup>, poco più avanti, a permetterci di comprendere l'ambiguità anche del sistema di Bernardo:

Denique advertisti in hoc amatorio carmine, quoties mutaverit vultum, et in quanta multitudine dulcedinis suae coram dilecta dignatus sit transformari, et quomodo nunc quidem instar verecundi sponsi sanctae animae secretos petat amplexus et osculis delectetur, nunc vero in oleo et unguentis medicum exhibere appareat, nimirum propter teneras et infirmas animas istiusmodi adhuc indigentes fomentis et medicamentis, unde et delicato adolescentularum nomine designantur<sup>83</sup>.

Nonostante, infatti, la dolcezza dell'amplesso con il divino sia rappresentata mediante metafore che pertengono la corporeità (a suggerire, ma non affermare una continuità tra corpo e anima anche nella più alta delle esperienze umane), la beatitudine stessa consiste in una trasformazione e assimilazione della volontà umana a quella divina: sembra essere barattata la moltitudine cui partecipa l'uomo con il suo corpo con la *moltitudine* di dolcezze che l'esperienza di Dio offre. Viene a mancare, quindi, uno degli esiti fondamentali di una posizione perfettamente ilemorfica, ovvero la specificità del carattere del molteplice all'interno della perfezione umana. Vista in questa prospettiva, assume un significato più importante anche la relazione soltanto intellettuale che si pone tra l'uomo e il corpo perché la bontà della creazione possa essere goduta come scala a Dio: l'anima razionale si *serve* dello strumento del corpo, perché non può fare altro - ne è forse imprigionata? - che scorrere dal grado inferiore dei *visibilia* e del

---

<sup>81</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Sermo in Cantica canticorum*, PL 183, 799 A-B.

<sup>82</sup> Il concetto di *amor transformativus* sarà impiegato con più ampiezza ed efficacia dai Vittorini prima e da Bonaventura poi, come mostra lucidamente Carlo Zacchetti nella sua tesi di dottorato dal titolo *La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)*, sostenuta presso la Scuola Normale superiore di Pisa nell'anno accademico 2021-2.

<sup>83</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Sermo super Cantica Canticorum XXXI*, PL 183 943 D.

corpo a gradi superiori che si affinano vieppiù fino a coincidere con Dio stesso. Il corpo, quindi, non è fonte di miseria, come per Guglielmo, ma non ha in sé altra bontà che quella di funzionare come il piolo di una scala, è quindi buono in quanto deve essere superato. Anche in questo autore è quindi possibile scorgere quel moto oscillatorio che ci impedisce di leggere nella sua concezione antropologica una posizione soltanto *dualistica* o soltanto *ilemorfica*.

Mi sembra interessante osservare molto brevemente che, come già afferma Georg Wieland<sup>84</sup>, quello che è considerato il grande ritorno dell'Aristotele psicologico e metafisico è preparato già da un lungo apprendistato di riflessione su questi nuclei: queste posizioni problematiche e in fondo irrisolte sul piano dogmatico mostrano un interesse per la relazione tra corpo e anima, sollecitato da uno sguardo più analitico verso i dogmi cristiani e da un desiderio 'platonico' di comprendere la logica delle idee divine. Questo nodo sarà elaborato proprio attraverso le pezze d'appoggio fornite dall'ilemorfismo aristotelico; soltanto dopo l'assorbimento e la reinvenzione del dettato aristotelico, il tema sarà posto su tutt'altro piano.

Il XIII secolo è senza dubbio caratterizzato da una sempre più serrata produzione filosofico-teologica, la cosiddetta 'luna di miele' tra discipline per usare una felice espressione di Gilson, e l'assorbimento del dettato aristotelico, sia questo rumorosamente arginato o avallato<sup>85</sup>, è centrale per la questione corpo-anima. Prima di descrivere l'aristotelismo maturo di Tommaso vorrei soffermarmi sulla posizione di Bonaventura da Bagnoregio che, attraverso la dottrina dei sensi spirituali e quella della pluralità delle forme, sollecita alcune considerazioni riguardo il nostro argomento.

Se l'anima è per Bonaventura sia forma del corpo<sup>86</sup>, sia sostanza separata, dotata a sua volta di forma e di materia (una materia spirituale), è a essa soltanto che si attribuisce la responsabilità dell'avvicinamento a Dio. Come si legge nell'*Itinerarium mentis in Deum*, il secondo gradino per l'elevazione a Dio è la conoscenza di sé, ma, a differenza di quel che abbiamo visto per Guglielmo, il soggetto umano corrisponde all'anima soltanto, mentre pertiene al primo gradino la conoscenza degli enti sensibili come *vestigia Dei*. Il corpo è quindi motivo di perfezionamento, ma il processo verso la

---

<sup>84</sup> Wieland 1987.

<sup>85</sup> Riguardo la ricostruzione storico-filosofica della penetrazione, dapprima osteggiata poi normativizzata, dell'Aristotele metafisico e psicologico, si rimanda al cap. V.1.

<sup>86</sup> Bonaventura da Bagnoregio, *In librum Sententiarum II*, Dist. 18, 2,1.

beatitudine riguarda soltanto l'uomo in quanto *mens* o anima. Se quindi Bonaventura accoglie i termini aristotelici di forma e materia, in nessun modo questo assorbimento dottrinale fa sì che si semplifichi o si spieghi l'unione tra anima e corpo. D'altronde il corpo sembra essere, per Bonaventura, tutt'altro che importante in sede di beatitudine, nonostante si impieghino metafore sensoriali per spiegare il congiungimento con Dio; si tratta infatti di sensi 'depotenziati' della loro componente eversiva, cioè corporea, perché sono sensi spirituali, «controfigure»<sup>87</sup> dei sensi inferiori che, invece, hanno a che fare con operazioni terrene<sup>88</sup>. Ancora una volta l'impiego del nucleo dualistico e di quello ileomorfo si mostra dialettico e oscillatorio: quanto più la dottrina accoglie aspetti dualistici, tanto più li amalgama con contromisure atte a minimizzarne le conseguenze problematiche; così l'anima è connessa al corpo e se ne serve come strumento relazionale (in una relazione ascensiva il cui cuore pulsante è il cielo e non la terra), ma la sua vera perfezione (ovvero la perfezione dell'uomo per intero) è oltre e fuori dal corpo.

Di tutt'altro tenore il modello tommasiano, che dialoga incessantemente con i pluralisti della forma e con un neoplatonismo rilanciato dalle coeve ondate di avicennismo e averroismo. Come si legge nel *De ente et essentia* l'unità del corpo e dell'anima è sostanziale e non accidentale, ovvero l'essenza dell'uomo è nel composto di materia e forma: «unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque

---

<sup>87</sup> Stabile definisce i sensi spirituali di Bonaventura una «controfigura spirituale» e sbiadita dei sensi corporei (Stabile 2008, p. 210).

<sup>88</sup> Ancora Stabile afferma: «coloro che dei sensi spirituali hanno trattato in modo egregio hanno tuttavia ignorato od ommesso di far cenno al fatto che questa interna sensorialità degli asceti si modella sulla fisiologia dei sensi esterni teorizzata da filosofi e medici, dalla quale derivano terminologia e peculiare modo di configurarla. La dottrina dei sensi spirituali si sviluppa nella patristica greca soprattutto con Origene, e in un campo in cui più acuta era la necessità di separare il commercio spirituale dal commercio dei sensi, cioè nella esegesi biblica dove prioritaria era l'urgenza di rispondere alle accuse pagane di un Dio rappresentato come antropomorfo, o di attribuire corporeità e sensorialità a enti ed eventi supposti come spirituali», *ivi*, p. 291.

est anima neque corpus»<sup>89</sup>. Come ancora si legge nella *Summa Theologiae*, l'incontro con l'anima (relazione di cui si occupa la teologia<sup>90</sup>) è, per il corpo, principio di individuazione e di vivificazione:

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima, sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus<sup>91</sup>.

Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum<sup>92</sup>.

Questa unione era già chiara e necessaria per Agostino così come per i pensatori più dualisti che abbiamo esaminato in questo breve *excursus*; essi non negano mai la necessità dell'unione tra anima e corpo (il che, come abbiamo mostrato all'inizio renderebbe fallace la creazione dell'uomo da parte di Dio, o addirittura renderebbe necessario postulare l'esistenza di un principio alternativo a quello divino cui compete la costituzione materiale dell'uomo), piuttosto si limitano a identificare la *melior pars* dell'uomo nell'anima. Questa identificazione facilita di molto la comprensione della processione degli

---

<sup>89</sup> Tommaso D'Aquino, *De ente et essentia* 1; questo tema si completa con la necessità di attribuire all'unione di forma e materia l'essenza umana: «In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur», *ibi*, 3.

<sup>90</sup> Id., *Summa theologiae* I, q. 75.

<sup>91</sup> Ivi, I, q. 75, a. 1.

<sup>92</sup> Ivi, I, q. 75, a. 4.

enti dall'Uno, se si pensa alla necessaria gerarchizzazione ontologica dei vari gradi di creature che si dispongono tra Dio e uomo. Il modello proposto da Tommaso (e preparato invero dalla riflessione intorno all'ilemorfismo aristotelico<sup>93</sup>) vincola l'anima e il corpo tramite lo stesso dispositivo logico che stringe potenza e atto:

Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.<sup>94</sup>

L'anima è l'atto primo di un corpo esatto (individuato dalla *materia signata*), quindi l'unione umana non è accidentale né è relativa soltanto a un organo o a una parte del corpo. Quel che è interessante è che il corpo ha bisogno dell'anima per essere ritagliato dal resto della materia inerte e potenziale e vivificato da un principio vitale, ha bisogno dell'anima perché l'anima lo porta in atto, rende cioè perfetta la sua natura che, fuori dal composto, è una natura in potenza; tuttavia è anche l'anima a necessitare del corpo per essere atto di qualcosa; infatti come, dopo la morte, il cadavere è un uomo soltanto per omonimia, così anche l'anima è un uomo solo 'virtualmente', dal momento che le sue potenze soltanto virtualmente possono agire<sup>95</sup>. Vincolare l'anima e il corpo attraverso il nesso aristotelico di potenza e atto fa sì che l'*intelligere*, ovvero la perfezione del composto umano (ciò che aristotelicamente rende l'uomo specifico rispetto agli altri esseri viventi) non possa che passare dall'unione delle due parti:

Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem

---

<sup>93</sup> Si consideri almeno Alberto Magno, ma riguardo il problema in Tommaso si rimanda a Ghisalberti 2005.

<sup>94</sup> Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 76, a. 6.

<sup>95</sup> Per questo argomento si rimanda a King 2016, pp. 198-9.

sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.<sup>96</sup>

Se l'uomo ha la sua perfezione nell'atto intellettivo e l'atto intellettivo è possibile soltanto attraverso l'unione dell'anima con il corpo, l'uomo somiglia a Dio più quando è un composto che quando è soltanto anima, cioè dopo la morte<sup>97</sup>; tuttavia egli somiglia a Dio nel modo dell'immagine soltanto nell'anima razionale, immortale, inestesa e capace di sviluppare una relazione con Dio, così come aveva affermato Agostino nel *De Trinitate*. Per ovviare al problema della continuità identitaria dopo la morte del corpo, quindi al disgregarsi del composto, Tommaso assicura all'anima un'esistenza indipendente dal corpo: l'anima è anche una sostanza in sé sussistente; tuttavia finché non vi è la Resurrezione dei corpi la sua esistenza è imperfetta e *virtuale*, come sono virtuali le sue potenze, impossibilitate a divenire atto a causa della mancanza del corpo che è il sostrato della sua attualità.

Questa impostazione protegge il modello tommasiano da qualsiasi tipo di dualismo antropologico, pur mantenendo intatta la dualità e la gerarchia nella composizione dell'uomo, e ha il pregio di elaborare dal punto di vista filosofico quegli impeti antidualistici che abbiamo già incontrato, per esempio, in Bernardo. Questo legame indissolubile tra anima e corpo, mentre sgomina la posizione platonica dell'anima come motore del corpo e la teoria del pluralismo delle anime che abbiamo incontrato in Bonaventura<sup>98</sup>, ha un effetto particolarmente interessante anche sul problema del composto umano in sede morale. Con Agostino, Tommaso assicura al corpo nello stato prelapsario una «quedam incorruptibilitas» che corrisponde all'armonia delle parti nel composto; essa è donata da Dio per supplire al difetto della natura corruttibile della materia: «in ipsa institutione hominis [Deus] supplevit defectum naturae et dono iustitiae originali dedit corpori incorruptibilitatem quamdam»<sup>99</sup>. La corruttibilità della materia non è guadagnata con il peccato originale, ma è parte integrante della natura umana così come

---

<sup>96</sup> Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 76, a. 6.

<sup>97</sup> Si legga la *quaestio De Potentia*: «ad quantum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae», Id. *Quodlibet de potentia Dei* q. 5 a. 10 ad. 5

<sup>98</sup> «Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconueniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse», Id. *Summa theologiae* I, q. 76 a. 3.

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, I-II, q. 85 a. 6.

è voluta e amata da Dio. La sua perfezione originaria, ovvero la sua bontà, consiste nell'articolazione tra le parti che si debbono ordinare secondo ragione, ovvero le inferiori obbedire alla più alta: «non solum inferiores animae vires continebatur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitu est»<sup>100</sup>. Nell'assimilazione dell'etica aristotelica entro la dottrina cristiana, direi nello specifico entro il dettato agostiniano, Tommaso sovrappone la perfezione aristotelica dell'esercizio delle facoltà propriamente umane alla perfezione agostiniana del composto nello stato prelapsario<sup>101</sup>, cosicché il peccato corrisponde per Tommaso, tramite Aristotele e Agostino, all'impiego disordinato della naturale inclinazione al bene dell'uomo<sup>102</sup>. La beatitudine consiste, invece, nella visione dell'essenza divina<sup>103</sup>, fine naturale ma possibile soltanto dopo la morte e mediante l'intervento della Grazia<sup>104</sup> (l'esercizio delle virtù naturali per sé sole non sono sufficienti): in questa visione intellettuale, cui la volontà fa seguito trovando quiete nel godimento di una causa finale perfettamente attuata, l'uomo non sente la mancanza del corpo, anche se la beatitudine trae perfezione dal ricongiungimento del composto<sup>105</sup>; dopo la resurrezione del corpo la beatitudine

---

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, I-II, q. 85 a. 5.

<sup>101</sup> Cfr. Santi 2018, p. 272 ove si rimanda a Tommaso D'Aquino, *Summa contra gentiles*, IV 79.

<sup>102</sup> Si legga la *Summa* (*Id.*, *Summa Theologiae* I q. 82 a. 1) dove si afferma che, pur essendo necessario desiderare il bene come fine naturale, non sono altrettanto necessari i beni con cui raggiungerlo. (cfr. Ferrara 2019, p. 276).

<sup>103</sup> «Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.», *ivi*, I-II, q. 3 a. 8 co.

<sup>104</sup> «Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.», *ivi*, I-II q. 5 a. 6 co.

<sup>105</sup> «Duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine

dell'anima ridonderà (termine derivato direttamente da Agostino, per citazione esplicita di Tommaso<sup>106</sup>) sul composto, aumentando non di intensità, ma di estensione<sup>107</sup>. Nonostante questa squalifica dell'importanza del corporeo al momento della beatitudine<sup>108</sup>, bisogna osservare che il composto umano mantiene la sua specificità: la visione dell'essenza divina è infatti una fruizione da parte di un individuo particolare, che nella sua particolarità vi accede secondo diversi gradi<sup>109</sup>, a differenza delle beatitudini assimilative che tralasciano l'individualità a favore della perdita di sé. Inoltre, per Tommaso, la volontà divina stessa determina l'accesso alla beatitudine attraverso un moto imperfetto che necessita della

---

phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, II ad Cor. V, quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes, unde subditur, audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum. Unde manifestum est quod animae sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.», ivi, I-II q. 4 a. 5 co.

<sup>106</sup> «Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor», ivi, I-II q. 4 a. 6 co. e si legga anche ivi, I-II q. 4 a. 6 ad 2.

<sup>107</sup> «Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere», ivi, I-II q. 4 ad 4.

<sup>108</sup> Tuttavia la perfezione della beatitudine è implementata dal ricongiungimento del composto dal momento che l'uomo è perfetto nella sua forma propria e naturale: «sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII super Gen. ad Litt., cum quaesivisset, utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praereri, respondet quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi», ivi, I-II q. 4 a. 5 co.

<sup>109</sup> «in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beator, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beator esse», ivi, I-II q. 5 a. 2 co.; si legga anche ivi, I-II q. 5 a. 2 ad 1.

Grazia, così che l'uomo sia consapevole dell'imperfezione del proprio moto beatifico anche mentre gode appieno della sua propria beatitudine.<sup>110</sup>

Quel che sembra veramente interessante è che l'impostazione ilemorfica tommasiana fa cadere il principale problema del dualismo, ovvero la connotazione del corpo in sé come peccaminoso: se, infatti, il corpo non sussiste in sé, ma soltanto come potenza di cui l'anima è atto, non vi sarà modo per cui il corpo possa avere autonomamente la possibilità di peccare, qualora non si voglia postulare un ente ontologicamente inferiore capace di modificarne uno superiore al punto tale da impedirne la perfezione. Intendiamo che questa impostazione vanifica la disputa stessa intorno alla peccaminosità del corpo: o al corpo è attribuita un'identità che lo renda sussistente in sé e vivificato da sé, e questo non è affermato mai neanche dai pluralisti della forma, ed è assurdo in quanto doterebbe la materia corporea di volontà; oppure il corpo è un insieme di materia indistinta non vitale e non dotata di volontà, quindi, in quanto agglomerato di materia non vivente, non può in nessun modo essere in sé peccaminoso. La volontà pertiene all'uomo in quanto dotato di anima e non può riguardare il corpo in sé; d'altronde che il peccato sia un peccato di volontà è chiaro sin dai tempi di Agostino, ma in particolar modo dopo le riflessioni di Anselmo e Abelardo<sup>111</sup>. Se quindi non si danno casi in cui abbia senso parlare di una materia corporea in sé peccaminosa, allora siamo costretti a spostare la questione da un piano morale a un piano ontologico. Seguendo l'impostazione neoplatonica, così com'è rielaborata in seno alla dottrina cristiana, dovremmo immaginare una materia (inanimata!) tanto potente da funzionare come impedimento al ricongiungimento con Dio delle *partes Dei*, seminate nelle anime umane: e come può essere così tanto

---

<sup>110</sup> «rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in II de caelo, eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum»,ivi, I-II q. 5 a. 7 co.

<sup>111</sup> Riguardo la volontarietà dell'azione peccaminosa nel corso del Medioevo, si legga la bella tesi di dottorato, dal titolo *Imputabilitas. Imputabilità e volontà nella Commedia di Dante e nel pensiero medievale*, discussa da Arianna Brunori nell'anno accademico 2021/22.

potente una materia da opporsi alla sostanza divina che vuole ricongiungersi con se stessa? Non trovo altro modo per rispondere a questa domanda se non incappando nel classico argomento ontologico manicheo, secondo il quale esiste un principio alternativo a quello divino e sufficientemente potente da contrastare la volontà di Dio.

La soluzione tommasiana al problema del dualismo è così radicale ed equilibrata da mostrare l'inefficacia in termini di coerenza dottrinale di retoriche come quella del *corpus carcer* o in generale del disprezzo del corpo come intrinsecamente peccaminoso o dotato di una sua potenza rispetto all'anima (soprattutto se la si identifica con l'uomo, al posto del composto corpo-anima); infatti queste posizioni inficiano almeno uno dei seguenti fondamenti della dottrina cristiana: l'unicità di Dio come principio creatore, la bontà della creazione, la potenza della volontà divina, la gerarchia degli enti lungo la catena dell'essere, la costituzione dell'anima come unico principio vivificante il corpo, la responsabilità dell'uomo nel peccato assicurata dalla possibilità di non peccare.

Tuttavia per nessuno degli autori di cui abbiamo parlato finora vale questa implicazione ontologica radicale: come abbiamo specificato all'inizio è nel moto risolutivo dell'aporia, nella tensione a risolvere i paradossi logici delle retoriche cristiane, che ha luogo la meditazione cristiana medievale intorno al problema dell'unità dell'individuo. Come vedremo analizzando, per esempio, il testo di Alano, la differenza dei generi letterari e delle varie dispute minute entro cui il problema è affrontato minimizza l'impatto dell'incoerenza del sistema. L'impostazione diversa di Tommaso e la sua attenzione alla tenuta logica della *Summa Theologiae* fa sì che il problema non sia posto più nel medesimo modo; d'altronde la trasformazione del piano di riflessione si rende necessaria anche per la sottigliezza dell'equilibrio tommasiano, che lo rende riproducibile soltanto al prezzo della perdita di tenuta logica o del suo *misunderstanding*. Il fatto che, con il Concilio di Vienne del 1312, la natura ilemorfica dell'uomo e la dottrina dell'unicità della forma vengano definitivamente accolte nell'alveo dell'ortodossia, presta il fianco a molteplici interpolazioni e riletture. Senza contare che la conciliazione di due istanze così divergenti (tali il vincolo stringente tra corpo e anima e la sussistenza dell'anima separata) offriva non pochi grattacapi ai continuatori dell'opera di Tommaso. Per assicurare una punibilità all'anima anche dopo il primo Giudizio (quello individuale), gli interpreti finiscono per aumentare l'importanza della

dottrina tommasiana della duplicità del corpo così come è espressa nella *Summa contra Gentiles*<sup>112</sup>: il corpo diventa «un fatto interno all'anima», implicato già e del tutto nella struttura che lo vivifica, contenuto nel suo atto sì da perdere ogni sua specificità che dall'anima lo distingua. In una lucida analisi riguardante quattro sermonari del Trecento, Francesco Santi dimostra, interrogando il lessico dei quattro predicatori e traendone i modelli antropologici impliciti, che il corpo diviene «prigioniero dell'anima»<sup>113</sup>. Questa «psichizzazione del corpo»<sup>114</sup> che, negli scritti di Niccolò D'Ascoli è testimoniata dal corpo *interiore* che risorge al posto del corpo accidentale (diremmo di un corpo *corporeo*), fa del corpo un luogo dell'anima, una sua funzione. La manipolazione del testo tommasiano è tale che l'affermazione contenuta nella *Summa* «anima est quodammodo omnia»<sup>115</sup>, che aveva originariamente l'intento di dimostrare l'unicità dell'anima come forma del corpo, diventa, per Niccolò D'Ascoli («humana anima tanti est ambitus ut in sua intellectione omnia comprehendat»<sup>116</sup>), la dimostrazione che anche il corpo è tutto intero compreso nell'atto intellettuale. Questa operazione produce una concezione che la Bynum definisce ossimorica<sup>117</sup>, ovvero il corpo comincia a essere considerato come un'appendice spiritualizzata dell'anima, tanto che ne siano sottratti i caratteri specifici di corruttibilità e limitatezza. Tant'è che, per esempio, per Giovanni di Dambach, la possibilità di godimento dei santi e dei mistici è addirittura la possibilità di un godimento *corporeo* infinitamente moltiplicato: ma allora cosa resta del corpo se il suo limite determinato si disperde in infinite possibilità?

---

<sup>112</sup> «Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eo quod corporeitas primo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet», Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, 4 cap. 81 n. 7.

<sup>113</sup> Santi 1993, p. 277.

<sup>114</sup> *ivi* p. 278.

<sup>115</sup> Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae* I 16, 3 e Id., *In 3 De Anima*, lectio 13.

<sup>116</sup> Santi 1993, p. 83.

<sup>117</sup> Così Bynum: «spiritualized and glorified body is something an oxymoron», Bynum 1995, p. 24.

La domanda con cui chiudiamo questa breve e difettosa panoramica filosofica conduce al centro della questione letteraria di cui si occuperà questa tesi. Il problema è esattamente quello della perfezione dell'uomo (*in via* o dopo la morte): se infatti la beatitudine consiste nella vicinanza alla perfezione divina, come si potrà comportare il molteplice per assicurarsi una beatitudine specifica (che non sia cioè assimilativa al divino) e che, al contempo, non neghi l'onnicomprendività della perfezione divina? Quale sarà, ancora più nello specifico, quella perfezione immortale del corpo, le cui caratteristiche fondamentali sono proprio la mortalità e la finitudine? La posizione di Tommaso, così come quella di Agostino, permette di tracciare un binario entro cui muoversi per assicurare integrità al composto umano e, contemporaneamente, preservare la gerarchia ontologica; nonostante questo, le due posizioni sono, come abbiamo osservato, estremamente manipolabili e vengono impiegate dagli interpreti anche in direzioni più marcatamente dualistiche. Inoltre entrambe le soluzioni si pongono a detrimento dell'indipendenza del soggetto nell'acquisizione della beatitudine, che non si configura quindi come portato naturale, ma come moto o tensione che richiede un ultimo gesto divino per l'inverarsi del tutto.

#### **I.4 Piano della tesi e riflessione metodologica**

Obiettivo della nostra tesi è mostrare come il tema, squisitamente speculativo, del rapporto tra anima e corpo, venga rappresentato narrativamente: l'autore di un'opera dotata di coerenza e rigore tali da assicurarle credibilità presso il lettore dovrà compiere delle scelte non ambigue, laddove la filosofia o la teologia possono giocare di sottigliezza e pluralità grazie alle diverse contestualizzazioni teoretiche delle varie dispute. A causa della mescolanza di poesia e narrazione, il poema allegorico rappresenta dei comportamenti o un susseguirsi di eventi che il lettore riceve come inevitabili, al pari del linguaggio poetico che è obbligato dal recinto della metrica. L'atto poetico narrativo somiglia forse, per queste sue doti speciali, a un comportamento abituale, un *habitus* per dirla con Bourdieu<sup>118</sup>, che nell'attuarsi pone

---

<sup>118</sup> Così il celebre sociologo francese definisce l'insieme di pratiche operative, necessarie, determinate e libere che il soggetto attua nella sua esperienza quotidiana: «Struttura strutturante che organizza le pratiche e la loro percezione, l'*habitus* è anche struttura strutturata: principio di divisione in classi logiche, che organizza la percezione del mondo sociale, è a sua volta il prodotto dell'incorporazione della divisione in classi sociali. Ogni condizione viene definita in modo inscindibile dalle sue caratteristiche intrinseche e dalle caratteristiche relazionali che derivano dalla sua posizione nel sistema delle condizioni che è anche un sistema di differenze, di posizioni differenziali, cioè da tutto ciò che la distingue da tutto il resto che essa non è e in particolare da tutto ciò con cui essa è in contrasto: l'identità sociale si definisce e si afferma nella differenza. Ciò significa che negli

in essere una serie di schemi e credenze che non potrebbero esplicitarsi in quella data situazione in nessun altro modo. Analizzare il gesto poetico narrativo somiglia quindi all'osservazione del comportamento abituale di un individuo: l'esito testuale (le parole concrete che scorriamo sulla pagina) è profondamente unitario e racchiude un modello di credenze pratiche univoche che possiamo estrapolare mediante l'analisi. Così il viaggio di un protagonista descritto in un certo poema attraverso le modificazioni del suo corpo imprime nella mente del lettore un'immagine chiara sulla qualità del protagonista; allo stesso modo, leggere di un protagonista che compie o non compie dei gesti nel percorso ascensivo imprime nella mente del lettore un modello chiaro di ascesa. Analizzare un testo letterario significa poter scavare le parole poetiche (a differenza dei concetti più facilmente soggetti a manipolazione, le parole possiedono una loro rigida determinazione, una loro durezza) e trarne informazioni nette e non equivocate sui modelli che vi agiscono; questa operazione pretende dal lettore lo stare dentro il corpo determinato della lingua e accettare un limite e una finitudine non indefinitamente discutibili<sup>119</sup>.

Con questo obiettivo, si sono selezionati quattro poemi allegorico-didascalici: *Architrenius*, poema in latino composto nel 1184 circa (*terminus ante quem*) dall'altrimenti ignoto *magister* della cattedrale di Rouen, Giovanni d'Altavilla<sup>120</sup>; *Anticlaudianus*, poema latino composto dal più celebre Alano di Lilla tra il 1178 e il 1184; la *Commedia* di Dante (con riferimento particolare al *Paradiso*); i *Triumphus* di Petrarca (in special modo il *Triumphus Eternitatis*). I quattro poemi scelti presentano caratteristiche comuni che li rendono particolarmente adatti al nostro scopo di interrogare la tradizione letteraria alla ricerca di modelli antropologici impliciti. Essi esibiscono una discreta compattezza di genere capace di legittimare l'analisi di una forbice cronologica non troppo breve; contengono tutti una rappresentazione del ritorno al divino di un protagonista (più o meno individuato e più o meno incorporato) con intenti allegorico-didascalici, tale da fungere da epitome di un paradigma morale a carattere universale; i

---

atteggiamenti dell'*habitus* si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura [...]. In quanto sistema di schemi generatori di pratiche, che esprime in modo sistematico la necessità e le libertà inerenti alla condizione di classe, e la differenza costitutiva di quella posizione, l'*habitus* coglie le differenze di condizione, che percepisce sotto forma di differenza tra pratiche classificate e classificanti (in quanto prodotte dall'*habitus*), in base a criteri di differenziazione, i quali, essendo a loro volta il prodotto di queste differenze, sono a esse oggettivamente conformi e tendono quindi a percepirle come naturali», Bourdieu 2001, pp. 175-7.

<sup>119</sup> Riguardo l'utilità della narrazione nel definire argomenti filosofici meglio della filosofia stessa è idea propriamente medievale, cfr. Chiavacci Leonardi 1988, p. 254; Montemaggi 2007, p.190.

<sup>120</sup> Per la bibliografia specifica si rimanda al cap. II.

quattro poemi, infine, hanno goduto di una diffusione sufficientemente ampia da poterli considerare contenitori e modelli dell'immaginario etico collettivo. Oltre a possedere tali peculiarità, i quattro poemi selezionati mostrano alcune caratteristiche favorevoli per la nostra analisi. I primi due, *Architrenius* e *Anticlaudianus*, che, come vedremo, giungono a esiti narrativi opposti per quanto riguarda il problema che osserviamo, sono composti nello stesso intervallo di anni, quell'ultimo quadrante del XII secolo momento cruciale nella storia della definizione antropologica<sup>121</sup>: l'intensificarsi delle teorie imperniata sul concetto di Microcosmo e Macrocosmo, i ragionamenti della cosiddetta Scuola di Chartres intorno alla *Genesi* e alla natura umana, la definizione del Purgatorio e le conseguente «localizzazione» dell'allegorismo oltremondano<sup>122</sup>, la stabilizzazione delle riflessioni sulla volontarietà del peccato cui Abelardo aveva dato nuova forza, la parabola di scuole come la vittorina, la cui mistica colloca il discorso morale sull'interiorità dell'uomo; inoltre, nell'eresia catara, contro cui Alano si schiera in prima persona e alla quale potrebbe alludere anche *Architrenius*<sup>123</sup>, si afferma proprio quel doppio principio ontologico di cui s'è detto nel paragrafo precedente. Inoltre, proprio in questi anni, vengono tradotte in latino le opere dell'Aristotele metafisico e psicologico che, in qualche modo, trasformeranno il volto del dibattito antropologico nel secolo successivo: analizzare due poemi che si pongono a monte di questa importante novità mostrerà come, dal punto di vista rappresentativo, le questioni sono già chiare e aperte; Aristotele offrirà lenti nuove per guardare a preoccupazioni già emerse in seno alla riflessione teologica<sup>124</sup>.

Così, la scelta di aggirare il secolo delle grandi dispute sul tema, per analizzare gli esiti rappresentativi dell'inizio del XIV secolo ha vantaggi innegabili: ragionare sulla *Commedia* dantesca, oltre a

---

<sup>121</sup> Così McGinn definisce la ricaduta in termini morali e concreti l'interesse per l'antropologia dei pensatori del XII secolo: «in telling man who he was had importance only insofar as it enable3d man to do what he should», McGinn 1977, p. 81; si vedano anche i testi riportati nelle note 316-8, focalizzati sul problema dell'anima a partire dal *diktat* delfico. Nello stesso secolo, inoltre, si predilige la rappresentazione materializzata dello spirituale nell'iconografia (Baschet 2016, pp. 83-4).

<sup>122</sup> cfr. Le Goff 2014.

<sup>123</sup> Cfr. Carlucci, Marino 2019b.

<sup>124</sup> La tesi è di Wieland 1987. Sembra che abbia qualche interesse domandarsi, ma non è questa la sede adatta, come possa l'insegnamento di Aristotele permettere la stabilizzazione di una corporeità che funzioni da legittimazione, in sede morale, della particolarità dell'individuo, dal momento che non sembra esservi bontà del particolare in Aristotele (cfr. Berti 2016); sarebbe quindi auspicabile un intervento che ridimensioni l'impatto di Aristotele su una teologia già talmente forte teoreticamente da reinterpretare il testo aristotelico e cogliervi lo scioglimento di una questione che è interna al sistema filosofico cristiano medievale e che ha, invece, poco a che vedere con la posizione aristotelica storica.

permetterci di studiare un prodotto narrativo plurimo, ricco e quasi onnicomprensivo della tradizione medievale nel suo insieme, convoca il lettore proprio sul problema della categoria della *corporeità* del protagonista e degli oltremondi attraversati; si tratta di quella «troppa vita concreta»<sup>125</sup> di cui scrive Auerbach. In questa nuova semantica del corpo, che Dante istituisce, e nel suo dialogo con i due poemi mediolatini, si possono misurare gli effetti dell'avvenuta elaborazione del portato aristotelico nella dottrina cristiana.

Infine, abbiamo selezionato i *Triumphs* per concludere la nostra analisi perché, nonostante il poema mostri una fortissima compattezza retorica e stilistica con gli altri tre testi, si pone in netto contrasto con i paradigmi antropologici che gli altri tre poemi condividono con una relativa coerenza. Potremmo affermare che Petrarca accoglie il complesso retorico, lessicale, filosofico e teologico di quel 'padre rinnegato' che è per l'Aretino il Dante della *Commedia*, per mostrarsene irriducibilmente lontano: non potevamo che concludere il nostro viaggio con questo Giano bifronte della letteratura medievale e moderna.

Elenchiamo ora i principali caratteri di similarità dei quattro poemi scelti e perché sono implicati in quella costellazione di significati che abbiamo definito 'problema anima-corpo':

1. Ciascuno dei poemi che analizzeremo narra il viaggio che un personaggio protagonista affronta per allontanarsi da una condizione di travimento, sofferenza e scontento. Nonostante i quattro protagonisti divergano tra loro per gradienti di particolarità/universalità, ognuno di costoro patisce per la condizione di peccato e/o travimento in cui versa; da questa trae origine il moto fisico o mentale che conduce il lettore verso il susseguirsi di mondi, la cui descrizione sostanzia la narrazione vera e propria. Il personaggio protagonista eponimo del poema di Giovanni, Architrenio, è presentato attraverso la sua insoddisfazione per il proprio contegno morale, che si traduce in un universale malcontento verso la natura umana, considerata così mal congegnata da condurre necessariamente l'uomo nel peccato<sup>126</sup>; in questo caso il protagonista connota la propria condizione particolare mediante un colorito

---

<sup>125</sup> Auerbach 1966, p. 157.

<sup>126</sup> Si legga il capitolo successivo.

generalizzante; motivo del viaggio è la ricerca della Natura in persona per chiederle conto della sua cattiva azione nel mondo. In *Anticlaudianus* la condizione di traviamiento e di peccaminosità connota l'umanità ed è dichiarata dalla Natura in persona nelle prime battute del poema; tuttavia non sarà lei a compiere il viaggio, ma *Fronesi/Prudentia* un personaggio allegorico che rappresenta il principio di unità dell'individuo umano<sup>127</sup>; il motore del viaggio è il tentativo di rimediare a questa cattiva composizione naturale dell'uomo generando, con l'aiuto di Dio, l'anima di un nuovo uomo che compensi la cattiva fattura di quello esistente. In Dante, la connotazione morale iniziale è definita dalla *silva* e il viaggio è affrontato da un protagonista che accoglie in sé caratteri particolari e caratteri universali, come lo definisce la ben nota etichetta di personaggio *Everyman*; causa scatenante del moto del protagonista è il desiderio di liberazione dal traviamiento per il personaggio trascendentale e per l'umanità. All'inizio dei *Triumphs* il personaggio protagonista si trova in una condizione di sofferenza per il suo privato travaglio amoroso; obiettivo del viaggio attraverso mondi allegorici è il superamento di questa personale *silva* di dolore.

Nonostante i quattro personaggi differiscano per diversi gradi di particolarità della loro esperienza, tutti si muovono con la speranza di una ricomposizione morale tra l'uomo e Dio, rispondendo a una richiesta di perfezionamento e beatitudine e rappresentando il *topos* altomedievale di una creazione che desidera la propria perfezione mediante il *reditus* del molteplice al divino<sup>128</sup>. In altri termini i quattro poemi inscenano la risoluzione di uno dei problemi focali della tematica corpo-anima: quale percorso che non sia erranza dovrà affrontare l'uomo per andare verso il bene da uno stato universale o personale di errore?

2. Nei quattro poemi il personaggio è accompagnato e/o puntualmente sostenuto nel suo viaggio da figure femminili di mediazione tra l'errore/peccato umano e la conversione a Dio e al bene/beatitudine. Queste sono: la Natura nel caso di *Architrenius*; la Natura dapprima e poi la Fede e la *Puella Poli* in *Anticlaudianus*; Beatrice nella *Commedia* (soprattutto nel segmento di testo che interesserà la nostra

---

<sup>127</sup> Questa è l'interpretazione prevalente, cfr. Chiurco 2004.

<sup>128</sup> Il rimando al *topos* è già tracciato per Dante da D'Onofrio che lo declina nei termini di una perdita *ratio* (D'Onofrio 2021, p. 24, 77, 296, 380-4); su questo anche Le Lay 2019, p.83.

tesi, anche se la sua opera è anticipata e perfezionata da due figure maschili, Virgilio e Bernardo); la figura di Laura nei *Triumphs*, che non è esattamente un *aiutante* nel senso proppiano del termine, ma è questo personaggio a funzionare da perno cruciale dei diversi *step* del viaggio (l'amore infelice per lei è il motivo propulsore nei momenti di maggiore conversione del protagonista, la sua morte nel *Triumphus Mortis* conduce l'esperienza del singolo alla caducità delle cose tutte, fino al suo protagonismo magniloquente negli ultimi versi del *Triumphus Eternitatis*). Queste donne, più o meno allegoriche, funzionano in ciascuno dei poemi come mediatrici nel *reditus* del molteplice verso Dio, sono gradi intermedi lungo la catena dell'essere che implicano l'intervento di Dio (diretto o indiretto) che si china verso l'uomo; eccezione deve essere fatta per la figura di Laura, ma, come avremo modo di mostrare, il poema petrarchesco funziona come spartiacque tra il Medioevo e la modernità sì che, sebbene anche qui si insceni un *reditus*, dovremo riconoscere questo viaggio più come un tentativo vano di conversione nello spazio mentale dell'umano, senza che il divino vi compaia se non come *desideratum* assente.

3. Nei modi diversi che connotano le quattro narrazioni, ciascun poema ha a oggetto la definizione di un modello di ricomposizione dell'armonia tra l'uomo e Dio a partire dalla buona articolazione dei rapporti tra anima umana e *corporeità*, sia essa rappresentata dal corpo delle altre creature o dei beni terreni, oppure dal corpo del protagonista. Si tratta in ciascun caso di un *happy ending* matrimoniale, uno sposalizio tra l'individuo e la bontà della creazione: *Architrenius* si interroga durante l'intero sviluppo del poema sulla possibilità di godere dei beni terreni senza macchiarsi di peccato, infine, attraverso il matrimonio con la vergine *Moderancia*, sarà in grado di riconoscere la bontà della creazione e la propria capacità di goderne; nell'*Anticlaudianus*, il viaggio condurrà *Fronesi* a liberarsi del corpo per accedere alla *visio Dei*, da questo incontro si genera *Juvenis*, responsabile della lotta al vizio sulla terra e della riconquista dell'armonia tra gli uomini tutti e Dio; il percorso di Dante può essere letto come *exemplum* di una giusta relazione del protagonista con gli uomini, con Dio e con la propria corporeità; nei *Triumphs*, il protagonista ricostruisce l'unico modello possibile per essere in relazione con la creazione in un modo ordinato, seguendo cioè il *diktat* dell'Agostino di *Secr. III*, ovvero immaginando i corpi sottratti alla corruttibilità del tempo.

La presenza di una concordia strutturale che connette i quattro poemi e ne è una importante matrice ideologica - interrogarsi sull'esistenza, ed eventualmente produrre un modello di incontro tra l'uomo e Dio tale che sia legittimata e possibile la bontà del creato e del creato in quanto molteplice corporeo, quindi come alterità rispetto all'unità divina - nonché la ricchezza di rimandi intertestuali e citazioni tra i quattro testi, ci permette di isolare alcune variabili particolarmente cogenti rispetto al problema del composto umano. I diversi comportamenti retorici e narrativi dei quattro autori relativamente alle tre variabili di seguito, all'interno della medesima cornice, fa sì che la diversa modellizzazione antropologica emerga con forza e possa aiutarci nel delineare una storia della rappresentazione del nostro quesito tra i secoli XII e XIV. Le tre variabili su cui ci concentriamo sono le seguenti:

- La corporeità del protagonista e il gradiente di verosimiglianza della narrazione. Con questa definizione non intendiamo riferirci alla veridicità del viaggio (problema scottante nell'ermeneutica dantesca) né allo statuto della narrazione (se visione allegorica, visione profetica, viaggio vero e proprio); analizzeremo piuttosto il lessico e il modo retorico con cui ci si riferisce al corpo del protagonista e ai corpi dei personaggi incontrati, nonché dei luoghi attraversati, interrogandoci sui modelli descrittivi e sul tipo di percezione che sono rimarcati nella lettera del testo. Per esempio, quale funzione hanno la percezione corporea e le modificazioni fisiche subite dal protagonista nella narrazione delle interazioni tra costui e lo spazio? O ancora, considerando il corpo come principio fondamentale di individuazione nell'immaginario collettivo, quanto i personaggi incontrati sono descritti attraverso le loro caratteristiche corporee individuali, quindi come unità individuali determinate dal punto di vista fisico e psicologico? Un lavoro strettamente ermeneutico sarà quello di tentare di tracciare un gradiente di intensità nell'investimento del corpo all'interno delle quattro narrazioni. Infatti, la descrizione dell'esperienza spirituale mediante metafore che coinvolgono il corpo ha una complessa tradizione retorica e non implica sempre il coinvolgimento del corpo; ci riferiamo in particolar modo alla tradizione mistica dei *sensi spirituali* e alle giustificazioni presenti in alcuni testi della tradizione visionaria che legittimano l'impiego di metafore corporee a causa

dell'indicibilità o dell'inenarrabilità dell'esperienza trascendente<sup>129</sup>. A questo si aggiunga il fatto che linguisticamente ci si riferisce, anche nei testi filosofici, all'atto intellettuale con la semantica della *visione*<sup>130</sup>.

- La dialettica tra l'autonomia del protagonista nel percorso unitivo e l'intervento della Grazia divina. Come abbiamo mostrato nel corso dell'introduzione, le più efficaci soluzioni alla disintegrazione dell'individuo nelle parti che lo compongono chiedono in pegno l'autonomia del soggetto al momento del *reditus*: dal punto di vista speculativo, abbiamo osservato che quanto più l'uomo può *staccare* da sé una componente, investita dell'intera polarizzazione morale negativa, tanto meno avrà bisogno del puntuale sostegno del divino per ricongiungersi a lui; quanto più invece le parti del composto sono considerate coese (e quindi il *male* del molteplice ricade sull'individuo nella sua interezza) tanto più l'intervento specifico e illeggibile della Grazia sarà necessario. Poiché queste due soluzioni non si danno mai in una forma radicale (l'uomo è perfettamente in grado di tornare da solo al divino, oppure l'uomo non è affatto in grado di intraprendere il percorso al divino), ci chiederemo come e quanto è necessario l'intervento del divino a medicare l'infermità del protagonista.
- L'implicazione del corpo nella rappresentazione dell'incontro con il divino. Intendiamo indagare se i modelli di unione con Dio o di visione dell'essenza divina ammettono, e se sì in quale grado, il corpo (non soltanto come *medium* per la percezione sensibile del trascendente, ma in quanto componente del soggetto dotata di una sua specificità) al momento della perfezione beatifica. Vogliamo cioè osservare se la rappresentazione del punto apicale del viaggio è una *assimilazione* all'unità del divino, nella quale gli aspetti specifici del soggetto come individuo

---

<sup>129</sup> Questo modello ha inizio con la *visio Pauli* e procede nella tradizione visionaria, dove talvolta il problema è reso esplicito, come per esempio nel *Purgatorio Sancti Patricii*: «Ab eis tamen, quorum anime a corporibus exeunt et iterum iubente deo ad corpora redeunt, signa quedam corporalibus similia ad demonstrationem spiritualium nuntiantur, quia, nisi in talibus et per talia ab animabus corporibus exutis uiderentur, nullo modo ab eisdem, ad corpora reuersis, in corpore uiuentibus et corporalia tantum scientibus, intimarentur. Vnde et in hac narratione a corporali et mortali homine spiritalia dicuntur uideri quasi in specie et forma corporali», *Purgatorio Sancti Patricii*, pp.73-4. Sembra interessante osservare che anche in questa tradizione (che si discosta troppo da quella presa in considerazione perché avesse senso occuparsene) si verifica un intensificarsi dell'interesse verso la corporeità proprio intorno al XII secolo (cfr. Cristaldi 2018 p. 80 e Dinzelbacher 1993, p. 214).

<sup>130</sup> Così anche in Tommaso, per esempio; si confronti Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae* I-II q. 4 a. 2 arg. 1.

incorporato sono inutili o addirittura rimossi in quanto ostacoli, oppure una *fruizione* del divino, nella quale il corpo del protagonista, come portatore di una specificità individua legata alla sua partecipazione al molteplice, ha una sua funzione positiva che non potrebbe essere svolta dall'anima.

Ci soffermiamo brevemente sulla metodologia pratica che impiegheremo nel corso della tesi. Essa è condotta intorno all'idea della convenienza delle indagini comparatistiche e guidata dalla convinzione che ogni opera moltiplica i propri significati quando è posta a interagire con il contesto letterario che l'ha generata e che genera, come insegna la lucidissima teorizzazione di T. S. Eliot in *Tradizione e talento individuale*:

I monumenti letterari esistenti formano complessivamente un ordine ideale, che l'ingresso di un'opera d'arte nuova (ma veramente nuova) viene a modificare. L'ordine esistente è autosufficiente prima dell'arrivo di questa nuova opera: perché l'ordine si conservi una volta che intervenga il nuovo, l'intero ordine esistente deve essere, per quanto lievemente, alterato<sup>131</sup>.

Pertanto, ogni capitolo prenderà in analisi due testi e li porrà in relazione a partire da alcune congruenze testuali, di norma letterali; queste trasposizioni linguistiche saranno poi poste a collaborare con il contesto dell'opera e in riferimento alle tre variabili che abbiamo qui sopra enucleato. L'obiettivo non è quello di ricostruire una familiarità materiale tra le opere, quindi una relazione di fonti o dipendenze, piuttosto intendiamo delineare la storia della rappresentazione di un'idea, di avvicinarci alla definizione di una *Weltanschauung* medievale il più possibile articolata e calata nella complessità plurale ed eterodossa con cui le idee si presentano nella realtà umana, certi che ogni semplificazione riduce a ideologia la ricostruzione storica. Così, avvicinarsi ai testi letterari con un'analisi siffatta ci permetterà di estrapolare dallo scheletro linguistico non già un solo significato, ma una composizione poliedrica di significati qualora l'opera stessa sia posta a dialogare con l'uno o l'altro *fratello* testuale. Questo approccio ha, inoltre, il vantaggio di offrire una base d'appoggio alle ricerche più strettamente materiali di circolazione dei testi. Se infatti l'analisi dei manoscritti non è probante nella dimostrazione di

---

<sup>131</sup> Eliot 2001, p. 394.

relazioni di dipendenza (la presenza di un manoscritto in un certo luogo non prova che quel manoscritto fosse letto né la sua assenza ci fa sicuri del contrario<sup>132</sup>), la circolazione di un modello ideologico o di un significato espresso attraverso talune metafore fa luce su un processo di trasmissione delle idee e dei testi più complesso e verosimile: un testo può infatti viaggiare in forme orali, in testimoni non letterari e di poco pregio (quindi spesso perduti), in formule popolari, nelle fattezze tronche della comunicazione didattica; nessuno di questi *teste* della cultura nella sua complessità sopravvive in una forma materiale, se non attraverso le testimonianze linguistiche come punte di *iceberg* significativi a cui possiamo avvicinarci soltanto per approssimazioni.

Questo schema metodologico generale ha nelle pagine che seguono alcune eccezioni: poiché il testo di *Architrenius* è poco frequentato dalla critica<sup>133</sup> si è deciso di dedicare un intero capitolo, il II, alla sua descrizione e a un primo abbozzo di decifrazione ideologica; non essendo nota la fortuna di questo poema nei secoli a venire, se non per rare e sporadiche eccezioni, dedicheremo alcune pagine al suo possibile contatto materiale con Dante<sup>134</sup>, proprio a dimostrare l'utilità della ricerca ermeneutica anche sul fronte materiale, quando posta a collaborare con i molti strumenti dell'indagine filologica; conclude questo aspetto della ricerca un'appendice nella quale è trascritto per la prima volta il più antico commento all'*Architrenius*<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> Ritorneremo più lungamente su questo problema metodologico nel cap. IV.4.

<sup>133</sup> Si rimanda alla trattazione specifica presente nel cap. II.1.

<sup>134</sup> Cap. IV.1.

<sup>135</sup> Si tratta del commento di Hugh Legat, monaco benedettino di St. Alban del tardo XIV secolo; il commento è conservato nel ms Digby 64 della Bodleian Library di Oxford.

## Capitolo II L'*Architrenius* di Giovanni d'Altavilla<sup>136</sup>

La speciale attenzione che dedichiamo al poema *Architrenius* in questo capitolo e nel corso della tesi ha almeno tre ragioni. *In primis*, il poema è stato soggetto a una fortuna ingenerosa che, dagli avamposti della tradizione letteraria, lo ha presto arretrato (una prima volta nel XV secolo, poi definitivamente nel tardo XVI) a rarità per specialisti. In anni prossimi a questo studio, esso è stato inoltre sottoposto a un vero e proprio «strange mishap»<sup>137</sup>, per dirla con Kuno Francke, una mislettura che ha impedito di guardare a questo capolavoro del XII secolo con la debita attenzione<sup>138</sup>, foss'anche soltanto per il rilievo che gli era attribuito nei decenni appena successivi alla stesura. L'esiguità degli studi critici, condotti con una metodologia moderna, fa sì che per poterne trattare al pari degli altri poemi, dovremo prima tentare di colmare queste lacune: abbiamo dedicato, dunque, un capitolo a un primo inquadramento filosofico e letterario del poema, certi che si tratta soltanto di analisi iniziali e tutt'altro che avanzate. La seconda ragione è la stretta implicazione tra questo poema e il quesito che abbiamo posto nel capitolo precedente: la posizione di Giovanni sembra presagire, come proveremo a dimostrare nel corso della tesi, una soluzione 'ilemorfica' piuttosto ben congegnata, rivelando l'esistenza di una riflessione (anche implicita) diversa rispetto a quella sommariamente 'dualista' che prevale nel XII secolo. Infine, muoversi sul terreno quasi vergine dell'ermeneutica di questo poema, porrà in risalto la funzionalità

---

<sup>136</sup> Una versione precedente di questo capitolo è comparsa come *Introduzione* al volume Giovanni d'Altavilla, *Architrenius*, Carocci, Roma, 2019, pp. 9-43.

<sup>137</sup> Francke 1890, p. 177. Gli studi recenti stanno rivalutando il valore del poema; a cominciare dall'edizione critica della fine del secolo scorso (Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, ed. critica a c. di P. G. Schmidt, München, Fink, 1974), cui è seguita la prima traduzione in prosa in una lingua moderna (Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, a cura di W. Wetherbee, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 e Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2019) e infine la prima traduzione in versi e in lingua italiana del poema, edita per i tipi di Carocci nel 2019, traduzione e cura mia e di Lorenzo Carlucci (Giovanni di Altavilla, *Architrenius*, a c. di L. Carlucci e L. Marino, Carocci, Roma, 2019). Non che il poema sia stato dimenticato nell'ultimo secolo e mezzo, ma, pur se inserito in taluni studi generali sul XII secolo (tra questi i più interessanti sono: Wright 1872; Francke 1880; Faral 1923; Id. 1962; Jung 1971; Piehler 1971; Wetherbee 1972; Id. 1988; White 2000; Godman 2000; Godman 1995; Haynes 2020), la bibliografia monografica su A. conta solo una manciata di titoli: Francke 1880a; Id. 1880b; Id. 1890a; Id. 1890b; Gaselee 1933; Klaus 1985; Takada 1989; Roling 2003; Conde Parrado 2005; Minkova 2012; Carlucci, Marino 2019a; Carlucci-Marino 2019b.

<sup>138</sup> Godman 1995 p. 28; Minkova 2012, p. 375.

dell'analisi comparatistica che impiegheremo; così, osservare il poema prima slegato dalle relazioni con altre opere, poi in comparazione con l'*Anticlaudianus* e poi ancora con la *Commedia* permetterà di svelare di volta in volta sfumature ermeneutiche diverse, pur all'interno della stessa macroarea di indagine, ovvero il problema corpo-anima nei percorsi di ricongiungimento tra umano e divino.

## II. 1. L'autore, l'opera, la fortuna

II. 1.1 Scarsissime e avvolte da una caligine oscura le notizie intorno all'autore: affidato a ben trenta varianti il suo nome<sup>139</sup>, nella traduzione italiana più accreditata Giovanni d'Altavilla, fu originario, probabilmente, della cittadina normanna di Hauville, l'attuale Hauville-en-Roumois, e divenne, al finire del dodicesimo secolo, *magister* nella scuola della cattedrale di Rouen; secondo alcuni ottenne il diploma nelle arti liberali a Oxford, secondo altri all'università di Parigi, fu forse ordinato, prima o dopo, monaco di Sant'Albano<sup>140</sup>; morì probabilmente prima del 1208-16<sup>141</sup>. Unica opera pervenutaci di sicura attribuzione è il poema in nove libri di esametri latini, dal titolo *Architrenius*, composto entro il 1185<sup>142</sup>, tramandato [OBJ] in almeno ventisei manoscritti<sup>143</sup> e pubblicato la prima volta nel 1517 dal noto editore Badocus Ascensius di Parigi. In alcuni manoscritti e commentarii antichi al medesimo autore sono attribuite altre opere – tutte perdute – quali, per esempio, un poema su Cauno e Bibli, un poema su Piramo e Tisbe, o un'opera dal suggestivo titolo *Rebus in obscuris dubitantes*<sup>144</sup>.

L'argomento del poema è il seguente. Dopo un proemio volto a scongiurare la taccia di arroganza per l'opera ambiziosa che si accinge a comporre e a catturare la benevolenza dei lettori mediante il *topos* dell'affettazione di modestia, l'autore riferisce il dedicatario dell'opera, il vescovo Gualtiero di Coutances, atteso presto dall'orfana Rouen; è, poi, invocata l'azione di Dio a colmare la naturale

---

<sup>139</sup> Tante ne elenca l'editore moderno; cfr. Schmidt 1974, p. 18.

<sup>140</sup> Per le fonti delle notizie biografiche si rimanda a Schmidt 1974, pp. 18-26 e Wetherbee 1994, pp. ix-xi; Idem, 2019, pp. xx-xxiii), integrate da Clark 2004, pp. 230-4; cfr. anche Carlucci 2019.

<sup>141</sup> La datazione della morte dipende dalla *Ars poetica* di Gervaise de Melkley che era suo allievo a Rouen; qui si riferisce a Giovanni al tempo passato e la datazione dell'opera è da porsi tra il 1208 e il 1216.

<sup>142</sup> Il poema ha una datazione *ante quem* piuttosto precisa poiché è dedicato a Gualtiero di Coutances, atteso come arcivescovo di Rouen (cfr. Arch. I, 144-174); l'insediamento avvenne nel 1184. Cfr. Schmidt 1974, pp. 15-7, Wetherbee 1994, p. x.

<sup>143</sup> Schmidt 1974, pp. 10 e 93-103.

<sup>144</sup> Schmidt 1974, pp. 23-6.

pochezza della voce umana. Comincia al paragrafo ottavo del primo libro l'azione narrativa vera e propria. Un uomo soprannominato Architrenio, *princeps lamentationum* secondo l'etimologia greca riconoscibile già dai lettori antichi<sup>145</sup>, non più giovane e non ancora vecchio si interroga circa il proprio comportamento negli anni della giovinezza e conclude di non aver mai dedicato un solo giorno alla virtù; si domanda, poi, se la responsabilità della sua condotta sia da ascrivere alla creatrice-*parens*, la Natura; affranto e dubitoso, non sapendo dirimere il proprio interrogativo, decide di intraprendere un viaggio alla ricerca di costei per ottenere una risposta riguardo l'umana natura apparentemente gettata inerme nella palude dei vizi<sup>146</sup>. Il personaggio protagonista è presentato attraverso una descrizione fisica<sup>147</sup> che scongiura ogni definizione allegorica del personaggio; il suo viaggio è inoltre narrato mediante il ricorso agli effetti del pellegrinare sul suo corpo, come si legge in questo passo:

De itineracione eiusdem  
 Rumpitur ergo more sterilis dilacio, ceptum  
 promovet, urget opus, mundi circummeat axes  
 et pede sollicito terit Architrenius orbem:  
 montibus insudat, metit egro poplite valles,  
 languet in abruptis, in planis prevolat auras;  
 ardua morbificant, relevant devexa laborem;  
 sicca pedum curru, manuum legit humida remo,  
 sese navicule, sese vice remigis utens;  
 nec suspendit iter, scopulos si planta queratur,  
 crura rubus fodiat, faciem ramalia cedant,  
 dumus aret vultus, Boree furor ora flagellet,  
 ardeat ad radios cutis, extingatur ad imbres,  
 sub Phebo siciat, pluviis adaquetur amictus,  
 seviat aut estus aut frigoris ira, caputque  
 alba ligustret hiemps, nigra quod vacciniet estas,  
 et face sol Maurum faciat, nive bruma Britannum.<sup>148</sup>

Il fatto che a questi versi possa essere attribuito un significato allegorico, come pellegrinaggio morale dell'uomo verso Dio o verso la verità<sup>149</sup>, non inficia l'impostazione narratologica dell'opera, che vede senza ombra di dubbio un personaggio individuato, non allegorico, rappresentato mediante un'intensa

<sup>145</sup> Nei *marginalia* a tre manoscritti del tredicesimo secolo si legge: «archos: princeps; trenos: lamentum». Cfr. Schmidt 1974, p. xiv, n. 2.

<sup>146</sup> Arch. I, 320-33.

<sup>147</sup> «Dumescente pilis facie, radioque iuvente / obscuris pallente genis, cum mala viriles / exacuit nemorosa rubos», Arch. I, 216-8.

<sup>148</sup> Arch. I, 334-9.

<sup>149</sup> Si vedano a questo proposito le interpretazioni allegoriche per esempio di Bernardo Silvestre all'*Eneide*, di pochi anni precedenti al nostro poema.

connotazione corporea. Questo personaggio, infatti, si definisce nell'azione del poema attraverso una spiccata concordia di corpo e anima: nel corso dell'opera Architrenio guarda con gli occhi una donna e la desidera<sup>150</sup>, piange lacrime di rabbia<sup>151</sup>, sente le orecchie traboccare del fastidio delle voci degli oratori a Tylos<sup>152</sup>, si sdraia per terra poggiando la testa tra i gomiti quando incontra la Natura in un gesto esplicito di resa e disperazione<sup>153</sup>: ogni progresso morale, ogni tappa del suo pellegrinaggio morale, è connotato da una modificazione che è un avvenire corporeo. Questa corporeità dell'esperienza potrebbe spiegarsi con l'adesione al modello retorico delle visioni (mistiche, oltremondane, allegoriche), d'altro canto non vi è alcun motivo testuale per smentire quel che nel testo appare evidente, ovvero la caratterizzazione del personaggio mediante una chiara interrelazione tra gli stati che riguardano l'anima e le modificazioni del corpo.

Il primo luogo simbolico del poema è il palazzo dorato e fiorito di Venere, dove la dea risiede insieme ad alcune deliziose fanciulle; tra queste una sola riassume in sé tutte le possibili bellezze muliebri, sulla sua descrizione il narratore si sofferma per quasi duecento versi<sup>154</sup>. Al corpo della fanciulla è dedicata una attenzione quasi ossessiva: l'arco delle sue sopracciglia, le cavità nasali e auricolari, la protuberanza pubica, la chiara e diffusa lanugine della peluria corporea, la scriminatura al centro del capo. La visione della fanciulla si offre presto come foriera di malattia viziosa d'amore e il protagonista prosegue il suo viaggio; le ultime parole dell'episodio sigillano proprio la perfetta corrispondenza tra bellezza del corpo e bontà dell'anima:

Arguit exterior animum status, intimus extra  
pingitur affectus, levitas occulta forensi  
scribitur in cultu, cultu monstrante latentis  
copia fit mentis; habitus, qui cetera velat,  
pectora develat, aperitque abscondita morum  
garrulus interpres et - mentem veste loquenti -  
predicat exterior internas pagina leges.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Arch. II, 1-5.

<sup>151</sup> «Dixit et extrema lacrimis immersit et imbre / detumuit ventus, quem lingue intorserat ira.», Arch. V, 236-7.

<sup>152</sup> «Lactativa bibit veteris precepta Minerve, / nutritiva parum. nam vix libata vomuntur / pocula, nec prosunt, que nunc data nausea reddit, / nec satis auricula vigilas, si pectore dormis», Arch. VIII, 7-10.

<sup>153</sup> «Hec fatus rumpitque moras pedibusque loquentis / irrui et genuum demissos complicat artus / et cubitos sternens iunctis iacet infimus ulnis», Arch. IX, 153-155.

<sup>154</sup> Arch. I, 364-487 e II, 1-71.

<sup>155</sup> Arch. II, 158-164.

Egli incontra, quindi, il secondo mondo peccaminoso: qui i golosi ventricoli (adoratori del ventre) e i beoni adoratori di Bacco si intrattengono in infinite diatribe circa la salsa migliore da accompagnare a questo o a quel piatto, o su quale sia la provenienza più adatta alle varie qualità di vino e intanto riempiono piatti e bicchieri, suppliscono con il desiderio di varietà alla fine della fame, piangono e lamentano l'ampiezza ridotta dei loro ventri. Se contro la Natura inveiscono per la finitudine della loro facoltà digestiva a fronte dell'illimitatezza del desiderio, a Bacco continuano a sollevare lodi; all'inverso dell'umana sorte essi rispondono con la gioia folle e demente della Gola<sup>156</sup>. Architrenio, disgustato da tale condotta, trova un rimedio felice nella libera *paupertas* dei monaci cistercensi, nelle figure che l'antichità offre ad antonomasia dell'equilibrato godimento del mangiare; la mensa di Filemone e Bauci è lungamente descritta nella sua semplice maestà, arricchita da particolari specifici circa la preparazione delle pietanze, rustica e immediata rispetto alla ricchezza elaborata delle preparazioni dei Baccolatri. Anche in questo caso, colpisce l'attenzione riservata alla correlazione di corpo e anima che genera l'atteggiamento vizioso: il corpo per primo riconosce il piacere derivante dal cibo o dal vino, l'anima segue la passione del corpo e desidera che il corpo goda illimitatamente di quel bene, il corpo pone un limite al piacere a causa della sua finitudine, l'anima ne soffre e il corpo soffre del boccone o del bicchiere in più che è costretto a ingerire a causa del desiderio smodato dell'anima. Il vizio sembra emergere da una distorsione nel godimento del bene che proviene da entrambe le componenti dell'uomo e ad entrambe produce sofferenza: come nell'impostazione gregoriana<sup>157</sup> il corpo ha una sua responsabilità nel vizio, ma è anche un freno allo smodato desiderio che proviene dall'anima; il corpo e l'anima, inoltre (in vera adesione al dettato agostiniano<sup>158</sup>), rivelano nel vizio una discordia che non appare, quando sono ordinati al bene misurato della mensa modesta.

---

<sup>156</sup> Si riportano alcuni versi che colpiscono per il dettagliato realismo grottesco della rappresentazione in vigorose pennellate: «ergo vagante cifo, discincto gutture “wesseil” / ingeminant “wesseil”; labor est plus perdere vini / quam sitis, exhaurire merum studiosius ardent / quam exhaurire sitim, commendativa Liei / est sitis et candens calices iterare palatum / imperiosa iubet, ad Bachi munera dextras / blandius invitat, pluris sunt pocula, pluris / ariditate sitis, Bachusque ad vota peruste / candentisque gule recipit crementa fovoris. / Non modus est calicis, nisi sarcina sumpta redundet / et primum repetatur iter, data nausea reddit / altera vina cificis: luteo corrupta veneno, / a venis in vasa venit, sua munera Bacho / indignata refert, reatumque urgente palude, / Bache, retro properas, verseque recurritis unde. / Sic male libratos castigat nausea sumptus / et fugat excessus nature parca voluptas», Arch. II, 310- 26.

<sup>157</sup> Si leggano le pagine dedicate all'argomento nel capitolo precedente.

<sup>158</sup> Il disordine del piacere e la valutazione dei beni terreni come beni fine è una delle caratteristiche della scienza morale di Agostino.

Il protagonista giunge poi alla porte di Parigi, città della quale è magnificata l'abbondanza di ogni bene e la presenza di tutte le virtù. Il libro terzo contraddice subito la precedente connotazione; l'autore descrive la vita miserevole degli studenti di logica a Parigi: una turba di squattrinati studiosi alle prese con serve sfaticate e malconce, chine su zuppe di cipolle e cavoli maleodoranti, notti passate sui libri, risvegli improvvisi al sorgere del sole tremando per le punizioni del maestro. Sicuramente, denuncia il narratore, la loro miseria è causata dalla mancata ricompensa pecuniaria e quindi dall'assente riconoscimento del loro valore da parte di ricchi e potenti. Ma più che gemme di ogni virtù, gli studenti sembrano soltanto smisurati amanti della Sapienza, procacciatori di verità delle arti liberali (regole facili della grammatica, assiomi elementari della geometria), tramite le quali sperano di ottenere la conoscenza della totalità, come i golosi speravano di raggiungere un piacere infinito attraverso pietanze pregiate e artificiose; non a caso il desiderio dello studente è paragonato alla bramosia dell'amante<sup>159</sup>. Particolarmente realistica la descrizione degli studiosi di logica, vero acme comico del poema<sup>160</sup>: la loro presenza nella città di Parigi, simbolica certo ma non allegorica, rappresenta uno degli elementi a favore della novità del testo. Questi intarsi vividi funzionano da cerniera tra diverse tradizioni, proprio grazie alla collaborazione tra l'attenzione alla corporeità dei personaggi, così satirica e goliardica, e l'interesse alle dinamiche psico-intellettuali, che ne fa una notevole erede delle psicomachie: anche in questo caso è il corpo, con la sua pesantezza bisognosa di sonno, cibo, riposo, ad opporre resistenza al desiderio della mente dello studente; così mentre quest'ultima «totumque iubet sibi cedere celum»<sup>161</sup>, il capo pesa sul palmo che lo sostiene, e cede, infine, questo studente, coeso pur se discorde nel corpo e nell'anima, al sonno.

Nel libro successivo il protagonista giunge al monte dell'Ambizione, il cui apice tocca gli astri e i cui versanti ospitano alberi fruttiferi e torrenti che splendono di gemme preziose. Sulla cima del monte si

---

<sup>159</sup> Si legga il capitolo 13 (intitolato De amatore qui amice pactus est accessum de nocte) il cui *incipit* è perfettamente esplicito: «Sic Veneris miles», Arch. III, 254.

<sup>160</sup> Anche per questo libro riportiamo gli stralci di testo più accesaemente comico-realistici, qui nello specifico si descrivono le poche verdure che nuotano nel paiolo dell'anziana servetta: «Pauperies est tota domus. desuevit ad illos / Ubertas venisse lares, nec visitat egrum / Copia Parnasum, sublimior advolat aulas, / hiis ignota casis, ubi pauca annosa supellex, / languida sordet anus, admoto murmurat igni / urceolus, quo pisa natat, quo cepe vagatur, / quo faba, quo porrus capiti tormenta minantur, / quo rigidum pallescit olus, quo fercula festo / atriplices libanda die, quo vilior orti / ieiunam expectat quevis farrago Minervam», Arch. III, 60-9.

<sup>161</sup> Arch. III, 134.

erge una Corte che, a emblema di tutte le corti, si solleva nel tentativo di superare gli stessi dèi. All'invettiva del protagonista sulla follia della *hybris* umana, segue la descrizione ecfrastica delle tappezzerie della corte, delle pitture sulle coppe, di arazzi lussuosi la cui fattura gareggia con la maestria della Natura. Il narratore provvede, poi, alla descrizione di quanti abitano la Corte dell'Ambizione: adulatori e potenti sono stretti nella medesima morsa criminosa del guadagno e dell'arrivismo; nessun freno è posto dagli uni alla dissimulazione né dagli altri alla sete di potere. Un nuovo lamento, profondo e compassionevole, scuote questa volta il petto del protagonista e non è invettiva ma un pianto per l'insensata natura umana<sup>162</sup>.

Il libro quinto ospita la descrizione del colle della Presunzione, abitato da animali che sovvertono le leggi naturali con il loro comportamento. Qui il protagonista incontra ecclesiasti e maestri arroganti, seminatori di dolore in chi si affida loro. Tra questi un prete centogamo spicca per mostruosità di comportamenti, sicuro riferimento a una figura storica per noi ormai difficile da riconoscere. Sorella della Presunzione, la Superbia ha posto lì vicino la sua dimora; a questo vizio corrisponde un altro esempio ecclesiastico, è il turno dei monaci superbi, che allontanano le pecore dall'ovile con la loro vana verga. Questo male, la Superbia, infettò per primo Lucifero, amante oltre il lecito della sua natura creata<sup>163</sup>. Appare, dunque, il mostro Cupiditas, che con le unghie artiglia il mondo intero e lo occupa con la sua mole ineludibile. Il pianto di Architrenio raggiunge qui le sue vette patetiche: infelicissima progenie divina l'uomo che, come Lucifero, all'infinita bellezza di sé e del mondo non può che rispondere con un'altrettanto illimitata sete di possederlo, cieca e autoalimentata da un fuoco ininterrotto. Il fiero frastuono di un combattimento distoglie l'attenzione del protagonista; tra i militi irrefrenabili, uno si allontana dalla turba e parla con Architrenio: si tratta di Sir Gawain, personaggio

---

<sup>162</sup> Si riporta uno stralcio di testo commosso verso i viziosi per mostrare la varietà di registri stilistici del poema: «*Heu que demencia tantis / erexisse domos studiis, tantosque labores / perdere, tot census! quod crastina diruat etas, / instruit instanter labor irritus. ocius ista / ocia tollantur, ad inania mundus hanelat. / Deflectatur iter totusque in seria sudet! / Nam risu aut digito quid dignius? ardua tollit / cras ruiturus homo. furor est sublimibus uti / sedibus ad lapsum properanti, improvida montes / accumulat casura manus, nam sufficit unam / contraxisse casam morituro, cum irrita surgant, / que Fati pulsante manu fastigia nutant. / Hec tamen et, quicquid auget ludibria vite, / sunt desperantis anime solacia; fati / postera deterrent dubie presagia mentis. / Crastina celamur, hodiernis utimur, iram / iudicis expectat incauti audacia mundi, / conscia delicti; suadet presencia clausos / expositura metus series occulta futuri.*», Arch. IV, 194 -213.

<sup>163</sup> Riportiamo il segmento testuale relativo alla figura di Lucifero, che è definito mediante il suo smodato amore verso la creazione e la sua propria bellezza: «*felix, nisi se tot fonte bonorum / Lucifer agnosset! alter Narcisus et oris / dotibus et fati lacrimis. solacia concors / prebeat eventus, communis sarcina dampni / pondus utrumque levet. miser ille, sed ille, quod ultra, / quam liceat, temere speciem, quam vidit, amavit.*» Arch. V, 214-9.

mitico delle saghe arturiane. Il cavaliere interrompe il viaggio vorticoso del protagonista tra i vizi per raccontare la storia di Corineo, troiano d'origine<sup>164</sup>, vincitore sui Giganti, antichi abitanti della Cornovaglia, di Ramofrigio, eccelso virtuoso e di Re Artù, compagni con lui dell'esercito dei prodighi, opposto in eterno all'armata dell'Avarizia.

Dall'osservazione di ognuno dei luoghi visitati, talvolta a seguito del dialogo con i viziosi, l'eroe si fa vieppiù persuaso della sua iniziale opinione circa la condizione dell'uomo, stretto dai lacci di mostruosi e pestiferi vizi, tormentato dalla minaccia di pene eterne che non ha potuto evitare.

Il protagonista giunge, infine, alla sempiterna primavera dell'isola di Tylos dove tredici filosofi antichi declamano altrettante orazioni sui buoni comportamenti da attuare per evitare i vizi; poi i Sette Savi dell'antica Grecia lo esortano ad amare Dio e a coltivare le virtù teologali e cardinali; ancora il mondo è definito una «immundissima res»<sup>165</sup>, dalla quale l'uomo deve tentare di sollevarsi con fatiche innaturali, senza mai potere del tutto mutare i propri comportamenti in una buona condotta. Architrenio lamenta il perdurare del suo quesito, sottolineando l'inefficacia dei discorsi dei sapienti nel dirimere il suo interrogativo sulla natura del male. Ancora una volta l'inutilità dei discorsi morali è riferita attraverso il ricorso a una metafora corporea:

“Omne bonum veterum labiis distillat, et imbres  
Pegaseos senior etas exundat et orbi  
ubera centenni puero distendit, honesti  
lacte fluens nutrix; nec maturatur - anilis  
criniculo, mente puerescens - mundus, et aucto  
corpore non adhibent crementum moribus anni.  
Lactativa bibit veteris precepta Minerve,  
nutritiva parum. nam vix libata vomuntur  
pocula, nec prosunt, que nunc data nausea reddit,  
nec satis auricula vigilas, si pectore dormis.<sup>166</sup>”

Il nutrimento che dovrebbe procedere dalle indicazioni morali dei sapienti è un latte vano che le orecchie del protagonista rigettano in un moto infastidito e disturbato del corpo.

---

<sup>164</sup> Si auspica uno studio che indagli le valenze politiche di questa presenza encomiastica dell'Anglia, probabilmente da iscriversi entro il conflitto coevo tra Capetingi e Plantageneti; si potrebbe trattare di un elemento di disputa con Alano di Lilla, cfr. Chiurco 2004, pp. 52-8; Godman 1995, pp. 64-70.

<sup>165</sup> Arch. VIII, 203.

<sup>166</sup> Arch. VIII, 1-10.

È difficile distinguere se Architrenio nel suo viaggio percorra luoghi reali-corporei o allegorici; il lettore dovrà arrendersi a trovare un'etichetta comune, dal momento che sono attraversati spazi reali e fisici, come la città di Parigi (ed è il realismo comico della descrizione a confermare questa asserzione) e terre allegoriche governate da personificazioni dei vizi umani, come la collina della Presunzione. Allo stesso modo a rappresentazioni allegoriche si alternano personaggi storici, mitici o fortemente realistici, come i beoni e i gozzovigliatori del II libro. L'ambiguità retorica è assicurata dal continuo trasformarsi del *focus* sulla corporeità e veridicità cronachistica alla interpretazione morale e allegorica dei vizi<sup>167</sup>. La più immediata delle novità di questo poema è proprio questo ambiguo moto tra due piani del discorso, questa altalena continua tra allegorismo generalizzante, che piange patetico e cerca soluzioni per

---

<sup>167</sup> Di questo argomento si occupa Grimaldi 2020 il quale, però, non legge attentamente l'*Architrenius* affermando: «un mero palcoscenico astratto è il viaggio intorno al mondo in cerca della 'carità' nel *Roman de carité* del cosiddetto Reclus de Moilliens, composto verso la prima metà del XIII sec. (Van Hamel 1885; Jung 1971, p. 260). E lo stesso credo si possa dire dei vagabondaggi del protagonista dell'*Architrenius*»; infatti il valore allegorico della narrazione geografica dell'*Architrenius* non mi sembra così facilmente definibile, dal momento che esso presenta una configurazione mista: ai tradizionali luoghi allegorici che il protagonista attraversa (la taverna dei baccolatri, il colle della presunzione, il palazzo dell'ambizione, etc.) si aggiungono luoghi ben reali come la città di Parigi o l'isola di Tylos. Per la prima, il carattere tutt'altro che allegorico del luogo è confermato dallo stile descrittivo dei logici che la abitano, il quale spicca per un realismo comico che ricorda piuttosto la poesia goliardica; riguardo l'isola di Tylos Wetherbee la individua in una esistente isola del Bahrain già impiegata da Plinio e Solino (cfr. Schmidt 1974, p.68, n.98); il fatto che vi compaiano filosofi del mondo antico (tutti storicamente esistiti) la fa assomigliare piuttosto a una sorta di limbo pre-dantesco. Allo stesso modo, non pare esatta la seguente affermazione di Grimaldi: «Nella maggior parte dei poemi allegorici ci sono di regola solo due tipi di personaggi: il narratore, che talvolta entra in scena in prima persona e talaltra si limita a descrivere, e una serie variabile di personificazioni (su allegoria e personificazione, vd. Grimaldi (2012), p. 13 ss.). È pressoché la norma: nel *Songe d'enfer*, nel *Tesoretto*, nell'*Architrenius*, nella *Rose* (dove talvolta vengono però citati personaggi storici contemporanei, come ai vv. 6637 ss.). Occasionalmente possono comparire personaggi 'reali', spesso difficilmente identificabili, perlopiù privi di ogni caratteristica individuale e in genere puramente simbolici (così nel *Songe d'enfer* e nell'*Architrenius*); oppure rappresentanti di categorie umane o professionali (la vecchia, il prete, il re nel *Romans de carité*, ecc.). Talvolta possono entrare in scena personaggi storici e letterari, ad esempio nell'*Architrenius*, nel *Tesoretto* o ancora nel *Tournoiement Antechrist*, dove le personificazioni banchettano con i cavalieri della Tavola rotonda» Grimaldi 2020, p. 94. Lo studioso non si accorge, però, che il protagonista dell'*Architrenius* non è un personaggio allegorico, né in nessun modo può essere identificato come tale, per i motivi che abbiamo già riferito *supra*; in generale suona strana l'affermazione di Grimaldi perché non solo somma una serie di esiti poemati molto distanti nel tempo, ma specifica la 'norma' con una serie cospicua di eccezioni (personaggi storici contemporanei, personaggi reali, personaggi storici e letterari) che inficia la norma stessa pronunciata all'inizio del periodo. Nel caso di *Architrenius*, nel quale sono presenti sia personaggi contemporanei, sia rappresentanti di categorie umane e professionali, sia personaggi storici e letterari, farei difficoltà ad affermare con facilità che siano «perlopiù privi di ogni caratteristica individuale e in genere puramente simbolici» se, come già detto, lo stile descrittivo li rende particolarmente vividi e realistici; per esempio, la scelta di descrivere il cibo di cui si nutrono i logici o gli abiti laceri che indossano, o le salse che usano i baccolatri, o ancora le abitudini sessuali di un certo «prete centigamo» il cui nome l'autore non riferisce per non macchiarsi la bocca (cfr. Arch. V, 57), ma che doveva essere perfettamente riconoscibile ai contemporanei, non sembra avere alcun obiettivo allegorico; questo modello sembra piuttosto rispondere alla volontà di rappresentare la realtà contemporanea con vivacità e toni non strettamente allegorici. Si consideri, inoltre, che il poema è stato rubricato, proprio per questa sua speciale concretezza, nella poesia satirica (compare per esempio nell'antologia di Wright che raccoglie i poeti satirici inglesi).

l'umana *egestas*, e romanzo satirico che, con la sua *vis* comica e corporale non risparmia, con assoluta maestria, di irridere nessuno dei luoghi dell'umana comunità.

Infine la dea Natura, che ha presieduto da un alto trono alle orazioni precedenti senza essere vista da Architrenio, si prodiga in una lunga lezione di Cosmologia intorno ai moti delle stelle e dei pianeti, non evitando tecniche definizioni circa la volta celeste. Il protagonista, dal momento che i sottili ragguagli della Natura lo sprofondano invece di elevarlo, prorompe in una violenta invettiva contro la sua artefice, matrigna e Procne, e nel pianto conclude il suo ultimo intervento in discorso diretto del poema. La Natura gli ordina allora di mondare i suoi occhi dalle lacrime e dalla sozzura che ha veduto e gli suggerisce di prendere in moglie la fanciulla Moderazione, in accordo con i dettami della «religio nativa» (9, 246) che vieta all'uomo di morire senza essersi riprodotto. Il poema si conclude con la descrizione, accurata e simbolica, del banchetto divino dello sposalizio. Doti della sposa e sue ancelle sono tutte quelle virtù rispondenti ai vizi osservati dal protagonista nel suo viaggio. Anche in questo finale la compenetrazione di corpo e anima è patente e lascia spiazzato il lettore: la Vergine offerta dalla Natura è evidentemente una allegoria di quella *metriotes* di matrice classica che impedirebbe i comportamenti viziosi descritti nelle pagine precedenti, tuttavia prima dello sposalizio la Natura si perita in una lunga descrizione delle malattie veneree (fisiologicamente definite<sup>168</sup>) cui il protagonista andrebbe incontro se scegliesse per riprodursi una donna meno casta. Si chiude il libro con la sensazione di un imbroglio di parti, di un nodo da dirimere: si tratta di donna corporea e reale con cui il protagonista dovrebbe realmente generare un figlio o si tratta soltanto di una allegoria della virtù? Non aiutano, e forse confondono ancora di più le acque le ultimissime parole del poema, che riferiscono di un finale, infinito banchetto divino, al quale solo pochissimi sono eletti a partecipare.<sup>169</sup>

II. 1. 2. Il poema conobbe sorti alterne, delle quali non è sempre possibile ricostruire il corso. Le informazioni note sono ricostruite principalmente nell'edizione critica di Schmidt<sup>170</sup>, nella traduzione

---

<sup>168</sup> Arch. IX, 250-67.

<sup>169</sup> Arch. IX, 445-51.

<sup>170</sup> Schmidt 1974, pp. 9-13.

di Wetherbee<sup>171</sup> e nelle *Note sulla ricezione dell'Architrenius* di Lorenzo Carlucci<sup>172</sup>. Ripercorriamo qui per sommi capi la fortuna del poema delineata in queste fonti, aggiungendo qualche minima notazione. Il poema conosce dapprima una significativa fortuna, come testimoniano la datazione dei manoscritti pervenuti (tredici su ventisei sono stati composti tra la fine del XII e il XIII secolo) e la loro rilegatura con opere a buona circolazione (nello specifico, l'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre e l'*Alessandreide* di Gualtiero di Chatillon); fatto ancor più rilevante, il poema venne annotato e citato nelle più importanti *poetriae* del secolo successivo<sup>173</sup>. Gervasio di Melkley fu allievo di Giovanni di Altavilla e definì il poema bastevole da solo «a educare un animo rude»<sup>174</sup>, proprio l'*Architrenius* fu bacino e serbatoio da cui derivò figure e immagini per la sua *Ars poetica*; Goffredo di Vinsauf, autore di una *Poetria nova*, e più tardi Eberardo Alemanno, penna del celebre *Laborintus*, lo considerano tra i più interessanti prodotti letterari coevi. Se Gervasio ne apprezza la levatura retorico-stilistica, Eberardo ne condensa il contenuto in una formula tutt'altro che neutra, se osservata da un'angolazione dantesca: «Circuit et totum fricat Architrenius orbem; / Qualis vitii regio quaeque docet»<sup>175</sup>. L'*Architrenius* compare inoltre nella celebre *Biblionomia* di Richard de Fournival<sup>176</sup>. Pur se la notizia è di provenienza incerta, osserviamo che il bibliofilo settecentesco Lorenzo Mehus inserisce l'opera nella cultura scolastica nel XIII secolo di Bonvesin de la Riva<sup>177</sup>. Che

<sup>171</sup> Wetherbee 1994, pp. xxvii-xxix e Wetherbee 2019, pp. xx-xxiii.

<sup>172</sup> Carlucci, Marino 2019, pp. 45-72 (si rimanda principalmente a quest'ultima che è la più aggiornata).

<sup>173</sup> Relativamente all'influenza di Giovanni di Altavilla sulle *poetriae* del XII secolo cfr. Faral 1936, pp. 18-121 a p. 19, e Id. 1923.

<sup>174</sup> Gervasio di Melkley, *Ars poetica* 3, 24 ss. Riferendo il parere di un contemporaneo, Gervasio sostiene che «vitiosum esse illum librum eo solo quod nullum versum contineat vitiosum» (Ivi, 8, 15 ss.).

<sup>175</sup> Eberardo Alemanno, *Laborintus*, vv. 629-630.

<sup>176</sup> Cfr. Schmidt 1974, pp. 93-103, a p. 14. Richard de Fournival inserisce l'A. nella *Tabula nona areole phylosophyce libros vagos phylosophorum* insieme a Marziano Capella, Boezio, Sidonio Apollinare, Nicola di Amiens, Gilberto Porretano, Alano di Lilla, Bernardo Silvestre, definisce il poema: «liber de itineratione et questu Architrenii»; cfr. Delisle 1974, p. 531.

<sup>177</sup> Il bibliofilo settecentesco Lorenzo Mehus, in riferimento agli anni di formazione di Bonvesin de la Riva, delineando il quadro di una storia scolastica fino a Petrarca, annovera l'«Architrivium Ioannis Anglici [...] apud poetas» tra Stazio, Giovenale, Esopo e Marbodo di Rennes etc., disgiungendo la fortuna di A. da quella di Alano rubricato invece tra i retori, con Boezio, Albertano etc. (*Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio Latinae epistolae a domno Petro Canneto abbate Camaldulensi in libros 25. tributae variorum opera distinctae, et observationibus illustratae. Adcedit eiusdem Ambrosii vita in qua historia litteraria Florentina ab anno 1192 usque ad annum 1440. ex monumentis potissimum nondum editis deducta est a Laurentio Mehus Etruscae Academiae Cortonensis socio*. Florentiae, ex typographio Caesareo, 1759; ed. anast. Bologna, Forni, 1968, p. 211). Purtroppo non è citata la fonte da cui l'autore recepisce tale notizia, ma si può escludere l'invettiva petrarchesca o la già citata epistola di Coluccio Salutati dal momento che in questi due luoghi Giovanni è appaiato ad Alano, mentre il Mehus sembra separarne i destini; vista la doviziosa acribia che lo studioso mostra altrove e considerate le sue ricerche proprio nelle biblioteche toscane, c'è

l'*Architrenius* fosse parte del canone letterario fino al tempo di Petrarca nell'area geografica dell'Italia e della Francia (da dove provengono la gran parte dei manoscritti) riceve una conferma anche dalla disputa sulla *translatio studii* avvenuta tra Jean de Hesdin e il poeta aretino: è proprio l'*Architrenius* a funzionare nella *In Francisci Petrarchi*<sup>178</sup> di Hesdin come dimostrazione della bontà della cultura francese, a partire dall'encomio della città di Parigi nel II libro, ancor più vero, sostiene Hesdin, poiché pronunciato da un «Giovanni Anglico» «nemico quasi per natura» della Francia; Petrarca risponde pronunciando un'aspra condanna contro il poema nel suo libello polemico *Contra eum qui maledixit Italie*, nella quale accusa il poeta di non dire nulla, volendo dire tutto, esprimendosi in una mostruosità linguistica da voltastomaco («dum omnia vult dicere, nihil dicit»<sup>179</sup>). La polemica ha a che fare, come dimostra lucidamente Enrico Fenzi<sup>180</sup>, con la superiorità della Francia o dell'Italia al tempo della cattività avignonese, ma quel che sembra più interessante è che il poema faceva parte della *enciclopedia* dei due intellettuali, che possono discettarne liberamente, certi di dividerne la conoscenza, almeno nei suoi lineamenti minimi: il testo era indubbiamente a disposizione di entrambi. Allo stesso modo, come osserva Carlucci<sup>181</sup>, il poema compare, in anni subito successivi, come competenza culturale condivisa tra Giovanni Dominici e Coluccio Salutati: il primo nella sua *Lucula noctis* aveva impiegato l'*Architrenius*, in polemica contro la cultura pagana, come dimostrazione dell'utilità della finzione poetica nella devozione cristiana<sup>182</sup>; il Salutati tenta di trasformare l'impiego del poema da parte di Dominici, proprio per rilanciare la bontà della cultura pagana<sup>183</sup>. Non si può dire lo stesso per il tardo XIV secolo in Inghilterra: sappiamo infatti, dagli studi di James Clark, che il poema, giunto nelle mani

---

da domandarsi se egli non avesse in mano qualche elenco o silloge oggi perduta; come potrebbe altrimenti indicare con tanta esattezza i titoli dei testi scolastici in uso negli ultimi decenni del Duecento?

<sup>178</sup> Jean de Hesdin, *In Francisci Petrarchi*, 94-97, in Berté 2004, pp. 152-5.

<sup>179</sup> Vale la pena leggere l'intero passo: «Mi sembra proprio che sia vero ciò che sto per affermare, sebbene forse scortese: di tutti quelli che ho letto nessuno è più noioso dell'*Architrenio*, che costui invoca per il panegirico di Parigi come fosse un altro Cicerone o Virgilio. O che mostruosità di linguaggio, che accozzaglia di parole, che non solo suscitano nel lettore nausea e mal di testa, ma gli provocano riso e sudore, a tal punto, volendo dire tutto, non dice nulla!» (Petrarca, *Contra eum*, 240-243; trad. Berté 2005, pp. 84-6).

<sup>180</sup> Fenzi 2008, pp. 66-86, e 96-104.

<sup>181</sup> Carlucci 2019, pp. 51-2.

<sup>182</sup> «Item plures ex nostris poete fuere, qui sub tegminibus fictionum suarum Xpristiane religionis devotosque sensus commendavere. [...] Hunc locum volui assignare Iohani» (Giovanni Dominici, *Lucula Noctis*, 10, 4, pp. 94-5). Si osservi che l'identificazione del Giovanni menzionato dal Dominici con l'autore dell'*Architrenius* è fondata sulla risposta del Salutati.

<sup>183</sup> Se la forma poetica non è adeguata a esprimere la verità, allora «avrebbero peccato gravemente Alano e Giovanni, il quale è anche detto *Architrenius*, che condirono i loro libri di versi e finzioni poetiche», Coluccio Salutati, *Epistolario* IV, lib. XIV, epist. XXIV, p. 232.

di Hugh Legat, monaco di S. Albano dove operava l'attivissimo circolo di Walsingham<sup>184</sup>, risultava già una rarità bibliografica<sup>185</sup>; trovandolo un testo pregevole, un classico ricco di verità al quale bisognava dedicare un impegno ermeneutico sottile, il monaco produsse un lungo commento, di cui riportiamo la trascrizione in appendice.

Meno interessanti per gli obiettivi di questa tesi, le vicende dei secoli successivi; l'*Architrenius* desta ancora qualche interesse nel periodo umanistico: il testo compare ancora negli *Intercenales* di Leon Battista Alberti, come hanno mostrato Luca d'Ascia e Franco Bacchelli<sup>186</sup> e nell'opera di Enea Silvio Piccolomini<sup>187</sup>; citato da Lilio Giraldi e Juan Luis Vives, è lungamente impiegato nel commento al *De Rerum Natura* di Lucrezio per mano di Giovanni Battista Pio<sup>188</sup>; giunge all'attenzione dell'erasmiano Josse Badocus Ascensius, stampatore fiammingo attivo a Parigi, che nel 1517 ne pubblica l'*editio princeps*; Joannes Ravisius Textor si interessa al poema nella *Epithetorum epitome* (1518) e nella *Officina* (1520)<sup>189</sup>; ancora è citato da una serie di grandi umanisti antiquari come John Bale, John Leland, Polycarp Leyser, John Pits, Konrad Gessner, Gerhard J. Voss, Hendrik van den Putte<sup>190</sup>. Sull'onda di questo interesse puramente antiquario ed enciclopedico, proseguono le attestazioni di interesse per il poema nei secoli XVIII e XIX, semplicemente nominato e cursoriamente descritto nelle grandi storie delle letterature nazionali: dopo la *Bibliotheca* del Fabricius, l'*Architrenius* appare nella *History of english poetry* di Thomas Warthon il giovane<sup>191</sup>, nella *Histoire littéraire de la France* di Jean Ginguéné<sup>192</sup>, nella *Bibliothèque Sacrée Grecque-Latine* di Charles Nodier e nella *Biographia Britannica Literaria* di Thomas Wright, che dedica al poema un'attenzione più solerte e doviziosa, definendone l'autore «il più rimarchevole poeta del dodicesimo secolo»<sup>193</sup>. Probabilmente da questi

---

<sup>184</sup> Cfr. Clark 2004.

<sup>185</sup> Come afferma Tilliette «aussi bien l'étude mériterait-elle d'être nuancée et approfondie, en prenant en compte d'autres éléments que l'examen de la tradition manuscrite. Ce qui est intéressant au fond, c'est l'histoire des textes qui ont connu une circulation pas trop raréfiée ni trop massive» (Tilliette 2018, p.200).

<sup>186</sup> Leon Battista Alberti, *Intercenales*, p. liii, 43; cfr. Carlucci 2019, p. 53.

<sup>187</sup> Conde Parrado 2005, p. 1010, n. 9.

<sup>188</sup> Carlucci 2019, pp. 54-6.

<sup>189</sup> Conde Parrado 2002, p. 1010-8.

<sup>190</sup> Carlucci 2019, pp. 54-6.

<sup>191</sup> «Il suo *Architrenius* è una rappresentazione dotta, brillante, e molto piacevole [...] è, tutto sommato, un misto di satira e di panegirico sui pubblici vizi e virtù, con qualche digressione storica» (Warton 1774-81, pp. cxxi-cxxiv) citato in Carlucci 2019, p. 60, n. 80.

<sup>192</sup> Cfr. Schmidt 1974, p. 11; Carlucci 2019, pp. 60-61.

<sup>193</sup> Alla voce John of Hauteville in Wright 1846, pp. 250-6.

cataloghi storici, oltre che alla presenza del poema nello *Sketch-Book of Geoffrey Crayon* di Washington Irving, dipende l'interesse di Leopardi per l'*Architrenius*, come si è dimostrato in un recente studio condotto da Lorenzo Carlucci e da me<sup>194</sup>.

La bibliografia dal XX secolo in poi<sup>195</sup> conta un numero molto esiguo di studi critici, alcuni eccentrici estimatori, come Carroll S. Lewis<sup>196</sup> e Rudolf Steiner<sup>197</sup>, e un'attenzione genericamente poco focalizzata sulla portata filosofica del poema e sulla sua particolare e innovativa struttura di genere, nonché sulla sua eco nell'occidente europeo; per esempio, il Curtius, che pure lo cita in diverse occasioni nel suo *opus magnum*<sup>198</sup>, lo ritiene non all'altezza del suo contemporaneo Alano:

Una simile concezione poteva dar frutti solo in una mente superiore che, come Alano, fosse poeta, filosofo e pensatore insieme. I suoi contemporanei e seguaci – ad esempio Jean de Hanville – non lo compresero, si limitarono ad imitarlo solo formalmente; Dante fu il primo e l'unico che raccolse il messaggio di Alano e gli diede un nuovo contenuto vitale<sup>199</sup>.

Il suo primo traduttore, Winthorp Wetherbee, rinuncia, per esempio, ad individuare nel poema una struttura chiara<sup>200</sup> e anche l'editore Paul G. Schmidt, non ne affronta mai la problematicità ideologica.

## II. 2. Il dialogo con la Scuola di Chartres

Tuttavia la complessità di questo poema risulta evidente a chiunque voglia prestare fede al suo *engagement* filosofico-teologico; esso è d'altronde dimostrato dall'attenzione, tutt'altro che periferica, dei contemporanei. Non risulta priva di connotazioni specifiche la messa in campo della Natura, nelle primissime fasi della narrazione, e della Natura come *Genesi*, nello scioglimento finale. Nei decenni

---

<sup>194</sup> Carlucci, Marino 2019a; il poema mediolatino intesse una relazione testuale interessante con il *Dialogo della Natura e di un Islandese*; Leopardi potrebbe essere entrato in contatto con il poema nel corso del suo soggiorno romano, mentre lavorava con Angelo Mai nella biblioteca Vaticana, ove era già presente una copia manoscritta del poema.

<sup>195</sup> Cfr. n. 2.

<sup>196</sup> Esso, secondo lo studioso, «supera di molto tutti i suoi analoghi. [...] Improvvisamente», scrive Lewis, «in mezzo a tanti esametri diligenti, è una voce viva che si leva e comincia a parlare. Subito dimentichiamo i nostri interessi storici e lasciamo da parte le date: è espressa qui un'aspirazione universale, e, se non fosse per la lingua, questi versi potrebbero appartenere a un'epoca qualsiasi», Lewis 1969, p. 106.

<sup>197</sup> Carlucci 2019, p. 64.

<sup>198</sup> Curtius 1992, pp. 60, 112, 114, 119 n. 50, 153, 155, 221, 350 n. 28, 400, 524, 601.

<sup>199</sup> Ivi, p. 400.

<sup>200</sup> Wetherbee 1994, p. xxvi, Idem 2019, pp. viii, xvi.

subito precedenti alla composizione del poema, il problema della creazione dell'uomo e della sua funzione come tassello di un macrocosmo bene ordinato era stato lungamente approfondito dai maestri carnotensi; eppure il poeta, mentre ne accoglie alcune formule logico-dimostrative, sembra metterne in discussione il portato razionalista di fondo. La partita filosofica di quest'opera si gioca insieme e contro il platonismo naturalista degli chartriani, che proprio in quegli anni esauriva la sua fulgida parabola intellettuale con la figura di Giovanni di Salisburys<sup>201</sup>. In questo gioco modernissimo di adesione e decostruzione, di inimicizia e fede, si delinea un programma nuovo che riassume i modelli di una tradizione appena al declino in una forma innovativa e polimorfa.

La *quaestio* che il poema propone dal principio corrisponde, già a una prima lettura, a uno degli aspetti salienti del problema corpo-anima, ovvero la possibilità della congiunzione tra creatore e Creatura, una volta che si sia esperita come peccaminosa la natura umana. In questo caso, la questione si sovrappone al pervicace *problema del male*, che è *quaestio vexata* regolarmente riproposta dalla filosofia<sup>202</sup>: alla domanda morale sulla possibilità per l'uomo di fare il bene aggiunge il dubbio sulla presenza della Provvidenza nel mondo, sulla bontà della creazione e delle creature, sulla minaccia di un principio malevolo che abbia predisposto la costituzione dell'uomo. Analizzando da vicino il testo, si può osservare la trasposizione in versi proprio della dialettica tra corpo e anima, intrinseca peccaminosità e tensione al Bene:

Dumescente pilis facie, radioque iuvente  
obscuris pallente genis, cum mala viriles  
exacuit nemorosa rubos nec primula mento  
vellera mollescunt, virides quot luserit annos,  
respicit et, quicquid tenero persuaserit etas  
floridior, recolit memor Architrenius, imas  
pectoris evolvit latebras mersosque profunda  
explorat sub mente lares, nec moribus usquam  
invenit esse locum, nec se virtutibus unum  
impendisse diem. "Mene istos" inquit "in usus  
enixa est Natura parens, me misit ut arma  
in superos dampnata feram, divumque reatus  
irritent odium? legesque et iura meique  
pretream decreta Iovis? viciine potestas  
mortales eterna premit? facinusne redundat  
diis invisus palus? mater quid pignora tante  
destituit labi nec, quem produxit, alumpno

---

<sup>201</sup> Gregory 1955; Speer 1995; Lemoine 1998; Otten 2004; Jeuneau 2009.

<sup>202</sup> Per il dibattito contemporaneo vedi Adams, Adams 1990.

excubat, ut nullis maculam scelus inspuit actis?<sup>203</sup>

La *recollectio animi* che il protagonista descrive nei primi versi riportati, questo dipanare le matasse delle intime oscurità, ha il tono audace e sincero dell'Agostino delle *Confessiones* quando riconosce, intera e nuda, la vergogna del suo passato, e la generalizza a un *habitus* di comportamento connaturato all'uomo che conduce necessariamente la prole della Natura al peccato. Ancor di più, possiamo sovrapporre a questo segmento quella posizione pessimistica dell'ultimo Agostino di cui già si è detto<sup>204</sup>, che pone l'uomo, con la sua *carnalitas*, a una abissale distanza dalla bontà di Dio, distanza cui solo la Grazia divina può prestare rimedio. Qualcosa di simile potremmo rinvenire nei passi sopra riportati di Guglielmo di Saint Thierry<sup>205</sup>: seguendo il precetto delfico, l'uomo non può che divenire consapevole della miseria di cui partecipa, dal momento che nasce imprigionato in un corpo che lo precipita all'infimo della gerarchia ontologica. Ché Giovanni alluda anche e soprattutto alla natura miserevole del corpo umano è curiosamente<sup>206</sup> suggerito dalla metafora che è impiegata nei primi versi per descrivere il volto del protagonista<sup>207</sup>: sulle sue guance, sul mento sembra apparire una selva di rovi e sterpi, allusione che potrebbe riferirsi alla *silva*<sup>208</sup> e con questa alla *regio dissimilitudinis* nella quale l'uomo è incastrato a causa della sua partecipazione all'indistinta violenza della materia. Sembra interessante osservare che anche i commentatori antichi, leggevano la palude del peccato di Arch. I 231 come rappresentazione simbolica del corpo: un manoscritto del XIII secolo glossa «corpus meum» accanto a «invisa palus»<sup>209</sup>. D'altro canto, la descrizione del protagonista non si esaurisce nella sola componente corporea<sup>210</sup>, ma è la consapevolezza della distanza dal Bene a causare il suo disagio morale ed emotivo e a testimoniare la sua partecipazione a una natura più alta. Tuttavia, questa partecipazione, anche drammatica, alla miseria della corporeità non conosce la soluzione pacifica del trattato cistercense di Guglielmo: la consapevolezza dell'indigenza non si risolve nella adesione del composto umano alla

---

<sup>203</sup> Arch. I, 216-33.

<sup>204</sup> Cfr. Cap. I.3.

<sup>205</sup> Ibidem.

<sup>206</sup> Non sembra esservi una fonte credibile per il passo e per la metafora del bosco applicata al volto umano.

<sup>207</sup> «Dumescente pilis facie, radioque iuvente / obscuris pallente genis, cum mala viriles / exacuit nemorosa rubos nec primula mento / vellera mollescunt», Arch. I, 216-9.

<sup>208</sup> Cfr. il recente Caiazzo 2007 e la bibliografia ivi contenuta.

<sup>209</sup> Piehler 1971, p. 89.

<sup>210</sup> Si veda, per esempio, l'esplicito riferimento alla *profunda mens* dei vv. 222-3.

sola anima e alla sua tensione al divino, al suo buon ordinamento di microcosmo; piuttosto sprofonda in una dimensione pessimistica, dal momento che il protagonista coniuga con la teoria della gerarchia dell'essere il più doloroso dei movimenti agostiniani; sembra, insomma, non accontentarsi della soluzione gerarchica di Guglielmo per coniugare le due parti così distanti dell'uomo. L'uomo si presenta costituito in un modo tale da essere percorso incessantemente da moti opposti e contrari: quale mente perversa può avere immaginato una tale mostruosa ambiguità? Certo non Dio; probabilmente, procede il protagonista nel segmento appena seguente<sup>211</sup>, la responsabilità deve essere cercata in una demiurgica causa alternativa, responsabile della malevola e contraddittoria fattura dell'uomo; così la motivazione morale di stampo agostiniano si ibrida con un altro e diverso moto intellettuale, quando al desiderio di Bene-essere sussegue un'indignata apostrofe alla Natura.

La decisione di indirizzare a una Natura *artifex* l'impeto razionale e sentimentale del protagonista non è priva di una specifica connotazione storico-filosofica; ci riferiamo in primo luogo ai testi degli autori che appartennero o possono essere rubricati sotto la cosiddetta Scuola di Chartres<sup>212</sup>. Questi ebbero a comun denominatore il riconoscere «alla Natura [...] una consistenza ontologica, una capacità causativa» che la ponesse a «oggetto proprio della filosofia naturale»<sup>213</sup>. Tale autonomia ontologica e gnoseologica della Natura veniva considerata possibile in virtù dell'automatismo con cui la Natura esegue la volontà divina<sup>214</sup>. Inoltre, secondo questi autori, l'uomo è dotato di un intelletto che è «giudizio vero e certo delle cose incorporate» e «questa intelligenza sale da noi fino al Creatore»<sup>215</sup>; così l'umana *vis intellettiva* viene posta a giuntura tra le cose naturali, scientificamente osservabili, e le cose celesti<sup>216</sup>. Si apre pertanto, all'intelletto umano, la possibilità di una compatta e percorribile ascensione a Dio attraverso l'intelligibilità delle sue cause seconde, sì che il dualismo neoplatonico si trovi a

---

<sup>211</sup> Già forse con la coppia «*explorat [...] lares*»; se, infatti, si interpreta con Piehler *lares* con potenze, invece del denotato stanze, si ha un'interessante versione poetica delle cause seconde; cfr. Piehler 1971, pp. 87-9.

<sup>212</sup> Per il dibattito intorno alla consistenza della scuola di Chartres si rimanda a Lemoine 1998, pp. 15-21.

<sup>213</sup> Gregory 2007, p. 15.

<sup>214</sup> Molto chiaramente si esprime a questo proposito Clarembaldo di Arras: «la Natura è la volontà stessa di Dio», in Garfagnini 2017, p. 126.

<sup>215</sup> Guglielmo di Conches, *Dragmaticon*, VI, p. 449.

<sup>216</sup> Come sottolinea anche Garin: «tutto il divino tende a naturalizzarsi» sì da «collocare nell'uomo il punto magico dell'unione» (Garin 1958, p. 29).

somigliare a un razionalismo naturalista<sup>217</sup> di stampo più schiettamente platonico. L'uomo è posto al centro di un cosmo creato che tutto si offre al dominio conoscitivo; secondo la bella sintesi di Garancini: «una Natura che la Intelligenza dell'uomo ha svelata, che egli domina con i suoi strumenti, che la sua umanità verifica in sé»<sup>218</sup>. In altre parole, l'uomo, forte della propria partecipazione all'intelletto divino, è considerato come chiave di volta che lega la corporeità della materia, di cui si compongono l'uomo e il mondo naturale, ma che l'uomo può anche tutto dominare con l'intelletto (capace di conoscere le forme che ordinano la materia), e il cielo sovranaturale, cui l'individuo può tendersi nella speranza di giungere con il pensiero fino alla *visio Dei*. Si considera, dunque, l'intelletto umano dotato di una potenza connettiva tale da conoscere e dominare la materia, e conoscere e attraversare i cieli, entro una speciale compattezza ontologica tra creatura e Creatore *sub specie rationis*. Il problema che Architrenio solleva all'inizio della sua *quête* non trova ragion d'essere tra gli autori carnotensi, dal momento che nessuna violazione dell'ordine divino può essere implicata necessariamente nella processione dal perfetto bene dall'essere divino all'esistente<sup>219</sup>; allo stesso modo ciò che nell'uomo è difforme e distante dalla bontà dell'intelletto divino, può essere ricondotto all'ordine e al suo significato etico mediante lo strapotere dell'anima all'interno del composto umano. Così per Guglielmo di Conches, come spiega Garancini: «il male che vediamo non deriva dalla Natura, ma dalla corruzione della Natura, poiché anche il diavolo per Natura è buono, ma cattivo nella sua volontà e nelle sue azioni»<sup>220</sup>. Con altrettanta perentorietà la questione è discussa da Alano: «con una scelta ragionata», afferma la Natura, «ho stabilito il duello tra questi contendenti in modo tale che, in questa disputa, la ragione può spingere la sensualità a redimersi»<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> La storia della ricezione del platonismo nel Medioevo a partire dalle traduzioni commentate di Macrobio e Calcidio è ben delineata in Garin 1958.

<sup>218</sup> Garancini 1974, p. 57.

<sup>219</sup> Per motivi di sintesi, non si approfondisce il dibattito che la cosiddetta scuola di Chartres, per alcuni assunti tacciabili di eresia, accese con la Chiesa; né faremo menzione della pluralità di opinioni attive in questa scuola, che forse scuola non fu, piuttosto organismo complesso nel quale convivessero posizioni identiche e altre soltanto simili, e anche sistemi più o meno difformi tra loro o che si andavano inasprendo verso direzioni opposte. Si pensi, per esempio, al problema dell'intelligibilità del mondo che Teodorico di Chartres risolve con la facoltà, a mezzo tra umana e divina, della *intellectibilitas/intelligibilitas*; come anche al «dualismo esasperato in una terminologia di sapore quasi manicheo» di Bernardo Silvestre (Garin 1958, p. 59); o ancora all'accusa di manicheismo mossa da Guglielmo di Saint Thierry a Guglielmo di Conches.

<sup>220</sup> Garancini 1974, p. 203.

<sup>221</sup> Ivi, p. 236, ma su Alano si veda il cap III.1.

Se la coloritura emotiva e l'asprezza razionale della questione di Architrenio non trovano posto nel modello chartriano, vero è che dei maestri di Chartres sono adottati i presupposti logici. Così, la centralità della personificazione della Natura<sup>222</sup>, la scelta di correggere il dramma agostiniano con il ricorso alla causa seconda della Natura, nell'*Architrenius* è conforme alla filosofia platonico-naturalista, intorno a cui si stringevano già gli chartriani della prim'ora e che possiamo considerare una vera e propria divisa di scuola<sup>223</sup>. Eppure il poema percorre quella traiettoria un gradino più avanti, sì che il progetto razionalista venga invalidato attraverso l'applicazione dei suoi propri dispositivi logici: se ciò che è creato può essere osservato scientificamente, allora l'uomo, e quindi anche l'uomo-soggetto, può essere posto a oggetto della sua propria conoscenza razionale in quanto creatura della Natura; e se dentro l'uomo non vi fosse alcuna perfezione? In altre parole, è il platonismo razionalista stesso a sancire la possibilità che l'uomo si auto-osservi scientificamente in virtù della sua essenza di microcosmo continuo rispetto al macrocosmo<sup>224</sup>, progetto già avveratosi nell'impiego del precetto delfico dai cistercensi, come Guglielmo di Saint Thierry<sup>225</sup>. Ora, l'uomo, soggetto e oggetto della indagine, scopre («invenit», v. 224) in sé che gli impulsi al vizio sono preponderanti rispetto alla spontanea tensione alla virtù: in fondo decidere quale delle due componenti dell'umano sia vincente o prioritario nel composto è questione di umore e non di ragione; perché mai, infatti, l'uomo dovrebbe riconoscersi più e meglio nella sola anima? Certamente l'anima lo differenzia dagli altri animali, è la sua specificità, ma non esiste ragione per considerare trascurabile la sua somiglianza con gli animali, ossia la sua partecipazione al corporeo. Nelle parole del protagonista, l'unica traccia di virtù presente nell'uomo sembra essere soltanto la resistenza alla componente peccaminosa che trasforma in pianto il desiderio di bene. La virtù del protagonista è l'audace forza del piangere, il sapersi male e nulla, la conoscenza della propria impotenza di corpo corruttibile nel laccio stretto del male. L'applicazione dei precetti razionalistici di Chartres produce su Architrenio l'effetto opposto al modello: la causa seconda non è, in questo punto

---

<sup>222</sup> Riguardo la personificazione e deificazione della Natura si confronti Garancini, che considera questo un «modo letterario per sottolineare la nuova frontiera dell'uomo sulla natura» (Garancini 1974, p. 84).

<sup>223</sup> Cfr. Lemoine 1998, p. 31.

<sup>224</sup> Si legga, per esempio in Alano, la Natura che sostiene di sé: «Ego illa sum que ad exemplarem mundane machine similitudinem hominis exemplari naturam, ut in ea velut in speculo ipsius mundi scripta natura compareat», Alano di Lilla, *De Planctu Nature*, 6, 43-6.

<sup>225</sup> Si legga lo stralcio di testo di Guglielmo di Saint-Thierry, riportato a p.28.

del testo, una forma intermedia tra l'uomo e Dio, tale che la bontà di Dio si riveli più agevolmente nel corruttibile corporeo del creaturale; la Natura corrisponde piuttosto a un principio malevolo che rende l'uomo inevitabilmente coincidente con il male del suo corpo, della sua somiglianza alla palude della *regio dissimilitudinis*. Tuttavia, l'uomo non si esaurisce nella sua coincidenza con la peccaminosità (altrimenti non vi sarebbe *quaestio* né consapevolezza della distanza dal bene), ma si muove alla ricerca di una soluzione razionale che interrompa il terribile susseguirsi di moti e tensioni eterodirette. Entro questo sistema l'eroe, o l'antieroe per dirla con Godman<sup>226</sup>, assume una postura di paradossale equilibrio tra le parti, un equilibrio instabile fino agli ultimi capitoli dell'ultimo libro, perché fino a quel punto la *quaestio* ha un esito ignoto, e anzi non conoscerà mai la *ratio* cercata<sup>227</sup>: con gli strumenti logici dello chartrismo positivo si confuta, si direbbe per mezzo del pessimismo agostiniano, la priorità ontologica data alla componente più alta dell'uomo.

L'operazione più interessante in questa dialettica tra adesione al razionalismo platonico e umore pessimistico è il mutarsi della funzione dell'uomo nel cosmo: da anello di raccordo tra informi e forma, da chiave di armonia nella discordia dualistica dell'universo, l'umano microcosmo razionale diviene strumento di trasgressione con cui la selva disordinata del naturale rivolge le sue armi contro la giustizia ordinata dei cieli. L'umanità assume le sembianze luciferine di nolente portatrice di inimicizia tra i due versanti dell'essere. Giovanni di Altavilla manifesta, nell'iniziale discorso del protagonista, l'inquietante possibilità – chiusa a doppia mandata dalla sottomissione che il razionalismo chartriano imponeva alla materia – che lo scarto tra Dio e mondo si potesse divaricare tanto da divenire uno spaventoso e impercorribile abisso interiore, gettando così l'uomo nell'inconsistenza originaria che è la sua propria partecipazione alla *hyle*<sup>228</sup>.

Ma è nel capitolo successivo che la *vis* ragionativa del protagonista porta fino alle estreme conseguenze logiche questo *pastiche* di lucidità logico-argomentativa e *pathos* agostiniano: è necessario indagare razionalmente la Natura, quindi ciò in cui si produce, ovvero il macrocosmo, per verificare se questa

---

<sup>226</sup> Godman 2000, p. 323.

<sup>227</sup> Come afferma esplicitamente in questi versi: «meditativusque recedit / corde querelanti, quod scrutativus et Austrum / viderit et Thetide miranti merserit Arthon, / effusoque vagus oculo perlegerit orbem, / nullaque propositi datur exoptata facultas.» Arch. VI, 11-5.

<sup>228</sup> Interessante notare che questa crisi dell'allegorismo positivo oppone, in questo modo, l'*Architrenius* anche alla letteratura elegiaca, da Boezio in poi.

causa può essere considerata principio della peccaminosità del corporeo. Così il protagonista pone a oggetto dell'analisi la *potentia* della Natura<sup>229</sup>:

Illud enim supraque potest nullaque magistras  
non habet arte manus, nec summa potencia certo  
fine coartatur: astrorum flammeat orbis,  
igne rotat celos, discursibus aera rumpit,  
mollit aque speram, telluris pondera durat,  
flore coronat humum, gemmas inviscerat undis,  
phebificans auras, stellas intexit Olimpo.  
Natura est quodcumque vides, incudibus illa  
fabricat omniparis, quidvis operaria nutu  
construit, eventusque novi miracula spargit.  
Ipsa potest rerum solitos avertere cursus,  
enormesque serit monstrorum prodiga formas,  
gignendique stilum variat, partuque timendo  
lineat anomalos larvosa puerpera vultus.

La potenza della Natura presenta, ove sottoposta a osservazione oggettiva, tre caratteri principali. In primo luogo essa è responsabile della creazione di tutte le cose e non è stretta da alcun vincolo (vv. 234-236)<sup>230</sup>; in secondo luogo la Natura coincide con la totalità dell'esistente visibile (v. 240); in terzo luogo essa ha il potere di modificare i corsi abituali delle cose, ovvero può generare prodigi, mostri e anomalie<sup>231</sup>. Per il secondo degli elementi, la Natura è intelligibile ed è compito della filosofia indagarla, poi che corrisponde a una delle due categorie di enti che, secondo Guglielmo di Conches, sono oggetto della ricerca filosofica: «philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio»<sup>232</sup>. Ma l'esercizio dell'intelletto che ha per oggetto il macrocosmo come atto della Natura conclude, al contrario di quanto ci si aspetti da presupposti ricalcati sulle posizioni-tipo degli chartriani, che il macrocosmo non è regolare, non corrisponde, cioè, a una «ordinata collectio creaturarum»<sup>233</sup>. Il protagonista postula, così, l'anomalia della Natura rispetto alla volontà divina e la sua autonomia rispetto a Dio. La Natura pare quasi svincolata dalle leggi divine e genera, anzi,

---

<sup>229</sup> Il titolo del capitolo nono è *De Nature potencia*, Arch. I, 234-47.

<sup>230</sup> L'espressione «omnipotens Natura» è nelle esposizioni della dottrina agostiniana di Prospero di Aquitania; si noti che già per Coluccio Salutati, questo epiteto (presente anche nella petrarchesca *Africa* I, 132) non era del tutto accettabile (cfr. Fera 1984).

<sup>231</sup> «Eventusque novo miracula spargit. / Ipsa potest rerum solitos avertere cursus, / enormesque seri monstrorum prodiga formas, / gignendique stilum varias, partuque timendo / lineat anomalos larvosa puerpera vultus», Arch. I, 243-7.

<sup>232</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia*, I 1.

<sup>233</sup> Cfr. Gregory 1955, p. 212.

difformità: l'elenco di *monstra* e *prodigia* (1, 248-319) che segue non vale come manifestazione della infinita potenza divina<sup>234</sup> ma, al contrario, slega la Natura dalla regolarità che è principio della sua intelligibilità. Infatti, secondo i maestri di Chartres, la Natura, come causa seconda emanata dall'Intelletto divino, è conoscibile soltanto in virtù della sua automatica riproduzione della volontà divina. Nelle parole del protagonista ella, evidentemente non subordinata ad alcunché, si mostra ancora più potente di Dio perché capace di «vultus anomalos», laddove «Dio può da un ceppo d'albero fare un vitello, ma non lo ha mai fatto»<sup>235</sup>. La possibilità della Natura di essere irregolare è un'evidenza, quella di Dio una deduzione logica.

Il potere epistemologico delle tesi chartriane si sfalda così sotto il peso delle sue stesse argomentazioni: se la Natura fosse una intelligibile «machina mundi»<sup>236</sup> allora non esisterebbe il male né anomalia alcuna tra le «cose che si vedono ed esistono», poiché la Natura si costituisce come ontologicamente autonoma solo in virtù della sua automatica produzione di *similia ex similibus*<sup>237</sup>. La fiducia positiva nell'intelletto umano è disattesa perché il mondo materiale presenta all'osservazione scientifica errori, deviazioni dalla norma. A corollario di ciò si disgrega la figura umana, relegata entro una inconoscibile terra del diverso, inerme in una selva abitata da mostri e prodigi, vuota di ogni virtù protettiva:

At me pestiferis aliis exponit inhermen  
anguibus et tortis viciorum deteror idris.  
Non michi pacifico nudum latus asperat ense,  
non Calibum plumis lorice recia nodat,  
non surgente caput animosum casside cristat,  
non clipei telis obtendit menia: nec, quos  
det Natura, timent scelerum Stimphalides arcus,  
nec furtim lesura nefas deterret harundo.

La Natura, né meccanica né conforme alla bontà divina, ha il carattere malevolo di chi, pur potendo cose maggiori, non protegge l'uomo dal male: «Maiora poterat, et illud ubique potuisset, quod adversus

---

<sup>234</sup> Così Gregory 2008, p. 172: «Anche i *monstra*, gli *ostenta*, i *portenta*, i *prodigia* fanno parte integrante della cosmogonia e delle cosmologie medievali perché “hoc debente monstrare, hoc ostendere vel preostendere, hoc praedicere quod facturus sit deus” (Agostino, *De civitate dei*, Libro xxi cap. 8).»

<sup>235</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia* 2, 2, 5.

<sup>236</sup> Arch. VIII, 325.

<sup>237</sup> Così Guglielmo di Conches definiva l'azione della Natura: «opus nature est quod similia nascuntur ex similibus [...]. Et est natura vis insita similia ex similibus operans» (*Glosae* xxxvii, p. 104); identica definizione si riscontra in Clarembaldo di Arras (*Tractatulus* 226) e in Giovanni di Salisbury, *Metalogicon* cap. 8.

scelerum motus et impetus inconsultos homo inquassabilis perduraret»<sup>238</sup>. Come disegnando un'orbita circolare, l'autore ritorna al soggetto-oggetto della ricerca e lo trova ancora, nonostante le sue deduzioni tragiche, percorso da quell'unico impeto morale che lo fa non del tutto coincidente con la peccaminosità della sua partecipazione al corporeo, ovvero ciò che lo differenzia dagli altri mostri che la natura produce, quei volti anomali di irregolarità del v. 247, cioè la consapevolezza della propria viziosità e il desiderio di redimerla. Tale impulso rende ragione dell'umana composizione di materia e divino intelletto, è il moto del desiderio del difforme verso la conoscenza razionale e la salvezza morale; solo che, a differenza della posizione di Guglielmo di Saint Thierry, le due parti dell'uomo si bilanciano costantemente e l'una non diviene mai preponderante rispetto all'altra. Questa possibilità della creazione dell'uomo come di una *impasse* tragica tra due poli inconciliabili, apre una serie di questioni, cui il poema di Giovanni tenta di rispondere: è vero che la Natura è un principio malvagio inconoscibile e indipendente da Dio? È vero che l'uomo è il punto medio di una traiettoria interrotta tra la corporeità e il cielo, vettore cieco e corrotto per sempre dal vizio? In questo abisso divaricato tra Uno e molteplice esiste un'armonia possibile che non è dato intravedere con la ragione?

Il capitolo successivo ripercorre quell'incipite postura tra l'agostinismo pessimista e il razionalismo chartriano:

Quid faciam, novi: profugo Natura per orbem  
est querenda michi. veniam, quacumque remotos  
abscondat secreta lares, odiique latentes  
eliciam causas et rupti forsan amoris  
restituam nodos, adero: pacemque dolorum  
compassiva feret et subsidiosa roganti  
indulgebit opem, flecti pacietur, hanelas  
hauriet aure preces et mentis verba medullis  
blanditiva bibet, lacrimisque pluentibus udas  
siccabit mansueta genas, ad vota parentem  
filius inducet” - spes solativa timorem  
eicit et ceptis favet et temptasse repulsa  
nil metuit peius - “ibo properancius, ibo  
ocius et, que sit miseris fortuna, videbo.”

---

<sup>238</sup>Arch. Prologo.

La combinazione semantica è esatta e calibratissima: il protagonista è un *viator* che, in esilio («profugo»), viaggerà attraverso il cosmo per scoprire le «latentes causas»<sup>239</sup> e ricomporre, «forsan», i «nodos rupti amoris». Lo slancio emotivo-ascensionale spinge a un nuovo patto d'amore mentre viene controbilanciato dal moto intellettuale, che indirizza il protagonista all'indagine conoscitiva delle cause seconde; l'andatura ha il passo incerto e determinato del forestiero platonico nella *silva*<sup>240</sup>. Il verbo «quaerenda» si modella su quel desiderio, che definiremmo chartriano, di dare logica al cosmo. Tale movente è, però, già definito vano, o almeno ne è giudicata fallace, secondo ragione, la tenuta razionale, se prestiamo fede all'irregolarità della generazione naturale. In virtù di questa già sicura fallibilità conoscitiva, *quaero* vale anche come citazione di Agostino<sup>241</sup> e allude al cugino fonetico dell'elegia, il *queror* di una commozione che la tensione verso il Bene non consola né tace.

Come si è detto, il compito del pellegrino è esattamente quello di scovare un modello adeguato alla ricomposizione in armonia di quell'abisso divaricato che il dualismo scava tra Uno e molteplice. Tale dualismo produce il doppio effetto problematico di un dualismo antropologico-morale - giacché il problema si pone tra la la viziosità naturale, che è posto come carattere intrinseco alla natura umana e l'altrettanto naturale desiderio di bene e di ritorno al divino - e di un dualismo puramente ontologico - dal momento che viene posta in discussione la bontà della Natura e la sua autonomia da Dio, cioè la possibilità di divergere dalla buona volontà creatrice di Dio.

Il poema sosta, per la sua intera durata, nell'inquietante di questi dualismi, sentito e tremendo: vero fino in fondo il moto intellettuale verso le forme immutabili e quello desiderativo verso il Bene, com'è vera la presenza della somiglianza a Dio nell'uomo - e Architrenio cammina e cerca, instancabile, attraverso il mondo intero - e vero fino in fondo il sentimento del male, com'è vera la partecipazione dell'uomo alla dissomiglianza e alla corporeità - e Architrenio piange e finge intero lo sguardo al dolore dell'uomo, di tutto compassionevole, per sé commosso a causa della sorte misera dell'uomo. Per questo primo

---

<sup>239</sup> In questo caso il rimando al lessico della logica è intratestuale: «effodiunt causas retrusas» si riferisce all'attività degli studenti di filosofia dell'università di Parigi, 3, 326-7.

<sup>240</sup> Questa caratteristica era già notata dai lettori contemporanei, se si considera la definizione di «philosopus peregrinus» che dà di lui il suo alunno Gervaise de Melkley, *Ars Poetica*, 3.

<sup>241</sup> Agostino, *Confessiones*, 7, 3.

esploratore delle lamentazioni, Architrenio<sup>242</sup>, «the first of the interior pilgrims»<sup>243</sup>, è sempre vero il sentimento del dolore e sempre vero l'impeto intellettuale e morale. Si ha la sensazione che sia proprio il rifiuto netto del dualismo come verità antropologica e ontologica a spingere Architrenio a muoversi, a muovere il suo corpo verso una risposta alternativa, che salvi anche la bontà della creazione e la specificità del molteplice, che non si arrenda a fare del corpo soltanto un *carcer*: come abbiamo visto per la tradizione filosofica Architrenio è esattamente colui che partendo dalla più dualistica delle posizioni si muove instancabile alla ricerca di una soluzione ilemorfica.

### II. 3. Le funzioni implicite di autore, protagonista e lettore

Tentiamo ora di trasporre questo inquadramento filosofico minimo in un'ottica narratologica; la domanda a cui vogliamo rispondere è la seguente: la struttura narrativa del poema, il suo posizionamento nella tradizione dei generi letterari, risente del moto filosofico che dal dualismo lo spinge all'ilemorfismo? Se sì, in quale forma retorica si manifesta questo moto?

La traduzione di una asserzione filosofica in poesia è un insegnamento chartriano, se si interpreta con Godman l'ideale di un «opus consummatum [...] omnium artium imago» che Giovanni di Salisbury attribuisce a Bernardo di Chartres<sup>244</sup>, ma bisogna aspettare quasi un secolo per la stabile appropriazione del romanzesco come strumento divulgativo degli assunti accademico-scolastici<sup>245</sup>. In questo senso l'*Architrenius* è un esempio di mirabile avanguardia<sup>246</sup>: il romanzo di Architrenio è l'istantanea divulgativa (perché sentimentale, aggregante) di una crisi *fin de siècle*, che si consuma nell'accademia – ed è il sistema carnotense in declino, ma anche è l'innovazione nei chiostri e nelle abbazie<sup>247</sup> – e che ancora non si è rigenerata in una nuova identità affermativa. L'eroe di questo decennio mediano, ancora privo di un ordine ideologico che sappia affermare una narrazione condivisa, si muove in un sistema assiologico i cui valori strutturali sono immediatamente giudicati disfunzionali, ma adottati di necessità

---

<sup>242</sup> Sembra fruttuosa l'intertestualità con il profeta Geremia, eventualmente da contrapporre alle invettive di Giobbe fondate sulla sorte sfortunata del singolo.

<sup>243</sup> Piehler 1971, p.89.

<sup>244</sup> Questa è la tesi di fondo di Godman riguardo l'*Architrenius*; cfr. Godman 1995.

<sup>245</sup> Il *Roman de la Rose* sarà considerato da diversi interpreti come rappresentante di una cosiddetta "Scolastica cortese"; cfr., per esempio, Paré 1941.

<sup>246</sup> Cfr. Wetherbee 1994, p. ix; Francke 1890b, p. 184.

<sup>247</sup> Cfr. Haskins 1998, pp. 35-47.

come gli unici disponibili. Più che un sistema ideologico, il suo è un asse singolo il cui unico valore è il giudizio di inefficacia dei valori adottati: Giovanni fa abbracciare al suo protagonista come unico valore quel dualismo che immediatamente è rigettato come inefficace e insufficiente; la Natura è convocata come colpevole della naturale peccaminosità dell'uomo, ma è proprio il rifiuto di relegare per intero il naturale (il corporeo) nel male a far muovere il protagonista verso la ricomposizione di un patto d'amore più generoso verso il creaturale. Così, Architrenio non affronta la *quête* per insegnare al lettore il risultato naturale e necessario di un certo percorso, un esito implicito nei propri presupposti logico-narrativi, ma agisce nel terreno aperto di una soluzione non data *a priori*. Obiezioni e soluzione sono i poli dialettici che fanno sempre incerto lo spazio narrativo e coinvolgono il lettore in una vera *quaestio* priva di esito affermativo fino all'ultima parola del poema.

Tale atteggiamento narrativo, mentre denuncia la sopraggiunta incapacità degli orientamenti filosofici disponibili di predicare intorno all'esistente o di rispondere in modo adeguato alle pressioni di un'emotività debordante, si mescola con il nascente genere romanzesco e il suo portato di plurivocità e coinvolgimento del lettore nel *Bildungsroman* del protagonista.

Ha senso analizzare le parole dell'autore nell'esordio programmatico:

At ne Desidia Muse michi sopiat ignes,  
nascitur et puero vagit nova pagina versu,  
propositique labor victorem spondet et audax  
grandibus inceptis studii constancia; verum  
inter Apollineas lauros fas esto mirice  
deiectis vernare comis, non precinit omnem  
ad digitum Phebea chelis, non novimus aures  
Aonia mulcere lira, non pectinis huius  
in plebem vilescit apex; hec gloria vatam,  
hoc iubar, hic titulus solos contingit Homeros.  
Sufficiet, populo si suffecisse togato  
hic poterit nostre tenuis succentus avene.  
In Cresi ne sudet opes privatus Amiclas!  
Contentum proprio faciunt me tuta facultas  
angustique lares, modico me posse potentem  
metior ad multum, nec gutture rumpar hanelo  
Sirenum insidias equasse et funus oloris,  
dum mea ieiuno michi sibilet ore cicada.  
Non ago precipites sopire leonibus iras  
pectine vel rigidos mores mollire ferarum.  
Hoc precor, hoc satis est, si nostra hec arida plebis  
aure sono tenui ieiunia solvat harundo.  
Incola mergus aque madidis ne provocet alis

surgentes aquilas lambentibus ethera pennis!<sup>248</sup>

L'*understatement* che definisce lo stile dell'autore dipende dal *topos* dell'affettazione di modestia, noto alle *artes dictaminis* medievali<sup>249</sup>. Questo si realizza nella semantica della povertà delle risorse poetiche: «tenuis avene», «modico», «guttur hanelo», «sibilet ore cicada», «nostra arida harundo». Il *topos* si avvera in tutti quei caratteri stilistici del poema che contraddicono la presunta pochezza retorica, cioè nella *varietas* del dettato, nei concettuosi virtuosismi paralogici, nei neologismi mai volti al barbarismo, nella generale, artificiosissima e sempre ricercata cura dello stile.

Il verso 51, però, esula dalla posa retorica, dalla supina adesione alle norme locutorie e definisce piuttosto l'*identikit* del lettore ideale: secondo quanto si legge in un manoscritto duecentesco, i contemporanei interpretavano questo passaggio con il riferimento a un gruppo sociale appartenente a uno *status* civile ordinario, nel senso di opposto ai membri della classe equestre o *trabati*<sup>250</sup>. In un senso storico-sociologico, tale connotazione può riferirsi alla nascita coeva di quella che Le Goff ha definito una nuova classe borghese di intellettuali<sup>251</sup>. In questo modo, la scrittura del nostro dipenderebbe *in primis* dal desiderio di accomodare una dottrina elitaria e accademica a una veste *vulgaris*, che si prestasse a divenire un'etica condivisa per il nascente ceto sociale<sup>252</sup>.

Questa interpretazione, certamente vera, non sembra comunque sufficiente a spiegare fino in fondo il proponimento d'insieme dell'autore; infatti la particolare conformazione romanzesca del poema, segno di un portato ideologico in via di costruzione, si discosta fortemente dall'algida moralizzazione allegorica della letteratura didascalica; o, almeno, la scrittura di Giovanni non si risolve soltanto nell'intento didascalico o, com'è stato spesso definito, satirico-morale. Quel che manca al poema sembra essere la chiarezza ideologica che innerva qualsiasi prodotto letterario con intenti prevalentemente didascalici. Il procedere del protagonista è invece dubitoso, il motore dei suoi passi è

---

<sup>248</sup> Arch I, 41-64.

<sup>249</sup> Anche se questa tipologia di esordio, presente in Quintiliano, non è osservata da Curtius negli autori medievali; quest'ultimo riscontra la retorica dell'affettazione di modestia soltanto in relazione all'elenco delle virtù del dedicatario; cfr. Curtius 1992, p. 97-104.

<sup>250</sup> Wetherbee 1994, p. 254 n.2; Wetherbee 2019, p. 474.

<sup>251</sup> Si rimanda all'intero volume di Le Goff 1959; cfr. anche Haskins 1998, pp.35-65.

<sup>252</sup> Istanza riscontrabile anche nell'impegno letterario di Alano (cfr. Lewis 1969, p. 99). Questa è in generale la lettura prevalente (cfr., per esempio, Roling 2003, pp. 186-8), a nostro parere limitante, dell'intero intento poetico di Giovanni, così almeno viene interpretato la scelta finale del matrimonio con la Moderazione.

la volontà di negare la sua prima asserzione senza che sia chiara la meta affermativa: se si ricomponesse il patto d'amore con la Natura, ovvero se non la si ritiene responsabile del peccare dell'uomo, quale modello positivo sarà affermato dal protagonista? Questa soluzione non è chiara finché non avviene, nelle ultime pagine del nono libro. Tuttavia, l'intento didascalico del poema è presto assicurato dalla coincidenza tra protagonista e lettore, laddove il ritratto del lettore atteso suggerisce una certa continuità tra l'autore e il suo pubblico secondo la specie del digiunare: la bocca-cicala dell'autore è digiuna e si prefigge il solo intento di sciogliere i digiuni del popolo. Si può comprendere il significato degli *ieiunia* del popolo grazie alle ometetiche definizioni della voce/suono/canto: una gola senza fiato produce un suono flebile, arido, i suoi lari sono angusti, le sue ricchezze limitate, le abilità scarse; il popolo a cui si rivolge risulta quindi un popolo non abile, non ricco, non forte, non trionfante. Com'è possibile che una voce impotente possa affrancare la plebe dall'impotenza? Ci può aiutare l'osservazione che questa voce poetica e autoriale, descritta nel proemio, si sostanzia come canto e diviene poema nella narrazione dell'*aventure* di Architrenio, ossia di un personaggio che si definisce tramite l'oggetto e la qualità del dire, cioè il pianto/lamento. Il digiunare della voce riveste, così, il significato di voce elegiaca che non sa dire che il proprio dolore perché non ha altre qualità: è lamento del male, canto del nulla avere se non il piangere; esattamente potremmo definire l'*Architrenius* come un canto del corpo, come la voce della miseria dei corpi che non si arrendono alla miseria dei corpi.

Tuttavia l'impotenza della voce stessa sa di «*posse potentem ad multum*» in virtù della continuità con quegli uomini «ordinary»<sup>253</sup>, cioè non temporaneamente illusi di avere o potere qualcosa grazie alle risorse economiche o politiche: il piangere della voce si prefigge di sollevare il popolo dei piangitori dal pianto, cioè di sollevare chi si sa impotente e malato di materia dall'impotenza e dalla malattia di materia; è esattamente la consapevolezza di una corporeità condivisa a rendere didascalico questo romanzo filosofico della negazione. Ciò che connota l'autore, nel suo proprio dichiarato intento, è l'appartenenza alla categoria di quel modello di uomo che patisce la corporeità ma da quella stessa corporeità vuole affrancarsi: intende liberarsi e liberare il lettore dal pianto causato sia dalla corporeità come impedimento al *reditus*, sia dall'interpretazione del corpo soltanto come impedimento al *reditus*.

---

<sup>253</sup> Wetherbee 1994, p. 254; Id. 2019, p. 474.



l'istanza morale trascendentale. L'intento proemiale dell'autore di sollevare il volgo dal dolore si realizza grazie all'azione particolare del protagonista di percorrere il cammino per sollevarsi dal dolore. Questa è contemporaneamente azione particolare dell'universale e rappresentazione che mostra agli uomini *viatores* la loro salvezza. Infatti Architrenio, sia nell'enunciazione della *quaestio* iniziale che nelle lamentazioni e nelle invettive alla Natura, ha come referente del proprio discorso diretto l'uomo in generale, il 'noi' dell'umanità pellegrina in esilio sulla terra: «legesque et iura meique / preteream decreta Iovis? vicine potestas / mortales eterna premit? facinusque redundat / Diis invisus palus?»<sup>256</sup>.

Questa caratterizzazione narratologica permette di distinguere l'*Architrenius* anche dal genere elegiaco, che propone sì una dottrina universale, ma a partire dalla lamentazione circa i casi specifici del narratore, senza che si instauri esplicitamente la comunanza con l'uomo in generale<sup>257</sup>. Il dispositivo analitico che abbiamo utilizzato permette di osservare con chiarezza cosa nell'*Architrenius* è nuovo rispetto alle tradizioni di cui è prodigo collettore: dalla letteratura allegorica deriva la funzione universale, ma a quest'ultima mancano sia la funzione del lettore, sia la componente particolare del protagonista (che semplicemente corrisponde, in *Anticlaudianus* per esempio, a una personificazione allegorica); nel modello elegiaco è presente la funzione del particolare, rappresentato dalla verità storico-biografica dell'autore, e la funzione dell'universale, ma manca la funzione del lettore.

Secondo i precedenti assunti, non può passare inosservata la filiazione dell'*Architrenius* dalla tradizione epica, che proprio in quegli anni andava germogliando nel genere romanzesco, attraverso la mediazione del commento serviano e dei commenti medievali all'*Eneide* (uno fra tutti, quello di Bernardo Silvestre), come suggerisce brillantemente Haynes<sup>258</sup>. Il genere del commento difetta dell'elemento narrativo, in quanto non è propriamente una narrazione, ma, appoggiandovisi, lo presuppone e lo ricodifica entro una grammatica allegorica e moralizzante. Così questo genere non narrativo sembra possedere *in nuce* le tre funzioni che distinguono l'*Architrenius* dalla letteratura coeva: il commento

---

<sup>256</sup> Si legga il passaggio cruciale dalla prima persona alla categoria dei mortali (I, 228-31); in generale Architrenio parla sempre riferendosi non soltanto a se stesso, ma agli uomini in generale, come anche per esempio nell'invettiva finale: «homo preda doloribus evum / tristibus immergit, nec amicis utitur annis, / nec fruitur letis, nec verna vescitur aura».

<sup>257</sup> Tale è anche la distanza tra i due profeti Giobbe e Geremia, l'uno lamenta i propri casi specifici, l'altro disputa con Dio riguardo le sorti dell'intero popolo ebraico, è un portavoce; il genere della lamentazione pertiene al libro di Geremia.

<sup>258</sup> Haynes 2020.

guarda al lettore, perché la funzione esplicativa è il suo compito costitutivo; l'individuazione di categorie universali nel particolare è il moto primo di chi scioglie *integumenta*<sup>259</sup>; l'evento narrativo è il particolare, presupposto logicamente anche se non rappresentato, da cui il commento muove per guidare il lettore verso le categorie universali. Fare di tale grammatica teorica un atto narrativo è la novità di questa fine secolo<sup>260</sup>, cui aderisce il nostro, versando un collante esplicito, cioè la somiglianza tra le istanze narratologiche secondo la specie del soffrire. Questo accomunare le tre funzioni narratologiche di autore, lettore e protagonista rende fluide e compatte le relazioni tra la vocazione filosofico-allegorica, l'azione del personaggio e il significato morale, in una equilibrata orchestrazione di lettera e sovrasenso. D'altro canto, l'*incipit* dell'azione nell'*Architrenius* ha tutte le doti per rientrare in una nuova tradizione epica, capace di rispondere alle sollecitudini del commento di Bernardo Silvestre<sup>261</sup>:

l'interprete mantiene la certezza assoluta che i primi sei libri dell'Eneide contengano – *sub integumento*, naturalmente – la storia della maturazione di un eroe protagonista dall'infanzia alla *virilis aetas*. [...] Ma questi, allontanandosi dal modello fulgenziano, da interprete di una ricerca di avventure morali diviene il vero e proprio correlato di un'anima peregrinante dal mondo fisico a quello metafisico<sup>262</sup>.

Architrenio è, infatti, presentato nel punto della Y pitagorica quando, connotato dalla peccaminosa *silva* che gli ricopre il volto<sup>263</sup>, si risolve a un cammino di conversione; via, questa, che l'*Everyman* traccia per l'uomo *viator*. Il viaggio ricalca, in una deviazione romanzesca, l'epica formativa e moraleggiante dei commenti medievali all'*Eneide*. Questo fa sì che si concretizzi l'armonia tra i vari generi letterari che l'autore smonta e ricostruisce: grazie alla connessione tra l'algida prescrittività della letteratura

---

<sup>259</sup> La produzione di commentarii e il concetto stesso dell'*integumentum* sono peculiari dei pensatori di Chartres; cfr. Bezner 2005. Si confronti, per esempio, Bernardo Silvestre, *Commentum Super Sex Libros Eneidos Virgilio*, 14-15 p. 36: «Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum».

<sup>260</sup> Si vedano almeno il *De bello troiano* di Giuseppe Iscano e l'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon, la cui filiazione dai commentari serviani è già studiata da Haynes 2020.

<sup>261</sup> Bernardo Silvestre scrive nel solco dell'opera di Fulgenzio, già interprete dell'Eneide come di «un romanzo di formazione dell'anima, di un inquietum cor cristiano di cui Enea allegorizza il destino.[...] Il vate augusteo diviene in Fulgenzio un poeta theologus che descrive in Enea le esperienze paradigmatiche del vivere, tra la giovinezza e la maturità raziocinante che sconfigge le passioni. [...] La trama epica si nobilita pertanto in un romanzo di formazione dell'anima, di un inquietum cor cristiano di cui Enea allegorizza il destino. [...] (Basile 2008, p. 14).

<sup>262</sup> Ivi, pp. 18-9.

<sup>263</sup> Anche questo potrebbe essere un ponte con la *Commedia*; studiattissima, infatti, la connessione tra l'Enea di Bernardo e l'interpretazione dantesca; cfr. Padoan 1960; Curtius 1992, p. 349; Italia 2016.

allegorica e l'azione narrativa dell'epica, è immesso il lamento particolare e biografico dell'elegia; inoltre, il legame tra autore e protagonista rende ragione della dialettica filosofica tra razionalismo chartriano (la voce di ciò che è universale) e introspezione agostiniana (l'afflato psicologista di cui il personaggio è vettore).

Se volessimo interpretare in un modo simbolico la pluralità dei generi che *Architrenius* coniuga, secondo un simbolismo che abbia a mente il problema corpo-anima, potremmo considerare l'aspetto più innovativo del poema, cioè l'agire particolare e individuato del protagonista che si pone in dialogo con un modello assiomatico universale di verità, come lo specchio di una nuova congiunzione di generi letterari e di risposte filosofiche. L'agire del personaggio come individuo dotato di caratteristiche specifiche e personali va di pari passo con la frequenza di attenzione al corpo del protagonista, ai corpi dei personaggi e alla concretezza dei luoghi attraversati: il protagonista non è una sostanza personificata perché ha caratteristiche personali, e già si è detto<sup>264</sup> che la caratterizzazione individuale dal punto di vista 'rappresentativo' funziona più e meglio quando è una connotazione corporea; egli, inoltre, non corrisponde ad alcuna sostanza astratta che agisce mediante un corpo per finalità didascaliche. Questo agire particolare di corpi dentro una traiettoria morale è un procedere 'romanzesco': se le peripezie del romanzo sono gli ostacoli che impediscono al corpo/anima di un protagonista di giungere alla sua meta, il romanzo è un problema di corpi. D'altro canto questo carattere di romanzo si coniuga nell'*Architrenius* con una vocazione enciclopedico-didascalica che potremmo invece interpretare come la vocazione ascensiva, quella tensione al bene che non lascia il protagonista bloccato nella sua prima *impasse*, nel suo dolore di corpo; questa vocazione ascensiva corrisponde simbolicamente allo spazio che l'antropologia e l'ontologia implicite nel poema dedicano all'anima, se è vero che il genere allegorico-didascalico aspira a raccogliere in unità le spinte individue, a delineare uno schema di verità morale efficace per qualsiasi punto del molteplice; il poema allegorico-didascalico è la teorizzazione del dover essere del mondo nel suo identificarsi con l'Uno e con l'idea. Così la coniugazione di romanzesco e allegorico-didascalico può essere sovrapposta in *Architrenius* con quella spinta ileomorfa capace di immaginare un viaggio che, dalla più integralista delle posizioni dualiste, si muove verso la delineazione

---

<sup>264</sup> Cfr. p. 21.

di una verità universale (ideologica, cioè che riguarda le idee), un percorso che attraversa e sprofonda nella verità del male e del dolore prima di poter ricevere, nel libro IX, la verità del bene.

## II. 4. Attraversare il Male

II. 4.1. Lo spazio centrale del poema, Arch. I 350- VI 15, è dedicato al viaggio del protagonista attraverso i luoghi, allegorici e reali, del vizio umano. In queste pagine si susseguono una serie di *tableaux vivants*, nei quali antonomastici viziosi (storici, mitici o personalità tipiche, come i ventrolatri) si prestano all'osservazione e al dialogo con il protagonista. Lo schema si ripete con una certa regolarità<sup>265</sup>: la natura pone a disposizione dell'uomo una quantità pressoché illimitata di beni, che non sono per loro natura un male; tali beni hanno il potere di distogliere l'uomo dal dolore dell'esistenza sì che il desiderio di goderne si ponga per gli uomini come infinito; così si legge nella lode a Bacco:

[...] meliusque sapis, plus sole sereni,  
plus splendoris habes auro Pheboque nitoris,  
plus auro Pheboque potes, tu cetera pleno  
obnubis radio, sidus plus sidere, luxque  
luce, diesque die, plausus seris, ocia tractas  
et tiasis tirsisque iuvas, tibi meror et omnis  
cedit hiemps, vernusque venis, lugubris amaram  
pectoris abstergis lacrimam, sepelisque sepulcra  
leticie, curas; refoves felicius egro  
pectus hebes luctu, per te tranquillior omnis  
intima luxuriat pax expirante tumultu.<sup>266</sup>

Al corpo e all'anima degli uomini la Natura fornisce esperienze di piacere, che ammiccano a una possibilità di felicità e di benessere che colmano il dolore primario dell'esistenza. Tuttavia, questo stesso piacere si tramuta a sua volta in sofferenza quando si scontra con il limite, anch'esso naturale, della temporalità e della finitudine fisica degli uomini. Lo sguardo dell'amante non è mai appagato<sup>267</sup>, il ventre non è abbastanza ampio e restituisce indietro vino e cibo assunti in sovrappiù<sup>268</sup>, gli occhi cedono e la ragione del logico non raggiunge le vette della conoscenza cui tende<sup>269</sup>. Allo stesso modo i

---

<sup>265</sup> La chiarezza dello schema generale si offusca un poco per il III libro, ma si veda a questo proposito p. 6 e soprattutto la n. 24.

<sup>266</sup> Arch. II, 267-276.

<sup>267</sup> Arch. II, 70-1.

<sup>268</sup> Arch. II, 350-65.

<sup>269</sup> Arch. III, 102-5.

vizi che illudono l'uomo di un potere illimitato (l'ambizione della corte, la superbia dei monaci e di Lucifero) corrispondono a un tentativo di uscire dal limite imposto dalla propria natura. Essi producono l'esito opposto di quel che promettono: la medesima forma innata che ha spinto i viziosi alla *hybris* li ricaccia verso le profondità tartaree di cui sono veri cittadini:

Deflectatur iter totusque in seria sudet!  
Nam risu aut digito quid dignius? ardua tollit  
cras ruiturus homo. furor est sublimibus uti  
sedibus ad lapsum properanti, improvida montes  
accumulat casura manus, nam sufficit unam  
contraxisse casam morituro, cum irrita surgant,  
que Fati pulsante manu fastigia nutant.  
Hec tamen et, quicquid auget ludibria vite,  
sunt desperantis anime solacia; fati  
postera deterrent dubie presagia mentis.  
Crastina celamur, hodiernis utimur, iram  
iudicis expectat incauti audacia mundi,  
conscia delicti; suadet presencia clausos  
expositura metus series occulta futuri.”<sup>270</sup>

A quale vantaggio la smodata elevazione degli edifici, la speranza di tutto stringere nel baculo del prelado, l'inebriarsi dei potenti tra i plausi del popolo se poi il giorno finale, ma ancor prima l'insicura andatura del Fato scoprirà ogni uomo soggetto a una limitatezza e mortalità ineludibili? Misero quel cittadino che tanto ha amato il creato e il suo essere creatura da credere di poter raggiungere il Cielo e dominarlo in virtù della sua somiglianza a Dio; così anche Lucifero è un peccatore soltanto in quanto dimentica l'ordine per cui è finito e limitato rispetto al suo desiderio di bene e di potere:

O miserum civem, cuius sub fulminis ictu  
detumuit flatus! o gloria dulcis amaras  
eliciens lacrimas! o lux augusta profundis  
palescens tenebris, solii pictura superni,  
delicie celi, precio solidata perhennis  
materie proles, omni circumflua forme  
imperio, Flegetontis aquis assatur, Averni  
fundamenta tenens, Cochiti sorbet abyssum

---

<sup>270</sup>Arch. IV, 200-10; ma si legga anche libro V, 176-95: «“O subito lapsurus apex! O pendula rerum / ardua, precipitem gravius factura ruinam! / O mundi lugubris honos et debile robur, / divicie, Fati dubio quassabile flatu! / Fati dubio quassabile flatu! / Haut procul a mentis oculo ventura recedat / illa dies, quam clausa Dei prudencia differt / occultamque videt, que tandem cognita regum / mordeat excessus penamque excedere crimen / vindicet et laqueis doleant crudescere regna. / Nec solio parcat superum clemencior urna / nec penam redimes, quod mundum polluit, auro, / cum - trabea tandem cessura moribus - ignis, / quem Flegeton sudat, gemmarum diluet ignes / vernabitque deum solio trabeata casarum / sobrietas, tandemque dato fulgebit in ostro / gaudebitque - velit Dominus! - vitale Iohannes / eternare iubar, roseis ardere corone / sideribus, quam non odium, non forcior etas, / immo nec invidie rabies suspecta venenis / excuciat, vitemque metet, quam plantet, honestas.”».

luctificam. felix, nisi se tot fonte bonorum  
Lucifer agnosset! alter Narcisus et oris  
dotibus et fati lacrimis. solacia concors  
prebeat eventus, communis sarcina dampni  
pondus utrumque levet. miser ille, sed ille, quod ultra,  
quam liceat, temere speciem, quam vidit, amavit.<sup>271</sup>

Come dimostra questo passaggio particolare su Lucifero, il vizio umano si caratterizza come oltranza di amore, oltranza di desiderio per il creaturale; questa tensione desiderante si realizza in una volontà appropriativa disordinata e fuori controllo, dal momento che non è in grado di assecondare l'ordine gerarchico che posiziona l'uomo e la sua potenza in subordine rispetto al divino. Lo stesso vale per la *Cupiditas*, ombra mostruosa che «superoccupat» il globo terrestre, incapace di allungare di un giorno la vita dell'uomo; così le casse piene di denaro, cui si volge pregando il cùpido, non sanno proteggerlo dalla sua originaria impermanenza<sup>272</sup>. Rappresentazione iconografica luminosa, la *Cupiditas* è, nei versi del libro V, il motore di ogni vizio, velo che nasconde all'uomo il dolore della sua vera costituzione ambivalente. In questo senso l'*Architrenius* è perfettamente agostiniano<sup>273</sup>: non è il corpo ad essere carnale, ma è l'uomo come composto a soffrire globalmente della *carnalitas* come conseguenza del peccato originale; questa condizione è quel principio del disordine, della discordia tra l'individuo e il creato e, dentro l'individuo, tra la componente corporea e l'anima. Il vizio, nel poema, è sempre la negazione di una delle due nature che compongono l'anima umana: o l'uomo pecca immergendosi nel bene corporeo di cui soltanto partecipa, o viceversa pecca quando tenta di fare della componente divina la sua unica forma. La *carnalitas* paolina è quella *lis* intersoggettiva e intrasoggettiva che scardina l'individuo umano dalla gerarchia ontologica e morale che Dio ha voluto per le creature. Proprio in virtù della costitutività adamitica del vizio, cui tuttavia l'autore non allude mai (forse per l'impostazione filosofica più che teologica del poema), sembra impossibile che l'uomo non vi ceda. Così il

---

<sup>271</sup> Arch. V, 206-19.

<sup>272</sup> Arch. V, 295-305: «Quod sola morte cupiditas terminatur / Infelix cupidis omnis fortuna, sitimque / nulla levant, que cuncta sitiit; sed meta malorum, / mors, sola innumeras curas expellit et una / falce metit, varii quicquid peperere labores, / et bene de cupido tandem mors sola meretur, / cum longo vigiles sompno suffundit ocellos. / Vix tamen a questu studium subducitur. ipsum / mortis ad imperium sensus vigilancia census / eternum meminit, loculis in morte cadentes / assurgunt oculi, tenero super omnia voto / dilectus suprema rapit suspiria nummus. / Iamque Stigis medium perlabitur umbra memorque / nunc eiam questus, in carnis claustra reverti / nititur, ut nummo rursus potiatur amato / et loculum loculo superaddat, Pelion Osse, / colliculum monti, fluvio vada, flumina ponto.»

<sup>273</sup>Cfr. Cap. I.3.

protagonista, e questo parrebbe il più innovativo dei dati narrativi, non può che partecipare emotivamente al dolore dei personaggi che si nasconde dietro e dentro il loro *habitus* vizioso. Se gli uomini peccano perché sono intaccati intrinsecamente da quel desiderio disordinato che li rende incapaci di rispettare l'ordine del creato, perché mai Architrenio dovrebbe giudicarli? e perché, con lui, il lettore che già è stato connotato come somigliante al protagonista secondo la propria impotenza carnale? Non si dà in queste pagine soluzione di continuità tra compassione e lamentazione per sé<sup>274</sup>. La condivisione di un'identica natura tra i viziosi e il protagonista è transitiva di una commozione che finisce per investire anche il lettore, facendo sì che il particolare predichi intorno al generale.

Tale intento è dimostrato anche dalla presenza, nelle schiere dei viziosi, di personaggi portatori di una certa positività storica o mitica; per esempio i logici, alla cui «orrida turba»<sup>275</sup> dovette per un periodo probabilmente appartenere Giovanni stesso, o ancora Ramofrigio, antenato del dedicatario, sole di ogni virtù. La caduta nel vizio è avvenimento immancabile e *nativus* per gli uomini: così accade per il protagonista, e questa è la causa del viaggio; così accade per l'universa congerie degli uomini viziosi, cui sono dedicate più o meno commosse lamentazioni universalizzanti; così accade per il lettore, coinvolto e partecipe grazie alla continuità con il protagonista e con i viziosi che, nei lamenti di Architrenio, finiscono per coincidere con il genere umano. In qualche modo la pluralità di prospettive, dall'universale al particolare, sembra predicare più a fondo e con più completezza, rispetto a qualsiasi altra tradizione letteraria, intorno a ciò che l'uomo è – questo filo d'erba che il sapersi fragile tende verso un infinito superarsi e che, continuamente, la finitudine della materia ricaccia indietro e in fondo, nell'abisso paludoso del suo vuoto di essere, di avere, di potere.

Questo sguardo, razionale ed emotivo, che ha condotto il protagonista attraverso gli spazi particolari ed universali dell'umano, dimostra fin qui che non esiste risposta al quesito iniziale, che la Natura è massimamente colpevole verso l'uomo e che la conoscenza razionale non serba altra ragione che questa, luttuosa. L'interpretazione di ciò che il protagonista ha appreso con la *carnalitas* paolina nella lettura di Agostino è nostra: non compare nel testo alcun rimando ad Adamo, al peccato originale, al battesimo;

---

<sup>274</sup> Il seguente notevole passaggio del libro V è significativo al riguardo: «Dulce virum luctus lugere, dolere dolores / et lacrimis lacrimas, planctu rescribere planctum. / Dulcius est oculo dulci decurrere casus / Fortuneque vices, Veneris quas alea versat, / et pasci lacrimis, quibus invitantur amantum / gaudia» (Arch. IV, 252-7).

<sup>275</sup> Arch. III, 36.

la natura umana è indagata con il solo armamentario della ragione umana; e se, talvolta, la *vis* polemica di Architrenio si leva contro l'uomo che è autore del vizio, lo spirito invettivo si risolve sempre in commossa compassione. Infatti, nella logica della lettera del poema, l'uomo ha peccato e violato la misura solo e soltanto perché la Natura ha posto in lui una legge contraddittoria: infinito desiderio e finite possibilità di goderne, miseria e soluzioni alla miseria nocive, naturale smodatezza e inarrivabile misura, impulso all'infinito e patimento della finitudine. La prima regione che il protagonista attraversa costringe il lettore a percorrere, senza sconti di positivismo razionalista né di rassicurante speranza di ascensione, l'intero precipizio ontologico che separa il molteplice dal Cielo: tanto più il Bene è desiderato, tanto più l'uomo si appropria dei beni invece di assecondare l'ordine celeste, quanto più il Bene si sottrae e i beni si mostrano limitati e miseri, e l'uomo è ricacciato indietro nella sua malattia<sup>276</sup> di finitudine e disordine.

Il nostro poema sembra fin qui delineare un *descensus ad inferos* che, a differenza delle catabasi virgiliana e dantesca, non mostra alcuna possibilità di ritorno all'indietro, un qualsiasi cammino, anche impervio, per «riveder le stelle»: ogni cosa che esiste sembra precipitare in una disarmonia tragica una *lis* cui sia per sempre impedita qualsivoglia felice ricomposizione.

II. 4.2. L'arrivo nell'Eden di Tylos<sup>277</sup>, isolato nella sua perfetta e sovratemporale primavera, conferma quanto già osservato. Le orazioni dei filosofi antichi<sup>278</sup>, calcate sulla morale classica stoica e cinica,

---

<sup>276</sup> Si veda la reiterazione nel testo di lessico che dipende dal campo semantico della malattia: per esempio in Arch. IV, 442 riguardo gli adulatori nella corte («servire minores / Maiores non suadet amor, sed cogit egestas / Imperique timor»), in Arch. V, 220-2 nell'invettiva contro la superbia («O celi scabies, terre contagia, mortis / Iniciale malum, ventosa superbia, cuius / Flatu fletifero»), in Arch. VI, 106-13 (sul «livor»), in Arch. VI, 140-4 (sulle ricchezze), in Arch. VII, 62 («Ecce malum, quo cuncta dolent») e la menzione del «morbo Tracio» in Arch. VII, 71.

<sup>277</sup> Per lungo tempo gli interpreti hanno identificato il luogo con l'isola di Thule, più volte nominata nel poema; cfr. n. 33. La descrizione che ne dà Giovanni non è però coerente con la collocazione geografica di Thule, isola situata nell'estremo nord del mondo. Si tratta invece, come spiega Schmidt 1974, p. 332, di Tylos, un'isola dell'attuale arcipelago del Bahrain, descritta come luogo di eterna fioritura in Plinio, *nat.* 12, 40; Solino, 52, 49. Per analoghe descrizioni di un *locus amoenus*, sede di qualche divinità, Schmidt 1974, pp. 83-4 rimanda alla descrizione del Granusion (o Gramisio) in Bernardo Silvestre, *Cosmographia*, 2, 9; fonte anche di Alano di Lilla, *Anticl.*, I, 55-186. Più che alla descrizione del Granusion la descrizione di Tylos in Giovanni è simile a quella della sede di Urania in Bernardo Silvestre, *Cosmographia*, 2, 3, 5, caratterizzata da un clima uniforme, non battuta da piogge né oscurata da nubi. Utile anche il confronto con la descrizione della dimora degli dèi in Lucrezio, *De Rerum Natura*, 18-22, che presenta interessanti similitudini con la descrizione in VI, 19-25. Dante descrive il Purgatorio come non soggetto a variazioni atmosferiche; cfr. *Purg.* XXII, 43-54 (cfr. cap. IV.2).

<sup>278</sup> Si elencano i filosofi e le rispettive orazioni (Arch. VII, 30-VII, 228): Archita sull'ira, Platone sul livore, Catone contro le ricchezze, Diogene sul disprezzo del mondo, Socrate sulla lode di Diogene, Cratete e Democrito, Democrito sul fatto che le ricchezze non devono essere possedute se non per essere spese, Cicerone sull'evitare

verbalizzano, senza alcuna mediazione narrativa, la miseria dell'uomo, sì che il lettore, insieme al primo tra i piangitori, pianga per la resistenza dell'esistente al Bene: la virtù si pone come uno sforzo costante e non sempre utile per contrastare la necessaria e intrinseca tendenza al vizio dell'uomo. Nonostante non venga rappresentato alcun accenno dell'inattuabilità della virtù nei discorsi diretti dei filosofi, il protagonista dichiara ben presto anche l'antica sapienza insufficiente a sanare la sua perplessità iniziale<sup>279</sup>:

“Omne bonum veterum labiis distillat, et imbres  
Pegaseos senior etas exundat et orbi  
ubera centenni puero distendit, honesti  
lacte fluens nutrix; nec maturatur - anilis  
criniculo, mente puerescens - mundus, et aucto  
corpore non adhibent crementum moribus anni.  
Lactativa bibit veteris precepta Minerve,  
nutritiva parum. nam vix libata vomuntur  
pocula, nec prosunt, que nunc data nausea reddit,  
nec satis auricula vigilas, si pectore dormis.  
Area delicti, scelerum domus, excipit omnes  
mens hominum sordes. has egressisse paludes  
virtutis vis nulla potest, viciique revelli  
non didicit ruscus. paciatur cetera tolli,  
spina tamen restat; solidamque superbia sedem  
immota radice ligat truncoque recisa  
stirpe manet fixo. nichil est illime nec ista  
Alcide potuit faculis arescere Lerna.”<sup>280</sup>

La virtù esposta dagli oratori è un latte che non può nutrire il «centennis puer» dell'umano, perché esso è impermeabile a qualsiasi formula di bene, tanto profondamente lo intacca la superbia, radice di ogni vizio; e le orecchie di Architrenio rigettano la sapienza antica. Quest'ultima inoltre, come si legge nell'orazione di Solone<sup>281</sup>, è la prescrizione di un comportamento che neghi, trattenga e rifiuti quello

---

la prodigalità, Plinio su ciò che consegue al lusso, Cratete sugli inconvenienti della Corte, Seneca sul disprezzo delle gloria, Boezio sull'inclemenza dei potenti, Senocrate sulla libidine, Pitagora contro la gola e contro la petulanza delle vesti.

<sup>279</sup> Si fa cogente in taluni passaggi una certa contraddittorietà di alcune posizioni dei filosofi che ricalca l'insoddisfazione, che fu già dei maestri di Chartres, verso la filosofia *per auctoritatem*. Molto evidente il caso delle susseguenti orazioni di Diogene (Arch. VI, capp. 8-9) e Democrito (Arch. VI, cap. 10) e Cicerone (Arch. VI, cap. 11) e Plinio (Arch. VI, cap. 12).

<sup>280</sup> Arch. VIII, 1-18.

<sup>281</sup> «Absit, ut externi vicii te illesa voluptas / ad scelus invitet, impunitumque timeri / non perdat facinus. populus delinquere regum / a simili nolit. non est defendere culpam / ostendisse malos; scelus est absolvere crimen / crimine, nec magna redimunt exempla reatus. / Sit tibi pro lima sapiens, auriga regendi / pectoris excessus inhibens; suppresset habenam / ad medium tendens, laterum vitando paludes. / Hic tibi sincere ferat exemplaria vite, / hic precepta tuos domet in moralia sensus, / hic paleas purgans excussos ventilet actus, / albaque mundande

che la natura umana è nel suo complesso. Gli oratori, dal canto loro, sono dipinti come esenti dalla malattia umana poiché raffigurati nel cerchio immacolato dell'etica, nell'irreale salute sempre sforzata di una morale soltanto declamata. Tylos sembra rappresentare, allegoricamente, una regione etica di pura bellezza che la caducità della corporeità non macchia, simbolo di un agire che non s'invera mai in atto, potenza del dicibile vera solo nel discorso morale. La virtù è l'anelito dell'uomo a contrastare la propria natura sofferente e ambigua, tensione mai interamente vera nel mondo perché nulla è al mondo incorruttibile: «nichil est illime»<sup>282</sup>. Il lettore, in quest'ennesima peripezia del protagonista, si convince dell'incapacità della morale classica, chiusa nel suo perfetto cerchio linguistico, di sciogliere l'inquietante e irredimibile dolore del dualismo antropologico; anzi, essa pone a paradigma l'impossibilità del mondo di essere puro, incrinando la bontà stessa della creazione. In questo senso l'orazione di Pitagora è molto chiara intorno alla natura del creaturale; nell'etimologia del mondo il filosofo iscrive un paradossale anti-mondo, il non-ordine della disarmonia tra livelli ontologici che vanifica la potenza ordinatrice di Dio; viene, infatti, proposto un paradossale ribaltamento del dettato provvidenzialistico di San Paolo («omnia munda mundis»<sup>283</sup>): «est mundus res immundissima»<sup>284</sup>. Se in queste parole si possa leggere un richiamo a quel catarismo manicheo che proprio in quegli anni Alano si premurava di contrastare non è inferenza assodata<sup>285</sup>, certo è che, fino a questo punto del poema, non sembra possibile per l'uomo alcuna via di *reditus* al divino, se non quella dell'astensione e del rifiuto dalla sua propria natura corporale:

Dixerat. et fuso gemitu precordia rumpit  
 et querulo planctus tonat Architrenius ore:  
 “Hoc miser, hocne salo semper iactabere, numquam  
 Sirenes poteris has declinasse tuoque  
 per modicum servire Iovi? poterisne sub axe  
 Tartareo calicem mortis gustasse perhennem?  
 [...]
 Nativum video iam caligasse serenum

---

tribuat tersoria menti. / Prudentum speculo mores compone, disertos / dilige, philosophis impende libencior aures», Arch. VIII, 236-248.

<sup>282</sup> Arch. VI, 17.

<sup>283</sup> Tito, 1, 15.

<sup>284</sup> Arch. VII, 203.

<sup>285</sup> Non possiamo avere certezza di una allusione esplicita nell'intero poema al catarismo, ma diversi aspetti testuali ci fanno optare per uno stretto dialogo tra la posizione espressa dal protagonista e i passaggi relativi ai catari contenuti nella *Contra hereticos* di Alano; cfr. Carlucci, Marino 2019b.

involvique diem tenebris, quem Iupiter annis  
 commisit teneris; divum deus optimus ille  
 corporee purum casule commiserat ignem.  
 Sed iam nubifera fumi pallescit in umbra,  
 native sacras animas mundique minoris  
 sidera noctiferum sepelit caligine peplum.  
 Criminis obnubor tenebris, hiis intus opacor  
 noctibus, hoc ledor oculos, hoc lippio cepe,  
 hee sorbent animam Syrtes, hiis pectus hanelat  
 pestibus, hoc mortis sub pondere vita laborat,  
 hiis rotor in preceps Furiis, hec vincula pessum  
 os homini sublime trahunt, ne patria visat  
 sidera, nec superos oculis et mente salutet;  
 in declive caput trahitur, ne gloriatur umquam  
 affectum superis animo mandasse benigno.”<sup>286</sup>

In questa fulminea e icastica rappresentazione della conformazione psico-fisica umana, Architrenio iscrive una impotenza costitutiva dell'uomo a ricongiungere le parti di cui si compone dentro un'unità felice, integra e capace di andare verso la sua propria perfezione. Le orazioni dei filosofi sulle virtù non fanno altro che rilanciare l'assunto iniziale del protagonista, ponendolo su un piano ancora più radicale, perché ontologico: non sembra porsi alcun salvacondotto per questa creatura imprigionata interiormente tra due mondi.

Ugualmente, l'etica giudaico-cristiana che declamano i sapienti nelle orazioni successive<sup>287</sup> non è portatrice di un messaggio che possa dirimere la *quaestio*. Nella retorica dei sapienti, il Dio che si deve amare, temere e adorare<sup>288</sup> è situato a una abissale distanza dall'uomo; è un'alterità inconoscibile e sottratta a qualsiasi avvicinamento razionale: la distanza con i maestri di Chartres e con qualsiasi mistico contemporaneo che teorizzi la possibilità dell'uomo di congiungersi a Dio è compiuta. In questo segmento Giovanni dispiega l'armamentario della più aspra e radicale metafisica di certo «realismo esagerato» carnotense. Si tratta di quella logica dell'identico applicata alla sostanza divina, tale che le «unità e identità divine» respingano «sul piano delle esperienze sensibili il diverso»:

---

<sup>286</sup> Arch. VII, 230-4 e 261-76.

<sup>287</sup> Si elencano i sette sapienti e le relative orazioni (Arch. VII, 277- VIII, 285): Talete sul timore del Signore, Biante su come si debba amare Dio con tutto il profondo, Periandro su come Dio deve essere adorato, Filone sull'occultamento dei delitti, Pittaco sul desiderio della mansuetudine e sull'evitare l'elazione, Cleobolo sulla fortitudine, Solone sulla prudenza.

<sup>288</sup> Libro VII, capp. 8-10.

quell'identità assoluta che accoglie in sé i contraddittori esorbita dai limiti del pensiero razionale [...], riservando all'uomo come unico campo d'indagine possibile il diverso dell'esperienza dei sensi, il regno della filocosmia, della natura, mentre il Tutto [...] diviene un puro oggetto d'amore e di fede<sup>289</sup>.

Questa sapienza teorica e linguistica non può nutrire l'intelletto del protagonista né dare sollievo al suo dolore, estirpare la spina della dualità, poiché «has egesisse paludes / virtutis vis nulla potest»<sup>290</sup>. Così naufraga, in questo teatro dell'*annihilatio*, l'ennesima tendenza letteraria che l'*Architrenius* assume per distruggere: la tradizione delle psicomachie, delle lotte tra vizi e virtù. Imitazione, negazione e superamento di ogni letteratura contemporanea è lo schema che Giovanni persegue in questa dimostrazione per assurdo dell'inefficacia di ognuno dei paradigmi di significato attivi nel XII secolo.

## II 5. ... E vissero tutti felici.

II. 5.1 Il sopraggiungere sulla scena della dea Natura non modifica il tenore della narrazione; viene recuperato il modello chartriano che aveva fatto dell'indagine dei moti celesti quasi una divisa di scuola<sup>291</sup>. La lezione cosmologica della Natura è la meccanicistica esposizione del *logos* ordinato che governa i cieli. Tuttavia il lunghissimo intervento della dea sembra essere l'ennesima rimbeccata al potere epistemologico della dottrina razionalista; infatti, il resoconto della Natura genera, nel protagonista, stupore e non conoscenza: «Mirari faciunt magis hec quam scire»<sup>292</sup>. Tale reazione è in aperta contrarietà alla fonte filosofica<sup>293</sup>, se si considera che, secondo i maestri di Chartres, ogni analisi del macrocosmo, così anche e soprattutto dei moti celesti (corpi più sottili e simili all'incorporeo ultraterreno), ha come obiettivo la conoscenza razionale.

I moti del cielo si mostrano, al protagonista, come una legge di inarrivabile perfezione per l'intelletto umano ed egli lamenta la propria inadeguatezza cognitiva. Lo sguardo umile dell'osservatore non discerne le lontanissime cose del Cielo, o almeno non comprende l'utilità di quella conoscenza

---

<sup>289</sup> Garin 1958, p. 34.

<sup>290</sup> Arch. VIII, 12-13.

<sup>291</sup> L'indagine 'scientifica' dei moti celesti è l'oggetto di moltissime opere dei maestri di Chartres, come la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre, il *Dragmaticon Liber* di Guglielmo di Conches, l'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, etc.

<sup>292</sup> Arch. IX, 1.

<sup>293</sup> Cfr. Adelardo di Bath, per esempio: «Propius intueri circumstantias adde, causas proponere, et effectum non mirabere» (Adelardo di Bath, *Quaestiones*, 64).

meccanica contro la spinta gravitazionale della materia, presentata qui in tutta la sua forza ostativa. Infatti, la corporeità, con il suo spessore, rende fioco il *visus* intellettuale che, invece di elevarsi alla visione del *logos* divino, si sprofonda e schiaccia, quasi soverchiato dalla sottigliezza dell'oggetto trattato<sup>294</sup>:

“Mirari faciunt magis hec quam scire, rudisque  
ingenii non est” ait Architrenius “astris  
intrusisse stilum vel, que divina sigillant  
scrinia, deciso dubii cognoscere velo.  
Trans hominem sunt verba dee. miracula cecus  
audio, nam lampas animi subtilia pingui  
celatur radio, nec mens sublimia visu  
vix humili cernit, nec distantissima luce  
fumidula monstrat. tamen hec ut maxima credam,  
maiestas dicentis agit; celumque legentem  
miror et ignotis delector et aure libenti  
sollicitor, si magna loquens maiora loquatur.”<sup>295</sup>

La ricerca della Natura, che ha mosso il protagonista attraverso tutti gli aspetti e tutte le impotenza del mondo umano, dai vizi alle virtù, con la speranza di un ricongiungimento amoroso tra Uno e molteplice, è vana anche quando la Natura stessa è, finalmente, trovata. Quella corporeità grossolana e pesante che copre come un mantello la luce sottile dell'anima (una *pars Dei*, come nel più dualista dei neoplatonismi? O soltanto un grado più elevato di ente nella catena gerarchica dell'essere?) è un ostacolo alla comprensione del senso delle parole della *Causa secunda*. In ogni cosa che esiste Architrenio scopre l'uomo disperato o manchevole, imprigionato nella sua doppia natura senza avere le chiavi per rendere la costituzione umana buona o indirizzarla efficacemente alla perfezione.

Gli eventi testuali che accadono tra il lamento ultimo del protagonista e la conclusione sono di difficile intendimento, tanto che molti interpreti hanno rinunciato a indovinarvi una logica costitutiva, definendo semplicemente l'*Architrenius* un testo privo di ragioni strutturali forti<sup>296</sup>. Considerata la significativa tenuta logica del poema fino a questo punto, proponiamo una lettura possibile che non intende essere definitiva o necessaria.

---

<sup>294</sup> Al contrario di quel che indica Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia*, 2, 14.

<sup>295</sup> Arch. IX, 1-12.

<sup>296</sup> Wetherbee 1994, p. xxvi, Id. 2019, pp. viii, xvi.

Si osserva che l'ultimo discorso diretto del protagonista, che definisce l'intervento della Natura inadatto a dirimere la *quaestio* sul problema del Male, è foriero di un finale ribaltamento dell'azione narrativa e della sua logica. Il protagonista interrompe la dea, come spinto da un desiderio ineludibile, si getta ai suoi piedi e piange, rabbioso, il suo intero dolore; chiede alla divinità di volgere a lui il suo sguardo siderale di *machina mundi*: «Hoc nichil, immo minus nichilo, dea, respice!»<sup>297</sup>. La dea reagisce con un imperativo che è parola di mutazione profonda, azione verbale simbolo del passaggio dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita:

At dea: "Nec matris feritas est illa, nec illa  
 fellificor taxo. semper tibi sedula grates  
 et meritum perdo; gratamque, ingratae, bonorum  
 indulsi saciem, misero felicia fudi  
 non merito, donumque tenes donoque teneris.  
 Sollicitis hominem studiis limavit et orbem  
 officiosa dedit, cumulado larga favore  
 nostra Iovi bonitas cognata et cognita. numquam  
 plenior exhibuit veram dilectio matrem.  
 [...]  
 At quia sedulitas homini mea servit eique  
 fundit opes et opem, meriti segura, malorum  
 radicem fodiam, morbos a sedibus imis  
 eiciam. paucis - cupias scivisse - docebo.  
 Iam lacrimae deterge lutum, limoque remoto  
 post tenebras admitte iubar. rorancia mores  
 ubera nutricis senio lactandus hanelas,  
 annosusque puer nec pectore canus ut annis,  
 imberbique senex animo. iam debita menti  
 canicies aderit et maturabitur intus,  
 ne viridis putrescat homo, dabiturque petenti  
 dulce, quod ad saciem siciens delibet alumpnus,  
 quo puer ex animo sordensque infanciam cedat."<sup>298</sup>

La Natura/Genesi adotta e accoglie il linguaggio chartriano, ma lo centra di nuovo e più fortemente entro una chiara scalarità delle cause: «nostra Iovi bonitas cognata et cognita»<sup>299</sup>. Si aspetta poi dal protagonista la fede nella sua azione trasformatrice e nella verità di ciò che pronuncia («malorum / radicem fodiam, morbos a sedibus imis / eiciam. paucis - cupias scivisse - docebo»). La ricalibratura dell'intero discorso in un'ottica più schiettamente cristiana, nella quale la Natura sia una mediatrice tra

<sup>297</sup> Arch. IX, 156.

<sup>298</sup> Arch. IX 213-21 e 229-41.

<sup>299</sup> v. 220.

l'umano e il divino - la forma media che nell'avvenire naturale voluto da Dio ed esperito dal corpo dell'uomo sigilla l'unione tra l'onnipotenza divina e la corruttibilità dell'uomo - è affermata con forza grazie al ricorso alla metafora dell'allattamento: la Natura allatta di luce Architrenio, così come nelle parole evangeliche leggiamo il riferimento al latte di Cristo come un cibo commestibile per i discepoli; ma il *topos* è consueto<sup>300</sup>. La detersione della sozzura dagli occhi del protagonista riassume il rovesciamento prospettico del *mundus immundissimus*, genesi dell'informe che rinasce alla forma: all'uomo è il potere di credere nel bene della creazione, pur conoscendone e avendone attraversato il male, e lasciare che questa mediatrice tra umano e divino trasformi la *gravitas* del corporeo in luogo d'ingresso per la luce divina. Se la svolta puntiforme dell'intero poema è la consapevolezza, esperita nel corso del viaggio, della nullità della potenza umana, il vero attante della conversione è la Natura: con una straordinaria sintesi gestuale, ella restituisce al cosmo il suo significato benevolo; si tratta di un'azione diretta dell'ordine divino sul disordine della creaturalità, un rigenerarsi del reale a partire dalla potenza informante della causa seconda che dà di nuovo e sempre *munditia* alla materia. L'inconsistente nullità dell'uomo, il suo vuoto a essere/avere/potere, si propone come oggetto del movimento telescopico e microscopico dell'intero sistema narrativo: da qui OBJ\*OBJ\*OBJ\*OBJ\*OBJ\*OBJ\*OBJ\*OBJ si parte e qui si giunge di nuovo, dopo che la logica spietata dell'autore ha esacerbato ogni umano appiglio e stornato ogni possibilità di salvezza. L'obiettivo del poema sembra essere soltanto la magnificazione della grazia divina<sup>301</sup>, ovvero lo sguardo di Dio verso l'uomo mediante la causa seconda che agisce nel mondo. L'atteggiamento finale della Natura chiarisce *à rebours* il senso della ruota nichilistica che il protagonista ha via via operato: il fuoco ostinato della ragione ha fatto vuota la ragione stessa come sapienza ordinatrice del corporeo, sì che al protagonista non rimanesse che il nulla della sua propria inconsistenza e l'anelito allo sguardo di Dio. Il lettore, che ha seguito l'*everyman* in tutta la *quête*, viene investito da una logica prepotente: nessuna conversione può avvenire nell'uomo, nessuna conoscenza razionale è utile se prima egli non abbia conosciuto, *late et large*, la sua verità ontologica, la nuda

---

<sup>300</sup> Ne facciamo alcuni esempi: secondo Ireneo, Cristo ci offre latte attraverso la mammella della sua carne, Bernardo si raffigura allattato dalla vergine; secondo Pietro di Celle il perfezionamento del monaco corrisponde all'allattamento da parte della Grazia (cfr. D'Onofrio 2021, p. 125 e Maggioni 2017).

<sup>301</sup> Non sembra strano, in questo senso, l'interesse suscitato da *Architrenius* proprio negli anni della riforma luterana (la prima edizione a stampa risale al 1517).

povertà di cosa che è la sostanza umana, la sua primitiva *egestas*. È presto spiegata la necessità di mettere in campo ogni forma letteraria, ogni umano sapere, ogni assetto ideologico perché la potenza divina si dimostrasse come l'unica forza atta a produrre l'elevazione dell'uomo materiale.

La Natura dichiara di se stessa un potere generativo in perfetta coincidenza con il dettato chartriano<sup>302</sup>; ella è colei che chiede all'uomo di riprodursi, perché è quella forza che, a partire dalla volontà divina, procede alla creazione continua degli enti:

Sanctio nostra virum sterili marcescere ramo  
et fructum sepelire vetat, prolemque negantes  
obstruxisse vias. commissi viribus uti  
seminis et longam generis producere pompam  
religio nativa iubet, ne degener alnum  
induat aut platanum, semper virguncula laurus,  
aut salicem numquam parienti fronde puellam,  
aut si qua est vacuo folio vel flore pudica.<sup>303</sup>

La generazione degli enti è buona in sé, semplicemente perché è voluta da Dio: la realtà ha in sé la sua propria giustificazione e in nessun modo la logica che la governa e la legittima può essere compresa nelle sue meccaniche e definita buona dalla sola prospettiva umana, prima della Grazia. Giovanni disinnesci fino in fondo il modello filosofico per ricostruire una forma positiva di morale che si avvale della *via negationis*: non può mai l'intelletto umano, attraverso l'osservazione analitica dei fenomeni naturali, comprendere il *logos* segreto che fa sì che il mondo sia e sia secondo un certo ordine; la salvezza non può che essere ricevuta come dono dall'incommensurabile bontà divina. Tuttavia, mentre sembra non avere a che fare con la ragione la via per accedere alla Grazia, questo finale si scopre quasi aristotelico: la bontà dell'uomo, la sua perfezione, è da cercarsi nella adesione alle norme inscritte nella sua forma di creatura naturale; solo se obbedirà alla sua essenza di anima e corpo l'uomo potrà essere beato.

---

<sup>302</sup> Per esempio, Guglielmo di Conches la definisce come una forza insita che produce simili dai simili; della stessa idea anche Clarendon di Arras e Giovanni di Salisbury, cfr. *supra* n. 103. Inoltre, in questi ultimi paragrafi la Natura viene nominata Genesi (Arch. IX, 13 e 323); proprio i commenti al testo biblico della Genesi sono spesso oggetto di analisi interpretativa per i filosofi di Chartres. Infine si riscontra, in Arch. IX, capp.12 e 13, un interessante parallelo con il linguaggio corporeo e desacralizzante di Bernardo Silvestre nella *Cosmographia*, 2, 14.

<sup>303</sup> Arch. IX, 242- 9.

Nella conclusione la Moderazione, virtù squisitamente pragmatica del nascente ceto sociale borghese, è donata dalla Natura al protagonista in sposa; tale unione sigla l'accesso del protagonista all'infinito banchetto delle delizie divine. Soltanto grazie alla cedevolezza di spirito acquisita attraverso la discesa nell'*annihilatio*, il protagonista si è reso degno di godere dello sguardo di Dio; non a caso la Moderazione ha come doni di nozze tutte le virtù e Architrenio soltanto il servizio della propria natura materiale e la duttilità della propria anima: «A tenui sposo tenuis donacio: dantur/ obsequium carnis, anime tractabilis usus»<sup>304</sup>. Il messaggio sovraletterale sembra chiaro: Dio ha agito tramite la causa seconda della Natura e ha donato ad Architrenio *per gratiam* quella virtù, la Moderazione, da cui discende ogni altra virtù guaritiva. Studi più approfonditi andrebbero condotti per domandarsi quanto abbia inciso la posizione agostiniana sul poema; esso sembra infatti ricalcare i gradi di conversione che l'Ipponatte delinea nell'*Expositio propter Romanos*<sup>305</sup>: il periodo *ante legem* nel quale l'uomo soffre per la sua peccaminosità, il periodo *sub lege* nel quale tenta di sottoporsi alla regola, ma ancora la sua natura è sofferente, lo stadio *sub gratia* nel quale Dio solleva l'uomo dalla sofferenza della sua tendenza carnale.

Il banchetto divino che chiude il poema ricalca il *topos* agostiniano della divina mensa dopo la Resurrezione dei corpi, così come della mensa mistica presente negli scritti di Hildegard Von Bingen<sup>306</sup>:

Respicit et blandis epulas percurrit ocellis  
 et vultus adhibet animi cum melle favorem  
 Sors inopum vindex, regum Tuchis ulta tumores,  
 Rannis opum terror, Nemesis suspecta tyrannis,  
 Casus agens mitras, tribuens Fortuna curules.  
 O data vel raro vel nulli fercula, solis  
 degustanda viris! o felix mensa, Catoni  
 forsitan et nostro vix evo nota! beatis,  
 immo beativis, indulge sumptibus. absit  
 meta deum clausura dapes, connubia Virtus  
 sanctiat et dempto convivium fine perhennet.  
 Hic igitur suspendo stilum. procedere ruptis  
 erubeo mensis, quarum producere tempus  
 non breviasset decet. metari prandia nolo,  
 que Deus assiduo faciat succedere gustu,  
 nec sacie nutet epulandi fixa voluptas.<sup>307</sup>

<sup>304</sup> Arch. IX, 409-10.

<sup>305</sup> Cfr. Fredriksen 1988, pp. 90-2.

<sup>306</sup> Cfr. D'Onofrio 2021, p. 350.

<sup>307</sup> Arch. IX, 452-67.

L'incontro con il divino, nella sua forma di infinito godimento nutritivo, si rivela infine come perfettamente corporeo e, al contempo, trascendente il limite imposto dalla corruttibilità dei corpi: estasi mistica e annichilimento delle potenze intellettive, perfezione dell'umano nella conspaevolezza che soltanto il più 'naturale' degli interventi divini può condurlo dall'imperfezione alla felicità.

Mentre guarisce dal suo male accidioso, che è l'incapacità di conciliare corpo e anima, il protagonista educa ogni 'uomo togato' alla via negativa del Bene. Intorno sembra ricostruirsi tutto il paesaggio umano che l'autore aveva via via nientificato; mirabile ricomparsa del significato del mondo secondo l'ordine che la bontà divina affida all'uomo.

II.5.2 In conclusione, ricapitoliamo la posizione dell'*Architrenius* riguardo le variabili che abbiamo isolato nel primo capitolo:

- Architrenio si presenta come un uomo dotato di corpo e anima e non abbiamo motivo di crederlo una sostanza allegorica né un personaggio che affronta il suo viaggio dotato soltanto dell'anima, come per esempio nelle coeve visioni oltremondane. Anzi, proprio il tema della discordia tra componenti tese verso direzioni contrarie (il corpo verso i beni terreni e l'anima verso Dio) è, come abbiamo mostrato, uno degli argomenti chiave del poema. Sovente l'effetto delle esperienze vissute dal protagonista è descritto mediante una concorde conseguenza che modifica il corpo e l'anima contemporaneamente; inoltre, il protagonista, pur universalizzando la propria condizione, affronta il suo *iter* come un individuo specifico che reagisce al contesto seguendo una propria caratterizzazione psicologica: per esempio, il pianto e lo scoramento che seguono le orazioni ascoltate a Tylos sono reazioni psicologiche individuali che riguardano solo e soltanto l'uomo Architrenio e non detengono un carattere di necessità né di generalizzazione. Il fatto che egli sia nominato mediante il nome parlante di *Architrenius* non modifica punto questa interpretazione: la sua connotazione mediante un carattere specifico (il modo umorale del pianto e della nostalgia<sup>308</sup>) non lo rende una sostanza allegorica; Architrenio, dentro la

---

<sup>308</sup> Sull'*Architrenius* come poema della nostalgia, Lorenzo Carlucci e io interverremo al convegno *Medialatinitas* 2022, che si terrà a Praga il 22-24 Settembre 2022, con un *talk* dal titolo *The Architrenius as an epics of Nostalgia*.

lettera del testo, è questo uomo che piange e che incolpa la Natura della sua conformazione ambivalente e viziosa. Allo stesso modo possiamo osservare una verosimiglianza quasi cronachistica nella descrizione dei *tableaux* che il protagonista attraversa: dal corpo della fanciulla, ai corpi dei baccolatri, financo le specie vegetali osservate quasi scientificamente nei mondi più allegorici<sup>309</sup> come quello della Presunzione, possiedono tutte caratteri ben delineati mediante la loro specificità di corpi materiali; persino la Natura è descritta attraverso il suo corpo fisico di apparizione sensibile<sup>310</sup> e corporei e fisici sono gli eventi cosmologici che ella espone. Tuttavia, nonostante il particolare *focus* sulla corporeità del protagonista, dei personaggi incontrati e dei luoghi attraversati, la mancanza di un inquadramento di genere per questo poema rende problematica la questione: l'attenzione alla corporeità è soltanto una mediazione retorica per produrre un poema allegorico di sole sostanze personificate che impieghi le metafore della corporeità per raggiungere più 'sensibilmente' il lettore? Oppure l'intenzione dell'autore è proprio quella di innovare il genere allegorico-didascalico aggiungendovi un'inedita attenzione al corporeo perché si intende riabilitare il corpo all'interno della categoria del morale? In entrambi i casi, tuttavia, è lecito concludere che la questione si presenta come ambigua e non risolta dal punto di vista critico e storico-filosofico.

- Il percorso del protagonista ha un'autonomia soltanto 'negativa': tutto ciò che egli può osservare come caratteristico del creaturale non è dotato di alcun valore positivo. Ciò che l'uomo può raggiungere per sé è soltanto la consapevolezza di ciò che gli è impedito, ovvero della sua impotenza ad avvicinarsi alla perfezione: nella prima zona del poema, l'uomo è descritto come tendente ad andare verso l'appagamento del piacere mediante i beni corporei, quindi allontanandosi dall'unico vero Bene; nella seconda zona del poema, la virtù è definita come una strategia che cerca di dirigere l'uomo al Bene morale, ma lo fa a detrimento dell'integrità dell'individuo, mediante la negazione della sua naturale composizione di corpo e anima; nel corso del discorso cosmologico della Natura l'uomo si fa consapevole della propria incapacità di conoscere la logica che regola il *sublimis*, il livello ontologico più elevato e vicino

---

<sup>309</sup> Si veda, per esempio, la descrizione della flora del Monte dell'Ambizione in Arch. IV, 36-63.

<sup>310</sup> Arch. VIII, 289-315.

a Dio. Quindi, autonomamente l'uomo non è in grado di avvicinarsi al bene né col suo comportamento, né con il suo intelletto. Può, però, perfezionarsi mediante una volontà negativa, perseverando, cioè, nel desiderio di quella perfezione morale che non può ottenere *per se* (e la consapevolezza di non potere è una delle chiavi di questo modello atipico di volontà) ma *per gratiam*. Si direbbe che questa caratteristica corrisponda alle virtù teologali della Fede e della Speranza, ma questo non è mai esplicitato nel testo tanto il poeta sembra non voler riconoscere all'uomo alcuna virtù positiva; nondimeno, come definire altrimenti quel moto desiderativo che spinge il protagonista oltre la propria certezza di non potere e verso la certezza della bontà di Dio? La conversione finale avviene soltanto mediante l'intervento indiretto di Dio, che agisce attraverso la causa naturale.

- Il modello dell'incontro con il divino non è intellettuale, anche se razionale è la consapevolezza del protagonista di non potere conoscere Dio, né alcun ente che sia vicino a Dio mediante le proprie facoltà naturali a causa dello spessore del corpo che impedisce la visione intellettuale. La fruizione del divino è descritta come fisica: si tratta di un banchetto senza fine, quindi di un'esperienza della persona nella sua interezza, in un'armonia ricostituita di piacere corporeo e spirituale; infatti, è il corpo a godere del cibo, ma, essendo un godimento infinito (quindi negando del corpo la specificità dell'essere mortale e corruttibile), questo tipo di piacere coinvolge anche l'anima. Il banchetto finale, nella sua ambivalenza di esperienza del corpo o di retorica del corpo che descrive un'esperienza dell'anima, ricalca la formula di problematicità della prima variabile: sicuramente il riferimento al godimento del corpo è topico e retorico, ma la struttura particolare del poema fa dubitare che il significato del poema si riduca semplicemente a un'adesione metaforica. Bisogna, infatti, osservare che non vi è traccia di riferimento a una possibile assimilazione tra l'uomo e il divino nel momento apicale della beatitudine. E, anzi, il protagonista, pur mantenendo la sua propria individualità<sup>311</sup>, è semmai assimilato a tutte le altre creature, ugualmente normate dalla legge della *genesis* che implica la

---

<sup>311</sup> Si osservi, per esempio, il riferimento alla rarità di accesso a questo banchetto («O data vel raro vel nulli fercula, solis / degustanda viris! o felix mensa, Catoni / forsitan et nostro vix evo nota!», Arch. IX, 457-9): esso è riservato a un numero esiguo di uomini, tra i quali per esempio Catone; possiamo dedurre che vi si acceda come individui che non perdono la loro propria identità al momento dell'unione con il divino.

riproduzione del simile dal simile: se somiglia a qualcosa nella sua conversione, Architrenio somiglia a un corpo, un corpo animale, cui è attribuito il compito di riprodursi se vuole accedere alla propria perfezione; non perde in nessun momento il suo connotato di individuo di soggetto che fruisce di un godimento come di cosa esterna. Il coinvolgimento della corporeità nel momento apicale della beatitudine è preparato, inoltre, dall'intervento della Natura che comunica al protagonista la luce di Dio mediante la metafora strettamente corporea dell'allattamento; anche in questo caso sembra riduttivo non supporre almeno una certa problematicità: se è vero che la metafora è di lunga data nel linguaggio teologico-religioso<sup>312</sup>, nuova, come ha già notato Dronke<sup>313</sup>, è la sua attribuzione alla figura della Natura; e la Natura altro non è che la somma dei corpi. Potremmo affermare, quindi, che Architrenio conosce Dio mediante la propria corporeità naturale di soggetto umano, composto di corpo e anima.

---

<sup>312</sup> Cfr. n. 166.

<sup>313</sup> Dronke 1980, p. 28.

### Capitolo III Corpo, intelletto e grazia nell'*Anticlaudianus* e nell'*Architrenius*

Abbiamo concluso il capitolo precedente sollevando la questione dello statuto del corpo del protagonista nel poema *Architrenius*, proseguiamo interrogando la sua relazione con il poema *Anticlaudianus* per tentare di comprendere quanto di retorico e quanto di filosoficamente problematico sia in gioco nell'impiego del corpo nelle due opere.

Il poema mediolatino *Anticlaudianus* (Alano di Lilla, *terminus ante quem* 1184), oggetto di un numero consistente di studi - alcuni dei quali vòlti, negli ultimi decenni, a incoraggiare un'analisi 'globale' dell'opera del *Doctor universalis*<sup>314</sup> - può essere considerato un esito alternativo ai testi speculativi dello stesso autore, se si pensa al mandato, così comune nel XII secolo, di rappresentare mediante *integumentum* i più arditissimi nodi del pensiero<sup>315</sup>. Lo stesso non può dirsi per l'*Architrenius*, poiché non si hanno altre opere che possono essere con certezza attribuite a Giovanni d'Altavilla. Tuttavia, poiché quest'ultimo cammina 'parallelo' all'*Anticlaudianus*<sup>316</sup>, uno studio comparatistico risulterà particolarmente utile: i due poemi condividono almeno l'anno di composizione, il *milieu* filosofico culturale afferente allo spazio geografico compreso tra l'Inghilterra meridionale e la Francia

---

<sup>314</sup> In questo senso gli articoli già citati di Bartola e almeno Vasoli 1961a e Chiurco 2005.

<sup>315</sup> Esiste una bibliografia molto ricca sull'argomento, a partire dai ragionamenti capitali di Chenu 1955; De Lubac 1959; Dronke 1974, la nozione è stata approfondita sia per intendere il modello esegetico dei testi, soprattutto filosofici antichi, invalso nella Scuola di Chartres (su questo almeno Jauneau 1957), proveniente da abitudini tardoantiche (a partire ovviamente da Macrobio, cfr. Pépin 1970), adoperato già da Scoto Eriugena, poi da Abelardo (cfr. Gregory 1992, pp. 175-199), sia per decodificare le scritture allegoriche di questi stessi esegeti (così per esempio per Bernardo Silvestre, cfr. Stock 1972, o anche Dante, per cui la questione diventa un problema di modelli allegorici, problema così ricco e complesso che non ha senso segnalare soltanto qualche titolo, si veda piuttosto chi ha rinvenuto contatti lessicali tra Dante e questi esegeti tardoantichi e medievali (Italia 2013). Nello specifico su Alano di Lilla: Bartola 1988; Id. 1993. Secondo Chiurco, in Alano avviene una trasformazione di oggetto per l'impiego dell'*integumentum*: se fino a Chartres le *fabulae* avevano l'obiettivo di velare le verità filosofiche e naturali, per Alano esse si applicano alle verità metafisiche e alle informazioni tratte dalla *sacra pagina*, compiendo così una «torsione radicale del significato dell'*integumentum* in senso metafisico», valicando i limiti tra ragione filosofica e allegoria sacra (cfr. Chiurco 2004, pp. 15-16).

<sup>316</sup> Alcuni studiosi considerano l'*Architrenius* come reazione e risposta alle opere di Alano, così Wetherbee (Wetherbee 1994, pp. xxv-xxvi); secondo Godman l'*Anticlaudianus*, illustrazione programmatica di un *vir perfectus* che funziona come *speculum principis* per il dedicatario capetingio Filippo Augusto, avrebbe come corrispondente caricaturale Architrenio, «a perfect idiot» di abissale stupidità (Godman 2000, pp. 323-4). Ma la relazione tra *Anticlaudianus* e *Architrenius* è ancora da scrivere, a partire dalle difficoltà nell'individuare la precedenza cronologica dell'uno o dell'altro, che muterebbe di gran lunga la ricezione delle due opere (cfr. Schmidt 1974, pp. 84-6; Wetherbee 1994, pp. xxx-xxxxxii). Simler 1871; Bossard 1885 e Schmidt 1974, pongono l'*Architrenius* in linea di sostanziale continuità con il *De Planctu Naturae* e l'*Anticlaudianus*.

settentrionale, l'oggetto esplicito della scrittura, il lessico e la variante stilistica. Non stupirà, dunque, che i due poemi sono talvolta rilegati insieme nei manoscritti più antichi, così come essi sono apparentati di frequente nella tradizione indiretta.

Inoltre, riaccendere questo dialogo tra poemi, che fu probabilmente anche storico dialogo tra progetti filosofici e politici<sup>317</sup>, permette di conoscere anche l'opera del più studiato Alano attraverso una lente nuova, quella della polemica che sembrerebbe muovergli contro *Architrenius*. In diversi *loci* testuali, infatti, si avrà la sensazione di un fronteggiarsi 'per le rime', di una tenzone filosofico-teologica che ridiscuta 'poeticamente' alcune questioni chiave nella transizione, avviatasi proprio in quegli anni, tra i sistemi filosofici del quasi concluso XII secolo e il nuovo modello filosofico teologico del secolo successivo.

Il presente capitolo si snoda nelle seguenti tappe: 1. all'interno di una indagine dei modelli teoretici cui afferiscono le due figure della Natura nei due poemi, si ragionerà dapprima sul poema *Anticlaudianus*, prestando particolare attenzione al *peccatum* della *Natura*; si osserverà poi la traduzione di questa figura allegorica nell'*Architrenius*, personificazione sulla quale si proietta l'ombra della *quaestio de malo*; 2. il secondo paragrafo si concentra sulla definizione del soggetto del *reditus*, individuando una comune matrice dualistica nella costituzione antropologica di entrambi i protagonisti, declinata e volta in una formulazione 'ottimista' nell'*Anticlaudianus*, ossia definibile attraverso l'attitudine delle facoltà superiori dell'animo umano a superare le inferiori; la medesima matrice è presentata, invece, nella versione di un 'pessimismo' radicale nell'*Architrenius*, ove si ponga inattuabile la divaricazione tra le due componenti dell'umano; 3. Analizzando gli aspetti dell'incontro estatico con il divino, si osserva la differenza tra i due modelli possibili dell'*unio Dei*, l'una, nell'*Anticlaudianus*, connotata dall'assorbimento dell'uomo nell'Uno, l'altra incisa in una imprescindibile vocazione alla ricostituzione del molteplice come vestigio della bontà divina.

---

<sup>317</sup> La biografia di Alano è ricostruita da diversi studiosi (per la ricostruzione del dibattito recente si veda Chiurco 2004, pp. 39-41), così è nota la sua vicinanza al progetto politico capetingio (come d'altronde si manifesta chiaramente nella dedica a Filippo Augusto del poema *Anticlaudianus*); nell'*Architrenius*, il plauso alla casata inglese si esplicita sin dalla dedica a Gualtiero di Coutances, emissario di Enrico II, si definisce infine nella digressione genealogica dei Plantageneti a carattere encomiastico in Arch. V, 430-52; si veda inoltre l'antifrasi cui è soggetto l'encomio di Parigi (Arch. II, 484-93), città della logica che nel libro III è definita per l'avidità dei suoi potenti (cfr. Arch. III, 304-22).

### III. 1. La Natura tra neoplatonismo della *Causa secunda* e desiderio di *recreatio*

Seppur non direttamente implicato nell'obiettivo di queste pagine, il comune impiego della figura allegorica della Natura sollecita alcune osservazioni preliminari, significative giacché permettono di concentrare la nostra attenzione, sin dai primi passaggi, sul processo di generazione del molteplice e le sue eventuali fallacie, chiamando in causa il problema della bontà della creazione.

III. 1.1 Presentiamo il segmento iniziale dell'*Anticaludianus*, varcate le soglie dei due prologhi:

Ut sibi iuncta magis Naturae dona resultent,  
Et proprium donet donis mistura pavorem,  
Solers Naturae studium, quae singula sparsim  
Munera contulerat aliis, concludit in unum;  
Cudit opus, per quod operi concluditur omni.  
Pristina sic operum peccata repensat in uno,  
Ut quod deliquit alias, compenset in isto<sup>318</sup>.

La voce narrante specifica e connota l'operato della Natura come *peccatum* («peccata operum») sì che esso necessiti di una «opus» nuova tale da compensare e bilanciare, mediante un'azione singola riparatrice, quei doni la cui dispersione rende insufficienti. Osserviamo che l'operare della Natura è classificato con i termini specifici del peccato umano caratterizzato da quella 'intenzionalità' che attualizza il *delictum* (richiamato attraverso il verbo «deliquit»), come si legge nella *Summa*<sup>319</sup>. La

---

<sup>318</sup> Anticl. I, 1-7.

<sup>319</sup> Cfr. *Summa*, p. 191; si vedano anche le medesime posizioni espresse nelle *Regulae* (*Regulae*, LXXII e LXXVIII). Vasoli fa risalire questo comportamento alla posizione di Abelardo: «se per *delictum* egli intende l'atto compiuto *ignoranter* cedendo alla fragilità della carne, ma senza partecipazione cosciente attiva, *peccatum* è invece l'atto consapevole *quod fit ex industria anime*; e mentre il primo consiste soprattutto nell'omissione indebita di ciò che deve esser fatto, il peccato è invece il compiere *scienter* ciò che ci è vietato di fare. [...] Questa conclusione di Alano non ha bisogno di esser commentata tanto è evidente la sua astratta aderenza ai principi abelardiani». (Vasoli 1961b, p. 243). Il fatto che Alano utilizzi alternativamente il termine *peccatum* che connota l'agire peccaminoso intenzionale con il termine *delictum* non può che implicare l'azione coscientemente peccaminosa della Natura dell'*Anticaludianus* dal momento che il *peccatum* ricomprende e attualizza la disposizione del *delictum*, ma lo stesso non può dirsi del *delictum* che, da solo, potrebbe non divenire mai *peccatum*.

Natura, accorgendosi dell'inefficacia della sua incudine sola nel compiere l'opera che si prefigge, convoca la Curia Celeste delle Virtù e pronuncia un lungo discorso, del quale riportiamo alcuni stralci:

Saepe, diu, multum solerti mente retracto  
Singula, quae nostrae pinxit solertia dextrae:  
*Sed nihil invenio quod in omni parte beate*  
*Vivat, quin multas nobis deferre querelas*  
*Possit, si nostram velit accusare Minervam.*  
Sed nostras *errasse* manus quia poenitet, *error*  
Haud nocet, et nostros denigrat parcius actus.  
Nec tamen *haerentes maculas* abstergere possum,  
Quas habitus firmi praescriptio longa tuetur.  
Nam medicina silet, vi *morbi* causa senescit:  
Nec *morbi* veteres molimina tarda requirunt.  
Unica coniecto *tantae solatia pestis,*  
Quae tamen effectu describere nolo, priusquam  
Norma iudicii vestri mens nostra probetur.  
Hoc in mente diu scriptum mihi sedet, ut omne  
Et simul instanter, caute, solerter, ad unum  
Desudemus opus: in quo tot munera fundat  
Quaelibet, ut post has dotes videatur egere,  
*Nostrorum crimen operum redimatur in uno,*  
*Unius probitas multorum crimina penset*  
unaque quamplures exterminet lituras.  
[...]  
Heu, pudeat nostrum totiens errasse laborem  
et totiens fructum *male* respondisse labori!  
Heu, *pudeat* nostra terris decreta silere;  
Quod nostri languescit amor, quod fama tepescens  
Torpet, et a toto viles proscribimur orbe;  
Quod laxas mundo sceleris concedit habenas  
TesiPHONE, nostraque sibi de gente triumphans  
Gaudet, et a nostro sugit gaudia luctu.  
*Vincimur, et victas pedibus submittit Erinnys,*  
Et gravibus nostra castigat colla catenis<sup>320</sup>.

In questo prologo all'azione narrativa, vero e proprio motore concettuale al viaggio ascensivo che sarà affidato nelle pagine seguenti al personaggio di *Fronesi*, la Natura afferma di provare vergogna («pudeat») per l'attuale oblio, da parte della comunità umana, dei decreti naturali e virtuosi («nostra terris decreta silere»). Questa diversione dalla *naturalitas* e dalla virtù, lungi dall'essere dipendente dal libero arbitrio dell'uomo, appare implicata nell'azione stessa della creazione, se vogliamo prestare fede alle parole della Natura: non vi è, sulla terra, una sola creatura che «beate / vivat» e che, giudicando la

---

<sup>320</sup> Anticl. I, 214-234 e 256-265: vista la lunghezza del passo, abbiamo sottolineato in corsivo i versi notevoli che si commenteranno.

sapienza («nostra Minerva») della Natura, non le muoverebbe «querelae». Ancora, tace ogni espediente curativo davanti alle annose macchie («maculas») da cui la creazione risulta corrotta tanto che l'unica soluzione possibile è quella di ricreare un uomo nuovo che «exterminet» le sozzure («litura», «morbus», «pestis») dell'uomo vecchio; così l'opera stessa della Natura è giudicata «error», «crimen». Come già osservato da Speer<sup>321</sup>, si pone, in queste pagine, una questione cruciale riguardo l'intrinseca implicazione delle creature nel peccato. L'iniziale comparsa della Natura radica il testo nella tradizione di Chartres<sup>322</sup>, tuttavia l'affermazione dell'autore - e l'ammissione della Natura stessa nel discorso diretto - riguardo la peccaminosità dell'operato naturale nella generazione delle creature - rende la collocazione allegorica del personaggio della Natura oggetto di discussione. Se, infatti, attribuiamo alla Natura di *Anticlaudianus* la valenza ontologica di Causa Seconda al pari della Natura nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre, o l'*Anima mundi* di Guglielmo di Conches, otteniamo l'esito paradossale di un agire mediato dell'Uno verso il molteplice che, in qualche modo, si macchia di *error*. Secondo Speer<sup>323</sup>, in questo passo si alternano e contrappongono due modelli interpretativi della Natura, l'uno di stampo naturalistico-razionalista, che la identifica con il principio regolatore della *universitas rerum*, quindi anche dell'anima umana quale microcosmo della *machina mundi*, l'altro pragmatico e storico-politico, nel quale la Natura è indicata quale regola intermedia tra la disposizione dell'uomo alla virtù, donata dalla grazia, e l'*infirmetas* connaturata alla mutevolezza. L'ipotesi di Speer, certamente valida e giustificata dal doppio binario della produzione di Alano (l'una strettamente speculativa, l'altra di natura religiosa votata alla prassi<sup>324</sup>), non mi sembra risolva la questione principale della tenuta allegorica del personaggio della Natura; tale questione, invece, così com'è posta nell'*Anticlaudianus*, crediamo che manifesti un centro nevralgico di frizione e intima contraddittorietà all'interno del sistema teologico di Alano di Lilla.

---

<sup>321</sup> Speer 2013, p. 115-9.

<sup>322</sup> Riguardo il dialogo tra Alano e la Scuola di Chartres si leggano i contributi di Vasoli 1968 e Lemoine 2005.

<sup>323</sup> Speer 2013.

<sup>324</sup> Questa tendenza è evidente nella conformazione stessa dell'*Anticlaudianus* che presenta nei primi sei libri l'ascesa a Dio e, dopo la creazione di Juvenis, la battaglia contro i vizi e la stabilizzazione di una nuova età dell'Oro; la compenetrazione tra virtù pratiche e virtù intellettuali (che si evince peraltro dalla produzione di Alano, divisa tra omiletica, poesia, lotta alle eresie e speculazione) è sottolineata a più riprese da Chiurco, sin dal titolo della sua monografia (cfr. Chiurco 2005, pp. 3-7 e 257-261, ma l'argomentazione è disseminata nel volume).

Osserviamo le definizioni della Natura presenti in alcune opere teoretiche del *Doctor Universalis*. Nelle *Distinctiones* (glossario teologico messo a punto da Alano tra il 1179 e il 1195<sup>325</sup>) la Natura è presentata attraverso la discussione, a carattere «enciclopedico»<sup>326</sup>, delle varie accezioni che le si attribuiscono nel discorso<sup>327</sup>. Consideriamo la prima definizione, di matrice boeziana, e l'ultima:

Natura aliquando ita large sumitur, quod omne illud, quid, quo modo potest intelligi, natura dicatur; unde Boetius: Natura est quidquid quid quo modo intelligi potest. Secundum hanc expositionem et hyle et Deus potest dici natura; quia, quamvis hyle proprie intellectum capi non possit, sed tantum per formae abnegationem, tamen quo modo intelligitur. Similiter divina forma, quamvis tantum intelligatur per materiae remotionem, tamen quo modo intellectu capitur. [...] Dicitur potentia rebus naturalibus indita, ex similibus procreans similia, unde aliquis dicitur fieri secundum naturam; unde Hilarius ait quod Creator factus est creatura, non est naturae ratio, sed potestatis exceptio<sup>328</sup>.

Secondo Boezio, la Natura è qualsiasi cosa possa essere «quo modo» conosciuta dall'intelletto umano; la «hyle», materia informe in qualche modo conoscibile attraverso l'*abnegatio* della forma, può essere definita natura, e natura può essere definito Dio, in qualche modo conoscibile, attraverso la *remotio* della materia. Allora possiamo definire, sciogliendo il «quo modo», la Natura come ciò che è conoscibile dall'uomo propriamente in quanto concrezione di forma e materia; e impropriamente è

---

<sup>325</sup> Per la datazione Vasoli 1968, pp. 376-377 e Chiurco 2004, p.78.

<sup>326</sup> Speer 2013, p. 124-6.

<sup>327</sup> Per una discussione più approfondita della voce 'Natura' nelle *Distinctiones* si legga Speer 2013, pp. 124-6 e Vasoli 1968, pp. 382-386.

<sup>328</sup> PL 871A-871D; riportiamo il resto dei significati, ma, in breve, si tratta di Natura nei significati di sostanza, sostanza corporea, il *proprium* dell'ordine all'interno della specie, l'origine e la causa di ogni cosa, la seconda natura viziosa o virtuosa, il *calor naturalis*, la *ratio naturalis*: «Aliquando sumitur in designatione substantiae tantum, unde Boetius: Natura est quidquid agere vel pati potest; et secundum hanc acceptionem, Deus potest dici natura, quia ipse est causa universorum efficiens. Restrigitur tamen hoc nomen natura circa substantiam corpoream, unde Boetius: Natura est principium motus per se et non per accidens; hoc enim tantummodo pertinet ad substantiam corpoream ut sit principium motus per se, id est ut principaliter et per se moveatur; ipsa enim sola proprie movetur aut a centro ad circumferentiam, ut levitia, scilicet ignis et aer; aut a circumferentia ad centrum, ut gravita, scilicet terra et aqua. Restrigitur etiam circa substantialem differentiam et specificam quae adveniendi generi facit speciem, ut hoc universale rationabile, unde Boetius: Natura est reformans specificam differentiam. Dicitur esse substantiale rei per quod res nascitur, id est suum esse ingreditur; unde dicitur Christus duarum naturarum, quia tam humanitas quam divinitas est esse Christi. Dicitur origo, unde dicitur quod angelus de natura habuit peccare, id est ab origine habuit libertatem arbitrii ad bene agendum vel male; unde Plato in Timaeo introducens Deum loquentem ad angelos ait: Dii deorum natura quidem indissolubiles. Dicitur etiam complexio, unde: Physica res diversas diversarum naturarum asserit, id est complexionum. Dicitur vitium inolitum pro natura, unde in iure consuetudo dicitur altera natura, et homo dicitur mori de natura, id est ex vitio inolitum pro natura. Dicitur naturalis calor, unde physicus dicit esse pugnam inter morbum et naturam, id est naturalem calorem. Dicitur naturalis ratio, unde Apostolus ait quod gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, id est naturali instinctu rationis; et secundum hoc solet dici quod natura dictat homini ut non faciat aliis quod sibi non vult fieri, id est naturalis ratio».

Natura ciò cui si possa ‘rimuovere’ la forma o la materia, quindi la *hyle* o le forme divine; infatti, se questi ultimi enti possono essere conosciuti soltanto in quanto ne possiamo rimuovere e negare o la forma o la materia possiamo concludere che ciò che è propriamente intelligibile deriva dall’unione di forma e materia. La Natura è, inoltre, il principio di generazione che permette il procedere nell’esistenza della molteplicità, secondo l’ultimo significato che la dichiara potenza insita nelle cose sì che il simile si riproduca dal simile. Questa affermazione deriva letteralmente dalla posizione che Guglielmo di Conches<sup>329</sup> traeva dall’esegesi del dettato biblico «iuxta genus suum»<sup>330</sup>; essa ci permette di dedurre che la Natura, per Alano, ha esattamente la funzione di *Causa secunda* che in prima battuta avevamo preso in considerazione. A riprova di ciò, si osserva che, nell’ultima definizione, essa è caratterizzata da una potenza di azione minore e vincolata da un agire regolato rispetto a quella divina: mentre Dio può agire eccedendo le ragioni naturali, l’accadere *secundum naturam* dipende necessariamente dalla regola della riproduzione dei *similia ex similibus*<sup>331</sup>. In questo senso, le sue operazioni di generazione corrispondono all’attualizzazione diacronica delle agostiniane *rationes seminales*, come si legge nella *Summa Quoniam Homines*<sup>332</sup>. Dall’insieme di queste definizioni, possiamo affermare che la Natura è la causa intermedia del processo continuo tale che dall’Uno proceda il molteplice e tale che l’Uno, la materia e la complessione di forma e materia siano propriamente o impropriamente intelligibili per l’uomo.

---

<sup>329</sup> Così Guglielmo di Conches definisce l’azione della Natura: «opus nature est quod similia nascuntur ex similibus [...]. Et est natura vis insita similia ex similibus operans» (*Glosae* xxxvii); identica definizione si riscontra in Clarembaldo di Arras (*Tractatulus* 226) e in Giovanni di Salisbury (*Metalogicon* cap. 8). Questa congruenza è già rilevata da Lemoine 2005 52.

<sup>330</sup> Gen. 1 11.

<sup>331</sup> La trattazione sulla causalità inferiore della Natura e superiore di Dio, che può mutare l’ordine normale degli eventi è trattata nelle *Regulae* e nella *Summa Quoniam Homines* (cfr. n. 105. p. 25). L’inferiorità dell’agire della Natura rispetto all’agire divino compare anche nel *De Planctu Naturae*: «Eius enim operatio simplex, mea operatio multiplex. Eius opus sufficiens, meum opus deficiens. Eius opus mirabile, meum opus mutabile. Ille innascibilis, ego nata. Ille faciens, ego facta. Ille mei opifex operis, ego opus opificis. Ille operatur ex nihilo, ego mendico opus ex aliquo. Ille suo operatur in numine, ego operor illius sub nomine. Ille rem solo nutu iubet existere, mea vero operatio operationis est nota divinae. Et respectu divinae potentiae meam potentiam impotentiam esse cognoscas. Meum effectum scias esse defectum, meum vigorem vilitatem esse perpendas» (*De Planctu Naturae*, PL 445 C-D).

<sup>332</sup> «Inferiores sive temporales sunt sensitive cause sive seminales rationes que rebus a creatione indite sunt; secundum quas proveniunt similia ex similibus, ut bos de bove, homo de homine, quercus de glandi. Hec autem que fiunt secundum istas causas dicuntur fieri secundum cursum nature. Et hee cause et in natura sunt, quia secundum eas natura operatur, et in Deo, quia et de que et secundum eas ad nutum suum agit» (*Summa*, p. 296).

Questa interpretazione allegorica della Natura, trova conferma nell'*Anticlaudianus*, dove essa è definita esattamente come l'artefice della redenzione della materia informe attraverso il decoro della forma, dal momento che le forme divine sono accessibili al suo sguardo come cause delle cose:

scrutatur rerum causas, et semina mundi:  
Quis chaos antiquum vultu meliore redemit,  
Dum formae melioris opem vultusque decorem  
Quaereret, atque suum lugeret silva tumultum<sup>333</sup>

Se dunque questa configurazione della Natura, così boeziana e carnotense, è confermata nel poema non possiamo che domandarci come possa una causa intermedia commettere errori nel suo agire, agire che è operare da *vicaria Dei*<sup>334</sup> e, pertanto, obbedisce alla volontà divina, nel tempo e all'origine della creazione, in modo necessario e nonostante la sua capacità procreativa sia minore (minore, ma non divergente) rispetto alla potenza creatrice divina. Se l'agire della Natura è il 'braccio operativo' della volontà di Dio che, nella generazione del molteplice ha imposto la regola della procreazione di «similia ex similibus», dobbiamo osservare che porre un errore in questa operazione implica la possibilità di un errore nell'azione di Dio. Infatti, com'è affermato nel *Sermo de sphaera intelligibilis*, la generazione delle cose procede da Dio («divine vero essentie immensitas, cuius numine rerum universitas movetur»<sup>335</sup>) e l'esistenza delle cose dipende dall'esplicarsi della bontà divina affinché le creature intelligenti (uomini e angeli) la intendano e ne traggano godimento<sup>336</sup>. Inoltre, com'è ovvio Dio non può peccare<sup>337</sup>, infatti l'onnipotenza divina non è scalfita dall'impossibilità di peccare, dal momento

---

<sup>333</sup> Anticl. I, 190-193; si osservi inoltre che il motivo della *silva* piangente dipende quasi letteralmente dalla *Cosmographia* di Bernardo Silvestre. Così anche Bartola: «l'autore riunisce nel personaggio della Dea Natura la coesistenza di tutte le specie viventi che popolano la terra, sottolineando rispetto a Dio creatore, la sua funzione di mediatrice del miracolo della continua creazione» (Bartola 1988, p. 239).

<sup>334</sup> Così si autodefinisce la Natura nel suo discorso al protagonista nel *De Planctu Naturae*, lamentandosi dell'allontanamento dell'uomo dalla naturale salute: «Cur a tua memoria mei facis peregrinari notitiam, in quo mea munera me loquuntur, quae te tot beneficiorum praelargis beavi muneribus? quae a tua ineunte aetate, *Dei auctoris vicaria*, rata dispensatione, legitimum tuae vitae ordinavi curriculum? quae olim tui corporis materiam adulterina primordialis materiae essentia fluctuantem, in verum esse produxi?» (PL 442C-D).

<sup>335</sup> *Sermo de sphaera intelligibilis*, p. 299.

<sup>336</sup> Cfr. *Summa* p. 132; Vasoli nota la dipendenza da Guglielmo di Conches (Vasoli 1961b, pp. 221-2) che afferma una «immediata relazione tra il Dio *optimus* e la sua opera creatrice».

<sup>337</sup> Cfr. *Regula* LV.

che la possibilità di peccare equivale all'impotenza dell'adamitica *infirmitas*<sup>338</sup>, cioè alla possibilità di divergere dall'essere, come, almeno, in Agostino e nell'Aeropagita<sup>339</sup>:

Hoc soli Deo convenit: ipse enim solus potest omne illud quod posse est aliquid posse. Unde quamvis peccare non possit, non tamen in hoc derogatur eius omnipotentiae, quia posse peccare potius est impotentiae quam potentiae: est enim ex infirmitate.<sup>340</sup>

Se Dio non può agire 'male', nè volere che il male sia, divergendo dall'essere e dal Bene, la Natura dell'*Anticlaudianus* dovrà avere a che fare con un principio alternativo all'essere, cioè di mutevolezza e infermità, tale che ella abbia a disposizione la facoltà di divergere dal volere di Dio peccando<sup>341</sup>.

---

<sup>338</sup> Questa infermità, che differenzia Adamo ed Eva dagli angeli ed è la *potentia peccandi* in virtù del libero arbitrio («libertas arbitrii, qua fuit potens et ad bonum et ad malum», *Summa*, p. 310), è necessaria affinché la colpa del peccato possa essere redimibile attraverso il bene operare di ogni singola *persona* e mediante l'azione della Grazia divina che trasforma, con il battesimo, lo stato postlapsario di *necessitas male operandi* nello stato di *possibilitas peccandi* (*Summa*, p. 303: «Set queritur utrum reparabile fuisset peccatum hominis si per se peccasset, cum ideo dicitur lapsus angeli irreparabilis quia per se peccavit. Ad hoc dicendum quod non unum solum suffecit ad hoc ut lapsus hominis esset reparabilis, scilicet quod natura eius non erat ita firma sicut angeli, et quod tota periit humana natura; et preterea adiunctum est quod homo alterius suggestionem peccavit; et tamen ceteris circumstantiis relegatis hoc solum ad reparationem lapsus humani potuit sufficere quod natura humana erat infirma, id est non ita firma sicut angelica.»). Al primo uomo è comunque attribuita una naturale reità: «Sicut homo nascitur infirmus, ita nascitur reus. Sed necessarium est subiacere infirmitati. Ergo et peccati originali» (ivi, p. 323). Il tema della Natura peccatrice è, come vedremo, connesso a questo argomento proprio questo: se Adamo doveva peccare, il peccato dell'uomo è, in qualche modo, naturalmente implicato nel suo libero arbitrio.

<sup>339</sup> Sulla possibile derivazione di Alano dallo pseudo-Dionigi, si legga Niederberger, che tuttavia sottolinea il carattere topico delle citazioni dionisiane giungendo a domandarsi se Alano avesse avuto in mano veramente il testo tardo-antico (cfr. Niederberger 2005).

<sup>340</sup> *Regulae*, LIV; Su questo argomento si legga anche *Summa*: «In Deo enim ita est libertas arbitrii quod secundum divinam naturam est libera ad bonum et nullo modo ad malum; in creatura vero aut est libera ad malum, aut si est liberata a malo non est per naturam sed per gratiam liberata quidem a malo et libera ad bonum» (*Summa*, p. 306). Alano si sta riferendo alla *potentia Dei ordinata* che non sminuisce l'onnipotenza divina, ma fa sì che la volontà di Dio rimanga stabile rispetto a ciò che ha voluto (cfr. *Regulae*, LII- LIV), anche se ovviamente questo non implica che l'azione diretta di Dio non possa modificare l'ordine naturale degli eventi, come avviene per esempio nel caso dei miracoli. Sembra interessante osservare che una delle limitazioni alla volontà divina è proprio il peccato dell'uomo, che Dio non può 'volere' perché Dio è colui che può volere solo il bene (come titola la *Regula* LXII: «Nihil contra illius voluntatem fieri potest, qui nihil nisi bonum velle potest»); infatti Dio «consulit» e non 'vuole' che ogni uomo sia salvo, perché nulla può avvenire contro la 'volontà' divina e se Dio volesse ogni uomo salvo non vi sarebbe libertà della volontà umana, quindi Dio 'permette' che sia il male ma non lo vuole: «Etiam id quod subiaceat Dei voluntati, dicitur voluntas, et contra hanc voluntatem nihil fit: quod enim aliquid subiaceat voluntati Dei, et non fiat, impossibile est. Item voluntas consilium dicitur; ut ibi: *Vult omnem hominem salvum fieri (I Tim. II)*, id est consulit: et contra hanc voluntatem multa fiunt. Multa enim consulit Deus, quae non eveniunt. *Voluntas etiam dicitur permissio, secundum quam dicitur Deus velle mala, id est permittere*. Unde: Non est malum in civitate, quod non faciat (Amos III), id est permittat. Eadem ratione quod non velit, contra hanc voluntatem nil fit; quia ut aliquid subiaceat voluntati Dei, et non fiat, est impossibile. Nihil ergo fit contra voluntatem Dei, quae Deus est: sed multa praeter voluntatem» (corsivi nostri); e ancora, nella *Regula* LXVIII, il cui titolo è già rimando alla tesi principale del *De Natura Boni* di Agostino («omnia in quantum sunt bona sunt») conclude con una citazione agostiniana esplicita: «ut testatur Augustinus, Deus facit ut homines faciant ea quae non conveniunt».

<sup>341</sup> Nella *Contra hereticos* si affronta la questione della mutevolezza dell'esistente, che ha come causa Dio che è immutabile, e la si risolve grazie al ricorso alla distinzione tra le cause (cfr. *Contra Hereticos* I, 1, c. V, PL 210

Ha senso domandarsi se questo principio corrisponda alla causa per cui anche l'uomo può divergere nelle sue azioni dall'essere come bene. Accanto all'insistenza, negli scritti speculativi di Alano, sulla «inconsistenza metafisica del male»<sup>342</sup>, si pone un'altrettanto insistente definizione della natura volontaristica del peccato<sup>343</sup>. Azione peccaminosa è, nella Regula LXVIII<sup>344</sup>, la privazione del debito fine di ogni azione, debito fine che è Dio. La possibilità di divergere dal Bene nell'agire deriva dal libero arbitrio, connotato, nella regola LXXXIV, come minore libertà perché consiste nella possibilità di tendere al male (la libertà è infatti la possibilità di aderire al Bene e all'essere di Dio):

Arbitrium hominis ideo liberius est ad malum, quia plura sunt, quae impellunt ad malum quam sint adminicula, quae operantur ad bonum, quoniam infirmitates corporis et animae, diabolicae suggestiones, mundanae delectationes invitant ad malum. E contra vero nulla sunt, quae operentur ad bonum, nisi sola gratia Dei. Propterea homo potest facere malum sine alterius adiutorio; bonum vero non potest operari sine eius auxilio, id est Dei beneficio. Sed tamen illa libertas, quae est ad malum, potius servitus est quam libertas, quia qui facit peccatum, servus est peccati (Ioan. VIII). Minor vero libertas, quae est ad bonum, magis tendit ad libertatem. Unde, Deo servire, regnare est. Sed cum liberum arbitrium liberius sit ad malum quam ad bonum, quid est quod dicitur: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis? (Ioan. VIII.) Sed ibi sumitur, vere, pro utiliter. Liberum ergo arbitrium verius liberius est ad malum veritate essentiae, verius ad bonum utilitatis ratione.

---

311A-B); evidentemente la diversione dall'essere è sempre implicata nell'esistenza del molteplice, il problema è che questa diversione necessaria è connotata dalla Natura stessa come *peccatum, crimen, contagium*.

<sup>342</sup> Aliotta 1986, p. 65; ma si leggano le pp. 59-69 dove lo studioso dimostra l'adesione di Alano dalla tradizione platonico-agostiniana, boeziana e pseudodionisiana (su questo anche Niederberger 2005, p. 6) riguardo la natura del male come *privatio boni*; essa è d'altronde delineata, proprio a partire da queste *auctoritates*, con efficacia e chiarezza nel capitolo della *Contra hereticos* dedicato all'eresia catara (cfr. *De fide catholica contra hereticos*, I 2-4, PL 308C-310A, dove Alano distingue tra *malum* e *actio mala* o *malitia*, ponendo il principio del male nella cattiva disposizione della volontà umana, e PL 311A-315B dov'è confutata l'esistenza di due cause distinte); ma l'inconsistenza ontologica del male è affermata a più riprese (come per esempio nella *Summa*, p.131), anche nella variante positiva della Regula LXVIII: «Omnia in quantum sunt, bona sunt». Questa posizione tradizionale è accolta già da Guglielmo di Conches, come osserva Aliotta (cfr. Guglielmo di Conches, *Dialogo di filosofia*, p. 407, Aliotta 1986, p. 59).

<sup>343</sup> Per quanto riguarda il dialogo tra la posizione di Alano e le posizioni storiche e contemporanee (soprattutto di Agostino, Abelardo, Pietro Lombardo e Pietro di Poitiers) si legga l'approfondita dissertazione di Aliotta (cfr. Aliotta 1986, pp. 104-113). La diretta connessione tra volontarietà del peccato e bontà della creazione è tracciata da Anselmo e Abelardo, vedi note 28 e 29; su questo argomento anche Vecchio 2002, p. 6.

<sup>344</sup> La regola muove dalla definizione della bontà di tutto ciò che esiste, specificando l'esistenza del male soltanto come azione umana, che diventa male in dipendenza dalla sua causa finale: «Et ut expressius dicam, habitus essendi a bono principio praedicatur in hac propositione. Iuxta hanc regulam dicimus omnem actionem, in quantum est, esse a Deo, sed per privationem debiti finis fieri malam. Quod enim actio est, hoc habet a Deo; sed quod privatur debito fine, hoc habet ab homine, quia, ut testatur Augustinus, Deus facit, ut homines faciant ea, quae non conveniunt; sed homines faciunt, ut ea non conveniant, quae ipsi faciunt. Similiter dicimus, quod omnis potestas, omnis scientia a Deo est. Sed non abusus potestatis, vel scientiae. Ars enim magica, quantum in se est, a Deo est, talis scilicet scientia: sed quod aliquis abutitur ea, non est a Deo; potest enim aliquis addiscere artem magicam non ad delectationem, sed ad fugam, et eam potest docere propter eundem finem. Similiter et scientia haereticorum. Sed quo modo potest esse bonum, quando nemo bene potest uti? magica autem arte nullus bene potest uti: non videtur ergo, quod a Deo sit, vel quod bonum sit» (Regula LXVIII).

La libertà di servire il peccato, causata dalle suggestioni diaboliche del mondo, dall'infermità naturale del corpo e dalle seduzioni del visibile (cioè, il contagio che il corpo provoca nell'animo), può essere redenta soltanto dalla grazia di Dio, che, con il suo aiuto trasforma in bene («beneficium») la naturale tensione al vizio. Naturale tensione che è assicurata dal *motus primus primitivus*, contagio connaturato alla mutevolezza di cui partecipa l'uomo con il suo corpo - *concupiscibilitas* dell'uomo nello stato postlapsario - che però non lo macchia necessariamente con il peccato<sup>345</sup>. Infatti il *vitium/delictum* diviene propriamente peccato soltanto quando la volontà dell'uomo lo attualizzi<sup>346</sup>. Tuttavia, l'uomo ha ricevuto da Dio anche le virtù come *dona naturalia*, ma non la perfezione attuale del comportamento virtuoso, raggiungibile attraverso l'uso, che fa sì che le virtù naturali, informate dalla *caritas*, divengano *dona gratuita*, come si legge nel *Tractatus de virtutibus et vitiis*<sup>347</sup>. Infatti, secondo le regole LXXXII e LXXXIII il merito dell'agire bene è di origine divina, dal momento che «bona autem opera proprie

---

<sup>345</sup> Cfr. *Regula* LXXVIII: «Concupiscibilitas dicitur pronitas, qua aliquis pronus est ad peccandum. Concupiscentia dicitur ipse actus concupiscendi. Aliquando autem ex concupiscibilitate procedit quidam motus, qui est citra delectationem, et citra arbitrii libertatem, ut cum aliquando homo videns mulierem, velit, nolit, movetur: in hoc tamen non delectatur, nec talis motus in concupiscentia est, sed ad concupiscentiam, non illecebris, sed ad illecebras: et tale est peccatum, id est vitium; sed non peccatum, unde peccator, quia non est meritum poenae, quia non est poenae suae nolle, vel velle: et ita motus est vitium ex peccato, quia omnis vitiosus motus originem habuit a peccato primi parentis, vel peccato originali. Aliquando primitivum motum sequitur delectatio, quae est in illecebris et in concupiscentia: tum enim homo concupiscit, et illecebre movetur: et talis motus est peccatum procedens ex tali vitio». Su questo argomento si leggano le belle pagine di Aliotta (Aliotta 1986, pp. 110-2) e di Vasoli che traccia una breve storia del dibattito circa gli effetti del peccato originario nel secolo di Alano, ponendo in dialogo la posizione del maestro di Lilla con le tesi della scuola di Laon, di Abelardo, dei vittorini e di Pietro Lombardo (Vasoli 1961b p. 230-7); la posizione di Alano è infine così spiegata dallo studioso: «secondo l'autore della *Summa quoniam homines* il peccato originale comporta soprattutto due elementi, e cioè l'*infirmetas*, che colpisce il corpo, e il *reatus*, che è invece l'obbligo di subire la pena eterna [...]. Questi due elementi costituiscono però un solo peccato, poiché derivano entrambi dal solo ed unico fallo di Adamo; e perciò giustamente Agostino ha potuto dire che il battesimo toglie la condanna alla pena eterna, ma non libera dall'indebolimento delle facoltà naturali, e quindi il peccato d'origine *remanet actu* anche dopo la cerimonia battesimale». Tuttavia, la situazione si complica se si osserva quella che in qualche modo sembra essere la necessità del peccato originale e se, nella stessa *Summa* si afferma che Adamo era *infirmus* e *reus* anche prima del peccato originale (cfr. n. 29).

<sup>346</sup> Come si legge nella *Summa*: «Iuxta etiam predicta dicimus quod primitivi motus voluntarii sunt. Set notandum quod alius est primus primitivus, alius primus non primitivus. Primus primitivus dicitur ille qui in potestate nostra non est et qui surgit velit nolit homo; et quia penes libertatem non est arbitrii, peccatum non est. Unde super ilium locum psalmi: irascimini et nolite peccare, dicitur: quod necessitatis est permittit. Sicut ergo prima gratia dicitur fieri in homine sine homine, ita ille primitivus motus in homine sine homine. Et ita sicut prima gratia valet ad peccati remissionem, non valet ad meritum, ita primitivus motus non facit in culpam set tantum in penam. Si enim peccatum esset, cum non sit in potestate nostra nec penes libertatem arbitrii, eadem ratione quidam appetitus in brutis animantibus debent esse peccata. Set ideo appetitus brutorum peccata non sunt quia penes arbitrium non sunt.» (*Summa*, p. 339). Riguardo la natura volontaristica del peccato e la riduzione della *res mala* ad *actio mala* si legga ancora Aliotta 1986, pp. 70-2 e Vasoli 1961b, p. 243.

<sup>347</sup> Così nella regola LXXXVIII il cui titolo recita: «Omnes virtutes simul, et similiter dantur homini a creatione, ut sint per naturam; ex recreatione vero infunduntur homini, ut sint virtutes per gratiam; pariter quidem habitu, sed dispariter usu.». Questo tema è ampiamente trattato in Vasoli 1961b, pp. 260-77 e in Speer 2013.

nostra non sunt, nisi ministerio; Dei autem, auctoritate». Inoltre, poiché l'uomo «non est rediens per se»<sup>348</sup>, deriva da una Grazia divina 'liberante' anche la possibilità di volere il bene: «sed velle quo possit homo bonum, non habet nisi a gratia, quae est in spiritu, scilicet a gratia liberante»<sup>349</sup>. Potremmo dire che, già soltanto analizzando le *Regulae* e la *Summa*, l'uomo, nello stato postlapsario, abbia in sé una tendenza ad andare verso il male più pervicace piuttosto a quella corrispettiva del muoversi verso il Bene, che deriva dalla volontà ben formata e da operazioni, puntuali o 'regolari' (attraverso il battesimo<sup>350</sup>, per esempio) della grazia, come già nota Vasoli<sup>351</sup>. Tuttavia egli gode di una certa libertà di azione, dal momento che, in virtù della sua partecipazione al corporeo e della sua attitudine a ricevere la grazia del bene operare da Dio e della sua capacità di discernere tra bene e male, può agire a somiglianza dell'uno, il corporeo, o dell'altro, Dio. Ancor di più, come mostra la regola LXXVIII, quale microcosmo dell'esistente, l'uomo contiene in sé l'intera *gerarchia entium*<sup>352</sup> e può trasformarsi (*exstasis*) dalla sua condizione naturale (*ratio-thesis*) verso l'*homo-Deus* (*apotheosis*)<sup>353</sup> o verso l'*homo-pecus* (*hypotesys*):

Nota quod aliud est thesis humanae naturae, aliud apotheosis, aliud hypothesis. Thesis dicitur proprius status hominis, quem servare dicitur, quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum. Sed aliquando excedit homo istum statum, vel descendendo in vitia, vel ascendendo in coelestium contemplationem: et talis excessus dicitur exstasis, sive metamorphosis, quia per huiusmodi excessum excedit statum propriae mentis, vel formam. Excessus autem superior dicitur apotheosis, quasi deificatio; quae fit, quando homo ad divinorum contemplationem rapitur: et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas, qua comprehendimus divina; secundum quam potentiam homo fit Deus, sicut mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectus, comprehendit invisibilia; per quam comprehensionem homo fit homo spiritus, sicut per speculationem rationis homo fit homo. Inferior vero exstasis est, quae et hypothesis, quando homo a statu humanae naturae demittitur degenerando in vitia;

<sup>348</sup> *Reg.* LXXXII; lo stesso concetto è nella *Summa*: «spiritus vadens ad malum per se, sed non rediens ad bonum per se, nisi per gratiam Dei».

<sup>349</sup> *Reg.* LXXXIII.

<sup>350</sup> Cfr. *Regula* CX: «baptismus vero et culpam et poenam exstinguit et etiam confert gratiam».

<sup>351</sup> Vasoli 1961b, p. 238. Lo studioso si riferisce alla libertà ridotta del libero arbitrio dopo il peccato originale, che produce negli uomini una tensione alla *concupiscentia* del corpo e un difetto di scienza nelle facoltà intellettive; ciononostante bisogna considerare che il peccato originale è, in qualche modo, 'naturale', dal momento che Adamo stesso nasce *infirmus* e *reus*.

<sup>352</sup> Questa derivazione erigeniana dell'antropologia di Alano è lungamente descritta dagli studiosi (Aliotta 1986, pp. 38-42; Chiurco 2005, p.126), si riporta l'argomentazione di Vasoli: «l'uomo è posto al confine tra il piano trascendente dei *gratuita* e quello mondano dei *naturalia*, partecipe di una pura anima spirituale che fa di lui una *teophania* e pure immerso nella dura necessità della *yle*, l'uomo è il nodo che stringe e conclude l'intera trama dell'universo» (Vasoli, 1961a, p. 467).

<sup>353</sup> Si veda a questo proposito la tradizione della *deificatio*, ricostruita da Botterill 1994 in ottica dantesca.

et hoc fit per sensualitatem, per quam homo fit homo pecus. Deus autem suam habet apotheosim, scilicet excellentiam suae naturae, a qua descendens exinanivit se, formam servi accipiens; se humiliavit usque in thesim nostrae naturae, imo usque in hypothesim nostrae miseriae, non quantum ad culpam, sed quantum ad poenam.

In virtù della partecipazione dell'uomo alle inferiori tra le realtà esistenti e a Dio, egli può ordinare il proprio agire alla somiglianza con l'infimo o con il celeste, e con i gradi intermedi, poiché egli accoglie in sé una norma neutra, la *ratio*, cioè la facoltà di discernere tra il bene e il male<sup>354</sup>.

In che modo questa facoltà di peccare e di non peccare propria dell'uomo, può essere attribuita a una causa seconda? Questo paradosso - di un attuarsi della volontà di Dio che può *avertere* dalla bontà di Dio commettendo una *mala actio* - può risolversi, forse, generalizzando la questione sull'origine dell'*aversio*, problema che Alano non discute direttamente, come osserva già Aliotta<sup>355</sup>. Sembra lecito domandarsi, osservando che la Natura di *Anticlaudianus* pecca come pecca l'uomo pur non essendo dotata di libero arbitrio come l'uomo, se questa origine sia da rinvenire, più che nell'azione libera dell'uomo, come sostiene indirettamente Alano, nel comune contagio con *l'infirmitas* della materia, se anche Adamo, in fondo, ha potuto peccare perché mutevole: «Sicut homo nascitur infirmus, ita nascitur reus. Sed necessarium est subiacere infirmitati. Ergo et peccati originali»<sup>356</sup>. Sia l'uomo sia la Natura dell'*Anticlaudianus* patiscono, infatti, il contagio con la materia, l'uno vi partecipa, in virtù della sua composizione ontologica 'universale', l'altra, non potendo generare *ex nihilo*<sup>357</sup>, deve ricorrervi per operare la volontà di Dio: l'*error* della Natura, così come il peccato dell'uomo, potrebbe dunque

---

<sup>354</sup> Aliotta fa risalire questa concezione, nella quale l'operare del libero arbitrio dipende dal discernimento tra il bene e il male esercitato dalla *ratio*, dalla posizione dionisiana: «malo esse ponendus secundum accidens, et per aliud, et non ex principio proprio. Itaque quod factus, rectum quidem esse putandum quia ex bono esse putandum quia propter bonum fit, veritate autem non rectum esse. *Quamobrem quod non bonum, bonum arbitramur*» (Dionigi L'Aeropagita, *De Divinis nominibus*, PL 122, 1145 B in Aliotta 1986, p. 69, n. 33).

<sup>355</sup> Come osserva lo studioso, rilevando una «insufficienza nell'argomentazione di Alano», il teologo «spiega l'*aversio* agostiniana con la sottrazione dall'atto del debito fine, che è strettamente legato all'intenzionalità portante dell'azione umana, la quale riceve il suo contenuto proprio da esso. Mentre, però Agostino si pone esplicitamente il problema dell'origine dell'*aversio*, rispondendo negativamente, Alano, ci sembra, non se lo pone, spiegando solamente il fatto in sé» (Aliotta 1986, p. 76 e 67). Probabilmente è proprio a quest'altezza che si deve far risalire il rinnovato interesse per il problema del male dal punto di vista morale, dal momento che si constata che «quasi tutti i maestri dell'Alto Medioevo che si sono occupati del male o del nulla - almeno fino ad Anselmo di Canterbury - abbiano concentrato il loro interesse soprattutto sulla sola componente logico-semantica, evitando di discutere quella morale» (D'Onofrio 1991, p. 17).

<sup>356</sup> *Summa*, p.323.

<sup>357</sup> Cfr. Anticl. I e *De Planctu Naturae*, PL 445 C-D.

derivare dalla sua commistione necessaria con la materia. Alano non afferma mai questa posizione, per evidenti motivi antidualistici, eppure sembra che la insceni nell'*Anticlaudianus*<sup>358</sup>.

Nelle *Regulae* così come nelle *Distinctiones*<sup>359</sup> Alano non specifica come la *materia primordialis, silva* o *hyle*, possa competere con l'azione informante di Dio per il tramite della Natura, il che equivarrebbe ad affermare un principio di natura dualistica. L'ombra del dualismo è ricusata implicitamente nelle regole II<sup>360</sup> e XIV<sup>361</sup>, quando si afferma che soltanto alla monade pertiene l'essere e l'essere deriva dalla forma, dunque la materia non partecipa dell'essere, dal momento che patisce la negazione della forma. Ci troviamo di fronte alla conclusione paradossale che la Natura partecipi di una *infirmitas*, cioè di una instabilità ad essere, tale che quest'ultima si ponga come potenza ostacolante che rende peccaminosa l'azione mediata della volontà di Dio nel produrre l'esistenza delle cose; in questo modo l'azione divina risulta impotente rispetto al non-essere della materia, non soltanto nell'anima dell'uomo (il che si spiega semplicemente con la natura volontaristica del peccato), ma nella creazione stessa del molteplice. Evidentemente questo esito è in parte necessario perché la generazione delle creature non può che comportare una diminuzione di essere in virtù della sua *infirmitas*, ma non del tutto necessario perché l'*aversio* implicata nella mutabilità del molteplice non è necessariamente connotata come male morale<sup>362</sup>; in parte, invece, deriva dalla pretesa di Alano di concordare la dottrina naturalistica di matrice chartriana, certamente per superarla e indovinandone la componente dualistica implicata

---

<sup>358</sup> Qualora si volesse interpretare la condizione umana peccaminosa, della quale la Natura si dice responsabile, come effetto del peccato originale, balzerebbe agli occhi la seguente domanda: perché allora nell'*Anticlaudianus* è la Natura ad affermare la propria peccaminosità e non rimettere la colpa del vizio dilagante tra gli uomini alla responsabilità dell'uomo stesso come la Natura nel *De Planctu Naturae*?

<sup>359</sup> Tra i vari significati Alano definisce la *silva* come la materia platonica («Dicitur primordialis materia, quae apud Graecos dicitur yle, Latine silva, quam etiam Plato silvam vocat; quia, sicut silva materiam praebet aedificiis, sic primordialis materia corporibus universis.»), ma né qui né altrove la tratta come un principio generativo della *actio mala*.

<sup>360</sup> «Plena pluralitas, quia multiplices varietati est obnoxium. Quare vere Deus est unus, sive unitas, ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis, ratione exclusionis, ratione similitudinis: ergo sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter, et immutabiliter ens; caetera autem vere non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt».

<sup>361</sup> «Omne esse ex forma est. Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur».

<sup>362</sup> Ci si potrebbe domandare come possa Dio creare il molteplice senza avere a che fare con il non-essere, ma il problema non è la commistione della Natura con il non-essere in sé, ma è la connotazione del non-essere come peccato o male a produrre la contraddizione di un'azione di Dio che è in sé male, in quanto necessariamente deve avere a che fare con il non-essere nella generazione del molteplice. La distinzione poi tra i vari piani del male sarà portata a compimento da Tommaso, (cfr. Cap. I. 3).

nell'attribuzione di sostanzialità della *silva*, con l'inconsistenza ontologica della materia e del male, di matrice, invece, agostiniana, boeziana e pseudodionisiana.

La sostanziale marca dualistica del pensiero di Alano (già notata da Dronke<sup>363</sup> e, per certi versi, da Vasoli<sup>364</sup>) è, in effetti, osservabile a più riprese nella sua vasta produzione. Come si legge nella regola XCVII il duello tra l'anima e la carne è, nell'uomo, perpetuo e insanabile<sup>365</sup>: «continuum est duellum inter carnem et rationem: aliud enim vult caro, aliud ratio»<sup>366</sup>; quest'affermazione conferisce alla carne, intesa come *materia*, una sostanzialità in sé divergente dalla neutralità della ragione. D'altrocanto, la valutazione semantica della materia, presente nel *Sermo de sphaera intelligibilis*, è sufficiente a connotare la posizione di Alano come dualista:

In secunda vero exultant yconie, que a sue dignitatis virtute degeneres, fluitantis materie *contagio* fluctuantes esse caligantes umbratili de sue caligationis fuligine conquerentes, ad verum esse conantur reverti. Ibi idem diversum, individuum dividuum, celeste caducum, ycos ydos, immortale fit cadue proprietatis mortalitas.

---

<sup>363</sup> A proposito del *Sermo de sphaera intelligibilis* lo studioso afferma: «Till now Alan's fable would seem to be heavily weighted on the side of dualism [...] more than ever the wording is laden with dualistic phrases (subiectorum *lituras*, id est *corruptibilium maculas*). The intelligible sphere seems more remote from the sensory world than ever; the tension between the physycal and the spiritual has been drawn almost to breaking point.» (Dronke 1974, pp.150-1).

<sup>364</sup> Nell'analizzare i significati attribuiti alla *Silva* nelle *Distinctiones*, in special modo valutando la presenza della *silva* platonica, lo studioso osserva che alla *silva* è dotata di sostanzialità, ma egli non vi vede un problema di dualismo quanto un'adesione al modello chartriano nel rilevare una dimensione 'fisica' al sostrato della *silva* (Vasoli 1968, p. 385); come abbiamo già detto, Vasoli è dell'idea che vi sia una quasi totale concordanza tra Alano e le posizioni chartriane.

<sup>365</sup> Anche se Alano, nella *Contra Haereticos*, in sede di discussione antidualistica specifica che l'attualità del male della materia è soltanto occasionale e dipende dalla *concupiscentia*: «Ergo *concupiscentia* maneat in carne occasionaliter, non tamen caro est mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo. Sicut homo, *quamvis infirmus sit*, tamen a Deo existentiam habet» (*Contra haereticos*, PL 310C). Tuttavia è proprio la mancanza di stabilità di essere e bene che, mentre permette all'uomo quella libertà d'azione impedita agli angeli, in, qualche modo, rende necessario il peccato di Adamo (cfr. n. 29): proprio questa è l'ambiguità del modello di Alano che la Natura peccatrice dell'*Anticlaudianus* manifesta, ovvero se l'infermità è implicata nel molteplice e l'infermità produce la possibilità di peccare, esiste un modo per cui l'uomo non pecchi senza dover negare ciò che è, in lui, voluto da Dio, cioè l'instabilità del corporeo e della mortalità? Questo tema sarà poi trattato nel corso delle dispute del secolo successivo proprio riguardo il *posse mori* e il *posse non mori* di Adamo.

<sup>366</sup> Questo tema è presente anche in *De Planctu Naturae*, dove il duello tra la carne e l'anima ha l'obiettivo di produrre il premio e il merito nei confronti di Dio: «Rationis enim motus, ab ortu coelestium oriens, occasum pertransiens terrenorum, considerando regiratur in caelum. E contrario vero, sensualitatis motus planetici contra rationis firmamentum in terrestrium occidens obligando labuntur. Haec mentem humanam in vitiorum occasum deducit ut occidat. Haec in orientem virtutum ut oriatur invitat. Ista hominem in bestiam degenerando transmutat. Illa hominem in deum potentialiter transfiguratur. Haec contemplationis lumine mentis noctem illuminat. Haec concupiscentiae nocte mentis lumen eliminat. Ista hominem facit disputare cum angelis. Illa eundem cogit debacchari cum brutis. Ista in exsilio docet hominem patriam invenire. Illa in patria cogit hominem exulare; ista in exsilio docet hominem invenire patriam. Nec in hac re hominis natura potest meae dispensationis ordinem accusare: de rationis enim consilio, tale contradictionis duellum inter hos pugiles ordinavi, ut, si in hac disputatione, ad redargutionem ratio possit sensualitatem inclinare, antecedens victoria praemio consequente non careat. Praemia etenim victoriis comparata, caeteris muneribus pulchrius elucescunt; munera etiam empta laboribus, iucundius omnibus elucescunt gratuitis.» (*De Planctu Naturae*, PL 443 C - 444 A).

La stabilità dell'essere della *sphaera*, che, nella totalità, è buona e conforme alla volontà di Dio («*vidit enim Deus cuncta que fecerat, et erant valde bona*»<sup>367</sup>), deve accogliere in sé ciò che è «*caducum*», «*dividuum*», «*diversum*», «*mortalis*» affinché vi sia esistenza del molteplice; deve, cioè, contenere, ordinata, la distanza e la differenza dall'essere perfetto di Dio. Fin qui non si porrebbe alcuna contraddizione con la natura privativa del male e con quella volutaristica del peccato, se non intervenisse anche la connotazione semantica negativa del «*contagium*» applicata alla materia. Non sembra difficile congiungere questa valutazione della *yle* come malattia con quel paradosso che abbiamo rilevato della *Causa secunda* peccatrice e che, in questo modo, potrebbe spiegarsi, come abbiamo ipotizzato, con il contatto necessario con la materia. Potremmo affermare che, mentre negli scritti speculativi, Alano rifiuta ogni impostazione dualistica affermando la natura privativa del male e la conformazione volutaristica del peccato, nelle scritture poetiche emerge un gradiente dualistico che concepisce come *malum* o naturalmente peccaminoso ciò che è implicato nella materia, cioè la corporeità, e come bene ciò che ne è massimamente libero.

Per quel che interessa il nostro discorso viene a sollevarsi la seguente questione: se il peccato è implicato nella generazione perché contagiata dalla materia, sarà possibile un *reditus* all'Uno, un percorso estatico/ascensivo che non esiga in pegno la negazione di ciò che dell'uomo partecipa della materia? Sembra evidente che questa ipotesi rechi con sé la spaventosa possibilità che la creazione in sé non sia un perfetto agire di Dio; e d'altronde questa via è perseguita dalla Natura stessa che intende, con il progetto stesso di un uomo nuovo, compensare la prima generazione macchiata da immedicabile *tabes*.<sup>368</sup> Questo problema non si genera e neanche trova soluzione nel precedente prosimetro, il *De Planctu Naturae* (1160-1170 ca), che pure chiama in causa l'ipostasi naturale e la convoca nell'atteggiamento del pianto, così conforme al pianto della Natura per il disordine della *silva* rappresentato nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre<sup>369</sup>. Se nel maestro di Chartres, l'azione

---

<sup>367</sup> *Sermo de sphaera intelligibilis*, p.119.

<sup>368</sup> Riguardo la somiglianza di Alano con il modello della «pedagogia neoplatonica» che «insiste nell'invito al distacco dalle realtà corporee per elevare la mente alle realtà spirituali» si legga Liccaro 1976, p. 3.

<sup>369</sup> Come nota già Lemoine 2005, p. 54.

informante della Natura poteva porre fine all'intrinseca malattia della *silva*<sup>370</sup> (scivolando, così, in ciò che doveva apparire ad Alano un dualismo ontologico), nel *De Planctu*, la causa seconda non è causa diretta della degenerazione dei costumi, ma questa dipende da uno sdoppiamento tra una Venere naturale (e salutare) e una Venere peccaminosa, interpretata dalla variante sensuale di *Antigamo*<sup>371</sup>. Dal *De Planctu*, emerge un modello di male morale più compatibile con la speculazione delle *Regulae*, dal momento che la figura di Venere può essere posta a significare semplicemente la possibilità che l'animo umano diverga dalla naturale bontà dei suoi istinti procreativi e li disponga a motivazioni di ordine sensuale<sup>372</sup>.

Tuttavia, e questa è l'interpretazione prevalente di Chiurco<sup>373</sup>, si può ammorbidire l'ombreggiatura dualistica della Natura peccatrice dell'*Anticlaudianus*, liberando la figurazione allegorica della Natura

---

<sup>370</sup> Ma la *silva* della *Cosmographia* che spinge la Natura a lamentarsi («Congeries informis adhuc cum silva teneret / Sub veteri confusa globo primordia rerum, / Visa Deo natura queri mentemque profundam / Conpellasse noym.», p. 462) non si mostra peccatrice, anzi è desiderosa, in virtù della tendenza alla malizia della *yle* («Siquidem hyle ancipiti quadam est conditione inter bonum et malum disposita, sed praeponderante malitia eius vergit inclinatio ad consensum. Silvestris ut videtur obsolescere demutarique malignitas non poterit ad perfectum. abundantior enim et nativis erecta potentiis quibus insedit sedibus, facile non recedit. Verum ego, quo non operi, quo non meis officiis disciplinis malum silvae, per te procul pellam silvaeque grossitiem elimabo.» p. 465-6) che Natura le doni una forma: «iscolor usiae vultus, sibi dissona massa, / Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum / Optat et a veteri cupiens exire tumultu / Artifices numeros et musica vincla requirit. / Ut quid ab aeterno primae fundamina causae, / Ingenitae lites germanaque bella fatigant. / Quando fluit refluitque sibi contraria moles, / Fortuitis elementa modis incerta feruntur / Distrahiturque globus raptatibus inconsultis: / Quid prodest quod cuncta suo praecesserit ortu / Silva parens, si lucis eget, si noctis abundat / Perfecto decisa suo, si denique possit / Auctorem terrere suo male condita vultu? / Ante pedes assistit hyle cum prole suorum / Invidiam factura tibi, quod cana capillos / Informi squalore suum deduxerit aevum. / Rursus et ecce cupit res antiquissima nasci / Ortu silva novo circumscribique figuris. / Debetur nonnullus honos et gratia silvae. / Et genitiva tenet gremio diffusa capaci / Has infra veluti cunas infantia mundi. / Vagit et ad speciem vestiri cultius orat. / Has lacrimas tener orbis habet, nutricis ut ipso / Decedat gremio silvamque relinquat alumnam. / Assistunt elementa tibi poscentia formas, / Munus et officium propriis accommoda causis / Affectantque locos, ad quos vel sponte feruntur / Consensu deducta suo: levis ignis in altum, / Terra gravis pessum, medio tenuis humor et aer.» (pp. 463-4).

<sup>371</sup> La Venere sdoppiata proviene da Scoto Eriugena, così Chiurco 2005, p. 22 e Vasoli 1961a, p. 475 che mostra, anche per il *De planctu* un'intenzione più schiettamente filosofico-platonico che morale-religiosa: «Natura, lungi dal ricordare la nozione teologica di peccato per spiegare l'insorgere dell'amore snaturato e del disordine morale che ne consegue, preferisce ricorrere a un mito di schietta memoria platonica carico di temi e sottintesi filosofici, già familiare a Bernardo Silvestre o, addirittura, all'Eriugena».

<sup>372</sup> Anche Bartola osserva come nel *De Planctu* venga risolta quella «presenza del male» che nell'*Anticlaudianus* invece «è insopprimibile» (Bartola 1988, p. 242).

<sup>373</sup> Secondo lo studioso l'intento principale dell'*Anticlaudianus* è mostrare, con il peccato della Natura, il fallimento della filosofia naturale e dei suoi strumenti in sede teologica e la necessità di costruire una speculazione di ordine superiore che disponga le arti liberali a un gradino inferiore e incommensurabile rispetto alla Teologia (Chiurco 2004, p.17 e p. 29 e Chiurco 2005, pp. 25 ss, ma questa posizione è disseminata in tutto il volume). Tuttavia, considerata la valenza ontologica che Alano consegna ai diversi gradi di conoscenza, nel salto epistemico di cui parla Chiurco («innalzamento che non è assolutamente la divinizzazione delle arti liberali, come alcuni studiosi hanno proposto ma il salto in una dimensione superiore, così come le cause superiori sono superiori, per dignità e libertà, alle cause inferiori», Chiurco 2004, p. 46) è da intravedere la medesima marca dualistica, che egli definisce 'dicotomia' e che spezza l'esperienza umana in due livelli, l'uno relativo al corporeo (cioè le cose naturali e la filosofia naturale) e l'altro relativo alla conoscenza celeste e alla componente celeste dell'anima umana; lo studioso considera questa distinzione il cardine dell'intera opera alaniana: «la dicotomia radicale

da una interpretazione cosmogonico-ontologica<sup>374</sup> e sciogliendone l'*integumentum* come *philosophia naturalis*, espressione, cioè, di una disciplina umana che intenda 'far da sé', completare il percorso di perfezionamento senza riconoscere il limite intrinseco alla *ratio naturalis* prima di compiere il salto gnoseologico della *Teologia*. In effetti, nelle *Distinctiones* alla voce *Natura* compare anche questo significato:

Dicitur naturalis ratio, unde Apostolus ait quod gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, id est naturali instinctu rationis; et secundum hoc solet dici quod natura dictat homini ut non faciat aliis quod sibi non vult fieri, id est naturalis ratio<sup>375</sup>.

In altre parole la *Natura peccatrice* dell'*Anticlaudianus* rappresenterebbe l'insuccesso delle formulazioni razionalistico-naturalistiche, nati in seno alla scuola di Chartres e ad altri esiti filosofici coevi, che rendevano l'analisi delle creature chiave di accesso alla logica divina, che nell'esistere del mondo si dispiega senza fallo e senza fallacia si rende intelligibile per la *ratio naturalis* dell'uomo. Nel sistema alaniano, invece, l'intento di fondare su basi dialettiche e speculative la conoscenza teologica si impernia sull'istanza dionisiana della teologia apofatica, si struttura intorno alle indagini linguistiche di matrice porretana e si snoda sulla distinzione netta tra la logica divina e la logica naturale. Questo salto epistemologico dovrà muovere dall'affermazione (o rappresentazione, come nel caso della *Natura* dell'*Anticlaudianus*) della fallibilità intrinseca alla ragione naturale, incapace di funzionare da specchio 'analogico' adeguato alla comprensione del *logos* divino. Tuttavia, un'interpretazione soltanto epistemologica della *Natura peccatrice* non libera il poema dalla marca dualistica che abbiamo sin qui osservato, infatti: 1. attribuire alla personificazione il significato unico di *philosophia naturalis* non tiene conto della funzione creatrice che la *Natura* stessa si attribuisce nel discorso diretto che abbiamo riportato e non si adegua a quel che della *Natura* è detto nelle *Distinctiones*, ove ella assume un significato anche gnoseologico, ma affiancato a quello di causa seconda; sembra impossibile, quindi,

---

presente in Alano tra l'elemento fisico e l'elemento metafisico è, lo si è visto, il vero punto archimedeo di tutta la sua opera».

<sup>374</sup> Tuttavia, il prologo dell'*Anticlaudianus* sembra richiedere per l'opera proprio una lettura allegorica di carattere ontologico da affiancare a quella morale: «In hoc etenim opere, *litteralis* sensus suavitas puerilem demulcebit auditum; *moralis* instructio proficientem imbuet sensum; acutior *allegoriae subtilitas* perficientem acuet intellectum» (Anticl. Prologo)

<sup>375</sup> *Distinctiones*, PL 871D.

depurare il poema da interpretazioni anche ontologiche; 2. in ogni caso, la peccaminosità della Natura, anche quando la si consideri allegoria della sola *philosophia naturalis*, andrebbe a macchiare di una connotazione moralmente negativa l'atto della conoscenza, che è il presupposto dell'esercizio del libero arbitrio. La facoltà pratica dell'uomo, quella *ratio-thesis* che permette al soggetto di 'muoversi' tra i vari gradi dell'essere a somiglianza dell'uno o dell'altro, risulterebbe 'naturalmente' contagiata dal *malum* della materia<sup>376</sup>. La questione converge nuovamente sulla *naturalitas* del peccato, quand'anche inteso come *defectus scientie*, quindi sulla possibilità di ammettere un perfezionamento dell'umano che non sia una negazione di ciò che è *naturaliter* insito nella costituzione antropologica: anche in questa interpretazione gnoseologica della Natura si ottiene una contraddizione tra ciò che, nell'uomo, tende al male, cioè in questa interpretazione la *philosophia naturalis*, e ciò che invece tende al Bene della conoscenza teologica (e che per attuarsi deve non perfezionare, ma negare le discipline inferiori<sup>377</sup>), andando a connotare il dettato alariano di una ineludibile sfumatura dualistica.

---

<sup>376</sup> La *ratio*, in quanto permette «un orientamento naturale del soggetto nei confronti del modo d'essere dell'oggetto corrispondente» (D'Onofrio 2005, p. 319), ovvero assicura un'adeguata *transnominatio* per quanto è possibile al limite intrinseco alla conoscenza umana («Tutte le creature, in quanto res create dall'infinita onnipotenza divina sono sempre più investigabili e meno comprensibili di qualsiasi significato che gli *intellectus* (o prodotti della mente) corrispondenti possano cogliere; e tutti gli *intellectus* concepibili sono sempre più profondi di quanto i *sermones* corrispondenti possano esplicitare. Questo è dunque vero per qualsiasi *res*, non soltanto della perfettissima *res* divina, perché tutte le res create dipendono dalla perfezione assoluta del creatore», ivi, p. 317), è il presupposto cognitivo a cui l'uomo accede per dirigere liberamente la propria volontà. Tuttavia, come si vedrà più avanti riguardo la conoscenza di Dio, l'atto conoscitivo prevede, per Alano, un'assimilazione tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente, giusto il precetto platonico dell'adeguamento della facoltà conoscitiva al conosciuto; ci si dovrà dunque domandare, se non è possibile conoscenza di Dio senza assimilazione tra intelletto umano e Dio, sarà possibile una conoscenza di ciò che è ai gradi infimi dell'essere che non implichi l'abbassamento ontologico del conoscente? Alano non fa menzione di questo problema, dal momento che, negli scritti speculativi, non vi è traccia di alcuna sostanza o ente che sia in sé divergente dal bene, ma soltanto l'uso dell'uomo di un certo bene può produrre una *actio mala*, cioè un peccato. Considerando invece la Natura dell'*Anticlaudianus* come personificazione della filosofia naturale che, forte soltanto di ciò che è in suo possesso naturalmente, pecca, dovremmo dedurre che la *ratio* naturale dell'uomo che non abbia compiuto il percorso estatico-teologico non potrà che essere peccaminosa, ritornando quindi al problema che ci ponevamo per l'interpretazione ontologica della Natura: ciò che è proprio della *ratio* naturale dell'uomo è impotente di fronte al contagio morale di cui si macchia qualsiasi creatura divina che abbia a che fare con l'*infirmetas*. Anche in questo caso, dunque, dovremmo dedurre una posizione dualistica di Alano che prevede l'esistenza di un principio o, volendo credere ai suoi scritti speculativi, di un non-essere della materia tale da rendere impotente il dispiegarsi naturale della bontà divina nell'informare la *ratio* umana.

<sup>377</sup> Cfr. n. 60. Si compari, per osservarne la differenza radicale, il finale del *Dragmaticon Liber*: «L'ordine dell'apprendimento, poiché ogni sapere si forma mediante l'eloquenza, sia formato a partire dall'eloquenza, che consta di tre parti: la grammatica, che insegna a scrivere correttamente e a leggere correttamente ciò che è scritto; la dialettica, che insegna a dimostrare ciò che deve essere dimostrato; la retorica, che insegna a ornare le parole e i pensieri. [...] Provvisti di questi insegnamenti e, per così dire, muniti di queste armi, dobbiamo accostarci alla filosofia [...]; poi la sacra Scrittura, dal momento che perveniamo, attraverso la conoscenza del creato, a pensare il Creatore» (ed. Maccagnolo, p.453).

Forti di queste premesse, analizziamo il progetto dell'uomo nuovo che la Natura propone alla Curia celeste; esso permette di confermare la nostra ipotesi attraverso una esplicita sistematizzazione del *reditus* al divino.

Hoc in mente diu scriptum mihi sedet, ut omne  
Et simul instanter, caute, solerter, ad unum  
Desudemus opus: in quo tot munera fundat  
Quaelibet, ut post has dotes videatur egere,  
*Nostrorum crimen operum redimatur in uno,*  
*Unius probitas multorum crimina penset,*  
Unaque quam plures exterminet *unda lituras*  
*Non terrae faecem redolens, non materialis,*  
*Sed divinus homo,* nostro molimine terras  
Incolat, et nostris donet solatia damnis.  
*Insideat coelis animo, sed corpore terris.*  
*In terris humanus erit, divinus in astris.*  
*Sic homo, sicque Deus fiet, sic factus uterque*  
*Quod neuter, mediaque via tutissimus ibit*  
In quo nostra manus et munera nostra loquantur.  
Sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo;  
Quae sit nostra fides, quae nostra potentia, virtus  
Quae sit, et in quantum melius procedere possit.  
Si labor accusat nostros in munere tanto  
Defectus, onerique manus succumbere nostro:  
hoc decus excusat, solvens obiecta pudoris.<sup>378</sup>

L'opera che compenserà il primario agire della Natura e delle sue sorelle, sarà un «divinus homo», non marchiato dal contagio peccaminoso con la materia, abitante stabile dei cieli nell'animo e soltanto con il corpo residente sulla terra, fatto a tal punto simile a Dio stesso da poter attraversare «tutissimus» la distanza che separa il molteplice dall'Uno. Una siffatta *recreatio*<sup>379</sup>, immaginata dalla Natura, quindi in qualche modo naturale, postula uno sbalorditivo modello di perfezione dell'umano che si fonda sulla possibilità di una *exstasis apothetica* permanente<sup>380</sup>, metamorfosi ontologica che imponga la negazione della corporeità come *possibilitas peccandi*. Come può la perfezione dell'uomo, voluta da Dio che è

---

<sup>378</sup> Anticl. I, 228-45, corsivi nostri.

<sup>379</sup> Sarebbe interessante porre a confronto taluni stilemi della *Cosmographia* di Bernardo Silvestre con le simili formulazioni di Alano che tuttavia delineano una concezione antropologia e morale radicalmente diversa: penso, per esempio alla creazione dell'uomo che viene inscenata in *Cosmographia* II, iii 1- 5 che vede la collaborazione della Natura, di Urania e di Physis, ma questa creazione non soltanto è voluta e pensata da Dio e non dalla Natura per compensare i propri errori, soprattutto mostra la necessità che tutti gli elementi si armonizzino concordi per generare l'uomo, financo una *silva* finalmente obbediente.

<sup>380</sup> Speer mostra una certa continuità tra questa posizione di Alano e la tradizione greca classica (cfr. Speer 2013, p. 120).

causa efficiente di ogni creatura, attuarsi nella negazione di quella partecipazione al corporeo dell'uomo, che pure deve essere voluta da Dio a meno che non si predichi del divino impotenza o malvagità? Non soltanto questo uomo nuovo andrebbe a negare, con la sua struttura psicologica disintegrata, la bontà stessa del molteplice così com'è stato disposto da Dio, ma esso risulta del tutto privo di libero arbitrio: non patendo il contagio con le *liturae* e le *maculae* del corporeo, non potrà che agire verso Dio privato della facoltà intenzionale implicata nel poter peccare<sup>381</sup>. Riscontreremo questo modello estatico - che fa dell'uomo beato un frankenstein *ante litteram*, matrice di un umano-non umano costantemente deificato<sup>382</sup> - nelle coloriture semantiche dell'intero poema: gli *step* ascensivi saranno connotati da verbi che appartengono all'area semantica dell'eliminazione, del taglio, della negazione, dell'abbandono; essi hanno a oggetto ciò che è corporeo o inferiore, connotato semanticamente come malattia, contagio, sozzura.

Questo *pattern* ascensivo è perfettamente conforme al progetto di teologia razionale che Alano mette a frutto con una certa efficacia, ma che risulta, così, gravato da una marca dualistica ineludibile. Se infatti, come afferma Chiurco<sup>383</sup>, l'ascensione verso la conoscenza di Dio, fine «cui tende incessantemente la *ratio*»<sup>384</sup>, è inscritta nel segno di una radicale alterità - quel salto implicato nel passaggio da una speculazione filosofico-naturalistica, fallace e 'peccaminosa', a una dimensione teologica di cui si è detto *supra* - quelle facoltà dell'animo umano implicate nella corporeità, i *sensus*, l'*imaginatio*, la *ratio*, non avranno la loro funzione semplice di «ponte introduttivo» da potenziare, rafforzare o perfezionare, ma saranno piuttosto facoltà da negare perché pericolose quando applicate alla *ratio theologica*<sup>385</sup>. La

---

<sup>381</sup> Ovviamente questo modello uomo nuovo che Juvenis rappresenta non è esente dalla corporeità, ma dalla corporeità come contatto naturale con il peccato; come si legge nella *Summa* la *persona* abbisogna del corpo per essere considerata tale (Vasoli 1961c, p. 292-3).

<sup>382</sup> Ancora più interessante sarebbe cercare di comprendere cosa Alano intenda con Juvenis, ponendolo in dialogo con la tradizione della *deificatio* (da Agostino a Pietro il venerabile, cfr. Botterill 1994, p.209-10), dove l'uomo raggiunge la vera deificazione soltanto dopo la morte, perché prima è gravato dalla corporeità.

<sup>383</sup> Cfr. n. 60.

<sup>384</sup> D'Onofrio 2005, p. 305.

<sup>385</sup> Riportiamo il passo della *Summa* che evidenzia proprio il rischio che corre chi applica le facoltà che spettano alla conoscenza delle realtà naturali alle verità teologiche, che devono essere guidate da un altro tipo di intelletto, l'*intellectus fidei*: «Cum enim termini a naturalibus ad theologica transferuntur, novas significationes admirantur et antiquas exposcere videntur. Hoc ignorant plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium celestia terrenis conformant, quasi in terris bestialiter viventes, non ad veram intelligentiam ingenii fastigium attollere valent; et ut magnus testatur Dionisius Areopagita, non sursum ferunt purgans anime, in turpibus imaginibus suum materiale cogentes quiescere. Qui dum vix scenicas et theatrales scientias comprehendere possunt, divinis colloquiis et angelicis disputationibus interesse contendunt; sicque liberalium artium preconculantes scientiam, non earum recta auriga tione deducti, dum ad ineffabilia conscendunt, in varios errores

tensione di Alano verso la sistematizzazione di una teologia razionale assiomatica e la spinta a un enciclopedismo filosofico-teologico, nel quale convergano speculazione ontologica sulle cause, discussione epistemologica e modellizzazione morale, fanno sì che il *Doctor universalis* si ritrovi un pugno di mosche dualistiche in mano: accogliere il modello di Chartres (almeno per quel che riguarda la discussione ontologica della *Causa secunda*) e della mistica ascensiva, come quella di Bernardo o dei vittorini<sup>386</sup> (per quanto concerne la discussione morale sull'itinerario di ascesa a Dio), e, al contempo, confutare l'analogismo dell'uno e la continuità nella *gradatio* dell'altro mediante il modello apofatico dionisiano<sup>387</sup>, genera una contraddizione proprio in seno all'argomento del dualismo contro cui Alano così fervidamente si scaglia nella speculazione. Infatti, la congiunzione di queste tradizioni rende inapplicabile esattamente quella inconsistenza metafisica del male, su cui poggia la posizione dionisiana, e che Alano, pure, invoca a più riprese. L'argomentazione ontologica intorno alla generazione del molteplice *à la* Chartres coniugata con l'impostazione di una mistica ascensiva *per gradibus* sono gravate, entrambe, da un gradiente di dualismo che non può essere disinnescato attraverso argomenti già noti, per il fatto stesso che questi due modelli siano congiunti. Così l'ombra dualistica di carattere ontologico (da dove la *silva* disordinata?) della cosmogonia di Bernardo Silvestre, poteva essere ricompresa in una perfettamente ortodossa asserzione circa la bontà e la perfezione del molteplice, dal momento che ciò che esiste, indipendentemente dalla sua origine (cioè dalla sua causa formale), si offre alla conoscenza formato e buono<sup>388</sup>; e anzi questa organizzazione è talmente efficace

---

ineffabiliter ruinosi descendunt. *Cumque liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologicam facultatis regiam intruduntur, in varias hereses et in varia hereseos precipicia detrusi naufragantur.* Qui dum inconsulte ostiariis regine vultui presentantur indigne, regalem offensam dignissime promere», (*Summa*, p. 119, corsivi nostri).

<sup>386</sup> Non soltanto dei vittorini, ma anche ancora di alcuni maestri di Chartres, come per esempio Clarembaldo di Arras o Teodorico di Chartres, per i quali non si dà, ovviamente soluzione di continuità tra *ratio* e *intellectus* (cfr. Catalani 2005, p. 233).

<sup>387</sup> Chiurco affronta la questione del raccordo operato da Alano tra tradizione chartriana e tradizione vittorina, osservando come l'esito di Alano si distacchi da quello vittorino a causa di una «particolarissima sensibilità intellettuale», derivata dalle approfondite letture di Eriugena e dello Pseudo-Dionigi e dalla dipendenza dalla cosiddetta 'metafisica della forma' boeziana (cfr. Chiurco 2005, pp. 22-24).

<sup>388</sup> La sfumatura dualistica di Bernardo Silvestre è prevalentemente legata alla materia disordinata su cui Dio porta l'ordine delle forme (cfr. *Cosmographia* II, ii); il rischio dualistico è, d'altronde, sgominato dagli stessi maestri di Chartres, a titolo d'esempio si legga la seguente affermazione di Guglielmo di Conches, perfettamente conforme al contenuto del *De Natura Boni* di Agostino e, volendo, anche sbalorditiva, se si considera che sta discettando a proposito del ciclo mestruale delle donne: «Nulla di ciò che appartiene alla Natura è turpe: è, infatti un dono del Creatore» (Guglielmo Di Conches, *Dialogo di filosofia*, p. 407). Anche Alano negli scritti speculativi mantiene la stessa posizione, peccato che la rappresentazione poetica dell'*Anticlaudianus* contenga una formulazione mossa e complessa, come abbiamo mostrato.

da permettere un attraversamento gnoseologico orizzontale del mondo naturale che, per analogia, diviene luogo d'accesso alla conoscenza di Dio. Dall'altra parte, la componente dualistica presente nel modello morale ascensivo vittorino<sup>389</sup> - così come in qualsiasi sistema di *accessus ad Deum* che si costituisca intorno al superamento o raffinamento di talune facoltà psicologiche - risulta più o meno invalidante dal punto di vista dell'ortodossia antidualistica, tanto più o meno implichi una conformazione 'naturalmente' peccaminosa di una componente 'intera' dell'umano; fermo restando che, finché si disputa intorno a modelli morali, è sempre possibile il ricorso al peccato originale e al libero arbitrio a frenare possibili postulati dualistici<sup>390</sup>. Soprattutto considerando che il modello vittorino implica l'intero novero delle facoltà umane, purché siano raffinate, nell'ascesa al divino, a differenza di Alano, come mostra Valente:

In ambedue le concezioni le facoltà dell'anima sono considerate momenti e gradi di un percorso ascensivo che culmina nella visione di Dio e nella deificazione, ma mentre nella prima viene sottolineata la positività di tutte le facoltà e la gradualità dell'ascesa, nella seconda lo scarto rappresentato dalla più alta facoltà intellettuale rispetto a tutte le precedenti è nettissimo e, soprattutto, le facoltà legate all'esperienza sensibile (senso e immaginazione) sono viste tendenzialmente come pericolosi ostacoli e deviazioni rispetto alla speculazione puramente intellettuale piuttosto che come gradini verso di essa.<sup>391</sup>

Nel sistema alariano, le soluzioni antidualistiche a questi *set* di problemi si inibiscono vicendevolmente: il motivo del libero arbitrio e del peccato originale sono inficiati dal necessitarismo di stampo neoplatonico della generazione del molteplice per mezzo della *materia primordialis*, mentre la connotazione morale di quest'ultima (il suo spessore di «contagium» sostanziale) rende impossibile quella bontà del mondo fisico che, nelle pagine di Bernardo Silvestre, riluce del *logos* divino perfettamente in ogni sua parte.

---

<sup>389</sup> A notare e discutere il gradiente di negazione e dispregio della corporeità presenti nei vittorini furono alcuni studiosi della metà del secolo scorso: per Ugo di San Vittore soprattutto Schlette 1961, Bultot 1967, Bultot 1978 e Delumeau 2006, che confermò le posizioni dei due studiosi precedenti, posizioni che avevano generato un certo scalpore nell'accademia (per esempio si legga la tesi opposta di F. Lazzari in Lazzari 1965).

<sup>390</sup> Per esempio il già citato Lazzari sottolinea che non è il corpo nella sua interezza ad essere disprezzato, ma la dispersione del cattivo uso del corporeo: «Se la dispersione nel mondano è la negazione del valore, alienazione da sé, male e peccato, il contemptus mundi è lotta contro la dispersione, impegno per la libertà dello spirito, tentativo di attuare i valori nel tempo, invito a scegliere Dio nel pathos della miseria esistenziale [...] Nel contemptus mundi non c'è solo un aspetto negativo: al contrario, esso ci indica un processo interiore per cui l'esistenza si riscatta e l'essere appare nella sua più profonda sostanzialità» (Lazzari 1965, p. 143).

<sup>391</sup> Valente 2012, p. 139.

Amnesso che, come abbiamo già mostrato, un gradiente di dualismo è strutturale alla dottrina cristiana<sup>392</sup>, dobbiamo domandarci, se ha qualche rilevanza storica interrogarci sul dualismo di Alano. La risposta a questo interrogativo metodologico è da trovarsi nel dialogo tra *Anticlaudianus* e *Architrenius*, dal momento che quest'ultimo fronteggia Alano esattamente sul problema della bontà della creazione, esacerbando dapprima la congettura dualistica per promuovere, poi, un modello di *unio Dei* della *persona* integrata per mezzo della grazia divina; gli argomenti che abbiamo sollevato verso il sistema alaniano, che ne mostrano l'intima contraddittorietà e la profonda sfumatura dualistica, risultano pertanto conformi al paradigma ermeneutico del tempo.

III.1.2. Vale la pena rileggere il paragrafo introduttivo dell'azione narrativa in *Architrenius* per valutare la distanza dal poema di Alano:

Dumescente pilis facie, radioque iuente  
obscuris pallente genis, cum mala viriles  
exacuit nemorosa rubos nec primula mento  
vellera mollescunt, virides quot luserit annos,  
respicit et, quicquid tenero persuaserit etas  
floridior, recolit memor Architrenius, imas  
pectoris evolvit latebras mersosque profunda  
explorat sub mente lares, nec moribus usquam  
invenit esse locum, nec se virtutibus unum  
impendisse diem. "Mene istos" inquit "in usus  
enixa est Natura parens, me misit ut arma  
in superos dampnata feram, divumque reatus  
irritent odium? legesque et iura meique  
preteream decreta Iovis? viciine potestas  
mortales eterna premit? facinusne redundat  
diis invisus palus? mater quid pignora tante  
destituit labi nec, quem produxit, alumpno  
excubat, ut nullis maculam scelus inspuit actis?"<sup>393</sup>

Nell'ottica di un'analisi comparatistica, a balzare immediatamente agli occhi è la diversa impostazione narratologica dei due poemi: l'*Architrenius* immette, con una certa evidenza retorica, la categoria della corporeità del protagonista, che, a differenza delle sostanze personificate che calcano la scena

---

<sup>392</sup> Basta leggere per intero la dissertazione *Contra hereticos* o il *Sermo de sphaera intelligibilis*, per constatare il desiderio di Alano di costruire una metafisica e una scienza morale assolutamente non intaccate da dispersioni nel principio causale dell'esistente.

<sup>393</sup> Arch. I, 216-33.

dell'*Anticlaudianus*, è dotato di individuazione e corporeità<sup>394</sup>. Se teniamo a mente la specifica problematizzazione dualistica dell'*Anticlaudianus*, Architrenio è presentato al lettore nella forma individuata di *persona* storica, dotato di una significativa integrazione tra le varie facoltà psichiche, centro e specchio di una collaborazione, intima perché esperita nell'anima e nel corpo, tra immanente e trascendente: partecipa del male morale della *silva* con cui è rappresentato il suo volto e, intanto, anela al bene, mentre un principio di unità psichica lo rende consapevole della sua intima ambiguità. Si potrebbe ravvisare nella presentazione metaforica del personaggio, lo stesso modello antropologico presente in Alano, di tradizione eriugeniana, nel quale convergono il principio della bestialità (quella partecipazione alla *silva* della *sensualitas*), il principio divino che tende l'uomo al bene e un principio ordinatore (cognitivo, la *ratio*, e pratico, *Fronesis-Prudentia*). Nondimeno, sembra qui ricostituirsi quella «concretezza della *persona*», sfuggita all'allegorismo di Alano, e che già Vasoli vedeva come base d'urto tra la *doctrina cristiana* e le metafisiche di stampo platonico<sup>395</sup>. Ed è proprio la natura umana incarnata, presentata nella sua singolarità contingente di corpo che si conosce riflessivamente, nella sua natura di corpo animato dal desiderio di redenzione, a dimostrare il dualismo implicato nel modello antropologico dello *Juvenis* di *Anticlaudianus*. Anche quando la protagonista del poema diventerà *Fronesis*, rappresentazione allegorica della Saggiezza come principio unificatore dell'animo umano<sup>396</sup>, essa potrà disarticolare, nel percorso ascensivo, l'unità dell'individuo, dal momento che, dal punto di vista rappresentativo, a ogni personaggio allegorico (il carro dei sensi, *Ratio*, la *Puella Poli*<sup>397</sup>, *Fides*)

---

<sup>394</sup> Inoltre, si osservi la totale mancanza di connotazione geografica, e spaziotemporale in Alano (notata già da Chiurco che lo definisce un «poema sospeso in una dimensione senza tempo, archietipico e atemporale», Chiurco 2004, p.8) di contro la complessità cronotopie dell'*Architrenius*. In questo senso si potranno leggere i molteplici punti di contatto lessicali tra i due poemi, osservando cioè in *Anticlaudianus* la variante desensualizzata e astratta della strategia narrativa corporea e incarnata, contingente di *Architrenius*: così ai logici della città di Parigi (Arch. III) corrisponde la variante allegorica delle Logici in *Anticlaudianus* descritta nei medesimi atteggiamenti (Anticl. III 1-136), o ancora per la descrizione della fanciulla che fa innamorare il protagonista in *Architrenius* (Arch. I, 364-487 e II, 1-71) descritta con grande somiglianza rispetto alla figurazione allegorica di *Fronesi* in Anticl. I, 270-323, vibrante e carnale l'una, astratta e desensualizzata l'altra.

<sup>395</sup> Riportiamo la citazione per intero: «la coerenza tra dottrina platonica e dottrina cristiana urta sempre nella misura irriducibile di una metafisica dove non c'è posto per l'individuale concretezza della persona» (Vasoli 1961c, p. 158). Quel che sembra interessante è proprio il fatto che *Architrenius*, inscenando il *reditus* al divino di una *persona* concreta, dichiara le contraddizioni che si generano nei sistemi cristiani che tentano di assorbire l'ontologia platonica ma non possono rinunciare allo spessore complesso delle *persona* individua.

<sup>396</sup> Così Chiurco 2005, pp. 202-7.

<sup>397</sup> Di non immediato scioglimento o almeno non esplicita nel testo (cfr. Dronke 1966, p. 120 n. 4) questa personificazione va molto probabilmente interpretata con la teologia, cioè con l'*intelligentia*, quella facoltà umana intellettuale che si occupa di conoscere Dio, cfr. Chiurco 2004, p. 229; su questo argomento si legga l'interessantissimo intervento di Giulia Depoli (Depoli 2023) dal titolo *Anticlaudianus: un modello 'strutturale'*

competere una diversa facoltà dell'animo. Inoltre, la rappresentazione del male morale come *naturalis* sembra contraddire o quantomeno complicare la posizione alaniana, così in voga in quegli anni<sup>398</sup>, che vede nella *virtus* un «habitus mentis bene constitute»: se il protagonista rende colpevole la Natura della costituzione morale di tutti i mortali, che naturalmente tendono al vizio, la 'mente ben costituita' capace di esercitare l'*habitus* della virtù sembra una chimera negata a qualsivoglia esistenza umana.

Come in *Anticlaudianus*, anche in *Architrenius* si presenta il peccato della Natura, il suo errore nella generazione dell'uomo, raffigurato in entrambi i poemi attraverso il riferimento alla «macula», segno di una ineludibile diversione, interruzione dell'ordine di bontà e giustizia che dovrebbe informare la creazione<sup>399</sup>. Lo spostamento di prospettiva nella rappresentazione di questo stesso 'vizio di forma', imputato in entrambi i poemi alla Natura, raccontato dalla Natura stessa in *Anticlaudianus* e da un protagonista umano in *Architrenius*, solleva almeno due livelli di osservazione. 1. L'autodefinirsi della Natura nell'*Anticlaudianus* come responsabile della «macula» pone la questione della naturale malattia del molteplice su di un piano ontologico; questa notizia non potrà essere contraddetta o altrimenti specificata nel corso del poema, perché è frutto di una definizione riflessiva autoattribuita da colei che, *vicaria Dei*, tiene lo sguardo confitto tra i «semina mundi»<sup>400</sup>. Viceversa, la prospettiva umana di *Architrenius* conduce la questione su di un piano puramente gnoseologico; la rappresentazione della Natura che si macchia di *error* non vale, allegoricamente, come *figmentum* della *Causa secunda* in sé, ma in quanto costei è conosciuta dall'uomo. Questo *escamotage* permette che l'immagine dell'ipostasi si modifichi nel corso del poema e che la sua natura verace sia specificata dalla definizione di ordine superiore che appare nel libro IX (*Arch.* IX 220); essa indica, quindi, non la peccaminosità intrinseca alla generazione del molteplice, come avevamo dedotto per l'*Anticlaudianus*, ma manifesta la possibilità che l'uomo 'interpreti' la Natura come origine del peccato. In questo senso lo statuto

---

della *Commedia*? attualmente in corso di stampa; si ringrazia la dott.ssa Depoli per la gentile concessione del suo articolo in via confidenziale.

<sup>398</sup> Dalla'affermazione boeziana (*De differentiis topicis* 2, PL 64, 1188C–D; *In categorias Aristotelis* 3, PL 64, 220C), questa definizione era stata accolta almeno da Abelardo, (cfr. Lottin 1948, vol. III, p. 103), Anselmo di Laon, Simone di Tournai, Ermanno di Carinzia (cfr. Aliotta 1986, p. 125).

<sup>399</sup> I due testi risultano particolarmente affini: «mater quid pignora tante / destituit labi nec, quem produxit, alumpno / excubat, ut nullis *maculam* scelus inspuat actis» in *Arch.* I, 231-3 e «Nec tamen haerentes *maculas* abstergere possum,/ Quas habitus firmi praescriptio longa tuetur» in *Anticl.* I, 221.

<sup>400</sup> *Anticl.* I, 190.

allegorico della Natura di *Architrenius* non ci costringe a deduzioni sull'impianto dualistico del poema; piuttosto, fino alla comparsa della Natura stessa che nel libro IX si autodefinirà, sarà possibile esplorare l'orizzonte dualistico senza che esso ottenga una convalida in sede ontologica. 2. Sul piano della discussione morale, *Architrenius* sovrappone alla discussione gnoseologica sulla Natura, il tema classico dell'*unde malum*, che confluisce, mediato dallo spirito boeziano-platonico, in tante voci medievali della meditazione cristiana<sup>401</sup>; irrorato dalla vena elegiaca della lamentazione per i mali morali e fisici che l'uomo patisce nella sua esistenza terrena, questo tema, nel pianto di Architrenio, si presenta disarticolato dall'argomento cristiano del peccato originale e della colpa umana<sup>402</sup>. In questa formulazione, il problema del peccato della Natura dell'*Anticlaudianus* si spalanca nella sua drammaticità eminentemente umana di 'dolore' subito incolpevolmente: se la generazione del molteplice non può che macchiarsi con la sostanziale malattia della corruttibilità, se l'azione di Dio nel mondo è marcata dall'ombreggiatura dualistica dell'*Anticlaudianus*, Architrenio dà voce al dramma di un'esistenza umana che patisce, inerme anello di una catena di allontanamento dall'essere e dal bene, il male del vizio come colpa da cui non può svincolarsi, pur volendo il bene, perché il male e il bene sono iscritti in egual modo nella sua natura. Così Architrenio, nel suo primo discorso diretto, interpreta perfettamente la voce di quella creatura che alla Natura dell'*Anticlaudianus* non poteva che «deferre querelas»<sup>403</sup>, spalancando quell'abisso di dolore che una visione disintegrata e dualistica della creazione produce nello spazio dell'umano.

---

<sup>401</sup> Ricco e ben studiato il tema del *Contemptus mundi* (i già citati Schlette 1961, Delumeaux 2006) si appaia, per il motivo della *lamentatio*, alla letteratura consolatoria (su questo Chiecchi 2005); per fare alcuni nomi (forse deve ancora essere scritto uno studio che isoli le voci di un latino *treno*): Massimiano, Ugo di San Vittore, Lotario di Segni, Arrigo da Settimello. Lo stesso *Architrenius* sicuramente afferisce a questa tonalità stilistica, forse anche la inasprisce al punto tale che è possibile rinvenire tracce del *De Rerum Natura* di Lucrezio (cfr. Carlucci, Galzerano, Haynes 2022).

<sup>402</sup> In effetti, anche in *Anticlaudianus* la condizione peccaminosa nella quale versa il genere umano all'inizio del poema, potrebbe rappresentare la condizione postlapasaria, dal momento che ogni creatura umana si presenta macchiata da una naturale tensione alla *concupiscentia*; tuttavia questa possibilità non è stata presa in considerazione neanche da Speer (che fra tutti gli studiosi è quello che osserva con maggiore attenzione la problematicità della Natura peccatrice, cfr. Speer 2013) perché il peccato originale non è mai nominato nel corso del poema. Si è già osservata la medesima assenza in *Architrenius*.

<sup>403</sup> Anticl. I, 217.

Nel *capitulum* successivo (*De Nature potencia*), la Natura, in quanto oggetto epistemico, è impostata attraverso una ben circostanziata configurazione filosofica<sup>404</sup> che specifica e completa l'immagine precedente:

Illud enim supraque potest nullaque magistras  
non habet arte manus, nec summa potencia certo  
fine coartatur: astrorum flammeat orbes,  
igne rotat celos, discursibus aera rumpit,  
mollit aque speram, telluris pondera durat,  
flore coronat humum, gemmas inviscerat undis,  
phebificans auras, stellis intexit Olimpo.  
*Natura est quodcumque vides*, incudibus illa  
fabricat omniparis, quidvis operaria nutu  
construit, eventusque novi miracula spargit.  
Ipsa potest rerum solitos avertere cursus,  
enormesque serit monstrorum prodiga formas,  
gignendique stilum variat, partuque timendo  
lineat anomalos larvosa puerpera vultus.<sup>405</sup>

La somiglianza tra la Natura di *Architrenius* e quella dell'*Anticlaudianus* si arricchisce di un nuovo tratto: esse sono responsabili della configurazione morale dell'uomo perché sono ugualmente le cause seconde disposte alla generazione del molteplice. Infatti, anche in *Architrenius* essa è definita come somma delle cose naturali («*Natura est quodcumque vides*»), responsabile della continua riproduzione naturale, attraverso le sue «magistras ... manus» e la sua operosa «*incudes*»<sup>406</sup>. Tuttavia, la Natura di *Architrenius* si mostra capace di una 'potenza dell'irregolarità' che non è emersa dalla lettura dell'*Anticlaudianus*. Tuttavia, il cenno operoso del v. 242 corrisponde al *nutus* divino che nella *Summa Quoniam Homines* definiva la continuità tra l'azione divina e l'azione naturale: «*Hee autem que fiunt secundum istas causas dicuntur fieri secundum cursum nature. Et hee cause et in natura sunt, quia*

---

<sup>404</sup> Si veda l'interpretazione del passo nel capitolo precedente.

<sup>405</sup> Arch. I, 234-47.

<sup>406</sup> Il particolare delle 'mani' (Arch. I, 234-5) e dell' 'incudine' (Arch. I, 241) generatrici compaiono, in riferimento alla Natura, anche in Alano: «sed nostras errasse *manus* quia poenitet» (Anticl. I, 219), «in quo nostra manus et munera nostra loquantur.» (Anticl. I, 242); nel *De Planctu Naturae* l'incudine è impiegata proprio nel corso della spiegazione della diversione peccaminosa della creazione ad opera di Venere e Antigamo: «*Venus his furiis aculeata lethalibus, in suum conjugem hymenaeum, tori castitatem peste adulterationis incestans, cum Antigamo coepit concubinarie fornicari, suique adulteri suggestionibus irretita lethiferis, liberale opus in mechanicum, regulare in anomalum, civile in rusticum inciviliter immutat, meumque inficiata praeceptum, malleos ab incudis exhaeredans consortio, adulterinis damnat incudibus. Ipsae etiam incudes nativae, suorum malleorum deplorantes absentiam, eosdem lacrymabiliter videntur deposcere.*» (*De Planctu Naturae* PL 210 459B-D).

secundum eas natura operatur, et in Deo quia et de eis et secundum eas ad nutum suum agit»<sup>407</sup>. Inoltre, per quel che si è fin qui dimostrato, l'irregolarità della Natura di *Architrenius* è, in fondo, la variante inasprita della Natura che pecca nell'*Anticlaudianus* se quel peccato era la possibilità di divergere dalla volontà divina incisa nella stessa generazione naturale del simile dal simile. Abbiamo già notato la diversione dell'*Architrenius* dalla posizione carnotense<sup>408</sup> sia per il potere della Natura che per l'inclusione del protagonista tra i mostri dell'inermità: il dualismo, implicito in questa origine umana dipendente da una Natura malevola, dispone l'uomo inerme (perché impotente cognitivamente) di fronte al naturale «contagium» del corporeo che sovrapponiamo senza fatica al *motus primus primitivus* del modello alaniano<sup>409</sup>. La compenetrazione tra i due testi si rivela ancora più consistente se si osserva che è proprio nella possibilità di discernere il bene e il male del mondo naturale che, secondo Alano, si pone il libero arbitrio dell'uomo. Nell'*Architrenius* sembra essere inscenata esattamente la contraddittorietà della Natura peccatrice di *Anticlaudianus* rispetto alla Natura intelligibile delle *Distinctiones* e al paradigma morale della regola XCIX: se la Natura pecca, cioè se diverge dalla bontà divina perché impotente di fronte al male della materia, non si potrà indovinare nella somma dei *naturalia* alcuna manifestazione della volontà divina, perché ostacolata nel suo dispiegarsi dal *malum* del corporeo; questo provoca che a) in virtù dello spessore ostativo della materia, la Natura potrà manifestarsi irregolarmente e non corrispondere all'intelligibile boeziano, che compare nel testo delle *Distinctiones*, b) il bene divino, che dovrebbe manifestarsi nella creazione e informare la materia, non sarà naturalmente intelligibile come bene sì da inibire il presupposto stesso del libero arbitrio e della *deificatio* delle *Regulae*.

---

<sup>407</sup> *Summa*, p. 296.

<sup>408</sup> Si veda Cap. II.2; a quelle si può aggiungere la posizione di Bartola che osserva l'adesione al dettato paolino della scuola di Chartres, laddove la conoscenza del creato permette di conoscere Dio *per creaturam*: «l'affermazione secondo cui l'osservazione del creato rivela l'impronta del creatore è una delle tematiche più interessanti della fisica e della cosmologia chartriane che attraverso lo studio dell'organicità razionale dei fenomeni del cosmo individua in esso la bontà del creatore che si riflette in modo concepito non più dualisticamente ma armonizzato in tutte le sue parti», Bartola 1989, p. 243.

<sup>409</sup> Si osserva, a questo proposito, la differenza tra *vitium/delictum* e *peccatum* che abbiamo già notato alle note 10 e 37: anche per Alano l'uomo è comunque soggetto a una tendenza peccaminosa che, con le armi della ragione bene orientata e della volontà coadiuvata dalla grazia divina, l'uomo può impedire che si attualizzi nel peccato vero e proprio.

Questa irregolarità della Natura, che *Architrenius* elicit come aspetto della sua inintelligibilità e dell'immoralità naturale dell'uomo, è spiegata nelle *Regulae*<sup>410</sup> come pluralità causativa e, nel prologo alla *Summa quoniam homines*<sup>411</sup>, impiegata per definire il passaggio tra filosofia naturale e teologia. Tale salto epistemico è rappresentato, in queste pagine come in *Architrenius*, con il ricorso alla *mostruosità*: ciò che della Natura alla filosofia appare *mostruoso* deve essere decodificato, in sede teologica, come intervento *miracoloso* nel dominio del possibile di una causa (diretta o indiretta) di ordine superiore alla causa naturale. La rottura del corso normale degli eventi<sup>412</sup> produce lo stupore («stupet») del filosofo naturale che classifica il miracolo come mostro; accedere alla speculazione teologica significa, per Alano, attivare una ragione superiore (*intelligentia* o *intellectualitas*) che «non

---

<sup>410</sup> Questo tema cruciale della gerarchia delle cause che intervengono a generare il *possibilis* degli eventi del mondo è affrontato nelle *Regulae* e nella *Summa Quoniam Homines* 155; sull'argomento cfr. Chiurco 2004, pp. 15-18.

<sup>411</sup> Riportiamo lo stralcio di testo interessato per intero, data la sua importanza nel nostro discorso: «Quoniam homines a vera suae rationis dignitate degeneres letheo ignorantiae poculo debriati, retento hominis nomine, amisso numine debacchantur oculis orbat mentalibus ab orbita veritatis exorbitant, nec solum liberalium artium iniurantes honori in eis sui erroris imaginantur figmenta, verum etiam infra coelestem scientiam suae temeritatis supercilium erigentes theologicae facultatis derogant dignitati, qui dum in theologice divinatorum verborum miraculosas significationes obstupescunt, in eis confingunt monstruosa. Et quia, ut aristotelica tuba proclamat, qui virtutis nominum sunt ignari, cito paralogizantur, dum illi in theologorum scientia deficiunt, diversas erroris imposturas conficiunt, ignorantes quod sicut res divinae natura praeminentes miraculosae sunt ita et eas nomina non naturaliter sed miraculose significant [...]: cum enim termini a naturalibus ad theologica transferuntur, novas significationes admirantur et antiquas exposcere videntur, hoc ignorantes, plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium, coelestia terrenis conformant, quasi in terris bestialiter viventes, non ad veram intelligentiam ingenii fastigium attollere valent, et [...] non sursum ferunt purgans animae, in turpibus imaginibus suum materiale cogentes quiescere, qui dum vix scenicas et theatrales scientias comprehendere possunt, divinis colloquiis et angelicis disputationibus interesse contendunt; sicque, liberalium artium non praeconsultes scientiam, non earum recta aurigatione deducti, dum ad ineffabilia conscendunt, in varios errores ineffabiliter ruinosi descendunt; cumque liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologicae facultatis regiam intruduntur, in varias haereses et in varia haeresis praecipitia detrusi naufragantur, qui, dum inconsultis ostiariis reginae vultui praesentantur indigne, regalem offensam dignissime promerentur; igitur, sicut olim philosophia cum familiari et secretario suo Boetio quaerimoniale lamentum deposuit, epicureorum vexata vesaniis, stoicorum angariata fallaciis aliorumque vulgare hominum lacescita iniuris, suarum vestium passa discidium, sic in praesenti theologia lacrimabilem quaerimoniam cum suis familiaribus videtur deponere, eorum loquens iniurias qui falsorum dogmatum commentis eius dignitatem offendunt variisque debacchantes erroribus ipsam in diversa distrahunt, et sic quodammodo eius vestimenta diripiunt» (*Summa*, pp. 119-20).

<sup>412</sup> Così anche nella *Summa*: «Superiores autem cause sive eterne rationes sunt ille secundum cruas operatur supra cursum nature, non secundum seminales rationes set supra eas, quando scilicet aliquid miraculose operatur, ut mulierem formari de costa viri, asinam Balaam loqui, et consimilia. Hee rationes dicuntur tantum esse in Deo et non in natura, quia talia non fiunt seminali ratione set sola Dei auctoritate. Et quamvis plurali numero dicatur superiores cause vel rationes, tamen una est superior causa et eterna, ratio scilicet divina, voluntas vel sapientia, secundum quam operatur aliquando supra legem nature. Referenda ergo est ad pluralitatem causalium; non ad pluralitatem causarum; ad pluralitatem rationabilium, id est eorum que a Deo rationabiliter fiunt, non ad diversitatem rationum; que l rationes vel cause dicuntur in Deo esse abscondite. Ideo autem dicuntur in Deo esse abscondite quia ita est in divina disposicione ut hoc vel illud fiat quod non est in seminali creature ratione. A regula 2 ergo nature aliquid sibi Deus exceptit, id est aliquid sibi retinuit quod legibus nature non dedit, scilicet se ita posse supra cursum nature.» (*Summa* pp. 296-7).

si stupisce»<sup>413</sup> e supera l'ostacolo dell'irregolarità per mezzo dell'*intellectus fidei*, logica dotata di una grammatica predicativa che procede per negazione dei limiti del possibile *secundum naturam*: la metamorfosi verso l'alto delle facoltà umana lascia cadere il «quaerimoniale lamentum» del filosofo naturale, dispiegando un *vestigium* divino anche nella, soltanto apparentemente incomprensibile, irregolarità delle cose.

Lo spostamento di prospettiva nel rappresentare questo stesso «quaerimoniale lamentum» del testo di *Architrenius* dà espressione al prezzo di disintegrazione del composto umano che il modello speculativo alaniano esige. Entrambi gli autori concordano sulla fallacia del progetto naturalistico di Chartres ed entrambi lo disinnescano a partire dalla diversione dell'esistente dalla regolarità. Mentre Alano pone la questione per proporre una teologia razionale che non rinunci all'organizzazione speculativa del divino, Giovanni confuta anche la soluzione alaniana, raffigurando le estreme conseguenze dualistiche di questo accomodamento<sup>414</sup>. La conoscenza del divino, nell'*Anticlaudianus*, cioè l'ascesa di *Fronesi* alle sfere celesti, avrà come gradino necessario l'abbandono di *Ratio* e del carro dei sensi; corrisponderà, cioè, ad una disintegrazione della *persona*, dualisticamente concepita come coalescenza di una parte *inferior*, necessariamente macchiata moralmente, e di una parte *superior*, che può liberarsi della prima per ritornare a Dio. La prospettiva di *Architrenius*, che 'narrativamente' non può disarticolare l'unità della *persona*, non si arrende all'inquietante sfumatura dualistica che la teologia alaniana getta sulla volontà divina - una volontà che risulta, in definitiva, impotente rispetto alla materia e che richiede una negazione della materialità della *ratio naturalis* qualora l'uomo si disponga a tornare a Dio attraverso la teologia - nè d'altronde il protagonista si accontenta della sua prima definizione della Natura come principio malevolo alternativo e autonomo rispetto a Dio nella creazione dell'uomo: non esisterebbe alcun viaggio di ricerca se una delle due posizioni fosse sufficiente o accettabile. Il proposito del protagonista di cercare la Natura si qualifica come ricerca di una soluzione alternativa al dilemma tra un Dio malvagio che ha immaginato la perfezione dell'uomo nella negazione di una componente che

---

<sup>413</sup> Chiurco 2005, p. 226.

<sup>414</sup> La posizione dualistica presente nelle affermazioni del protagonista dell'*Architrenius* è talmente evidente e aspra che arriva a conformarsi 'letteralmente' alle posizioni dei 'catari' così come Alano stesso le rappresentava nella *Contra hereticos*, cfr. Carlucci, Marino 2019b.

gli è connaturata (quindi la posizione di Alano), e un Dio impotente rispetto alla materia o al principio malevolo della Natura (quindi la posizione iniziale del protagonista Architrenio).

### III. 2. Modelli antropologici dualistici: *gradatio o corpus carcer?*

Ragionare sui modelli teoretici implicati nella figura della Natura malevola o peccatrice dei due poemi ci ha permesso di inscrivere il processo di *reditus* al divino nella categoria del dualismo: esso vale infatti come *recreatio* che risarcisca l'esistente malato dal contagio con la materia con un nuovo uomo libero dalla materia per *Anticlaudianus*, oppure, per *Architrenius*, come ricerca di una verità alternativa a quella che fa dell'esistente un potentato dell'irregolarità e del vizio. Volgiamo ora l'attenzione al modello antropologico che è rappresentato nei due poemi.

Terminato il discorso della Natura, la Curia celeste si anima e prende la parola il personaggio di *Prudentia*, alternativamente nominato *Fronesi*; ella approva il discorso della Natura, «nil nisi divinum» dal momento che in esso «nulla manent vestigia faecis» e «trans hominem mens ista sapit condita sapore / divinae mentis de cuius fonte profundo / rivulus emanat, animi discretio vestri»<sup>415</sup>. Ella comunica poi alle sorelle che il progetto della Natura può essere portato a termine soltanto da Dio, dal momento che le loro facoltà generative non sono tali da permettere la creazione dell'anima umana, che, invece, benché naturale *per habitus*, dipende dalla causa divina, l'unica capace di generare *ex nihilo*. Dal momento che il composto umano dipende da due modelli causali - una generazione divina indiretta che necessita della materia e un'altra direttamente divina e indipendente dalla materia - la sua natura è essenzialmente doppia, in sé discorde e ambigua:

Dispar natura, dispar substantia, forma  
Discors, esse duplex, hominis concurrat ad esse;  
Una sapit terras, coelum sapit altera, coelis  
Insidet haec, illa terris, mortique tributum  
Cogitur ista dare, mortis lex excipit illam.  
Haec manet, illa fluit, haec durat, deperit illa;  
Essendi nomen gerit haec, gerit altera numen.  
Corpus habet terras, coelestia spiritus: ergo  
Terram terra tenet, retinent coelestia coeli.  
Incudem nostram corpus mortale fatetur.  
Artifices nostros, et nostram postulat artem;

---

<sup>415</sup> Anticl.I, 333-5.

Artifices alios animae natale requirit.  
 Artificis melioris opem coelestis origo  
 Postulat, et nostram fugit eius forma monetam,  
 Divinique loquens operis miracula, nostrum  
 Spernit opus, ridens artis vulgaria nostrae.  
 Qualiter ex nihilo, sine forma, semine, causa,  
 Materia, motu, sensu, ductore, magistro,  
 Ingenitum, simplex, animabile, mobile, purum,  
 Prodeat exterius, nullo mediante patrono:  
 Sola Dei novit Prudentia, cuius ab alto  
 Pectore procedit quidquid procedit in esse.  
 Hic elementa silent, languescunt semina rerum,  
 Sidus hebet, natura iacet, virtusque planetae  
 Deficit, et propria miratur iura silere.  
 Ergo cum nostra genituram regula talem  
 Nesciat, et tantam stupeat pictura figuram,  
 Occasumque manus talem patiat ad ortum;<sup>416</sup>

L'uomo è l'unica creatura a risentire della composizione dualistica del cosmo perché è l'unico ad accogliere in sé una componente che, in quanto dotata di un'origine direttamente divina, partecipa di una forma purissima di essere: l'anima umana non ha causa formale né materiale pertanto non può morire né mutare, è semplice, pura e celeste. Poiché l'uomo partecipa anche, con il suo corpo, del contagio con la materia - formata, instabile, moritura - è costretto a oscillare continuamente tra ciò che detiene l'essere stabilmente e ciò che continuamente decade. Tuttavia, l'uomo ha due facoltà, *ratio* e *prudentia*, che gli assicurano stabilità e movimento dentro questa composizione dilacerata: l'una, la *ratio*, attraverso l'esercizio logico-intellettivo fa sì che egli conosca le cose che esistono in quanto hanno forma, in quanto sono, cioè, sottratte alla mutevolezza disordinata della corporeità; l'altra, la *prudentia*, è la disposizione pratica all'azione che permette all'uomo di scegliere e agire secondo l'una o l'altra natura di cui è composto, muovendosi liberamente lungo l'intero arco della *gerarchia entium*. Così *Prudentia* definisce la *Ratio*:

Quam penes obscurum fluitans, mutabile, cassum,  
 Ignotum, mendax, nihil est, cui singula lucent,  
 Cuncta patent, dubiumque nihil, non alta videntur  
 Astra, nec obscurus aer, pelagusque profundum.  
 Sol animi, mentis oculus, lumenque viantis  
 Proscripti patria, mortis solamen, origo  
 Iustitiae, virtutum regula, linea recti,  
 Subducat dubia certis, mendacia veris,

---

<sup>416</sup> Ivi, I. 367-94.

In certo figat animum, dubiumque recidat,  
Erroris tergat tenebras, verique serenat  
Luce diem mentis, et falsi nubila pellat.<sup>417</sup>

La *ratio* assicura all'uomo la possibilità di emergere dalle tenebre dell'indistinto, dal momento che, discernendo nel mutevole ciò che è immutabile (le forme in quanto ineriscono alla materia<sup>418</sup>), dona stabilità e dispone il presupposto epistemico dell'azione, cioè il movimento dell'anima umana verso l'*ypothesis* e l'*apotheosis*. Infatti, quando la parola passa a *Ratio*, essa indica in *Prudentia* la facoltà umana designata per presentare alla bontà divina il progetto delle sorelle:

Nulla potest melius istius muneris usum  
Amplecti, quam nostra soror Prudentia, cuius  
Debellare nequit virtutem turba laborum:  
Cuius iter, gressus, obstacula nulla retardant,  
[...]  
Non tonitrus horrenda lues, non nubilus aer,  
Quin Superos adeat, quin visitet astra, Deique  
Imbibat arcanum, divino fonte madescens.  
Cernit in arcanis superum, quis Conditor orbis,  
Quid Deus ipse velit, quid mundo praeparet, aut quid  
Praevideat, vel provideat, vel destinet orbi;  
Quid possint coeli secreta, quid astra loquantur;  
Cur coeli cursus motu nugetur eodem,  
Semper in occasum vergens;  
[...]  
Ergo quae melius legati munus inibit,  
Quam Phronesis? cui cuncta Dei secreta loquuntur.<sup>419</sup>

L'operazione con cui la ragione naturale opera la distinzione tra il bene e il male conosce la sua attualizzazione pratica nella mobilità di *Prudentia* che è l'unica tra le facoltà umane a poter raggiungere Dio, in virtù dell'agire morale. Infatti, ella, pur patendo il contagio con la *sensualitas*, può spingersi fino alle sfere celesti dal momento che al suo orecchio parlano i segreti divini ed ella può, così, accedere a Dio.

---

<sup>417</sup> Ivi, 400-10.

<sup>418</sup> *Ratio* è descritta come colei che tiene in mano gli specchi della congiunzione tra materia e forma, aderendo perfettamente al modello boeziano della 'metafisica della forma', così nell'interpretazione di Chiurco ella può guardare attraverso uno solo degli specchi che possiede, quello della congiunzione tra materia e forme (cfr. Chiurco 2005, p. 113.).

<sup>419</sup> Anticl. II, 97- 100, 106- 114, 147-8.

Questi medesimi ingredienti linguistici e speculativi sono trasformati nella prospettiva di *Architrenius*: qui la composizione dualistica dell'uomo è rappresentata nella variante paralizzante del *corpus carcer*. Questa concezione antropologica e la conseguente immobilità nel male della *corporeitas* sono presentate nel capitolo VII del libro VII e nel capitolo I del libro IX. Fino all'incontro con la Natura Architrenio ha imparato che l'uomo patisce una naturale tensione al male tale che soltanto una forza denegante potrebbe tradurre in virtù: la natura fornisce infatti all'uomo limitati beni e limitata capacità di goderne, ma infinito desiderio di piacere; ogni intervento virtuoso si classifica come sforzo di rinuncia del vizio da parte dell'altrettanto naturale tensione al bene<sup>420</sup>. In questo schema è possibile ravvisare il modello del progetto di *Juvenis*, laddove soltanto la negazione della componente corporea come significativa in sede morale rende l'uomo capace di curare la malattia che patisce a causa dell'operato primario della Natura. Si osserva la complementarità tra i due poemi: muovendo dallo stesso assunto - la natura umana in quanto partecipa del corporeo non può che essere *naturaliter* peccaminosa - *Anticlaudianus* procede verso Dio costruendo un sistema che giunge a sistematizzare una teologia speculativa ma deve assorbire l'urto di una radicata matrice dualistica, *Architrenius* spacchetta il senso metafisico del dualismo e lo rappresenta dal punto di vista dell'esperienza psichica umana, rendendo così la concezione stessa di una creazione naturalmente peccaminosa inaccettabile. Ed è questa inaccettabilità, ribadita in più punti del testo<sup>421</sup>, a 'muovere' il protagonista alla ricerca di una soluzione alternativa, facendo del problema che la Natura di Alano proferisce una *quête* romanzesca. Vale la pena rileggere in un'ottica comparatistica il passo che abbiamo già analizzato nel capitolo precedente:

“Mirari faciunt magis hec quam scire, rudisque  
ingenii non est” ait Architrenius “astris  
intrusisse stilum vel, que divina sigillant  
scrinia, deciso dubii cognoscere velo.  
Trans hominem sunt verba dee. miracula cecus  
audio, nam lampas animi subtilia pingui  
celatur radio, nec mens sublimia visu  
vix humili cernit, nec distantissima luce  
fumidula monstrat. tamen hec ut maxima credam,

<sup>420</sup> Si rimanda allo schema che anima i diversi *tableaux* dei viziosi e poi la morale raccolta dalle orazioni dei filosofi e dei sapienti nell'isola di Tylos nel capitolo precedente.

<sup>421</sup> Il protagonista esprime, alla fine di ogni *tableaux*, il dolore per la misera condizione dell'uomo stretto tra le maglie del vizio e del suo desiderio immedicabile.

maiestas dicentis agit; celumque legentem  
miror et ignotis delector et aure libenti  
sollicitor, si magna loquens maiora loquatur.”<sup>422</sup>

Compaiono qui gli stessi termini e temi dell’*Anticlaudianus* ma vòlti verso una connotazione di immobilismo che si contrappone alla mobilità così accesa di *Fronesi*. Il «mirari» del protagonista corrisponde alla *ratio* naturale del prologo della *Summa* che stupisce della ragione celeste<sup>423</sup>: la comprensione di Architrenio riconosce in ciò che esiste il dispiegarsi di una logica ‘miracolosa’, tuttavia egli vi assiste come un cieco («miracula cecus»), ovvero non può «scire». Se applicassimo, quindi, il modello di Alano alla rappresentazione in *Architrenius* ci dovremmo domandare come possa questo sistema ascensivo funzionare, qualora si ponga l’integrità dell’individuo come inalienabile dalla *persona* cristiana che deve compiere il balzo in avanti verso la teologia. Così, come la «mens» della Natura di Alano nella sentenza della *recreatio* era stata definita da *Prudentia* «trans hominem» - e il «sapor / divinae mentis» derivava dal progetto di creare un uomo non impedito né ostacolato nell’esercizio delle facoltà intellettive superiori dalla corporeità -, allo stesso modo Architrenio afferma «trans hominem sunt verba dee»<sup>424</sup>; in questo secondo poema, però, è segnato un limite conoscitivo invalicabile per l’uomo che ‘narrativamente’ non vede scampo all’individuazione che dipende dal corpo mortale che il protagonista Architrenio non lascia mai. La luce della mente umana, poiché rozza e fumosa, non può distinguere ciò che è celeste, perché «distantissimum» e accecante, sì che le facoltà cognitive umane risultano schiacciate in un ineludibile stato di interdizione, veicolato linguisticamente dalla sentenza icastica che dichiara l’oltranza epistemica («trans hominem sunt verba dee»): nessun fenomeno celeste può essere conosciuto oltre il velo del dubbio, neanche dalla più alta delle facoltà umane perché comunque incapsulata senza rimedio nel corporeo e perché, inoltre, i segreti divini sono sigillati («divina sigillant scrinia») a uno sguardo il cui raggio è viziato da intrinseca fumosità. In *Anticlaudianus* invece *Ratio* non patisce la distanza del cielo e conosce «non alta videntur Astra», mentre *Prudentia* non soffre l’isolamento comunicativo della cecità di Architrenio, dal momento che a lei «cuncta secreta Dei loquuntur».

---

<sup>422</sup> Arch. IX 1-12.

<sup>423</sup> *Summa*, pp.119-20.

<sup>424</sup> Riguardo la tradizione mediolatina della dittologia *trans hominem*, si legga il Cap. IV. 2.

Per capire l'origine della paralisi antropologica che questo segmento testuale rappresenta, rileggiamo anche il cap. VII del libro VII. Come abbiamo già osservato, il lamento che il personaggio di Pitagora pronuncia a proposito della mole di peccati e vizi che affliggono l'umanità, viene interpretato dal protagonista come una predicazione circa il male intrinseco alla materialità, di cui l'uomo è incolpevole o vittima inerme; l'affermazione di Pitagora, qualora si interpreti il male morale come un accidente da cui l'uomo non può difendersi, corrisponde cioè alla posizione che abbiamo postulato riguardo la Natura peccatrice di Alano. Il lamento del protagonista traccia il dramma umano che sorge a seguito dell'affermazione del filosofo Pitagora, riguardo un'esistenza dell'umano naturalmente implicata nel male morale, sì che sia fatta vana la *munditia* del cuore della *vox paolina*:

Nativum video iam caligasse serenum  
 involvique diem tenebris, quem Iupiter annis  
 commisit teneris; divum deus optimus ille  
 corporee purum casule commiserat ignem.  
 Sed iam nubifera fumi pallescit in umbra,  
 native sacras animas mundique minoris  
 sidera noctiferum sepelit caligine peplum.  
 Criminis obnubor tenebris, hiis intus opacor  
 noctibus, hoc ledor oculos, hoc lippio cepe,  
 hee sorbent animam Syrtes, hiis pectus hanelat  
 pestibus, hoc mortis sub pondere vita laborat,  
 hiis rotor in preceps Furiis, hec vincula pessum  
 os homini sublime trahunt, ne patria visat  
 sidera, nec superos oculis et mente salutet;  
 in declive caput trahitur, ne glorier umquam  
 affectum superis animo mandasse benigno.<sup>425</sup>

L'insistenza della diatesi passiva («involvi», «obnubor», «opacor», «ledor», «rotor», «trahitur», «ne glorier»), sommata alla presenza di verbi il cui carattere attivo corrisponde a gesti che impongono la passività («Iupiter ... commisit», «deus... commiserat», «sepelit», «pessum ... trahunt»), racconta la tragica immobilità cui il dualismo dell'affermazione di Pitagora costringono il soggetto che non può scegliere la via della disintegrazione dell'individuo. Se infatti al corpo non si può rinunciare perché esso è voluto da Dio, così come lo è l'anima («divum deus optimus ille / corporee purum casule commiserat ignem»), se cioè il male morale è iscritto necessariamente nella generazione naturale, ecco che l'uomo appare intrappolato nella paralisi di una dualità radicalmente pessimistica: la composizione anfibia

---

<sup>425</sup> Arch. VII, 261-76.

dell'uomo diviene impedimento inalienabile di un perfezionamento verso l'alto cui pure l'uomo anela in un respiro senza fiato. A cosa quella *munditia* paolina del cuore se è la volontà stessa divina a rendere il mondo e l'uomo, immedicabilmente, *immunidissimi*? Specchio e contraltare doloroso dell'*homo-divinus*, che è perfezionamento della mobilità di *Fronesi*, questo umano si presenta pietrificato nella caligine tenebrosa del corporeo, in un offuscamento della luce originaria che lo vincola stabilmente verso il basso: a entrambi, in direzioni opposte, è impedito l'esercizio della libera volontà, se è vero che *Fronesi* può muoversi affinché l'uomo-Dio non possa più muoversi verso il basso e se è vero che *Architrenius*, poiché non può 'narrativamente' rinunciare alla sua integrità, è condannato all'impotenza dell'agire morale.

### III. 3. La potenza sovranaturale di Teologia e Fede: l'estasi di *Fronesi*

La mobilità di *Fronesi* tuttavia è da raccordare al modello della teologia apofatica; infatti, il suo non è un procedere continuo e graduale di perfezionamento delle potenze inferiori, ma, come si è detto, è un percorso che consiste in salti e negazioni. La personificazione subisce tre arresti nel corso del suo attraversamento celeste che corrispondono alle trasformazioni a cui la logica naturale, e i suoi sistemi predicativi, deve disporsi se vuole diventare teologia.

Il primo arresto avviene all'ingresso della donna nel Cielo della luce, dopo il superamento del cielo di Saturno. In questa regione del «nitor inoffensus» *Fronesi* è rappresentata nella sua forma propria dell'instabilità, di un vacillare tra una componente che la spinge all'assimilazione con il divino e un'altra che invece, partecipando alla *tabes* del corporeo, la ostacola. In un ritratto similissimo alla posizione denunciata in *Arch.* IX, 1- 12<sup>426</sup>, ella spinge lo sguardo tra le stelle e i fenomeni celesti e stupisce del miracolo luminoso, è presa da un'ansia dubbiosa e paralizzante:

Hanc coeli speciem phronesis delibat ocellus,  
Quam penetrare nequit visus, notamque requirit  
Materiem tantaeque *stupet miracula lucis*.  
Postquam coelestes aditus, coelique profundum,  
Astrorumque vagos redditus emensa reliquit,  
Inque supercilio mundi stetit, anxia mente  
*Fluctuat*, in varios motus deducitur, haeret

---

<sup>426</sup> Cfr. p. 95.

*Mens, animusque fluit, dubitat cum mente voluntas*<sup>427</sup>  
 Ipsa, nec in certo defigitur anchora mentis.  
 Namque timet, dubitatque, timens ambage locorum  
 Seduci, quos ulterius via porrigit anceps;  
 Quae nullos hominum gressus, volucrumque volatus  
 Noscit, ab incursu rerum stepituque viantum  
 Funditus excipitur nullo vexata tumultu.  
 Hic hominis gressus nutans *peccaret* eundo,  
 Ebrius erraret pes ipse, pedisque lucerna  
 Otia visus hebens ageret, pedibusque negaret  
 Ducatum, *lumenque foret sub lumine caecum*.  
*Non quod regnet ibi noctis caligo, sed illam*  
*Emphaticae lucis splendor purgatus inignit*.  
 Difficilis conscensus ad hanc facilisque recessus;  
 Accessus paucis, casus patet omnibus, in quam  
 Vix aliquis transire valet, valet omnis ab illa  
 Declinare via, quae paucis pervia, multis  
 Clauditur, arcta nimis virtuti, larga ruinae.  
 Non huc nobilitas generis, non gratia formae,  
 Non gazae deiectus amor, non gloria rerum,  
 Non mundanus apex, non virtus corporis, audax  
 Improbitas hominis, praeceps audacia tendit:  
 Sed solum virtus animi, constantia mentis,  
 Factaque nobilitas, non nata, sed insita menti,  
 Interior species, virtutum copia, morum  
 Regula, paupertas mundi, contemptus honoris.  
 Difficiles igitur aditus, facilemque ruinam  
 Cum phronesis videat, magno succenditur aestu  
 Sollicitae mentis, victique labore iugales,  
 Ne iuga ferre velint, nec solvere iura magistro,  
 Ignarique viae callem mirentur ineptum  
 Gressibus, et pedibus gradiendi iura negantem;  
 Nec ratio sursum deflectere possit habenas,  
 Quas retinent instanter equi, dominaeque *repugnant*,  
 Effrenes, ultraque *negant servire* iubenti.  
 Dum mentem phronesis anceps sententia, motus  
 Distrahit in varios, nec praetentare locorum  
 Abdita sola potest, nisi quis praemonstret eidem,  
 Vel conducat eam, gressum moderatus euntis;<sup>428</sup>

*Fronesi* si sta affacciando con l'armamentario della filosofia naturale nei luoghi dello «splendor [...] purgatus» e riconosce in questa alterazione del naturale un miracolo; si dispone cioè alla via teologica<sup>429</sup>,

---

<sup>427</sup> Il fluttuare della volontà di *Fronesi* richiama anche alla mente il lungo lamento di Architrenio dopo l'orazione di Pitagora, quando il protagonista si accorge del male cui l'uomo è esposto senza salvezza: «Quam dubio fluitat animus terrore metuque / contrahitur, quociens meditantis pectore fundo / Cochiti lacrimas Flegetonteosque caminos. / [...] nec mortis sub pondere vita laborat.» (Arch. VII, 248-250 e 271).

<sup>428</sup> Anticl. V. 37-82, corsivi nostri.

<sup>429</sup> Riguardo lo stupore si consideri anche il valore, osservato da D'Onofrio a proposito del *Rhythmus de Incarnatione et de septem artibus* («hac Verbi copula/ stupet omnis regula», Prologus 7-8, 123), di «meraviglia attonita, ma incremento delle capacità significanti» (D'Onofrio 2005, p. 323).

se seguiamo il modello presente nel prologo della *Summa*. Di fronte al dispiegarsi dei moti celesti<sup>430</sup> il suo sguardo, ancora legato al carro dei sensi e alla facoltà della *ratio*, vaga stupito, incapace di comprendere, perché cerca, tra le stelle, la «*materia nota*», cioè le forme in quanto ineriscono alla materia. Tuttavia quel che le si presenta alla vista, non ha nulla a che vedere con la materia dei corpi, pertanto la fanciulla si ferma in uno stato di *fluctuatio animi* e perplessa ansietà. Si osservi, in relazione allo stupore, già tratto lessicale comune con l'*Architrenius*, la comparsa al v. 54 della cecità che, sommandosi alla *caligo* del verso successivo e al miracolo del v. 39, somiglia significativamente al testo di *Architrenius*, soprattutto ai vv. 5-6 («*miracula cecus audio*»). Tuttavia la cecità è, in *Anticlaudianus*, introdotta in un segmento a carattere verbale condizionale<sup>431</sup>: l'inconoscibilità (l'incapacità di vedere-conoscere) ha qui un valore prettamente morale, di contro al valore ontologico che è rappresentato in *Architrenius*; in solidale compenetrazione tra virtù intellettive e *praxis*, l'impedimento conoscitivo si applica soltanto a chi, giacendo nell'improbità, tenta il *reditus*<sup>432</sup>, mentre il medesimo sentiero non è ostacolato per quei «*pauci*» che possiedono la «*virtus animi*». Per *Architrenio*, invece, l'immobilismo è permanente e consustanziale alla sua stessa composizione antropologica e i fenomeni celesti possono essere veduti soltanto da ciechi, cioè non conosciuti; infatti, come si potrebbe conoscere ciò che è privato della materialità se non c'è modo per cui l'uomo si liberi della sua materia corporea, che è *medium* alla conoscenza naturale (l'unica possibile in vita) né esiste la maniera a che possieda stabilmente la *virtus animi*, dal momento che proprio da quel corpo nel quale l'uomo è immesso dalla volontà divina dipende la sua infermità peccaminosa? Infatti, com'è chiarito nei versi successivi, è il carro dei sensi, e *ratio* come sua conduttrice, a «*negare*» l'ingresso di *Fronesi* al Cielo della luce purgata: il corpo e la facoltà cognitiva inferiore «*repugnant*» di «*servire*» gli ordini di colei che, possedendo la virtù, può proseguire nel cammino verso Dio. Si può osservare che, rispetto al fulcro centrale del discorso, cioè la possibilità di accedere a Dio - quindi di perfezionare, con la

---

<sup>430</sup> Come in *Arch.* IX, 1-12, anche qui l'arresto di *Fronesi* avviene subito dopo che la fanciulla ha tentato di comprendere i fenomeni celesti.

<sup>431</sup> Così «*peccaret*», «*erraret*», «*ageret*», «*negaret*», «*foret*».

<sup>432</sup> Questo aspetto è d'altronde presente anche nel prologo: «*Sed hi qui suae rationis materiale in turpibus imaginibus non permittunt quiescere, sed ad intuitum super coelestium formarum audent attollere, mei operis ingrediantur angustias, certa discretionis libra pensantes quod sit dignum in aures publicas promulgari, vel silentio penitus sepeliri.*» (*Anticl. Prologus*).

beatitudine intellettuale prima e pratica poi<sup>433</sup>, la creazione dell'uomo - il corpo si pone all'opposto della virtù dell'animo, rappresenta ciò che grava e impedisce; l'immobilità temporanea di *Fronesi* dipende soltanto dalla presenza del corpo, come componente dell'animo che deve essere abbandonata affinché la virtù possa divenire intelligenza e virtù in atto, cioè prassi morale.

A conferma di questo assunto, è il comportamento e la descrizione della *Puella poli*, che possiamo considerare come la facoltà umana della teologia, l'*intelligentia*<sup>434</sup>, che permette a *Fronesi*, offrendole i suoi servigi («offertur»), di superare l'*impasse*: la fanciulla è presentata<sup>435</sup> come perfetta depurazione del corporeo («nil corporeum venata»; «Nil terrestre gerens facie, nil ore caducum / Insinuans, mortale nihil»), trascendente i limiti naturali tanto da poter figgere lo sguardo nelle cause divine e nei segreti celesti («quiddam/ extramundanum toto conamine visus / vestigans transcendens incorporei scrutata latentem / causam»; «coelum / despiciens»), adesa al *nous* divino al quale si può dissetare («haurit mente noym»; «haeret / divinis»), capace poi di rappresentarne le verità *ut pictura*<sup>436</sup>, così come dimostra la sua veste intessuta degli *archana Dei*. Questa disciplina che offre i suoi servigi all'animo ben orientato dalla virtù, definisce lo *step* in negativo della teologia apofatica:

La *mens umana* per farsi teologica deve quindi farsi divina, ossia deve saper ascendere alla più elevata forma di conoscenza, che è quella propria di Dio stesso.

---

<sup>433</sup> L'anima di *Juvenis*, dopo essere discesa sulla terra, combatterà contro tutti i vizi per generare una nuova Età dell'oro; di questa compenetrazione tra teologia e *praxis* si è occupato Chiurco 2005.

<sup>434</sup> Cfr. n. 85.

<sup>435</sup> Si riportano due stralci della lunghissima descrizione: «Ecce puella poli residens in culmine, coelum / Despiciens, sursum delegans lumina, quiddam/ Extramundanum toto conamine visus / Vestigans, nil corporeum venata, sed ultra / Transscendens incorporei scrutata latentem / Causam, principium rerum finemque requirens / Visibus offertur phronesis, visumque nitore / Luminis offendens mentem novitate relaxat./ Nec mirum, quoniam tanto fulgore decoris / Praeeminet, ut stellas praeditet fulgure, lumen / Lumine multiplicans, et lucem luce, nec ipsi / Lumen adoptivum largiri cesset olympo. / Nil terrestre gerens facie, nil ore caducum / Insinuans, mortale nihil, genitumque puellae / Demonstrat facies, tantum coeleste, quod offert / Forma puellaris: [...] Cultibus his afflata poli regina caduca / Deserit, atque Dei secretum consulit, haeret / Divinis, mentem terrenis excitat, ipsam / Haurit mente noym, divini fluminis haustu / Ebria sed potius dicatur sobria» (Anticl. VI 83-98 e 166-70).

<sup>436</sup> Si riporta lo stralcio di testo relativo alla descrizione della veste di teologia che contiene la rappresentazione figurativa degli arcani: «Hic arcana Dei, divinae mentis abyssum, / Subtilis describit acus, formaque figurat / Informem, locat immensum, monstratque latentem. / Incircumscripsum describit, visibus offert / Invisum, quod lingua nequit, pictura fatetur. / Quomodo naturae subiectus sermo stupescit, / Dum tentat divina loqui, viresque loquendi / Perdit, et ad veterem cupit ille recurrere sensum, / Mutescuntque soni vix balbutire valentes, / Deque novo sensu deponunt verba querelam. / Qualiter ipse Deus in se capit omnia rerum / Nomina, quae non ipsa Dei natura recusat; / Cuncta tamen mediante tropo, dictante figura / Sustinet, et voces puras sine rebus adoptat.» (Anticl. VI 114-27). Sulla rappresentazione della conoscenza teologica *ut pictura*, 1) sul suo valore sincronico, intuitivo e dimostrativo, 2) sui suoi rapporti con la *transumptio* porretana e 3) con Scoto Eriugena, Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres, si sono occupati: 1. Chiurco 2004, p. 30; Chiurco 2005, pp. 42-5 e p. 294; Vasoli 1961a, p. 805; Simpson 1995, p. 249; 2. Catalani 2005, p. 226; D'Onofrio 2005, pp. 314-5; 3. Chiurco 2005, p. 43.

Ma il presupposto essenziale perché ciò accada è negativo: per accedere alla condizione conoscitiva di Dio, l'uomo deve fare proprio il discorso sublime mediante il quale Dio dicendosi a se stesso, si nega a qualsiasi altro essere; e rinunciare quindi a qualsiasi composizione tra la realtà e il significato di Dio e quelli delle creature. Quando lo pronuncia l'uomo dunque, il linguaggio teologico non può essere altro che apofatico<sup>437</sup>.

Non stupisce, quindi, che la teologia imponga alla fanciulla di abbandonare il carro dei sensi, potendo portare con sé soltanto l'udito<sup>438</sup>, e lasciare *Ratio* a sua custodia:

Sed soli Phronesi ducatum spondet, et ipsi  
Consultit instanter, praecepti robur eidem  
Consilio miscens, ut currum deserat, ipsos  
In coelo deponat equos, comitemque relinquat  
Inferius, quae sit stabilis custodia tanti  
Depositum, currum sistens, frenansque iugales:  
Ne si currus, equi, ratio, nitantur in altum  
Tendere, nec talem dignetur habere vianthem  
Semita coelestis, alios experta meatus;  
Erret equus, nutet ratio, currusque vacillet.

A quei sensi corporali, che pure erano stati definiti nel libro IV<sup>439</sup> doni della Natura, bisogna ora, nel momento del perfezionamento intellettuale della mente umana, applicare la sfera semantica dell'indegnità («nec talem dignetur vianthem/ semita celestis») e i verbi dell'abbandono («deserat», «relinquat», «deponat», «depositi»); essi, insieme a *ratio*, rappresentano dell'uomo soltanto l'ostacolo all'altezza, di *Fronesi* l'impedimento alla sua naturale mobilità («erret», «nutet», «vacillet»).

---

<sup>437</sup> D'Onofrio 2005, p. 314.

<sup>438</sup> Sembra interessante osservare che nella tradizione mistica successiva i sensi più sottili siano spesso la vista e il tatto, anche se il fatto che la scelta di Alano ricada sull'udito si spiega con la natura intellettuale e non mistico-sensuale della beatitudine per Alano; infatti l'udito è il senso dell'ascolto delle verità discorsive che *Fronesi* deve apprendere cognitivamente e non esperire fisicamente.

<sup>439</sup> «Tunc Ratio monitu Naturae docta docentis / Quinque sibi praesentat equos, quos foederat illa / Foedere complacito, concordia pace, fideli / Connexu, cogitque iugo servire iugales / Indomitos, primis quos enutrivit ab annis / Gratia naturae, quae sic instruxit equinos / Mores his animi quaedam vestigia donans, / Ut quamvis bruti, tamen hi venerentur alumnam.» (Anticl. IV, 83-90).

D'altronde, altrove<sup>440</sup> Alano aveva mostrato la *teophania* perfetta degli angeli e della Vergine Maria<sup>441</sup>, naturalmente liberi dai cascami del corporeo e dal vincolo conseguente dell'*ymaginatio*<sup>442</sup>.

Questo gioco di qualità semantiche, che aveva già osservato a proposito del *Sermo de sphaera intelligibilis* Dronke<sup>443</sup>, emerge in maniera interessante, qualora si compari l'invocazione a Dio presente in questa zona del poema con l'invocazione a Dio presente in esordio all'*Architrenius*. Ed è proprio questa opposizione a spingerci verso l'ipotesi che il dualismo di Alano fosse percepibile anche ai contemporanei ai quali non doveva sfuggire l'antitetico modello dell'*Architrenius*:

Complue, terge notas animi, tenebrasque recidens  
Discute, meque tuae lucis splendore serena.  
Tu repara calamum, purga rubiginem linguam,<sup>444</sup>

o Cirre latices nostre, Deus, implue menti,  
eloquii rorem siccis infunde labellis  
distillaque favos, [...]  
Dirige, quod timida presumpsit dextera, dextram  
audacem pavidamque iuva, tu mentis habenam  
fervoremque rege; quicquid dictaverit ori  
spiritus aridior, oleum suffunde favoris.  
Tu patris es verbum, tu mens, tu dextera: verbum  
expediat verbum, mens mentem, dextera  
dextram.<sup>445</sup>

<sup>440</sup> «Celestis principatus est intellectualium naturarum a corporum contagio defecatarum eminens principatus» (*Summa* p. 281); su questo argomento Chiurco 2005, pp. 118-25 e Bartola 1989.

<sup>441</sup> Cfr. *Elucidatio in Cantica canticorum*: «Vel per cellam vinariam intelligitur mentis excessus, qui et extasis dicitur, quo Virgo ad coelestium contemplationem rapiebatur, quae et apotheosis, id est deificatio vel theophania, divina apparitio, nuncupatur: in hanc Virgo ab *amore terrenorum suspensa* rapiebatur. Quae contemplatio recte cella vinaria dicitur, quia ex ea spiritualia vina, id est arcana coelestia propinabantur, quae ideo animam ebriam faciunt, quae sobriam reddunt. In hac contemplatione vera charitas ordinatur: *quanto magis enim animus hominis ab amore terrenorum suspenditur*, tanto magis caritas recto tramite ad Deum diligendum dirigitur. *Amor enim terrenorum quodammodo ordinem impedit et charitatis curriculum*. Haec autem contemplatio eleganter dicitur 'flos': quia sicut in flore est spes fructus et a flore pervenitur ad fructum, sic per hanc contemplationem aenigmaticam suspiramus ad aeternam. Per 'malum' vero, quae robustior est, significatur fortitudo, quae est in contemplatione, *quam nullus terrenorum appetitus, nullus tribulationum impulsus potest infirmare*. [...] 'En ipse stat post parietem nostrum, aspiciens per fenestras, prospiciens per cancellos' (Ct 2, 9). *Paries nostra dicitur caro nostra, quae inter nos et Deum est posita, quae impedit ne Deum possimus perspicaciter comprehendere*, sed quasi umbraliter et 'per speculum et in aenigmate'. *Quandiu enim positi sumus in ergastulo carnis, impedit caro nostra ne intuitus nostrae mentis possit dirigi ad comprehendendum solem divinitatis*.» (PL 210 66C-67A e 68D corsivi nostri). La permanenza dell'uomo nell'ergastolo del corporeo impedisce la comprensione divina, tranne nel caso della Vergine, (a questo riguardo si legga anche D'Onofrio 2005, pp. 332-3).

<sup>442</sup> D'altronde «la scarsa considerazione per non dire il sospetto da parte di Alano circa il ruolo dell'immaginazione nella conoscenza teologica» è rimarcata dalla Valente nell'analisi della distanza tra le regole alaniane contenute nel *Sermo de Sphaera* e l'antecedente del *Libro dei XXIV filosofi*: «Che il significato della sostituzione di intelligibilis a infinita sia quello di evitare ogni compromissione della rappresentazione di Dio con la dimensione spaziale propria della corporeità e con la facoltà dell'immaginazione ad essa legata mi pare emerga chiaramente dal commento alla regola VII del trattato alaniano, nel quale il tema dell'infinità è insistentemente ricondotto alla sola dimensione quasi-temporale dell'eternità e il lettore sollecitato ad attenersi ad una considerazione intelligibile e non immaginativa.» (Valente 2012, p. 130).

<sup>443</sup> Cfr n. 363.

<sup>444</sup> Anticl. V, 299-301.

<sup>445</sup> Arch. I, 191-3 e 196-201.

Pur in un contesto lessicale estremamente simile, la preghiera che i due autori rivolgono a Dio presenta connotati linguistici radicalmente difforni. Il primo caso su cui vale la pena soffermarsi è l'opposizione tra il «complue» di Alano di contro all'«implue menti» di Giovanni, che si rileva nonostante i due lemmi abbiano significati assimilabili<sup>446</sup>: entrambi derivano da formazioni del verbo *pluere*, piovere, a esprimere il discendere del divino verso l'uomo, eppure le sfumature dei prefissi operano una distinzione netta della qualità di chi riceve la pioggia divina. In *Architrenius* Dio è invocato a riempire ciò che è arido, come si dica di una pioggia benefica che scenda dentro un contenitore percepito vuoto o insufficiente, dal momento che la qualità divina *in interiore hominis* è impedita dallo spessore ostacolante del mantello corporeo, al quale 'narrativamente' Architrenio non può rinunciare. Alano invece definisce il discendere della pioggia divina come un avvicinarsi del divino 'con', cioè in quel composto umano che non patisce completamente l'inibizione del divino interiore per responsabilità del corpo, ma può negarlo per magnificare la continuità tra immanente e trascendente. Questa sfumatura sottile nell'opposizione tra *compluere* e *impluere*, è confermata dalla qualità semantica dei verbi delle due preghiere. Ai «terge», «recidens», «discute», «purga», «repara» di Alano corrispondono gli «infunde», «distilla», «dirige», «rege», «iuva», «suffunde», «expediat» di *Architrenius*. Così il primo definisce l'aiuto divino come l'azione di taglio e negazione, purgazione e recisione del male connaturato alla natura umana, il secondo chiede a Dio di essere riempito dalla dolcezza divina e aiutato a dirigere ciò che in lui è divergente dal bene, giungendo a desiderare una compenetrazione profetica tra mano, mente e verbo divini e mano, mente e verbo propri affinché Dio trasformi ciò che è «siccum», «aridum», «pavidum», «timidum» nella dolcezza audace della sua *Veritas* («favos», «oleum», «rorem», «audacem»). Sembra interessante anche osservare che l'invocazione a Dio è posta da Giovanni a proemio dell'intera opera, mentre per Alano l'invocazione a Dio si rende necessaria soltanto in occasione del superamento delle facoltà naturali, quando si accede cioè allo spazio celeste della

---

<sup>446</sup> Secondo il Gaffiot e il *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* i due verbi hanno significati simili e usi conformi: *compluere* è «to rain upon, bedew» per il DMLBS e «arroser de pluie, arroser» per il Gaffiot, mentre *impluere* è «it rains on; to rain on; to cause to fall like rain, shower» per il DMLBS e «il pleut sur, il pleut dans arroser de pluie, humecter» per il Gaffiot.

teologia: Alano divide l'ambito del naturale, luogo separato e macchiato dal corporeo a cui si addicono muse soltanto umane, dal perimetro del divino, cui spettano armi trascendenti che neghino le facoltà naturali, in una distinzione che è insieme gnoseologica, antropologica e ontologica; mentre Giovanni, confidando stabilmente nella bontà del molteplice (credenza antifrastica ribadita in tutto il poema dal moto del protagonista, che è una resistenza ostinata a cedere all'iniziale definizione del naturale come *malum*), domanda l'aiuto del divino anche per trattare di ciò che è naturale e soltanto umano. Vediamo in questo modo come il modello di *Architrenius*, ponendo immediatamente la questione della malevolenza della Natura in un'argomentazione fortemente eterodossa, resiste, di fatto, alle chimere del dualismo per tutto il poema; così l'impostazione di Alano, che sorvola (nell'*Anticlaudianus*, così come nei testi speculativi) sulla *naturalitas* del male - accontentandosi di citare lo Pseudo Dionigi nei testi teologici ma fondando il poema sulla peccaminosità della generazione umana - non può che invischiarsi in una posizione dualista.

La seconda esitazione<sup>447</sup> di *Fronesi* conferma l'interpretazione del passo, e dell'intera ascesa a Dio, come modello della teologia dialettica che Alano propone; giunta nell'Iperuranio<sup>448</sup> *Fronesi* tenta di applicare la logica naturale alla comprensione del fenomeno della grandine, fallisce, si stupisce e si blocca nell'ascesa fin quando la *Puella Poli* non le rivela la mancanza di continuità tra la logica naturale e la logica celeste, mostrando come il modello filosofico-dialettico e, in generale della sapienza umana, vacilli e ammutolisca di fronte ai fenomeni celesti<sup>449</sup>; egli propone, in questo modo, uno schema nuovo che risponde all'analogismo e alla continuità tra immanente e trascendente attraverso una soluzione apofatica e traslativa.

---

<sup>447</sup> Riportiamo per intero lo stralcio testuale: «Deficit inquirens, quaerendo vincitur illa, / Quaesitu superata suo, sed victa querelis / Defectus queritur proprios: sic ista querela / Quaestio fit, Phronesi suspiria sola relinquens. / Nec mirum si cedit ad haec prudentia, quae sic / Excedunt matris naturae iura, quod eius / Exsuperant cursus, ad quae mens deficit, haeret / Intellectus, hebet ratio, sapientia nutat, / Tullius ipse silet, rancescit lingua Maronis, / Languet Aristoteles, Ptolomaei sensus aberrat.» (Anticl. VI, 363-72).

<sup>448</sup> Tra le varie somiglianze tra i due poemi, si osserva anche la sovrapposibilità tra questo iperuranio nell'*Anticlaudianus* e l'isola di Tylos, dove appare la Natura ad Architrenio, entrambi rappresentati attraverso la topica del *locus amoenus*.

<sup>449</sup> «Ad quae mens deficit, haeret / Intellectus, hebet ratio, sapientia nutat, / Tullius ipse silet, rancescit lingua Maronis, / Languet Aristoteles, Ptolomaei sensus aberrat», Anticl. VI, 370-2.

Il terzo arresto di *Fronesi* rappresenta, attraverso il segno di un sopore quasi mortale, il ‘salto’ ontologico ed epistemologico tra il mondo naturale, *metaforice* il procedere scientifico entro il recinto del molteplice, e l’accesso intellettuale alle altezze celesti:

Post virgo soliumque Dei sedesque supernas  
Ingrediens, voluit nova praelibare videndo:  
Offendit splendor oculos, mentemque stupore  
Percussit rerum novitas, defecit in illis  
Visus, et interior mens caligavit ad illas.  
Sic sopor invasit vigilem, sic somnus adulter  
Oppressit Phronesis animum, somnoque soporans  
Exstasis ipsa suo mentem servire coegit.<sup>450</sup>

Questo sonno, come già notato da Vasoli, corrisponde all’*exstasis apothetica*, ovvero a quella metamorfosi con cui l’anima umana si libera stabilmente dei suoi legami con il molteplice; il tentativo di «praelibare videndo» di *Prudentia* produce una morte di ciò che dell’umano partecipa della *regio dissimilitudinis*, cioè il ‘vedere’ *naturaliter*: la *novitas* del luogo richiede la negazione non soltanto delle sue facoltà inferiori (già lasciati il carro dei sensi e la *ratio* alle porte dell’esperienza celeste, nel primo arresto di *Fronesi*) e dell’*habitus* a intendere la verità attraverso la logica naturale (quella seconda natura provocata nell’animo dalla lunga consuetudine con la componente corporea e con gli enti naturali che la fanciulla abbandona dopo il suo secondo arresto), ma anche di una più generale e pervicace fiducia nel naturale come specchio e segno della bontà divina, se è vero, come vedremo, che *Fides* rappresenta una rimozione anche di ciò che è naturalmente buono, come i vincoli tra padre e figlio. In questo sonno estatico di *Prudentia* è possibile rinvenire il medesimo *pattern* dell’impotenza paralizzante denunciata da Architrenio in Arch. IX, 1-9<sup>451</sup>: il tentativo di «scire», la vista offesa e cieca di fronte ai miracoli nuovi del cielo («offendit splendor oculos»), la deficienza delle potenze naturali («deficit illis / visus»), la decadenza delle potenze conoscitive in uno stato di ottenebramento («interior mens caligavit»). Tuttavia, mentre l’immobilismo dichiarato dal protagonista dell’*Architrenius* conoscerà uno scacco salvifico solo nelle pagine finali del poema, in questo caso giunge *Fides*, convocata dalla *Puella Poli*, a medicare l’impotenza di *Fronesi*. La fede è presentata come colei che permette il superamento financo

---

<sup>450</sup> Anticl. VI, 1-8.

<sup>451</sup> Il segmento testuale è riportato a p. 95.

del principio biologico naturale, in virtù della sua possibilità di ‘vedere’ l’agire diretto di Dio e delle cause superiori attraverso e oltre la cortina di ciò che è propriamente visibile, cioè il principio che presiede alla generazione continua del molteplice. Infatti, il primo *exemplum* con cui è introdotta la sua figura, attraverso la descrizione ecfrastica della sua veste, è il caso di Abramo:

Hic Abraham, nostre fidei pater, exuit actus  
patris, dum summo patri parere libenti  
contendens animo, nato pater esse recusat  
In quo discordes natura fidesque duellum  
Exercent, unamque trahunt in dissona mentem.  
Nam natura docet genitorem parcere nato.  
E contra stat firma fides, quae spernere natum  
Imperat, ut summo faveat natura parenti. [...]   
Ergo succumbit Fidei Natura dolensque  
cedit victrici, quod non vult velle coacta<sup>452</sup>

A partire dalla constatazione del duello necessario («discordes natura fidesque duellum / Exercent») tra l’ordine delle cause inferiori, che comanda l’amore paterno, e l’ordine superiore, che chiede il sacrificio del figlio (cioè letteralmente la rinuncia al principio naturale della generazione continua<sup>453</sup>), la fede è rappresentata come un’operazione dell’animo umano che permette di distinguere l’agire naturale dall’agire divino e di scegliere il divino, facendo dell’uomo un vincitore («ergo succumbit Fidei Natura dolensque cedit / victrice») contro la sua propria natura, adatto a trasformarsi, pertanto, in *homo-divinus*<sup>454</sup>.

La fede, procedendo per tentativi, così come la scienza medica (quindi senza negare le forme della logica, come mostra Chiurco<sup>455</sup>), riesce a svegliare la fanciulla con un «exquisita [...] pocio», di natura divina («novum celi thimiam»<sup>456</sup>); tuttavia il *visus* metaforico della giovane è ancora troppo fragile per

---

<sup>452</sup> Anticl. VI, 38-45.

<sup>453</sup> Nell’amore tra il padre e il figlio è possibile rinvenire il principio affettivo che, nell’uomo, permette l’attuarsi della generazione naturale del simile dal simile: è quel carattere della Natura che, nelle *Distinctiones*, rendeva la Natura di Alano conforme alla Natura di Chartres.

<sup>454</sup> L’esempio di Abramo è presentato nella *Regulae* (cfr. *Regula XLIV*) per definire la *potentia ordinata Dei*; infatti, anche se all’uomo è richiesto di negare la sua natura biologica per andare verso Dio, Dio non contraddice veramente la propria creazione; ciò non toglie che, in questo passo, la fede è considerata come colei che permette all’uomo di trascendere e superare le esigenze naturali dell’animo umano, anche quelle non peccaminose e conformi *per se* alla volontà di Dio.

<sup>455</sup> Chiurco 2005, p. 223.

<sup>456</sup> Anticl. VI, 105-106.

vedere *facies ad faciem* i segreti divini, così Fede le offre quello specchio che ha ricordato lo specchio dello sguardo di Beatrice nel *Paradiso* dantesco:

Retinet hoc speculum mentem, visumque sophiae  
Sistit, ne maior oculis lux obviet, illos  
Offendens, visumque simul cum mente fatiget.  
Hoc speculum mediator adest, ne copia lucis  
Empyreae radians visus depauperet usum.  
Visus in hoc speculo respirat, lumen amicum  
Invenit, et gaudet fulgens in lumine lumen.  
Cernit in hoc speculo visu speculante sophia,  
Quidquid divinus in se complectitur orbis.<sup>457</sup>

Affinché lo sguardo umano di *Prudentia* non sia offeso dall'oltranza della luce empirea, la fede offre una mediazione tale che la facoltà conoscitiva umana discerna quella filosofia divina che contiene in sé la totalità dell'esistenza del cosmo<sup>458</sup>. In questo modello la «sophia» dell'uomo è assimilata alla luce divina, se si osserva la costruzione semantica del v. 130: «gaudet fulgens in lumine lumen». Il godimento estatico ha il carattere primario di una beatitudine strettamente speculativa nella quale la gioia è provocata dallo splendore del lume interiore finalmente eguagliato al lume divino e reso pertanto potente al punto da non venire offeso dallo «splendor purgatus» del celeste<sup>459</sup>. Come osserva D'Onofrio,

non il soggetto [...] adegua se stesso, secondo Alano, alla natura oggettiva della cosa conosciuta, come più tardi insegnerà la gnoseologia aristotelica, ma le facoltà della conoscenza, platonicamente, rappresentano la cosa in modo adeguato alla loro capacità di riformarla interiormente e di comprenderla in se medesimo.

Quindi, il processo ascensivo verso Dio sarà un processo di divinizzazione dell'umano: «l'oggetto [...] divino può essere conosciuto soltanto da un soggetto che sia o divino oppure, grazie all'uso di facoltà

---

<sup>457</sup> Anticl. VI, 124-32.

<sup>458</sup> «Cernit [...] quidquid divinus in se complectitur orbis», ibidem. Nella possibilità di *Fronesi* di discernere la totalità dell'esistente attraverso lo specchio si può osservare la matrice chartriana, in special modo di Teodorico di Chartres che vede nella teologia, che opera grazie alla facoltà dell'*intellectus*, la possibilità di comprendere la totalità delle cose *possibilititer et in actu*, cioè come necessità assoluta (vedi Chiurco 2005, pp.172-5). Questo tema è poi straordinariamente conforme a ciò che di Dio viene detto nell'invocazione a Dio di *Architrenius*, che ricorda da presso la dottrina agostiniana delle *rationes seminales*: «una singula complectens, que dispersita quotannis evolvit series nulli mutanda sororum» (Arch. I, 187).

<sup>459</sup> Questa conformità tra umano e divino è suggerita anche nel *De virtutibus et vitiis*: «iste oculus in homine per peccatum obnubilatur et quibusdam ignorantie nebulis obfuscatur sed spiritus intelligentie astringit huiusmodi limpiditatem reformando dei ymaginem in homine; itaque intelligentia est cognitio divinatorum ad contemplationem eternorum, oculum illuminans rationis» (cfr. Aliotta 1986, p. 48 n. 40).

capaci di elevarlo al di sopra della sua condizione naturale, divinizzato»<sup>460</sup>. Quel *reditus* della componente luminosa umana alle «patria sidera»<sup>461</sup> che il protagonista di Architrenio dichiarava interdetto constatando la necessità del mantello corporeo, è reso possibile in *Anticlaudianus* dallo specchio della fede. L'assimilazione al divino, anche soltanto della parte divina dell'uomo, ovvero della facoltà dell'*intelligentia*, fa di Alano un vero continuatore della tradizione eriugeniana, tanto che di lui si potrebbe affermare quel che D'Onofrio osserva per il teologo altomedievale: «si risolve nella finale aspirazione dell'intelligenza umana alla *deificatio*, ossia alla fusione conoscitiva tra il pensiero creato con il pensiero creatore: esito in cui si compie [...] l'identità totale e definitiva - già auspicata da Agostino - tra essere e pensiero»<sup>462</sup>.

Si può aggiungere, completando queste informazioni con i testi speculativi di Alano, che la conoscenza ottenuta attraverso la fede non si può definire *scientia* perché non ha il carattere veritativo della scienza naturale, non corrisponde all'*episteme* aristotelico; essa è una *fortissima opinio*, «scientia fidei et credulitas» che spalanca le porte alla sapienza dell'intero possibile all'*intelligentia* umana: «Item dicitur: crede ut intelliges. Videtur ergo quod per fidem habeatur intellectus de Deo»<sup>463</sup>. Infatti, in Alano, la fede fornisce, una volta che si sia verificata la fallibilità della gnoseologia naturale<sup>464</sup> a misurare l'ampiezza del possibile *secundum naturam*, il contenuto della verità divina attraverso le Scritture e la certezza della loro verità attraverso la volontà umana che a quel contenuto predicativo aderisce per assimilazione al *logos* divino. Questa conoscenza è stabile e certa, ancora di più della *scientia* che ha come oggetto epistemico il mondo naturale:

Dum nova quaeque videt, miratur ad omnia, gaudet  
Cunctis, et novitas rerum nova gaudia gignit,  
Eius cum visu mens delectatur, et omnes

<sup>460</sup> D'Onofrio 2005, p. 314, ma si leggano anche le pp. 302-4.

<sup>461</sup> Arch. VII, 273-4.

<sup>462</sup> D'Onofrio 2013, p. 86.

<sup>463</sup> *Summa* p. 136. Come ha notato Niederberger, la negazione dell'attributo di *scientia* alla conoscenza ottenuta tramite la fede dipende dalla posizione dionisiana (Niederberger 2005, p. 8).

<sup>464</sup> Come spiega *Fides a Prudentia* la *ratio naturalis* non ha corso nella spiegazione degli eventi celesti: «assistens matrona monet ne somniet illic / Humanas leges, mundanaeque foedera, cursus / Naturae, nostrasque vices, ubi nulla potestas / Illius, sed cuncta silent decreta, pavescunt / Leges, iura stupent, ubi regnat sola voluntas / Artificis summi, quae vult a canone nostro / Excipiens, ubi iura favent, et regula cedit / Artifici, canonque silet dictante magistro. / Non ratio, sed sola fides ibi quaeritur, illic / transcendit causas coelestis causa minores / Exsuperat leges lex summa, et regula legum. / Ergo fides ibi sufficiat, disquirere cesset / Hic ratio, sistatque fides rationis habenas.» (Anticl. VI, 139-51).

Exiit erroris nebulas, et gaudia mentem  
Perfundunt, perit omne sui syntoma doloris  
Si qua minus plene cognoscit, plenius illam  
Assistens matrona docet, suppletque minorem  
Intuitum, panditque latens, aperitque reclusum.<sup>465</sup>

*Fronesi*, attraverso lo specchio della fede, può guardare, ammirare e godere delle verità divine in una forma traslata (metaforica, *ut pictura*, sincronica<sup>466</sup>) e priva dell'*infirmis* della conoscenza naturale perché la natura dell'oggetto conosciuto è permanente; nella conoscenza teologica decade ogni sintomo del dolore dell'inconoscibilità, si diradano le nubi e l'uomo diviene perfettamente beato, potenziato ed elevato oltre la mutevolezza del suo sguardo e degli enti naturali. Questa posizione trova conferma nella

*Summa*:

Intellectus tantum fit de re que est; et ideo sciri et intelligiri potest quia est. Ergo res que maxime est, maxime intelligitur. Sed Deus omni re maxime est, ergo maxime intelligi potest. Item si iste res variabiles que numquam in eodem statu permanent, quarum nature mutabiles sunt, intelligi dicuntur, multo magis res intelligitur que semper in eodem statu permanet et iudicium intellectus expectat.<sup>467</sup>

Il modello estetico proposto da Alano, rappresentato nel libro VI dell'*Anticlaudianus* e posto in essere nelle opere speculative, consiste in una trasformazione della facoltà intellettive umane che, attraverso la negazione e la sottrazione<sup>468</sup> delle regole che informano il possibile *secundum naturam*, divengono capaci di produrre una predicazione logica, ancorché apofatica<sup>469</sup>, intorno all'essere di Dio e al suo agire diretto nel mondo, a partire dalla contemplazione delle Scritture e all'adesione fideistica e intellettuale alla logica divina. Così, muovendo dall'assunto apofatico, Alano costruisce un sistema epistemologico e morale - qualora si tenga a mente il principio conoscitivo del peccato che abbiamo esaminato - che

---

<sup>465</sup> Ivi, VI, 133-40.

<sup>466</sup> Cfr. n. 126.

<sup>467</sup> *Summa* p. 136.

<sup>468</sup> Su questa conoscenza negativa e intuitiva potrebbe interessare qualche relazione con la *theologia per remotionem* del porrettano (Catalani 2005, pp. 228-9).

<sup>469</sup> Sulla possibilità della teologia apofatica di predicare comunque intorno a Dio si legga Niederberger: «Il nous faut cependant admettre que, en dépit du porrettanisme très présent dans l'argumentation d'Alain, lorsqu'il aborde ces contextes, Denys a sans aucun doute contribué, d'un point de vue systématique, au développement de la "théologie négative" d'Alain - nous conservons les guillemets à l'expression "théologie négative", car nulle part, ni Alain, ni Denys, ne prétendent qu'on ne puisse parler de Dieu qu'au moyen de négations, [...ferma restando la necessità di tenere a mente la relazione causale tra esseri terrestri esseri celesti] on peut très bien parler affirmativement de lui» (Niederberger 2005, p. 17). Riguardo la necessità di adeguare il linguaggio umano all'oggetto divino, il problema prima di Gilberto de la Porrée era stato di Boezio (cfr. De Libera 1987, p. 439).

sia predicativo del divino e contemplativo delle Sacre Scritture, funzionando così da ponte tra le esperienze filosofico-teologiche del secolo appena trascorso e quelle del secolo successivo, quando la pratica del commento alle scritture assumerà anche i contorni della dialettica filosofica. Tuttavia questo sistema si poggia su un'irrinunciabile coloritura dualistica che Alano deriva proprio dalla matrice apofatica e che, come abbiamo più volte ripetuto, non può essere tradotta in assunti più ortodossi a causa della conflazione nel sistema generale alaniano di tradizioni che inibiscono vicendevolmente le soluzioni storiche. L'encomiabile progetto alaniano, mentre prepara una nicchia al futuro ritorno dell'Aristotele metafisico, paga il pegno della negazione della bontà del corporeo, tassa che non doveva passare inosservata al coevo *magister* di Rouen.

### III. 4. L'estasi gustativa di Architrenio

III. 4.1 Riassumendo quel che fin qui si è dimostrato, possiamo affermare che la struttura dell'*Architrenius* rendeva impraticabile il percorso ascensivo-purgativo dell'*Anticlaudianus*, dal momento che il protagonista è un uomo incorporato e non una sostanza allegorica che possa funzionare, come *Fronesi-Prudentia*, da principio ordinatore di una collettività di facoltà, rappresentate come altrettanti personaggi allegorici. Questa impostazione, mantenendo integro l'uomo, presume di contemplare come parimenti implicati nel percorso beatifico i suoi componenti, il corporeo e lo spirituale, manifestando una pervicace ostinazione a non pagare il pegno dualistico che il percorso ascensivo di Alano richiede e a salvaguardare la bontà di Dio nella creazione. Ponendo, infatti, la Natura come principio malevolo, si ammette certamente una ontologia dualistica, ma si purifica il divino da ogni legame con il male nella generazione del contingente. Questa organizzazione teologica produce, però, la paralisi dell'individuo che è abbandonato da Dio nella *regio dissimilitudinis* dell'inconoscibile naturale. Tale è il motivo della lunga lamentazione che il protagonista pronuncia alla fine della dissertazione cosmologica della Natura, scagliandola come un anatema contro ciò che si denuncia quale principio diabolico dell'esistenza; vale la pena rileggerla:

Quam procul eloquii fluvius decurret et aures  
inluet exundans" ait Architrenius "utre

iam duplici pleno? satis est hausisse referto  
 vase, nec auricule pelagi capit alveus undam.”  
 Hec fatus rumpitque moras pedibusque loquentis  
 irruit et genuum demissos complicat artus  
 et cubitos sternens iunctis iacet infimus ulnis.  
 “Hoc nichil, immo minus nichilo, dea, respice! fletus  
 fonticulos, stagna lacrimae, meroris abyssos  
 extenuas et plena malis vivaria sicces.  
 Torqueor et planctus animi tormenta fatetur  
 garrulus et morbi latebras suspiria clamant.  
 Nec lacrima fraudo; veris a nubibus imber  
 solvitur et nimbos oculi pluit intima nubes,  
 ducitur ex animo luctus, certissima flendi  
 causa subest et vera movent adversa querelas.  
 Nam tot inexhaustis anima languente procellis  
 concucior, totusque dolor circumfluor omni  
 peste, quod in lacrimas Phalarim siccumque moverem  
 Democritum, scopulosque novus suffunderet humor.  
 Sic mundi Boreis agitor, sic Syrtis harenae  
 naufragor humane, sic impacata Caribdis  
 me sorbet, sic Scilla freto latrante flagellat.  
 Hiis michi naufragiis peregrino Tartara fletu  
 compassura reor et flecti posse Megeram  
 suspicor et sevos alias mansuescere crines.  
 Omnis in hoc casu feritas admissa nocendi  
 cederet, inflexi pietas adamanta rigoris  
 molliret, precepsque Iovis lenteceret ira.  
 Compaterisne tuam scelerum, Natura, flagellis  
 affligi sobolem? que sic in pignora pacem  
 maternam turbavit hiemps? odiumne noverce  
 matris amor didicit? o dulces ubera numquam  
 exhibitura favos! heu pignora semper amarum  
 gustatura cibum! pietas materna rigorem  
 induit et scopulis Progenes induit Ino.  
 Sed quid ego dubito, luctusne refundere culpam  
 in matrem liceat? matrem vexare querelis  
 exhorret pietas. prohibet reverencia matris,  
 imperat ira loqui; rabies in turpia solvit  
 ora, pudorque ligat. sed iam declino pudoris  
 imperium, maiorque michi dominatur Erinis.  
 Torrenti - fateor - ire non impero: de te,  
 pace tua, Natura, queror. tibi supplicat omnis  
 maiestatis apex et nobis semper avarum  
 obliquas oculum, nulla dulcedine clausas  
 scis reserasse manus. homo preda doloribus evum  
 tristibus immergit, nec amicis utitur annis,  
 nec fruitur letis, nec verna vescitur aura.  
 Humanos statui numero strinxisse reatus,  
 sed metam desperat opus, nec finis apertum  
 principium clausisse potest; nam cedit harene  
 turba malis, humana quibus demencia bellum  
 indicit superis, divumque et fulmen et iram  
 in se cogit homo. Lipares Iovis eicit ignem  
 dextra magis candens ira quam fulmine, vindex  
 hostibus exoptans veniam, tonitruque minanti

parcit, et admissos clemencia prepedi ictus,  
audacesque facit scelerum dilacio pene.  
Tolle, parens, odium! tandem mansuesce, novercam  
exue, blanda fave! morum bona singula mater  
possidet, et nato nec libra nec uncia servit.<sup>470</sup>

Numeriamo i *focus* narrativi e i temi via via sollevati dal protagonista in questo lungo *treno*, perché ci saranno utili per osservare similitudini e contrasti rispetto al discorso di *Fronesi*, giunta al cospetto di Dio. Il protagonista si getta ai piedi della Natura (a), dal momento che non soltanto nel suo viaggio ha trovato conferma della naturalezza del male morale, quindi di un'irresponsabilità dell'uomo rispetto al vizio, ma l'incontro con la Natura è stato tanto meno risolutivo della *quaestio* iniziale quanto più ha schiacciato l'uomo nella consapevolezza della sua debolezza conoscitiva rispetto ai fenomeni celesti; esiguità di potenze che già si applicava alla conoscenza dei fenomeni naturali, se avevamo ben inquadrato le istanze filosofiche che presiedevano all'argomento dell'irregolarità della natura<sup>471</sup>. Le parole della dea sono infatti per il protagonista un fiume che scorre vano nei vasi auricolari, dal momento che non produce conoscenza<sup>472</sup>. Nei versi che seguono il protagonista dipinge la disperata condizione umana (b) a partire dalla constatazione della nullità dell'uomo («hoc nihil, immo minus nihilo, dea respice!»), ed elenca il novero di lutti e dolori che affliggono l'esistenza umana, vero «meroris abyssus», «certissima flendi causa» per il protagonista e tale da muovere a compassione persino i «saevi ... crinis» di Megera o il Tartaro o l'ira di Giove. Poiché questo dolore è naturale, il protagonista muove le accuse a quella madre che dà ai suoi figli cibi sempre amari, la cui «pietas materna» non ammorbidisce mai il «rigo» (c) da Procne; soprattutto chiede che il suo sguardo («dea respice!») si rivolga alla disperazione dei figli e offra all'uomo il suo aiuto (d). Architrenio sa che attribuire la colpa alla madre è proibito dalla «reverencia» e fa inorridire la «pietas» (e), ma il dolore per i reati innumerevoli nei quali l'uomo incorre *naturaliter* e che *naturaliter* lo costringono alla guerra contro Dio (f) è tale che non può trattenere il suo grido disperato per la richiesta di una medicina, di un nutrimento dolce (g).

---

<sup>470</sup> Arch. IX, 149-210.

<sup>471</sup> Cfr. Cap. II. 2.

<sup>472</sup> Cfr. IX 1-9 e 148-51.

Sembra interessante osservare la grande complementarità tematica dei due poemi, che abbiamo già notato all'inizio e che qui è ribadita con forza: l'impostazione di *Anticlaudianus*, quel peccato originario della Natura, è qui attraversato nella sua drammaticità umana e il lamento tragico del protagonista<sup>473</sup> corrisponde al moto desiderante del teologo che non si arrende alla coloritura dualistica del sistema dialettico di Alano. Se, infatti, l'uomo soffre ed è incapsulato dalla bontà divina in un corpo necessariamente classificabile come malattia, «contagium», corpo che deve essere reciso e negato in sede di beatitudine intellettuale, allora si pongono soltanto due possibilità: o la creazione dell'uomo non procede da Dio ma da un principio malevolo (eresia catara o manichea), o la creazione procede da Dio, allora o Dio è impotente rispetto alla materia o è invidioso verso l'uomo, seguendo quanto afferma Alano stesso nella *Contra hereticos*<sup>474</sup>. Intendiamo che nell'*Architrenius* si esacerba a tal punto la posizione di Alano nell'*Anticlaudianus* da mostrarne l'intima incoerenza, o almeno quella matrice dualistica che lo stesso autore si perita a più riprese di allontanare da sé. Sembra evidente che i due autori, muovendo dalla deduzione del fallimento dei modelli teologici e morali precedenti, ma pur da quelli dipendendo, preparano in maniera perfettamente complementare gli esiti del secolo successivo, ponendo in essere le basi per il ritorno di Aristotele. Se infatti, come si è detto, Alano costruisce una nicchia adeguata alla dialettizzazione della teologia, Giovanni ammicca all'urgenza di un sistema antropologico che costituisca come inscindibili le componenti dell'umano, ovvero quella concezione ilemorfica dell'uomo a cui il *De anima* fornirà il modello filosofico.

In *Anticlaudianus* la fanciulla, allegoria dell'animo umano, che ha percorso efficacemente il cammino del *reditus* al divino, giunge infine ai «suprema palacia regis<sup>475</sup>» dove assiste, attraverso lo specchio traslativo della fede, al manifestarsi delle cause e delle ragioni di ogni evento terrestre (Anticl. VI 214-33), delle specie eterne raccolte nella mente di Dio (Anticl. VI 214-17), della Trinità (Anticl. VI 370). Questa visione è ovviamente interdetta al protagonista incarnato dell'*Architrenius*; tuttavia, il discorso che ella pronuncia infine al cospetto di Dio stesso corrisponde, nelle sue linee tematiche generali, al discorso di *Architrenius* alla Natura, volto ovviamente in una direzione opposta. Inoltre, il fatto che il

---

<sup>473</sup> Il tono di quest'ultimo lamento del protagonista ha toni molto accesi che ricordano e, anche, citano alcuni versi del libro III del *De Rerum natura* di Lucrezio, cfr. Carlucci, Galzerano, Haynes 2022.

<sup>474</sup> *Contra Haereticos*, I, i, c.iii, PL 210 309C.

<sup>475</sup> Anticl. VI, 208.

punto più alto cui Architrenio può giungere è al cospetto della Natura, mentre *Fronesi* può spingersi fino a Dio dispone il discorso su due piani diversi: all'umano incorporato Architrenio non sarà mai possibile quell'assimilazione al divino che avviene durante la *visio Dei* in *Anticlaudianus*, ma si potrà verificare al più un'azione di Dio mediata da una intermediaria naturale. Come Architrenio, anche *Fronesi* si getta ai piedi di Dio (a):

Tunc virgo genibus flexis et supplice vultu  
Submissae vocis modulo gestuque timentis  
Supplicat aeterno regi, verbumque salutis  
Praelibat, mixtaque tremunt formidine verba.<sup>476</sup>

Riconosce, poi, in una breve lamentazione, il male intrinseco all'umana sorte (b):

“Si nostros gemitus et nostrae taedia sortis,  
Mundanos casus, mundanaque fata, caducos  
Ortus, instantes obitus, vitaeque propinquos  
Lapsus, et nostrae pensemus originis omen;  
Quae nostrum tantos fastus invadat, ut ante<sup>477</sup>

Si vergogna di porre la sua lamentazione a Dio (e), osservando la straordinaria distanza ontologica di chi giace nel «noctis lues» del peccato dalla luce divina; non le sembra conveniente, quindi, che la creatura si sollevi contro il suo Creatore:

Conspectum faciemque Dei praesumat habere  
Colloquium? noctisque lues; cum luce loquatur?  
Conveniat regem servus; pauperque potentem?  
Factorique suo moveat factura querelam?<sup>478</sup>

Tuttavia, a differenza del rigore della madre che osservava *Architrenius* (c), qui *Fronesi* può parlare a Dio, perché è certa che la «pietas» sia tale da temperare il «rigor» della giustizia divina:

Sed quia te fontem pietatis novimus, a quo  
Livoris stimulum bonitas innata relegat;  
Cuius *iustitiae pietas* adiuncta *rigorem*  
Temperat, et multum discurrere non sinit illam<sup>479</sup>

---

<sup>476</sup> Ivi, VI, 284-7.

<sup>477</sup> Ivi, VI, 296-300.

<sup>478</sup> Ivi VI, 301-4.

<sup>479</sup> Ivi, VI, 305-8.

A differenza dell'*Architrenius* (f) la descrizione dei peccati umani non serve alla funzione di amplificare la responsabilità malevola della Natura verso l'uomo ma ha l'obiettivo di relegare l'umanità a una distanza morale da Dio tale che ciò che è virtuoso dell'uomo fugga verso i cieli, supplice dell'aiuto divino (d), nonostante la Natura stessa si accorga che la condizione attuale del mondo dipende dal suo errore:

*Ad te confugimus proscriptae, quas fugat orbis,  
Persequitur mundus, homo respuit, improbat omnis  
Vivens: sicque tuis, si fas est dicere, mundus  
Legibus excipitur, dum nostri iura nefandis  
Actibus expugnat, et sic tibi bella minatur.  
Nam tua res agitur, paries dum proximus ardet.  
Hos casus natura videt, lapsusque cadentis  
Mundi, virtutem vitio succumbere, fraudi  
Foedus, amicitiam liti, pacemque furori.  
Hos gemit excessus, errores luget, abusus  
Deplorat, mundumque dolet sub nocte iacere.*<sup>480</sup>

In virtù della necessità di mantenere l'umano integro di corpo e anima, nell'*Architrenius* non si dà soluzione accettabile che sia indipendente dalla Grazia, ovvero le facoltà superiori umane, non libere di muoversi verso Dio perché incapsulate senza salvezza nel *corpus carcer*, sono impedito nell'attualizzazione della loro potenza piena e il protagonista non può che rivolgersi a una mediatrice di Dio perché trovi una medicina alla condizione disperata dell'uomo (g); in *Anticlaudianus* la medicina è ideata dalle virtù stesse dell'uomo, che possono distinguersi, con il loro bene operare, dal morbo del peccato, dal momento che il sistema alano contempla la possibilità che le componenti dell'uomo si disgiungano:

*In multis etiam damnat sua facta reatus  
Excusare volens facto meliore, novisque  
Artibus, atque nova medicina tergere morbum.  
Qualiter ergo malum superet, morbumque recidat,  
Putrida membra secet, ne pars sincera trahatur  
Occurrat vitio, ne totum diruat orbem;  
Vix cognoscit adhuc, sed tandem freta sororum  
Colloquio, meliore via procedit, in istud  
Consilium veniens, ut totis viribus unum*

---

<sup>480</sup> Ivi, VI 309-19.

Cudat opus, per quod proprio *succurrat* honori.<sup>481</sup>

Come nelle due invocazioni a Dio, la medicina immaginata per il male umano si differenzia semanticamente: un nutrimento dolce per *Architrenius* («blanda fave!»), un atto di negazione e taglio per *Anticlaudianus* («recidat», «secet», «pars sincera»). La salvezza del mondo dal peccato è riposta, per quest'ultimo in un'opera nuova che compensi gli errori precedenti della Natura<sup>482</sup> e raccolga in sé tutti quei doni della natura, la cui dispersione ha reso vani:

Ut sic respiret virtus, excuset in isto  
Errores natura suos, et conferat uni  
Quod multis conferre nequit, meritumque favoris  
Et laudum titulos saltem lucretur in uno.<sup>483</sup>

La generazione dell'anima di questo «divinus homo», descritto nello stesso modo del libro I<sup>484</sup>, abbisogna dell'intervento divino che confermi questa seconda opera migliore attraverso l'intervento della sua Grazia<sup>485</sup>. Finalmente la traccia dell'autore sarà visibile nell'opera:

Teque tuum fateatur opus, quis fecerit auctor  
Praedicet, artificemque suum factura loquatur.  
Sic ad nos divinus homo descendat, ut ipsis  
Virtutum titulis aliorum moribus instet.<sup>486</sup>

Dio, che era stato già informato dalla *ratio*<sup>487</sup> dello stato di decadenza morale in cui versava l'umanità e aveva deciso di non rispondere con l'*ira Dei* che sarebbe dovuta conseguire, accoglie benevolmente

---

<sup>481</sup> Ivi VI, 320-9.

<sup>482</sup> «Quo veteres operum possit pensare ruinas, / Vult hominem formare novum, qui sidere formae / Et morum forma reliquos transcendat» (Ivi, VI, 330-2).

<sup>483</sup> Ivi VI, 337-40.

<sup>484</sup> «Corporis effigiem sibi deputat, exigit a te / Quod superet natura bonum, munusque quod ipse / Solus habes, animamque petit, quae sola superni / Postulat artificis sensum, limamque requirit. / Nostras namque manus terrestres fabrica tantum / Exposcit, sed eas animae coelestis origo / Ignorat, solique suum tibi deputat ortum / Ergo tuo nutu numen coeleste caduca / Visitet, et corpus coelestis spiritus intret, / In terra positus, in coelo mente beata / Vivat, et in terris peregrinet corpore solo. / Virtutum dives opibus, fecundus amore / Coelesti, carnisque domet ratione tyrannum» (ivi, VI, 351- 63).

<sup>485</sup> «Sed nullo firmata manent concepta tenore, / Ni tua conceptis applaudat gratia, coeptum / Roboret, atque tuo confirmet numine votum / Natura langueret opus, penitusque iaceret / Incultum, veteris retinens fastidia massae, / Ni tua naturae firmaret dextera factum, / Infirmamque manum regeret, conduceret huius / Scribentis calamum, lapsum suppleret euntis. [...] / Si te nulla movent rerum discrimina, saltem / Te gratis moveat tua gratia, suscipe vota / Quae damus, et precibus devotis pondera dona.» (ivi, VI, 342-52).

<sup>486</sup> Ivi, VI, 364-7.

<sup>487</sup> Questo passaggio non è chiaro e credo che non sia stato spiegato sufficientemente dagli esegeti contemporanei: non si può trattare della *Ratio* come personaggio allegorico che abbiamo già incontrato perché è chiaro che la

il progetto della Curia celeste e consegna a *Fronesi* l'archetipo di un'anima adeguata a *Juvenis*. Il progetto eminentemente politico, destinato alla prassi, che informa la seconda parte del poema, dà ragione di questo colloquio un po' grottesco tra l'anima umana e Dio. Il cambio di registro narrativo trasforma l'alterità radicale di un divino indicibile, se non per i barlumi consentiti dalla teologia apofatica, nel Dio padre delle Scritture, modificando il carattere filosofico-teologico dei primi libri verso una connotazione profetica e politica. Questo aspetto del poema è da porre a dialogo con la vocazione enciclopedica e di opera-mondo dell'*Anticlaudianus* a cui Alano consegnava certamente intenti sia speculativi sia morali. Se, infatti, si desse credito speculativo alla risposta di Dio a *Fronesi* si dovrebbe dedurre l'assurdità teologica che la creazione di Dio non è perfetta, cioè non dipende perfettamente dalla sua bontà, e che Dio deve essere stimolato da un principio umano a mandare sulla terra un'anima umana senza macchia<sup>488</sup>. Senza attribuire alla volontà di Alano un'implicazione di tal fatta, quel che conta, invece, è il modello antropologico-estatico che emerge da questi versi: a differenza di *pattern* ascensivi che pongono la beatitudine umana nella purificazione dalla macchia del peccato (originale o personale), l'impianto dualistico di Alano assicura un potenziamento inedito all'autonomia dell'uomo nel percorso verso la beatitudine. Secondo quanto abbiamo mostrato in queste pagine, il percorso ascensivo dell'*Anticlaudianus* magnifica proprio l'autonomia di quelle potenze che nell'uomo sono simili, o possono essere assimilate all'essere di Dio, purché accettino, a un certo punto del percorso, di separarsi dalla componente corporea: la *Puella Poli* che soccorre *Fronesi* è disciplina umana, che certamente si poggia sulle sacre scritture ma è l'*intelligentia* umana a porla in atto (nel testo ella si 'offre' a *Prudentia* che la impiega per superare l'arresto nel cammino); così *Fides*, che è donata

---

*Ratio* umana non può ascendere fino a Dio, altrimenti verrebbe a mancare il senso principale dell'intero poema. Credo che si tratti della ragione di Dio, in questo caso però non si dovrebbe usare la lettera maiuscola, come invece compare nel testo edito da Chiurco e da Dronke. si tratterebbe quindi della ragione di Dio. Questo non sminuisce il carattere un po' grottesco della scena, perché un Dio così antropomorfo si addice di più a un testo profetico, che prenda i modi narrativi dall'antico testamento, che a un testo allegorico-filosofico così come il poema è stato nella sua prima parte: infatti questa comunicazione così umana tra Dio e *Fronesi* sembra contraddire il carattere apofatico della teologia di cui ha parlato finora Alano; se infatti Dio può parlare all'uomo così umanamente, che senso avrebbe definirlo con il carattere di alterità ontologica che pertiene al Dio dello Pseudo-Dionigi e non al Dio Padre delle Scritture? Queste altalene narrative sicuramente dipendono dalla volontà enciclopedica di Alano che intende affidare all'*Anticlaudianus* un compito sia filosofico che pratico-morale.

<sup>488</sup> La perplessità dei lettori antichi di fronte al cambio di registro stilistico in questo passaggio ci è certamente consegnata dalla varia interpretazione che è attribuita alla figura allegorica di *Juvenis*, ormai unanimemente considerata rappresentazione del principe della casata Capetingia. Questa anima perfetta e divina dovrebbe far pensare a Cristo, l'unico dotato della perfezione delle virtù, ma sarebbe assurdo immaginare che Dio sia stato stimolato dall'animo umano nell'attuazione dell'incarnazione di Cristo.

dalla grazia divina ma è operante nell'uomo indirettamente dall'azione divina; infine, le virtù naturali dell'uomo possono immaginare una *recreatio* che abbisogna dell'aiuto di Dio, ma la medicina al peccato ha la forma e le fattezze che la virtù umana (donata da Dio *a principio*, ma possesso stabile dell'umanità) pensa e progetta. La rappresentazione allegorica dell'*Anticlaudianus* consente di aggiungere complessità e contraddittorietà al sistema speculativo di Alano che negli scritti esplicitamente filosofico-teologico ha ambizione di coerenza e completezza: le affermazioni circa la deflazione dell'autonomia umana nell'agire morale devono essere poste a sistema con la teologia negativa predicativa che Alano costruisce. In questo modo si osserva che l'amplificazione della distanza ontologica tra creatura e Creatore si adegua solo apparentemente alla dialettizzazione della teologia che, invece, deve implicare (per essere efficace) un potenziamento dell'autonomia intellettuale dell'umano. Questa indipendenza dalla grazia ha il suo effetto anche sull'agire pratico dell'uomo, se si considera che la beatitudine e l'incontro con il 155ANTICLdivino producono la ricaduta pratica della lotta al vizio, come prosegue il poema nei successivi quattro libri.

L'analisi dell'*Anticlaudianus* in questo senso può contribuire ad arricchire la posizione espressa da Vasoli, secondo il quale la *deificatio* dell'uomo e la *recreatio* dell'animo umano nell'ascesa a Dio non conservano «il carattere drammatico della reformatio agostiniana» e «la grazia è presente nell'uomo come una natura più profonda che lo rende veramente *imago Dei*»<sup>489</sup>. Che quest'incremento della fiducia nella possibilità gnoseologiche e morali dell'uomo si regga sulla distinzione tra componenti dell'umano moralmente connotate in senso dualistico si è detto; il fatto che questo fosse percepito come significativo al tempo di Alano è presto dimostrato dal finale di *Architrenius*, che invece inscena un'estasi a tal punto ancorata nel corporeo e nell'impotenza delle facoltà umane autonome da poter funzionare come contraltare perfettamente antitetico alla beatitudine intellettuale di Fronesi nell'*Anticlaudianus*.

Come abbiamo già osservato, la risposta della Natura alla lunga lamentazione del protagonista, riprende e specifica il tema del dualismo ontologico, risolvendo il quesito sul suo proprio statuto; ella risillaba il

---

<sup>489</sup> Vasoli 1961c, pp. 155-6.

problema del male come errore epistemologico, sgominando in questo modo ogni rimanenza di dubbio sulla bontà del molteplice considerato in sé:

Dixerat et verbum lacrimarum reppulit estus,  
et stetit opposito singultus obice lingua.  
At dea: "Nec matris feritas est illa,  
nec illa fellificor taxo. semper tibi sedula grates  
et meritum perdo; gratamque, ingratae, bonorum  
indulsi saciem, misero felicia fudi  
non merito, donumque tenes donoque teneris.  
Sollicitis hominem studiis limavit et orbem  
officiosa dedit, cumulado larga favore  
nostra Iovi bonitas cognata et cognita. numquam  
plenior exhibuit veram dilectio matrem.  
Non egresco datis, dare non fastidio, rerum  
continuans partus, nec rumpit dextera fluxum  
muneris incisi, nec dandi rustica donum  
diminuit torpendo manus; sed dona minoris  
credis, ubi dono est plus quam contenta voluntas.  
Occulit ubertas precium, saciesque sapor  
derogat et tenuat accepti copia grates.  
At quia sedulitas homini mea servit eique  
fundit opes et opem, meriti segura, malorum  
radicem fodiam, morbos a sedibus imis  
eiciam. paucis - cupias scivisse - docebo.  
Iam lacrimae deterge lutum, limoque remoto  
post tenebras admitte iubar. rorancia mores  
ubera nutricis senio lactandus hanelas,  
annosusque puer nec pectore canus ut annis,  
imberbique senex animo. iam debita menti  
canicies aderit et maturabitur intus,  
ne viridis putrescat homo, dabiturque petenti  
dulce, quod ad saciem sciens delibet alumpnus,  
quo puer ex animo sordensque infanzia cedat<sup>490</sup>.

Il dialogo muove dalla classificazione dei doni della Natura, che ricordano i doni vani perché dispersi della Natura in *Anticaludianus* I<sup>491</sup>: l'intero ordinamento del creato è disposto per il bene dell'uomo sì che i beni che vi sono racchiusi non sono riconosciuti come tali da un ingrato prototipo umano soltanto per un vizio di volontà («sed dona minoris / credis, ubi dono est plus quam contenta voluntas»); il «meritum» della Natura si rivela qui tutt'altro che «miserum» se è «perdutum» non ontologicamente ma soltanto agli occhi dell'uomo che guarda e non sa godere di quel dono che possiede e che lo tiene

---

<sup>490</sup> Arch. IX, 211-41.

<sup>491</sup> Nell'*Anticlaudianus* è la Natura stessa a denunciare che il suo errore al momento della creazione dipendeva dalla dispersione dei suoi doni (cfr Anticl. I, 394 «munera sparsim»).

in vita («donumque tenes donoque teneris»), perché è proprio l'abbondanza di bene - un amore di madre riversato pienamente verso i suoi figli - a nascondere il punto limite tra piacere e dolore (cfr vv. 215-7). Se dunque il male del peccato e del dolore umani si ricalibra come vizio epistemico - di errata *transnominatio*<sup>492</sup>- e di volontà, ecco la generazione del molteplice rifiorire in una rinnovata e riscoperta bontà dell'agire di Dio nel mondo: «nostra Iovi bonitas cognata et cognita». Allora, il mondo tutto e la sua forma, esattamente così come essa è, si riscopre figlia diretta di Dio, da Dio conosciuta e voluta, negando qualsiasi sfumatura dualistica all'ontologia di Giovanni<sup>493</sup>.

Questa risistemazione morale e ontologica dell'agire della causa naturale assume contorni mistici e si traduce in un'operazione di conversione della grazia divina: la sequela di verbi al tempo futuro («fodiam», «eiciam», «docebo», «aderit», «maturabitur», «dabitur») e imperativo («deterge», «admitte») racconta una corrispondenza di azioni tra l'umano e il divino, che si volgono insieme al comune fine di rendere visibile la bontà del creato per l'uomo («at quia sedulitas homini mea servit eique / fundit opes et opem»); è un raccordo di intenzioni che unisce l'uomo depotenziato a un amore materno di Dio per le sue creature, è un atto imprevedibile e amoroso della grazia capace di produrre nell'uomo supplice una trasformazione di costumi e credenze. Questo cuore pulsante del romanzo poematico è, prima di tutto, un contatto di corpi, forse il più primordiale e viscerale degli accostamenti se è rappresentato nella forma dell'allattamento<sup>494</sup> («rorancia mores / ubera nutricis») : Dio si china sull'uomo-*nichil* nutrendolo attraverso i seni della Natura con un latte finalmente dolce che trasformerà

---

<sup>492</sup> In questo caso, sembra molto più calzante e profonda la dipendenza di Giovanni dal modello porretano della *transnominatio* e da quello dionisiano (cfr. l'affermazione dionisiana sull'origine del male: «Malo esse ponendus secundum accidens, et per aliud, et non ex principio proprio. Itaque quod factus, rectum quidem esse putandum quia ex bono esse putandum quia propter bonum fit, veritate autem non rectum esse. Quamobrem quod non bonum, bonum arbitramur», Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, IV) rispetto a quella esplicita di Alano (cfr. *Summa*, p.140).

<sup>493</sup> In tal modo la posizione di Giovanni finisce per assomigliare al dettato chartriano anche se purificato da ogni pretesa di autonomia gnoseologica, se pensiamo alla posizione di Guglielmo di Conches che afferma una «immediata relazione tra il Dio *optimus* e la sua opera creatrice» (Vasoli 1961b, pp. 221-2) e considera il mondo come una casa per l'uomo (Vasoli 1961b, p. 227): questo cosmo di Giovanni risulta sì ordinato, ma la conoscenza di questo ordine non è raggiunta mediante esercizio delle facoltà intellettive, ma alla bontà dell'ordine si aderisce mediante l'azione della grazia.

<sup>494</sup> Interessante notare la somiglianza tra questa Natura che dona seni nutritivi al *viator* (di cui Dronke osserva la novità figurativa, cfr. Dronke 1980, p. 28) con la spiegazione allegorica dei seni della Vergine presente in *Elucidatio Cantica canticorum*: «Ubera Virginis sunt virginitas mentis, integritas carnis. Haec propinant vinum aeternae delectationis, et mel iucundae quietis. Haec ubera superant omne vinum, id est viduarum et coniugum statum. Fragrantia unguentis optimis; quia ineffabilis Virginis humilitas, eiusque defaecata virginitas, aliorum spiritualium donorum comitativa fulgent» (*Elucidatio in Cantica canticorum*, PL 210 55A).

in maturata conversione, nel possesso della virtù, il pianto dell'«annosus puer» Architrenio. Dal canto suo l'uomo non dovrà che «detergere» lo sguardo dal «*limum*» elegiaco del *treno* e «admittere» quello splendore divino che il 'vecchio' Architrenio credeva inarrivabile.

Questo modello mistico di *unio Dei* è un vero percorso negativo di discesa nell'impotenza del corporeo affinché proprio quel corporeo, che era stato ostacolo e peso, sia risignificato come luogo e soglia della congiunzione tra Uno e molteplice: in cos'altro Dio dovrebbe manifestarsi all'uomo come buono se non, primariamente, attraverso l'esistenza stessa del creato e il suo perdurare nel tempo? Sembrano disporsi, in questi versi, i fondamenti della mistica negativa dei secoli successivi, che fa la creazione buona non in quanto essa si manifesta immediatamente come buona, ma in quanto la bontà divina discende a significarne e sanarne anche e soprattutto il male, quella «*pesanteur*» del vocabolario mistico weiliano: soltanto quell'uomo che si sarà conosciuto e scoperto «*nihil, immo minus nichilo*», attraversata quella che Giovanni della Croce definirà la notte mistica, saprà volgersi a Dio e ricevere la Grazia divina come un precipitato luminoso nel vuoto pneumatico. In questo senso il modello di *Architrenius* si pone all'esatto opposto del modello alariano<sup>495</sup>: l'uno, l'*Anticlaudianus*, ponendo una beatitudine prettamente intellettuale, tende al massimo le potenze autonome dell'uomo e fa della Grazia divina una conferma della logica umana, magnificando la possibilità naturale (o per una grazia ricevuta in maniera quasi meccanica) di agire secondo virtù, al prezzo di una disgregazione necessaria delle componenti dell'umano; l'altro, *Architrenius*, che propone un modello a carattere mistico, minimizza a tal punto l'autonomia delle facoltà umane che per ogni grado morale o intellettuale, anche minimo, è necessaria l'azione di una grazia mediatrice tra uomo e Dio, grazia che, però, legittima l'esistenza del molteplice e la partecipazione dell'umano alla materia includendoli nella bontà divina.

A conferma di questi assunti, analizziamo l'esito finale dell'azione della Natura sul protagonista. In prima battuta, ella ribadisce che la chiave per intendere e godere dei beni terreni è l'adesione alla legge

---

<sup>495</sup> In questi due esiti contrapposti si possono osservare i due diversi esiti, l'uno mistico, l'altro razionale, che già Vasoli osservava come i frutti possibili del recupero dello Pseudo-Dionigi (cfr. Vasoli 1961c, p. 159). Inoltre, osservando l'autodefinizione del protagonista di sé come di un nulla, si rileva la presa di distanza da Giovanni dalle formulazioni logiche del *nihil* come non-essere che la speculazione del XII secolo derivava da Agostino e il suo posizionamento entro una matrice mistica che si distanzia dalla tradizione razionalista, erigeniana e anselmiana (su questa tradizione si legga il saggio D'Onofrio 1991).

naturale, «sanctio» originaria che legifera e dirige il perpetuarsi della generazione del molteplice<sup>496</sup>. La continuità semantica e metaforica tra questo passo («virum sterili marcescere ramo / et fructum sepelire vetat») e il precedente che definiva la conversione del protagonista («maturabitur intus, / ne viridis putrescat homo»), sancisce l'origine della virtù nell'adesione dell'uomo alla legge naturale e divina della procreazione, ovvero alla verità naturale del corpo; non più causa del vizio, il corpo umano diviene strumento attraverso cui agisce la volontà divina, che desidera e attualizza la durata del molteplice nel tempo. Non mancheremo di osservare il netto contrasto tra questo 'ritorno' alla legge naturale di *Architrenius* e l'immagine di Abramo che, per prima, compariva sulla veste di Fede nel poema di Alano: tanto il poema di Giovanni legittima in sede morale la naturalezza della riproduzione, quanto il poema di Alano convoca l'uomo a un superamento della *naturalitas*.

La ristabilita concordia, rappresentata nell'*Architrenius*, tra immanente e trascendente, cause di ordine naturale e cause di ordine superiore, lungi dal confermare l'analogismo di Chartres, né il superamento di Chartres che Alano immagina, congiunge le ragioni della speculazione - l'insoddisfazione per il modello razionalistico-naturalistico dei decenni precedenti - con il motivo mistico e con l'istanza borghese pratica. Nei capitoli successivi, la Natura offre in sposa al protagonista la vergine *Moderancia*, virtù che assomma in sé le esigenze della neonata borghesia e un'aristotelica *metriotes*, in esatto parallelo con la fine dei vizi che la battaglia di Juvenis produce nel libro VII di *Anticlaudianus*. Il vero incontro mistico, il congiungimento carnale estatico, è questo stesso banchetto nuziale che negli ultimissimi versi del poema è definito come l'accesso del protagonista all'infinita mensa divina<sup>497</sup>. La beatitudine di *Architrenius* è il godimento gustativo - piacere corporeo sottratto all'*infirmis* del mutevole - apice del viaggio, mentre per Juvenis l'incontro con il divino è soltanto l'inizio di un viaggio morale di ritorno verso la comunità e la stabilità morale.

Perfettamente speculare la posizione di Giovanni rispetto a quella di Alano, così complementari nello smascherare i problemi nella filosofia teologica di quel secolo al tramonto: in *Architrenius* non si avrà nessun riscatto per la ragione umana, che rimane confinata all'impotenza predicativa del I e del IX libro, cioè all'incapacità di seguire fino in fondo il modello naturalistico di Chartres così come quello logico-

---

<sup>496</sup> Arch. IX, 452-67.

<sup>497</sup> Arch. IX.

linguistico di Abelardo; allo stesso modo, la volontà umana non potrà superare autonomamente l'ostacolo del corpo, in nome di un'amplificata soggezione dell'umano al divino ma anche e soprattutto di un'adesione all'esistenza del molteplice e all'urgenza di implicare il corpo nelle questioni teologiche. Indubbiamente si può attribuire ad *Architrenius* la focalizzazione sull'integrazione della *persona* come marca problematica della filosofia precedente. Alano, invece, non altrettanto sensibile alla sfumatura dualistico-antropologica, muove dall'insoddisfazione per le formule esclusivamente naturalistiche o strettamente logico-dialettiche e dalla constatazione di insufficienza di paradigmi mistici o contemplativi (anche a carattere razionalistico) che esulino dalla speculazione filosofica, e congiunge ogni tradizione precedente in un sistema onnicomprensivo di potenziamento dell'intelletto umano; questo coordinamento tra Grazia e virtù prefigura certamente la *reductio artium* bonaventuriana. Si tratta, per entrambi, di porre e affrontare due questioni cruciali già dai tempi di Agostino, cioè la questione del rapporto tra anima e corpo (e l'implicato dibattito sull'origine del male e sulla bontà del molteplice) e il problema tra fede e intelletto, segno di un coordinarsi necessario tra autonomia dell'uomo e soggezione alla Grazia.

III.4.2. L'analisi comparativa tra i due poemi mediolatini, ci ha permesso di osservare, nel vivo delle congruenze linguistiche e retoriche, la differenza significativa tra i modelli antropologici che le due narrazioni di *reditus* implicano. Isoliamo brevemente le variabili cui siamo interessati e che sono emerse lungo la dissertazione comparatistica, per quanto concerne il poema *Anticlaudianus*:

- Il protagonista del viaggio è l'allegoria personificata di *Fronesi*: a costei non è attribuito alcun carattere di individuo particolare, anche se, secondo l'interpretazione di Chiurco<sup>498</sup>, ella vale come personificazione del principio psichico unitario dell'uomo, allegoria dell'anima umana. Il tratto narrativo più marcato è il suo comportamento *standard*: reagisce agli eventi secondo un modello di uomo teorico, che non risponde all'esperienza a partire da trasformazioni specifiche e individue del corpo. Così lo spavento davanti all'incomprensione dei fenomeni celesti, il tentativo di inquadrarne il corso mediante la scienza delle cose naturali, financo la reazione fisica

---

<sup>498</sup> Cfr. n. 396.

dello svenimento, non vibrano mai di quella commozione, di quella profondità empirica che abbiamo riscontrato in *Architrenius*, ma sono costruiti a bella posta per affermare una verità indubitabile, una certezza riguardo alla costituzione antropologica che gli episodi narrativi non mettono mai in discussione. Nulla si oppone alla corsa di *Fronesi* verso il cielo, nessuna peripezia romanzesca, nessun personaggio in carne ed ossa impedirà che la favola dell'uomo nuovo si compia. Il corpo, con il suo peso del particolare, con il suo spessore che ostacola l'elevazione, è lasciato indietro, insieme alla *Ratio* e al carro dei sensi. I personaggi hanno sempre il volto generalissimo di aspetti dell'uomo, vizi, virtù, doni divini; persino i corpi sottili dei pianeti sono resi dall'allegoria cosmologica quasi orpelli retorici dell'umano comportamento<sup>499</sup>. Lo stesso può dirsi di *Juvenis* e delle sue artefatte sembianze di simbolo dell'età felice nella quale tutti i vizi saranno, d'un colpo, sconfitti: il suo corpo potrà essere sempre lasciato indietro ed egli potrà in ogni momento attraversare la distanza che separa il molteplice dall'Uno, senza lo sforzo di dover tenere insieme due componenti così diverse come il corpo e l'anima.

- L'autonomia di *Fronesi*, quindi di questo modello di umanità che può separare le parti di sè, è resa perfetta dai doni che Dio concede all'uomo all'origine della sua creazione, strumenti di elevazione a cui l'uomo può accedere per una grazia divina continua e ininterrotta. L'uomo è sì composto di tre livelli di facoltà (il corpo, la *Ratio*, l'*intellectus* o *intelligentia*) che possono inibire il suo percorso di ritorno a Dio quando non correttamente attivati, ma i doni divini permettono al principio unificatore dell'esperienza, la Prudenza appunto, di discernere quale facoltà impiegare e quale lasciare indietro: in questo senso la perfezione umana è una questione di buon orientamento della volontà che con l'aiuto della Fede e della Teologia (che è l'intelligenza delle Scritture), *dona* divini, può elevarsi fino alla conoscenza (imperfetta, certo) di Dio. Le interruzioni nella sua ascesa, più che dipendere da grazie puntuali divine (quindi inconoscibili, come quella che riceve *Architrenio*), sono causate dalla trasformazione del tipo di facoltà umana che si deve impiegare per proseguire nel *reditus*. Il sacrificio del corporeo offre, quindi, come abbiamo già osservato per gli esiti filosofici nel primo capitolo, il vantaggio di

---

<sup>499</sup> Si legga, per esempio, la descrizione di Saturno in *Anticl.* VI, 332-483.

assicurare indipendenza all'uomo nel percorso di avvicinamento al divino: si specifica un modello antropologico che, scrollandosi di dosso la preoccupazione delle questioni dualistiche, è più saldamente certo delle sue possibilità intellettuali. Difficile non vedere in questa posizione lo sviluppo delle formule più razionalistiche di teologia analitica del secolo a venire.

- La relazione con il divino nel punto centrale del poema si distingue in due segmenti che le motivazioni narrative rendono discontinui: Dio è esperito, dapprima, come trascendenza luminosa da cui essere assimilati per divenire, poi, il Dio padre dell'antico testamento, antropomorfo e benevolo, nel segmento testuale successivo. In entrambi i casi, però, il corpo di *Fronesi* non è coinvolto e l'unione con la luce divina è completamente intellettuale (nella forma speciale dell'intelligenza alaniana). In questo modello assimilativo, nulla del molteplice come particolare contingente e diversificata rispetto all'unità di Dio è mantenuta: non si tratta di fruizione, ma di *deificatio*.

## Capitolo IV La *Commedia*, *Architrenius* e *Anticlaudianus*

Osservare il dialogo linguistico che così strettamente congiunge l'*Anticlaudianus* e l'*Architrenius* intorno al tema della bontà della creazione ci permette di avere un'immagine molto chiara (perché mediata dalla rappresentazione narrativa) della riflessione intorno al tema oggetto di questa tesi. La nettezza dei rimandi letterali e l'opposizione, quasi radicale, dei modelli antropologici e teologici che sono presupposti alle due narrazioni fa sì che possiamo avvicinarci al testo dantesco tenendo bene a mente lo spettro di risposte al problema del corpo-anima che Dante, come avremo modo di osservare, eredita dalla tradizione del XII secolo. I due esiti risultano infatti corrispondere a una sofferta posizione ilemorfica per *Architrenius* e a una posizione dualistica per *Anticlaudianus*, dualismo che emerge quasi di soppiatto nel corso della rappresentazione didascalica del poema e che appare, invece, contrastato a più riprese nella produzione speculativa. Quel che ci interessa non è dimostrare se Dante possa essere entrato in contatto con questi due poemi, o quali citazioni lessicali siano sufficienti a dimostrarlo, quanto piuttosto interrogare le relazioni testuali con lo scopo di comprendere cosa di quella congerie di informazioni, anche non scritte, che indubbiamente il XIII deve aver ereditato dalla cultura colta del secolo precedente, Dante abbia assimilato e rielaborato nella scrittura della *Commedia*. In particolar modo ci preme comprendere come la particolare concezione di Dante rispetto al problema del corpo, e relativamente a quali aspetti, sia in relazione con le due posizioni che abbiamo estratto dall'*Anticlaudianus* e dall'*Architrenius*.

Entro il largo giro di una tendenza, oggi indubbiamente prolifica, a delineare il contesto della formazione e della maturazione intellettuale di Dante<sup>500</sup> — spettro di analisi tutt'altro che angusto, determinato sia da considerazioni *in praesentia* di carattere strettamente materiale, sia da rilievi *in absentia*, dalla connotazione più largamente culturale<sup>501</sup> — si inserisce ragionevolmente il caso delle

---

<sup>500</sup> Tra i moltissimi studi in questo senso, è necessario ricordare almeno quelli di Baranski la cui riflessione intorno alla contestualizzazione dell'opera dantesca e alla ricostruzione delle forme materiali di quel sistema culturale entro cui Dante agì, copre vent'anni di impegno teorico dall'esordio di Baranski 2000, fino ai più recenti Baranski, Pertile, 2015.

<sup>501</sup> All'interno del medesimo filone storicizzante si inseriscono le ricerche sulle biblioteche fiorentine e bolognesi, di cui è d'uopo menzionare almeno i lavori di ricostruzione di Brunetti, Gentili 2000; Gargan 2009; Gargan 2014; Zanni 2014. Per quanto riguarda la ricostruzione del contesto culturale contemporaneo a Dante si possono citare gli studi di Barolini 2009; Pegoretti 2015; Pegoretti 2018; Dell'Oso 2017; Dell'Oso 2018.

relazioni tra la *Commedia* e la tradizione del XII secolo. Quest'area di ricerca è negli ultimi anni oggetto di interesse da parte della comunità degli studiosi, ma ha una tradizione secolare che muove almeno dall'attenzione prestata da Bossard nel 1885 alla presenza dell'*Anticlaudianus* nella *Commedia*, e prosegue nel recentissimo volume di D'Onofrio *Per questa selva oscura: la teologia poetica di Dante*<sup>502</sup>. Dal momento che una solerte e vivace attenzione critica è stata riservata proprio alle connessioni con l'*Anticlaudianus*, dedicheremo a questo argomento soltanto l'ultimo paragrafo del capitolo, rinunciando ad aggiungere molto a quel che è già stato osservato, limitandoci invece a qualche battuta tematica conclusiva e metodologica. Per quanto riguarda l'*Architrenius*, invece, non esiste alcuno studio<sup>503</sup> che ne indaghi specificamente la presenza nella *Commedia*; dedicheremo pertanto a questo argomento la parte più corposa del capitolo. Inoltre, per ovvie ragioni di verosimiglianza storica, non mancheremo di premettere all'indagine propriamente letteraria, una breve disamina delle notizie in nostro possesso che rendono possibile la presenza di un manoscritto di *Architrenius* nell'Italia dantesca, senza la pretesa che questa collezione di dati abbia in sé un valore probante.

#### **IV. 1. La *Commedia* e l'*Architrenius*, contatti materiali e testuali<sup>504</sup>**

IV.1.1 Lo studio della presenza del poema in area italiana e in epoca due-trecentesca dovrà forzatamente muoversi entro considerazioni di carattere indiretto, dal momento che non vi sono (o non sono ancora state rinvenute) tracce manoscritte ascrivibili all'area e al periodo coinvolti nella formazione dantesca<sup>505</sup>, pur se la tradizione manoscritta nord-europea permette di inferire, al contrario,

---

<sup>502</sup> Il rapporto tra Alano e Dante è oggetto di diversi studi: Bossard 1885; Curtius 1950; Witke; Ciotti 1960; Dronke 1966; Guidubaldi 1966; Shanzer 1989; Ariani 2002; Rossi 2004; Colish 2005; Casagrande, Kleinhenz 2005, Prandi 2011; Prandi 2018; Baranski 2021; Depoli 2022; Depoli in corso di stampa.

<sup>503</sup> Suggestisce la possibilità di una relazione diretta tra Dante e l'*Architrenius*, Haynes 2021.

<sup>504</sup> Una redazione precedente del presente saggio è apparsa su «L'Alighieri» 28, cfr. Marino 2021.

<sup>505</sup> Segnaliamo la presenza di un manoscritto censito nel 1481 e perduto a seguito di un incendio, nella Biblioteca del convento di San Francesco a Siena, cfr. Lorenzo Giusti OFM, "Indice dei codici manoscritti dell'antica Libreria di S. Francisco di Siena", in PMF Niccolò Papini, *Etruria Franciscana o vero raccolta di notizie storiche interessanti l'Ordine de FF. Minori Conventuali di S. Francesco in Toscana*, Dai Torchi Pazzini Carli, Siena 1797, Tomo I, pp. 117-164, a p. 152. Il manoscritto è censito con n. 1008 (in Armario F.I.) con la dicitura "Architemius (*sic*) Poeta in pergamenno bona litera".

una discreta fortuna del poema almeno fino al XVI secolo<sup>506</sup>. Ragionando *in absentia*, esiste una serie di testimonianze indirette non marginali. In primo luogo il poema di Giovanni sembra far parte della cultura scolastica al tempo di Dante: è citato nelle più solide *poetriae* del XII secolo<sup>507</sup>, di cui Dante ebbe certamente notizia<sup>508</sup>; Lorenzo Mehus lo inserisce nei testi scolastici in uso ai tempi di Bonvesin de la Riva<sup>509</sup>; da ultimo, la formazione parigina (luogo dove è accertata una buona presenza di manoscritti precoci di *Architrenius*<sup>510</sup>) di Brunetto Latini potrebbe aver funzionato da ponte tra Dante e l'*Architrenius*. Taluni studiosi contemporanei, inoltre, ipotizzano un'influenza del poema mediolatino sull'*Elegia* di Arrigo da Settimello, sul *Tesoretto* di Brunetto Latini, sul *Libro de' vizi e delle virtudi* di Bono Giamboni<sup>511</sup>, ammettendo come plausibile la circolazione italiana dell'*Architrenius* in anni prossimi a quelli della formazione dantesca. La somma delle informazioni qui elencate è tale da permettere di congetturare, con buona probabilità, che il poema ricoprisse una funzione di variabile attiva nel sistema letterario coevo a Dante<sup>512</sup>; d'altronde, come dimostra l'episodio di Petrarca, questa funzione è certa per gli anni subito successivi alla morte di Dante<sup>513</sup>.

Oltre al campo di indagine specifico di questa tesi, è possibile riscontrare somiglianze strutturali e macrotestuali tra la *Commedia* e l'*Architrenius*<sup>514</sup>, l'uso simile di taluni personaggi del mito in un

---

<sup>506</sup> Dal censimento di Schmidt risultano tre manoscritti di area francese composti tra il XII e il XIV secolo e sei manoscritti di area inglese soltanto del XIII secolo (cfr. Schmidt 1974, 93-103).

<sup>507</sup> Cfr. p. 63

<sup>508</sup> Sulla conoscenza da parte di Dante dei trattati retorici medievali si rimanda a Tomazzoli 2018, specialmente le pagine introduttive (pp. 257-64).

<sup>509</sup> Cfr. n. 177.

<sup>510</sup> Cfr. Schmidt 1974, 93-103

<sup>511</sup> Ivi, p. 13 n. 18 e n. 28 e Roling 2003 ipotizzano la possibilità di un'influenza diretta dell'*Architrenius* sull'*Elegia* di Arrigo da Settimello e sul *Tesoretto* di Brunetto Latini; soltanto Roling invece osserva una relazione possibile con il *Libro de' vizi e delle virtudi* di Bono Giamboni (ivi, pp. 238-9), all'interno di una complessa ricostruzione della ricezione del poema in relazione al tema della Moderazione.

<sup>512</sup> Sulla necessità di inserire *Architrenius* nel sistema delle relazioni interdiscorsive della letteratura medievale si sono già espressi Francke 1890b, p. 177; Faral 1923 p. 456; Godman 1995, p. 28 e recentemente Tillette 2018, p. 200.

<sup>513</sup> Cfr. p. 64.

<sup>514</sup> Per esempio il *pattern* del viaggio di Architrenio è tripartito come la *Commedia*: a un primo luogo dei vizi dell'uomo vividamente ricostruito, corrisponde un secondo luogo, a mezzo tra umano e celeste, che contrasta i vizi con una purgazione fortemente dialogica, infine una terza sezione testuale che corrisponde all'osservazione delle sfere celesti sotto la guida di una mediatrice che è maestra severa e madre e all'unione con il divino per mezzo di un godimento sensibile; come Roling ha già notato, la dissertazione cosmologica della Natura aderisce, a tutti gli effetti, al *topos* dei viaggi celesti («In der Textkomposition des 'Architrenius' nimmt das eingefügte astronomische Lehrgedicht eine ähnliche Stellung ein wie die Himmelsreisen in den epischen Dichtungen Alans und Bernhards, die dem Aszensus- und Deszensus-Schema folgen. Wie in der 'Cosmographia' und dem 'Anticlaudianus' belegt die erzählerische Einfügung einer Beschreibung der Gestirne, der Engelwelt und der supralunaren Ordnung die Verankerung des sublunaren Menschen in dieser astralen und angelischen

contesto omologo al netto di congruenze lessicali<sup>515</sup>, alcuni isomorfismi di carattere lessicale in contesto non omologo<sup>516</sup>, infine un numero ristretto ma significativo di isomorfismi lessicali e sintattici in contesto omologo<sup>517</sup>. Poiché ricerche di questo tipo hanno carattere di novità, prima di scendere nel dettaglio del nostro argomento, presentiamo un *case study* particolarmente interessante.

---

Wirklichkeit», Roling 2013, p. 211), così come l'isola di Tylos si adegua ai tratti tipici del Paradiso terrestre. Inoltre, particolarmente interessante è la configurazione del protagonista dell'*Architrenius* e il suo scopo del viaggio: un protagonista *everyman* affronta un viaggio di salvazione per sé e per l'uomo in generale attraversando una serie di luoghi trascendenti frequentati da sostanze corporee e percorsi dal protagonista con il corpo, differenza questa che distanzia entrambi i poemi dalle topiche delle visioni oltremondane e dei poemi allegorico-didascalici. In entrambi i testi compaiono personaggi viziosi o virtuosi, al posto di sostanze trascendenti personificate (patente, in questo senso, «la battaglia tra i prodighi e gli avari» ignota per il resto alla tradizione pre-dantesca, cfr. *infra*), con i quali il protagonista ha una relazione dialettica, sia compassionevole sia invettiva, capace di modificare il suo stato sentimentale e il suo grado di progressione nel cammino di conversione.

<sup>515</sup> Un esempio in questo senso è l'uso della figura di Aracne, che compare tra gli *exempla* di Ambizione in *Architrenius* e di Superbia in Purgatorio in relazione a un *ecfrasis*: in Arch. IV, 215 è l'autrice dell'arazzo alla corte degli ambiziosi di cui l'autore svolgerà una lunga descrizione ecfrastica, il primo esempio è la città di Troia; in Purg. XII, 43 è rappresentata ecfrasticamente dal momento che compare in un gradone sotto i piedi del protagonista intagliato con *exempla* nel girone dei Superbi, l'ultimo di questi modelli negativi è la città di Troia. Da tradizione la figura di Aracne rappresenta la Presunzione.

<sup>516</sup> Per esempio risulta estremamente interessante il caso dei vv. 104-6 di Arch. VII («Tucius indomitis animam fudisse lacertis / Herculis et *Siculo rursus mugire iuvenco*, / quam iecur omnicro fervere libidinis igne) in relazione al v. 7 di Inf. XXVII («Come 'l *bue cicilian che muggiò prima*»). In entrambi i casi il «bue» / «*iuvenco*» è aggettivato con la provenienza geografica («*cicilian*» / «*siculo*»), per entrambi è usato il lemma verbale *muggire* («che muggiò» / «*mugire*»), entrambi contengono queste informazioni in un solo verso, in entrambi è utilizzato un complemento di tempo determinato che implica il ripetersi di un'azione identica («*prima*» / «*rursus*»), in entrambi i casi l'episodio del bue siciliano è ricordato come termine di paragone di qualcosa di infuocato la fiamma dei consiglieri fraudolenti nella *Commedia* e il fuoco di Venere in *Architrenius* (esplicitato con *igne* e *fervere*). Per *Architrenius* le fonti sono: Ovidio, *Trist.* 3, 11, 39-54; Valerio Massimo 9, 2, ext. 9; Orosio, *Historiae adversus paganos* 1, 20, 1-6. Possiamo aggiungere Claudiano, che riporta la versione più vicina dal punto di vista lessicale («Phalarim tormentaue flammae / profuit et Siculi mugitus ferre iuveni / quam tales audire chorus», *De bello Gildonico*, 1, 186-8), ma non è posto a rappresentare il *secundum comparationis* per il calore di Venere. Per la *Commedia* i commentatori trecenteschi rimandano a: Orosio, Cicerone (*De Div.* 23, 46, per l'antonomastica crudeltà del Falaride); Ovidio (*Art. am.* I, 655 sg), Seneca (*De Clem.* II, 4, 3). I commentatori moderni aggiungono: Plinio (Plinio, *Nat. His.* XXXIV, 89), Pietro il Cantore (*Verbum abbreviatum* XC, Bellomo specifica che «la storia [...] è ricordata spesso come exemplum “de his qui puniuntur instrumento suae offensionis”»), Ovidio (*Pont.* III, VI 42). La storia è riportata ancora come esempio di crudeltà in Vincenzo de Beauvais che cita Valerio Massimo (*Speculum doctrinale*, 4, 136; 8). Il precedente più simile è Ovidio: qui compare il lemma verbale *mugiet* in correlazione con la voce falsificata e anche l'aggettivazione *siculo*, più vicino a Dante anche per *bovis* al posto di *iuvenco* di *Architrenius*. L'uso come comparazione per il calore non direttamente correlato alla crudeltà (come in Orosio e Valerio Massimo) e la narrazione brevissima in un solo verso (a differenza di Ovidio che sta narrando l'intero avvenimento in circa quaranta versi) è caratteristica comune di *Architrenius* e dell'*Inferno* che non siamo riusciti a rinvenire in altre fonti intermedie tra i due o precedenti a entrambi; sembrano gli unici ad utilizzare questo tema in una formula esemplaristica ed esornativa dentro un sistema narrativo (Pietro il Cantore, per esempio, lo utilizzava per scopi omiletici).

<sup>517</sup> Un esempio particolarmente interessante è la concordanza lessicale di Par. I, 70-71 («Trasumanar significar per verba / non si poria») con Arch. IX, 5 («Trans hominem sunt verba dee») per cui si veda il paragrafo IV.2.1, *infra*.

IV.1.2 Si tratta di uno stralcio di comparazione particolarmente favorevole dal momento che in un segmento testuale compatto avremo l'occasione di incontrare sia isomorfismi lessicali in contesto conforme, sia congruenze strutturali e funzionali meno aderenti dal punto di vista letterale.

Nell'ottica di una possibile diffusione di *Architrenius* in forme tronche o antologiche come sillogi o compendi<sup>518</sup>, si osserva che il segmento che ci apprestiamo ad analizzare è coinvolto nella disputa tra Plantageneti e Capetingi coeva a Giovanni; la ricezione due-trecentesca dell'*Architrenius* potrebbe essere connessa alla requisitoria antifrancese, *in auge* nuovamente al tempo di Dante, chiamata in causa proprio nel canto ventesimo del *Purgatorio*. Come già si è notato l'*Architrenius* si oppone all'*Anticlaudianus* proprio per questo allineamento anticapetingio<sup>519</sup>: il plauso alla casata inglese si manifesta sin dalla dedica a Gualtiero di Coutances, emissario di Enrico II, si definisce infine nella digressione genealogica di questo V libro. Non è inverosimile supporre che lo stralcio di testo riservato alla genealogia dei re inglesi circolasse autonomamente proprio con una funzione antifrancese.

Il primo passo di cui ci occupiamo è tratto dai primi versi di Purg. XX: siamo nella quinta cornice, luogo di purgazione degli avari e dei prodighi, il canto inizia con la celebre apostrofe alla lupa dell'avarizia cui segue una lunga invettiva contro i Capetingi. Osserviamo il testo dantesco e il luogo dell'*Architrenius* che si intende comparare:

ché la gente che fonde a goccia a goccia  
per li occhi il mal che *tutto 'l mondo occupa*,  
da l'altra parte in fuor troppo s'approccia.  
Maladetta sie tu, antica lupa  
che più di tutte l'altre *bestie* hai preda  
per la *tua fame senza fine cupa*!  
O ciel, nel cui *girar* par che si creda  
le condizion di qua giù trasmutarsi,  
quando verrà per cui questa *disceda*?<sup>520</sup>

[...] *monstrum* reperitur, eunti  
insolitus terror; nam caelum vertice pulsat,  
et patulis *terrae* digitis *superoccupat orbem*.  
Et Phoebe medium fraternos *amovet ignes*,  
et Christi radios *melioraque lumina tollit*.  
Mater *Avaritiae*, somni *ieiuna cupido*,  
*aeternam damnata sitim* producere *nullis*  
*exsatiata bonis*. [...] <sup>521</sup>

<sup>518</sup> Le ricerche a tutt'oggi non sono particolarmente avanzate in questo senso. Sicuramente altri studi devono essere intrapresi per la ricostruzione della storia materiale del poema, che potrebbe essere approfondita rispetto a ciò che è già stato notato da Meacham (Meacham 2020, pp. 148-9) che osserva la presenza di uno stralcio di *Architrenius* nel manoscritto antologico Oxford Bodleian library additional A.44 accanto, tra gli altri, al *Miles Gloriosus* di Matteo di Vendôme, al *Geta* di Vitale di Blois, *Synonyma* di Isidoro di Siviglia.

<sup>519</sup> Cfr. Chiurco 2004.

<sup>520</sup> Purg. XX, 7 -15.

<sup>521</sup> Arch. V, 239-246.

L'isomorfismo lessicale nei due emistichi finali di Purg. XX, 8 e di Arch. V, 241 («tutto 'l mondo occùpa» e «terrae...superoccupat orbem») risulta particolarmente stringente, così il contesto narrativo, come mostreremo nelle pagine successive. Il passo di *Architrenius* non è nominato da nessun commentatore della *Commedia* come possibile fonte né semplicemente come segmento simile. Nessuna delle fonti note per questo passo dantesco presenta il medesimo gradiente di coincidenza lemmatica, morfologica e contestuale con la *Commedia* che mostreremo per l'*Architrenius*<sup>522</sup>; d'altronde non si riscontra, né nella letteratura romanza né nella tradizione latina e mediolatina, una simile predicazione, *occupa il mondo*, assegnata a una personificazione in forma di mostro/bestia della *Cupiditas*-avarizia<sup>523</sup>. Entrambi i segmenti di testo sono tratti dalla zona del viaggio nella quale i due pellegrini attraversano il vizio umano, da cui l'uomo è sconfitto per *Architrenius* e da cui l'uomo si purga, nel *Purgatorio*: in entrambi i testi i due autori impiegano procedimenti di realismo iconografico all'istanza generalizzante propria del comune didascalismo; si tratta dell'uso di quella vena irresistibilmente corporea dell'afflato allegorico, quella ipotiposi dei vizi universali dell'umano in corpi deformi e mostruosi, grotteschi e

---

<sup>522</sup> Cito i commenti alla *Commedia* dal sito web Dartmouth Project (<https://dante.dartmouth.edu>), le eccezioni saranno segnalate di volta in volta. L'Ottimo rimanda a Alano, Seneca, Boezio, («di costoro dice Alano, nel libro *De planctu naturae*, distinzione ultima: L'avarizia è quella, per la quale la pecunia è adorata nell'anima de' mortali. [...] Ancora dice Seneca nelle epistole: L'avarizia recòde povertade, e molte cose desiderando, tutte le cose perdèe. L'una cupiditate nasce dell'altra. E Boezio, in libro de Consolatione, dice: "Se apo uno si raguneràe tutta la pecunia delle genti, ella faràe tutti costoro poveri di sè, per ragunarsi apo uno"»); Inglese rimanda, per l'uso della lupa in Inf. I, alle bibliche bestie mandate da Dio per punire gli uomini (*Jer.* 5, 6: «Id circo percussit eos leo de silva; lupus ad vesperam vastavit eos: pardus vigilans super civitates eorum: omnis qui egressus fuerit ex eis capietur: quia multiplicatae sunt praevaricationes eorum; confortatae sunt aversiones eorum»); Ugo di San Caro che «vede in queste bestie il diavolo in tre forme» (ma in questo caso la lupa ricopre il significato della lussuria); Bellomo invece osserva la somiglianza nell'imprecazione alla virgiliana «auri sacra fames» (*Aen.* III, 57). In nessuna delle fonti rinvenute dagli esegeti danteschi compare una così complessa corrispondenza lessicale.

<sup>523</sup> La fonte più stringente è certamente Prudenzio, indicato la prima volta dal Torraca; nel passo si legge «Talia per populos edebat funera victrix / Orbis Avaritia, sternens centena virorum / Millia vulneribus variis» (*Psych.* 480-2) e una decina di versi dopo: «Omne hominum rapit illa genus, mortalia cuncta cuncta / Occupat interitu» (*Psych.* 493-4); non si ha una corrispondente prossimità tra predicato, complemento oggetto e soggetto (tra l'altro *occupat* è predicato degli avari e non dell'avarizia e il complemento oggetto non è *orbem*, che funziona invece da genitivo per *victrix*) né è presente la bestializzazione della personificazione del vizio. Per quanto riguarda la dicitura «totum orbem occupat», essa risulta piuttosto utilizzata in epoca classica e medievale, ma ha senso eufemistico concreto (così, per esempio, Virgilio, *Aen.* VII, 251 «huic progeniem virtute futuram / egregiam et totum quae viribus occupet orbem.»; Ovidio, *Met.* VI, 146 «Phrygiae que per oppida facti / rumor it et magnum sermonibus occupat orbem»; Tertulliano, *Apologeticum*, 25.6 «romanos pro merito religionis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos et impositos, ut orbem occuparint») o non si applica a sostanze allegoriche né a vizi (per esempio Agostino, *De utilitate credendi*, 7, 17. 14 «et tamen religionem fortasse sanctissimam - adhuc enim quasi dubitandum sit loquor - cuius opinio totum iam terrarum orbem occupavit, miserrimi pueri pro nostro arbitrio iudicio que damnauimus.»); il caso più interessante è di Andrea di San Vittore che utilizza questa predicazione in relazione alla potenza della morte, ma manca in questo caso la personificazione in forma bestiale di un vizio, come è nei due testi in esame: «Et quia lata erat mortis potentia nec facile destrui poterat que totum pene orbem occupaverat, ideo ipse apostropham facit ad mortem, dicens se ipsum ipsam perditurum: Ero morsus tuus, inferne!» (Andrea di San Vittore, *Super duodecim prophetas in Osee*, III, 13, 14).

icastici. In questi versi incontreremo quella particolare concrezione di romanzesco e allegorico, corporeità e spinta universalizzante che abbiamo registrato per l'*Architrenius* e che è struttura narratologica nota per l'oltremondo dantesco<sup>524</sup>, ovvero la particolarizzazione dell'allegoresi mediante l'esperienza fisica dei personaggi: un protagonista-*Everyman* esperisce con il suo proprio corpo il dramma dell'umana viziosità, mediante l'incontro con i corpi traviati dal vizio dei personaggi secondari e attraversando luoghi che non sono corporei *strictu sensu*, ma vengono descritti per mezzo del loro apparire sensibile. Entrambi i mondi/oltremondi percorsi non sono identificabili con luoghi finiti/mortali esistenti nella realtà tali che vi si conformi una descrizione cronachistica, eppure in entrambi i casi le descrizioni rispettano le regole della mimesi realistica; si tratta cioè, per dirla con Hegel, di proiezioni fenomeniche sullo schermo di un «agire eterno», o anche viceversa di una «esistenza immutabile» nella quale l'autore «immette il mondo vivente dell'agire e del patire umano»<sup>525</sup>. Più prosasticamente, questo compromesso tra corporeità e generalizzazione, agire particolare e atemporalità dell'esperienza del mondo allegorico o dell'oltremondo, è ciò che Maria Chiavacci Leonardi definì «due piani della stessa casa»<sup>526</sup>.

Questi procedimenti generali, di cui abbiamo già lungamente detto riguardo l'*Architrenius*, hanno un fulgido esempio nella rappresentazione della *Cupiditas*. Qui il poeta ricorre a una vivida caratterizzazione corporea per rappresentare la mole ingombrante che la categoria trascendentale del desiderio occupa nelle vicende umane. Inoltre, in questo episodio specifico, l'autore — che altrove cede all'invettiva verso i viziosi osservati mentre agiscono sinteticamente negli oscuri luoghi del vizio — conferisce sostanzialità all'innocenza dell'uomo rispetto al vizio della *Cupiditas*, reificando in forma di bestia mostruosa e ineludibile la biblica «radix omnium malorum»<sup>527</sup>, il cui ingombro corporeo «terrae [...] superoccupat orbem», a simbolo dell'offuscamento della luce divina che l'uomo patisce a causa

---

<sup>524</sup> Il realismo allegorico della *Commedia* è una delle categorie più studiate per la *Commedia*; non si può non citare l'imprescindibile lavoro di Auerbach 1966, pp. 176-226 e Fletcher 1968; ma si leggono formulazioni importanti sull'argomento anche nei recenti Zambon 2000; Fenzi 2002, pp. 161-200. Per una discussione più completa si leggano le pp. 202 ss e, nello specifico, la n. 603.

<sup>525</sup> Il passo è citato da Auerbach in un saggio del 1929 ed è probabilmente una delle chiavi per comprendere l'interpretazione auerbachiana della *Commedia* (Auerbach 1970, pp. 50-1).

<sup>526</sup> Chiavacci Leonardi 1988, p. 227.

<sup>527</sup> I Tim. 6:10

dello smodato desiderare (così specifica chiaramente il protagonista stesso nel corso dell'immediatamente successiva invettiva contro la *Cupiditas*<sup>528</sup>).

Nel testo dantesco la scena che osserviamo è la seguente: gli uomini colpiti dal peccato dell'avarizia si purgano «fondendo», cioè letteralmente sciolgono per mezzo delle loro lacrime «il mal che tutto 'l mondo occùpa». In prima battuta notiamo la sovrapposibilità letterale delle due perifrasi «terrae...superoccupat orbem» e «tutto 'l mondo occùpa» osservando che il testo latino delinea con evidenza una forma bestiale che riempie l'intero orizzonte terrestre (il mostro «caelum vertice pulsat» e con gli artigli spalancati possiede la terra). Inoltre la denotazione di *superoccupo* è traslata dal significato 'sorprendere qualcuno' del latino classico virgiliano («Quem non superoccupat Hisbo» Aen. X, 384<sup>529</sup>) al significato, derivante dal composto di *super-occupo*, di 'afferrare, cogliere dall'alto'<sup>530</sup>. Questa sfumatura è consonante con l'ipotiposi del testo dantesco: il male dell'avarizia, che soltanto nella successiva esclamazione del protagonista si incarna nella forma bestiale della lupa del canto I, è intanto ipostatizzato, con l'immagine della fusione, in una materia consistente e solida, «quasi massa dura di gelo»<sup>531</sup> che dobbiamo immaginare posta in alto rispetto ai penitenti, dal momento che colma il mondo intero e penetra nei corpi dei peccatori per poi essere disciolta attraverso le loro lacrime, letteralmente incombe sui corpi sdraiati a terra degli uomini *super*, dall'alto della sua mole spropositata. Al procedimento così tipicamente medievale di sostanziare in vivide fantasie gli attanti psichici e i fenomeni della mente, che si è osservato nell'*Architrenius*, si sostituisce nel dettato della *Commedia* una analitica scomposizione del processo allegorico: la metafora concretizzante del *fondersi*<sup>532</sup> coinvolge il successivo predicato dell'affermazione, il lemma verbale *occupo* — di per sé neutro e quasi in equilibrio tra i due poli tra astrazione e corporeità — che finisce per sbilanciarsi verso la connotazione corporea per il prosieguo del periodo, schiacciando l'astratta entità morale/psicologica dell'avarizia sulla «antica lupa» che compare al verso 10. Il pensiero del lettore è così ricondotto, con veemenza, alla

---

<sup>528</sup> Arch. V, 255-342.

<sup>529</sup> Il rimando a Virgilio è già in Schmidt 1974, p. 204.

<sup>530</sup> Sul *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, la voce *superoccupo* ricopre principalmente questo significato «to seize from above». Si legga anche la traduzione di Wetherbee: «for its head strikes against the sky, and it extends its long claws over the earthly sphere» (Wetherbee 2019, p. 247).

<sup>531</sup> Così Torraca a commento del v. 8: «scioglie in lagrime il suo peccato, quasi massa dura di gelo».

<sup>532</sup> Il concetto stesso della fusione implica la preesistenza di uno stato solido, quindi di un sostrato materiale che possa essere soggetto a mutamenti di stato.

ben corporea lupa del primo canto innescando un cortocircuito, non immediatamente redimibile, tra la presunta verità del viaggio del protagonista e la bella finzione dei poeti. Sembra interessante soffermarsi sulla trasformazione che avviene nell'impiego del mezzo allegorico tra l'*Architrenius* e il testo dantesco. All'allegorismo classico-medievale utilizzato per la *Cupiditas* del poema mediolatino, corrisponde, nella *Commedia*, un cosciente e sofisticato uso del mezzo allegorico, che traghetta la narrazione in un terreno ambiguo, ove non è netta la distinzione tra lo sforzo immaginativo-poetico di tradurre per immagini corporee una dinamica intrapsichica e la corporeità della *allegoria in factis*, per esempio assunta nella *veritas* della lettera nel caso della lupa di Inf. I, 49. Si solleva la questione seguente: la lupa incontrata da Dante personaggio all'inizio del suo viaggio, cioè quel 'corpo' che impedisce il cammino del protagonista, è la stessa lupa, ovvero l'immagine metaforica contro la quale, in Purg. XX, il protagonista inveisce e che non è un 'corpo', ma un'invenzione del personaggio che dà sostanza corporea all'idea della concupiscenza penetrata nelle menti degli avari? Nella lettera del testo, dove inizia la verità *ficta* dell'oltremondo percorso e dove finisce la *vis imaginativa* del Dante-personaggio poeta? Che lo stile della *Commedia* ponga la questione esattamente su questo snodo dà la misura di un'innovazione notevole, così Battaglia:

sembrerebbe che Dante si valga di un duplice piano espressivo, nel quale le parole sono positive e insieme spirituali. I termini, cioè, di "cammino", "selva", "vita", "sonno" appartengono a una nomenclatura reale, mentre si assumono in senso figurato. E, tuttavia, non è che nell'atto di usarli Dante trascorra dall'un senso all'altro e trapassi dalla sfera positiva a quella traslata; ma li accetta e li impiega come voci concrete, né figurate né allegoriche, bensì assolutamente reali<sup>533</sup>.

Questo problema si pone anche per *Architrenius*, più che per l'uso microscopico del linguaggio, quando ci si interroga sulla struttura del testo: se Parigi è certamente un luogo fisico, così come fisici e reali sono anche i logici che vi sono descritti, quanta e quale parte di realismo deve essere attribuita al monte dell'Ambizione<sup>534</sup>? Questo *mélange*, che già distacca vigorosamente il poema mediolatino dalla

---

<sup>533</sup> Battaglia 1966, p. 73.

<sup>534</sup> Il palazzo sul monte dell'Ambizione, per esempio, è considerato nel 1846 corrispondente alle terme di Parigi, come si legge in questo estratto: «Jean de Hauteville, moine de Saint-Alban, qui florissait à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, auteur d'un poème en neuf livres, intitulé *Architrenius* (imprimé à Paris en 1517, in-4°), a donné une description assez étendue de l'ancien palais des Thermes. Voir chap. VIII du liv. IV: De Aula in montis vertice constituta.», *Mémoires et dissertations sur les Antiquités nationales et étrangères publiés par la Société Royale des Antiquaires*

tradizione allegorica sembra trovare una realizzazione perfettamente felice e compiuta nella *Commedia*; per proseguire la metafora della Chiavacci Leonardi, verrebbe da dire che mentre l'*Architrenius* viaggia da un piano all'altro della casa, la *Commedia* trovi una sede perfetta sulle scale che congiungono i due piani; queste scale sono il corpo di Dante personaggio, così radicato nella sua esistenza materiale e tuttavia proteso all'universalizzazione del linguaggio.

Alla somiglianza puntuale dei segmenti precedenti, si aggiunge il comune riferimento alla topica insaziabilità della *cupiditas habendi*<sup>535</sup> (attraverso affini metafore del nutrimento «fame senza fine cupa» e «aeternam damnata sitim producere nullis / exsatiata bonis»), posto alla medesima distanza dai versi analizzati e sottolineato dalla prossimità fonetica tra «cupido» (Arch. V, 243) e «cupa» (Purg. XX, 12), lemmi posti in entrambi i casi in punta di verso. La distanza enunciativa tra *Cupiditas* e Avarizia si risolve facilmente giacché il mostro incontrato da Architrenio si specifica presto con la comparsa di personaggi prodighi e avari<sup>536</sup> e nei commenti alla *Commedia* il peccato dell'avarizia e il vizio della cupidigia sono considerati sinonimici<sup>537</sup>.

In questo quadro di generale vicinanza testuale, avrà qualche gioco notare la messa in campo dei movimenti delle sfere celesti, nei versi adiacenti a quelli esaminati: nell'*Architrenius* il poeta ricorre

---

*de France*, Nouvelle Série, Tome VIII, Dumoulin, Libraire de la Société, Paris, 1846; Appendice n.7, Note Bibliographique sur Le Palais des Thermes et l'Hotel de Cluny, p. 59.

<sup>535</sup> Il *topos*, presente già nella filosofia antica, ebbe grande fortuna nel Cristianesimo; ad esempio Ambrogio descrive la cupidigia attraverso l'inesauribile desiderio che la contraddistingue (Ambrogio, *Nab.* 6, 29 e 12, 52) e Lotario Di Segni dedica a questo tema un intero capitolo del suo *De miseria humane conditionis* («*Quare cupidus satiari non potest. Vis, o cupide, scire quare semper es vacuus, cur nunquam implearis?*») cap. VII, 21 ss).

<sup>536</sup> Approfondiremo questo argomento alle pagine 19-22.

<sup>537</sup> Così Chiavacci Leonardi a commento di Purg. XXX, 10-5: «questo passo rende certa l'interpretazione del simbolo nel I canto dell'Inferno: la lupa è, là come qui, la cupidigia, la *cupiditas* di cui parla san Paolo: “*radix omnium malorum cupiditas*”». Chiavacci Leonardi è particolarmente esplicita in questo senso (anche nella nota introduttiva a Inf. I si legge: «tutta la *Commedia* tende in modo ben esplicito a un rinnovamento della “*humana civilitas*” nella pace e nella giustizia, con la sconfitta della cupidigia (la lupa) e il ristabilirsi delle umane virtù», mentre a commento di Inf. I, 49 si definisce la lupa come «il terzo e più grave peccato, l'avidità insaziabile dei beni di questo mondo»), ma questo non desta alcuno stupore perché nella trattatistica morale tardoantica e medioevale quasi non c'è distinzione tra i due peccati, al più differenziati secondo l'ordine genere-specie (cfr., per es., Agostino, *Gen. ad litt.* 11, 15, 19; Pietro il Cantore, *Verbum* cap. 20 o la traduzione alternata della *philargyria* nel già citato motto paolino con *avaritia* o con la *cupiditas* della *Vulgata*). Per citare altri commenti che funzionano a stabilire una lettura sinonimica di *cupiditas* e avarizia si veda, tra i commentatori trecenteschi l'Ottimo (riguardo Inf. I: «che lo Leone sia superbo, che la Lupa sia avara e cupida e bramosa, chiaro appare assai») e «siamo secondo l'auctore pieni de cupidicia et sempre in essa crescendo di qui alla fine di questo millesimo che verrea il veltro che caccerà questa cupida lupa.», Benvenuto da Imola (ancora su Inf. I: «Dicit ergo: ed una lupa, supple, apparuit mihi, che sembiava carca, idest quae videbatur onusta propter onus curarum, ut plene patebit infra capitulo VII, di tutte breme: per hoc notat inexplabilem cupiditatem»); tra i commenti recentiori, insieme a Chiavacci Leonardi, Inglese («è infatti esplicito che la lupa rappresenti le breme insaziabili della cupidigia»).

alla metafora dell'oscuramento, da parte della luna, dei raggi del sole per raffigurare l'annebbiamento morale provocato dalla *Cupiditas*, che adombra la luce di Cristo<sup>538</sup>; nella *Commedia*, invece, all'invettiva contro l'avarizia segue una notazione scientifico-astrologica circa le trasformazioni terrestri causate dai movimenti dei cieli; il protagonista interroga il Cielo nella speranza che presto si generi una mutazione di corso tale che la cupidigia si allontani dall'uomo<sup>539</sup>. Si osserva che il parallelismo verbale *disceda : amovet* (ma anche *amovet : girar* e *disceda : tollit*) dipende dal medesimo movimento di articolazione tra Cielo e uomo in un nesso di causa-effetto tale che l'esperienza morale della comunità umana risulti passiva e subalterna rispetto ai corsi celesti. In *Architrenius* la correlazione tra i due termini spiega l'attuale stato negativo che l'ingombro della bramosia causa *allontanando* dagli occhi dell'uomo la *lux dei*; nel dettato dantesco l'accento cade, con una formula tecnico-esegetica, sull'*allontanamento* dell'avarizia, grazie all'azione dei corsi stellari, auspicato dal protagonista; speranza, questa, che deve pur presupporre un potentato dell'avarizia in atto sulla terra. La comparazione tra i due testi potrebbe essere foriera di qualche riflessione: l'espressione del medesimo nucleo di significato, ovvero il nesso di dipendenza dell'esperienza contingente/intrapsichica dell'individuo singolo dalla determinata volontà del trascendente mediata dai moti celesti, è resa nell'*Architrenius* da una articolazione correlativa di accostamento non causale (*e lì e qui*); nella *Commedia* la correlazione macrocosmo-microcosmo si specifica, per un verso, nel segno di una cosciente postura scientifico-razionale dell'uomo rispetto agli astri, per un altro verso, nel già noto equilibrio tra il libero arbitrio di ogni individuo e la mutazione degli avvicendamenti umani ad opera della volontà divina, per il tramite meccanico degli astri<sup>540</sup>. Si potrebbe postulare, ma non è questa la sede per approfondire la suggestione, una trasformazione epistemologica avvenuta tra i due poemi: all'osservazione protoscientifica del mondo naturale espressa in questo verso da Giovanni,

---

<sup>538</sup> Arch. V, 243 («Christi radios melioraque lumina tollit»).

<sup>539</sup> Purg. XX, 13-5: «O ciel, nel cui girar par che si creda / le condizion di qua giù trasmutarsi, / quando verrà per cui questa disceda?».

<sup>540</sup> Il tema è caldo e studiatissimo: da una parte si colloca lo scientismo fenomenologico della Scuola di Chartres, e in special modo la relazione istituita da Bernardo Silvestre tra Macrocosmo e Microcosmo (si legga almeno Gregory 2007; Gregory 1992; Garancini, 1974; Garfagnini 2017); dall'altra il rapporto tra la *Commedia* e le teorie astrologiche coeve (si leggano, tra i tanti interventi sull'argomento, Kay 1995; Tateo 1992; Peters 1991); non si vuole proporre in questo caso alcuna interpretazione innovativa rispetto al già noto, soltanto si intende evidenziare come l'osservazione diacronica di nuclei tematici similari, con perni lessicali sovrapponibili, arricchisce le letture potenziali del testo dantesco.

intellettualistica e neoplatonica (tipica certamente della scuola di Chartres), segue un nuovo atteggiamento *aristotelico*, che ricerca e costruisce le connessioni necessarie tra i fenomeni visibili terrestri e celesti; statico e normativo il primo (universale), dinamico e attivo il secondo. In entrambi i casi, il *focus* del passaggio è sulla correlazione tra l'esistenza contingente dell'uomo e del mondo e la volontà divina che l'azione degli astri media.

Pur senza scendere nell'ermeneutica del passo dantesco, possiamo osservare come lo stato di negligenza dell'uomo risulta connesso, nel passo in esame della *Commedia*, alla condotta della Chiesa di Roma: tale dato emerge con evidenza dalla continuità del discorso di questo canto con quello del canto precedente, nel quale campeggia la figura di Papa Adriano, e dall'interpretazione che altrove è fornita da Dante stesso per la metafora del lupo, ovvero nella invettiva di Folchetto di Marsiglia in Par. IX, 132 e di San Pietro in Par. XXVII, 55<sup>541</sup>. In *Architrenius*, il nesso stringente tra il mostro della *Cupiditas* e la Chiesa di Roma si manifesta qualche centinaio di versi più avanti, quando la stessa «belva» è definita «monstrum Latium»; anche in questo caso la sola esegesi plausibile, come osserva Wetherbee, sembra leggere nella denominazione geografica un rimando alla Chiesa di Roma<sup>542</sup>. Ancora, il lemma *belva* compare nel poema mediolatino soltanto in due occasioni e sempre a rappresentare la condotta degli ecclesiastici<sup>543</sup>.

Muovendo da questo luogo di tangenza letterale e proseguendo nella lettura parallela del di Purg. XX e da Arch. V, si possono individuare alcune concordanze tematiche che acquisiscono rilievo dalla

---

<sup>541</sup> «Produce e spande il maladetto fiore / c'ha disviàte le pecore e li agni, / però che fatto ha lupo del pastore» (Par. IX, 132) e «in vesta di pastor lupi rapaci / si veggion di qua sù per tutti i paschi: / o difesa di Dio, perché pur giaci?» (Par. XXVII, 55). In entrambi i casi non si hanno dubbi sull'interpretazione dei passi, così Chiavacci Leonardi: «l'immagine, che tornerà a XXXVII, 55 ("in vesta di pastor lupi rapaci"), è variazione di un passo della Scrittura (Mt. 7, 15: "qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces")».

<sup>542</sup> Arch. V, 483-2 «Laciumque repellere monstrum / cura laborque fuit. Et adhuc, ne tanta nepotes / belua subvertat, pugili sudamus in ense»; così Wetherbee: «The Latian monster: that is, Avarice, associated here, as often in twelfth century satire, with the papal court at Rome (Latium)» (Wetherbee 1994, p. 262 n. 29); ancora più chiaramente in connessione con il verso di Febe, riportando una glossa rinvenuta dall'editore tedesco sul manoscritto siglato 2 (Oxford, Bodleian Library, MS Digby 157): «A gloss in 2 explains that Phoebe is identified with the monster "because she conceals powers (virtutes) from us". The portion of her brother's fires that she conceals is evidently a metaphor for the spiritual power of the Church; the monster is plainly identified with the papal court at Rome» (Wetherbee 2019, p. 505 n. 482 e p. 499 n. 242-3).

<sup>543</sup> Nel verso già citato e nel libro V qualche centinaio di versi prima della comparsa del mostro del desiderio, relativamente a un monaco superbo (Arch. V, 136-50), in una variazione della medesima citazione biblica che compare nelle invettive del Paradiso («Quid, quociens morbos ovium nocuosque timores / subsequisse parat? Reliquum pacienter ovile / pastoris sequitur virgam pacemque flagellis / exhibet ut monitis; sed claustrum hec belua, de qua / fabula narratur, mansuescere verbere nullo / sustinet aut verbo, domitores odit et instat / asperior virgis, oculisque vomentibus iram / fulminat et monitus fumanti despuat ore», Arch. V, 133-43).

prossimità con il passo esaminato. Inoltre, tali isomorfismi inducono a considerare il legame tra la lupa dell'avarizia e il mostro *Cupiditas* non episodico ma incastonato in uno svolgimento narrativo affine per modi e toni. Come già osservato, i due brani si collocano entro una più ampia sezione testuale a carattere prettamente politico, specificamente in funzione anti-capetingia in Dante e filo-plantageneta in *Architrenius*<sup>544</sup>: in entrambi i testi sono due capostipiti a rintracciare la grandezza o la negligenza morale della propria casata; nella *Commedia* si tratta dello storico Ugo Capeto, assiso nella schiera degli avari, che si scaglia contro i frutti della «mala pianta», maledicendo i suoi eredi e la loro *cupiditas habendi*; in *Architrenius* il mitico Sir Gawain, duca dell'esercito dei prodighi, delinea, con toni encomiastici, la genealogia del dedicatario Gualtiero di Coutances e dei Plantageneti, a partire dalla ricostruzione leggendaria di un primitivo nucleo troiano e dell'espansione della sua *virtus*<sup>545</sup>. Entrambi i testi propongono una lettura dell'acredine storica tra Capetingi e Plantageneti *sub specie cupiditatis*, allineandosi nel medesimo schieramento politico, pur declinando il discorso nelle forme opposte di encomio e polemica.

Quasi a disegnare un confine intorno all'invettiva contro la sua discendenza, l'Ugo Capeto della *Commedia* nomina due esempi antitetici, rispetto al desiderio di beni, tratti dal repertorio antiquario di Roma: il primo, subito dopo la Vergine, è il console Fabrizio, la cui austerità fu presto proverbiale; l'ultimo esempio negativo di avarizia è il console Marco Licinio Crasso<sup>546</sup>. In Arch. V questi due personaggi compaiono nello stesso verso come poli di misurazione della condotta del cupido, due *exempla* che racchiudono l'arco dei possibili comportamenti verso il denaro, dal disprezzo di Fabrizio al massimo pregio di Crasso, tanto che costui è il primo tra i comandanti di un esercito di avari che appare alla fine del libro<sup>547</sup>: «Loculo vix sufficit uni, / quicquid Fabricius spreuit Crassusque probavit» (Arch. V, 287-8)<sup>548</sup>. Il poema mediolatino non compare tra le fonti possibili rinvenute dai commentatori

<sup>544</sup> Per questo tema si rimanda a Bonora 1988; Fenzi 2004; Grimaldi 2012b; Padoan 1985.

<sup>545</sup> La ricostruzione genealogica in A. dipende da Goffredo di Monmouth (cfr. Schmidt 1974, pp. 76-7, Wetherbee 1994, pp. XVI-XVIII).

<sup>546</sup> Purg. XX, 25-7 («Seguentemente intesi: “O buon Fabrizio, / con povertà volesti anzi virtute / che gran ricchezza posseder con vizio”») e Purg. XX, 116-7 («ultimamente ci si grida: “Crasso, / dilci, che 'l sai: di che sapore è l'oro?”»).

<sup>547</sup> «[...] eadem parte magistri / bellorumque duces sunt, quos aeterna notabit / et notat illa lues: Parthorum victima Crasso» (Arch. V, 489-91).

<sup>548</sup> I due personaggi compaiono anche in Arch. VII come esponenti di virtù e vizio rispetto alla gola: «Hic ieiuna modi, transgressus ebria, ventris / ingluvies humiles fastidit prodiga mensas / privatosque lares vel, quod pre

della *Commedia*<sup>549</sup> per questi due personaggi, nonostante solo in *Architrenius* siano nominati, *côte à côte*, i due consoli romani come *exempla* antitetici di vizio e di virtù rispetto alla *cupiditas habendi*<sup>550</sup>. La battaglia tra i prodighi e gli avari che compare in Arch. V è un *unicum* nella tradizione epica e satirica e ha dei caratteri di peculiarità notevoli anche rispetto al genere allegorico. In un'ottica di comparazione con la *Commedia*, questa sezione testuale è interessante per due caratteri: 1. la rappresentazione di una battaglia tra schiere di viziosi prodighi e avari; 2. la classificazione della prodigalità come vizio. Per quanto concerne il primo punto, toccherà fare un balzo a ritroso lungo il testo dantesco: la simmetria nella pena purgativa in Purg. XX di chi troppo dà e di chi, invece, troppo accumula ha un contraltare *in sublime* in Inf. VII, canto in cui è inscenata una vera e propria giostra tra i due schieramenti, piuttosto prossima al *Bellum inter largos et avaros* di Arch.V. In questo episodio di *Architrenius* emerge una qualità stilistica speciale del poema mediolatino entro il fluire, piuttosto regolare, di certa tradizione allegorico-didascalica<sup>551</sup>: qui veri e propri personaggi secondari, tratti dall'esemplaristica tardoantica per gli avari<sup>552</sup> e dalla mitologia arturiana per i prodighi<sup>553</sup>, sono sostituiti alle più o meno pallide

---

fascibus ipsis / Fabricius morderet, olus, trabeatus aratro / Serranus posito riguis fovisset in ortis.» (Arch. II, 175-80) e nel capitolo riguardante i mangiatori d'oro «Ergo aurumne gule vivendi protrahit auram / et Crasso concludit idem? Crassosne iuvabit / et Crasso nocuit? Absit!» (Arch. II, 253-5). Si osserva inoltre che in entrambi i testi ci si rivolge al personaggio di Crasso, in relazione alla leggenda dell'oro mangiato, con una domanda retorica. Questo dato particolare non si riscontra in nessuna delle fonti rinvenute per il personaggio (in special modo si rimanda a Perna 2012 e a Garbini 1991).

<sup>549</sup> Per Fabrizio le fonti già note sono: Iacomo della Lana fa riferimento a «istorie romane sì di Sallustio come degli altri istoriografi»; Pietro Alighieri a Seneca (*Ep. Lucil.* V, 4-5 e CXX, 6), Virgilio (*Aen.* VI, 843-844), Servio (*Comm. Ad Aen.* VI, 844) e Claudiano (*Carm.* VIII, 413-414); Giovanni di Serravalle cita anche Valerio Massimo e Tito Livio; i commentatori moderni rimandano a *Conv.* IV, 5, in parallelo a *De Mon.* II, 5; Fallani rimanda anche a S. Agostino (*De civ. Dei* V, 18); Fosca, citando T. Davis (Davis 1988, p. 245) aggiunge Lucano (*Phars.* III, 160) e Seneca (*Epist. mor.* 120.6). Per Crasso invece: non sono menzionate fonti per la figura del comandante romano dai commentatori trecenteschi; Fosca rimanda a Orosio (*Hist.* VI. XIII, 1); Chiavacci Leonardi rimanda a Cicerone, *De officiis* I, 30; Floro, *Epit.* III, 11; Inglese individua in Vincent De Beauvais la sintesi della tradizione medievale su Crasso (*Speculum Morale* III, 7.2).

<sup>550</sup> I due consoli appaiono a distanza di alcune decine di versi nella Farsalia (*Phars.* III, 125 e 160), ma sono semplicemente chiamati in causa dentro la narrazione storica e non in una cornice esemplaristica, come poli opposti; a distanza ravvicinata i due personaggi compaiono anche in Prudenzio, *Contra Symm.* 2. 558, ma anche in questo caso non esiste una correlazione rispetto al peccato dell'Avarizia.

<sup>551</sup> Così Schmidt: «Der in allegorischen Dichtungen übliche Kampf zwischen Tugenden und Lastern ist hier insoweit geändert, als nun nicht mehr Largitio und Avaritia - wie in Prudentius' Psychomachie (454-628) und in Alans Anticlaudian (9, 354-379) - ihren Kampf austragen, sondern drei bzw. vier Vertreter genannt werden. Der Dichter konnte durch die Einführung derartiger exemplarischer Personen seine Aussage inhaltsreicher und Bedeutungsvoller gestalten. Er gewann die Möglichkeit den Schwerpunkt vom Kampf auf die Kämpfer zu verlagern. In der Auswahl der Gestalten war er dabei nicht an einen festen Kanon gebunden» (Schmidt 1974, p. 43 n. 37); cfr. anche Roling 2003, pp. 202-3.

<sup>552</sup> Si tratta di Crasso, Settimuleio, Cassio e Tolomeo (Arch. V, 491-6), che, come esempi di avarizia, dipendono da Valerio Massimo (Valerio Massimo, ext. 1, 9. 4, 1-3 cfr. Schmidt 1974, p. 326, n. 288).

<sup>553</sup> Si tratta di Re Artù, Ramofrigio e Gawain (Arch. VI, 1-5), che invece dipendono da Goffredo di Monmouth e dal *Roman de Brut* di Von Wace (cfr. Schmidt 1974, p. 333, n. 2).

rappresentazioni degli attanti intrapsichici alla maniera di Prudenziolo, né sono le fiacche sostanze allegoriche dell'*Anticlaudianus* a calcare la scena. La vocazione didascalica, che pure segna le pagine del poema di un afflato ben determinato, discende nei corpi e si sostanzia in una nuova adesione alle forme contingenti del tutto aliena dalle glaciali formule del contemporaneo didascalismo, tracimando semmai nella colorita carnalità delle visioni oltremondane. Si origina, in questo modo retorico, una particolare soluzione di allegorismo e romanzesco inedita per la fine del XII secolo, quell'articolazione di trascendente e corporeo di cui si è detto e che anticipa indubbiamente gli esiti del XIII secolo e della *Commedia*. La relazione tra questo passo di *Architrenius* e la battaglia tra i prodighi e gli avari in Inf. VII si puntella su prove minime, tematiche e generali; tuttavia sembra interessante discuterne, dal momento che i commentatori della *Commedia* non hanno rinvenuto una fonte letteraria per la contrapposizione bellica tra le due schiere di viziosi<sup>554</sup>: a) al v. 35 il punto di contatto tra i peccatori nell'infinito turbinio che li spinge lontano nel cerchio e poi li richiama l'uno contro all'altro è definito «giostra»; il *bellum* di Arch. V è letteralmente una “giostra” di cavalieri, simmetricamente disposti in due manipoli, e la sua durata è infinita o indefinitamente lunga<sup>555</sup>; b) la battaglia è anticipata da una presenza mostruosa<sup>556</sup> e in entrambi i casi seguita dalla punizione del vizio/peccato dell'ira<sup>557</sup>; c) in Inf. VII si macchiarono con uno smisurato desiderio di beni prevalentemente *cherici*, «papi e cardinali», in

<sup>554</sup> Esistono fonti letterarie per la consistenza materiale della pena, il masso rotolato (Bellomo rimanda ai pesi dell'oro in Boezio, *Cons.* II,V, 27-30 in un passo tradotto alla lettera in *Conv.* IV. XII, e a Boncompagno di Signa che suggerisce tra le *transumptiones* adatte all'*avaritia* lo sterco) e il corrispettivo rimando a Sisifo (Virgilio, *Aen.* VI, 616 e Ovidio, *Met.* IV, 460), ma non per la questione propriamente bellica.

<sup>555</sup> In *Arch.* v, 343-76 è descritta una vera e propria giostra, della quale vengono osservati con minuziosa cura gli strumenti bellici e la totale reciproca simmetria tra i due eserciti (per esempio «Mucroni gladius occurrit, harundo sagitte, / cornipedi sonipes, lateri sinus, ungula cornu, / umboni clipeus, lituo tuba, missile telo, / lorice torax, galee iuba, fraxinus haste» vv. 371-4); in Inf. VII la simmetria è consegnata dal parallelismo del v. 30 («gridando: “Perché tieni?” e “Perché burli?”»). Inoltre il personaggio di Sir Gawain sottolinea specificamente l'infinito *cerchio* (Inf. VII, 35) della battaglia ai vv. 481-4: «at nos pro patria *semper* pugnavimus, armis / elidendo minas; Laciumque repellere monstrum / cura laborque fuit. Et adhuc, ne tanta nepotes / belua subvertat, pugili sudamus in ense».

<sup>556</sup> La *belua Cupiditas* in Arch. V, 236-54 e Pluto in Inf. VII, 1-12; si osserva inoltre cursoriamente, probabilmente a marcare il legame con il canto XX del *Purgatorio*, si nota la rima lupo : cupo, che potrebbe essere considerata anche implicata nella relazione con il mostro *Cupiditas* di A.

<sup>557</sup> In *Architrenius* il protagonista sottolinea la sua ira scatenata da questa battaglia violenta di cui è spettatore e dalla conferma di ineluttabile disperazione nella quale è gettata la natura umana (ancorché apparentemente virtuosa, come nel caso della stirpe di Sir Gawain): «Intimus ergo tumet vultusque superfluit ira, / purpureisque furor animi coquit ora caminis.» (Arch. VI, 16-7); appena il protagonista pronuncia questa osservazione si ritrova nel Paradiso terrestre dell'isola di Tylos e comincia ad ascoltare le orazioni dei filosofi; la prima è di Archita contro l'ira e, dopo averla ascoltata, il protagonista enuncia il meccanismo purgativo che regola tutte le orazioni: «Audit et incinerat gelidis fornacibus ignes / et sepelit vivam prius Architrenius iram.» (Arch. VI, 73-4).

Arch. V la comparsa di Sir Gawain è preceduta da una *exclamacio in prelatos*, ove si biasima nello specifico la brama dei papi, la cui mitra è reciprocamente spartita assecondando l'appetito di denaro<sup>558</sup>. Per quanto concerne il secondo punto: non si ha notizia, tra le diverse fonti letterarie di *Architrenius*, di una classificazione della prodigalità come vizio, omologo per gravità seppur speculare al vizio dell'avarizia, ché anzi la *largueza* conosceva, negli anni di composizione dell'*Architrenius*, la sua stagione felice in seno alla borghesia cortese. Vero è che la colonna dei guerrieri della Prodigalità è condotta da quel Gawain, capostipite del *genus* dei Plantageneti e del dedicatario Gualtiero di Coutances: tale dato potrebbe indurre il lettore a interpretare la serie dei prodighi come una teoria di virtuosi in eterna battaglia contro i viziosi avari<sup>559</sup>. Tuttavia la mancanza di moderazione del desiderio è l'asse intorno cui ruota l'intera composizione poetica<sup>560</sup> e l'autore non risparmia neanche i suoi prossimi, o le classi sociali a lui familiari, dalle invettive della satira. Per esempio è aspramente disapprovato lo smodato *amor sapientiae* degli studenti di logica di Parigi, anche se con ogni probabilità l'autore, per alcuni anni della formazione, dovette appartenere proprio a questa schiera<sup>561</sup>. Frequentemente nel poema il sentimento di biasimo è parallelo a moti di compassione verso i viziosi sì che il protagonista risulti posto in un equilibrio costante tra l'osservazione dall'alto delle vicissitudini umane, guidato da una tensione motrice generalizzante, e il coinvolgimento emotivo nell'amalgama dei mali dell'uomo, come abbiamo già osservato<sup>562</sup>. L'assenza di una polarizzazione bene-male nella battaglia tra prodighi e avari trova, inoltre, conferma esplicita nell'orazione del personaggio Cicerone, dal titolo *De prodigalitate vitanda* (Arch. VI, cap. 2), presente nella seconda zona del poema.

---

<sup>558</sup> «O utinam sanctos hec citra viscera patres / ecclesie pupugisset acus, ne vilior auro / ara foret, sed libra libro, sed numine nummus. / Non Davo caderet morum censura, Catonis / limatum tociens temere morsura rigorem; / non partiretur - consulto Simone - Petri / curia vel baculos Christi vel cornua» (Arch. V, 331-7).

<sup>559</sup> Così fa per esempio Roling 2003, p. 202: «Eine besondere Psychomachie, die weniger Prudentius als der Schlußpartie des 'Anticlaudianus' verpflichtet ist, schließt sich an. Kompositorisch geschickt schaltet Johannes vor das Auftreten der Philosophen und das Erreichen eines *locus amoenus* eine Schlacht der Affekte, der Tugenden und Laster, die gleichsam mit einem Seelenfrieden endet».

<sup>560</sup> La necessità di definire i prodighi come viziosi dipende dalla regolarissima strutturazione del poema fino a questo punto; cfr. Cap. II. 4.

<sup>561</sup> Cfr. Schmidt 1974, p. 22; Wetherbee 2019, p. VII. Questo è, in generale, un carattere piuttosto congruente con la *Commedia* e anche una rarità entro il panorama satirico: questo guardare il reale dall'alto della massima generalizzazione (diremmo asintoticamente trascendentale) per annichilire tutte le imperfezioni dell'umano.

<sup>562</sup> cfr. Cap. II. 3.

La classificazione morale secondo l'ordine della μετριότης presiede la struttura stessa dell'oltremondo dantesco, seguendo la modellizzazione dei sette vizi capitali nell'*Etica Nicomachea* e nella *Summa* di San Tommaso, come già osservato dai primi commentatori della *Commedia* riguardo la specularità di Avarizia e Prodigalità<sup>563</sup>. *Architrenius* non è citato in nessun commento né si rinviene alcuna fonte letteraria alternativa, anzi la condanna della prodigalità genera qualche perplessità tra i lettori, come nel caso dell'Ottimo che preferisce operare un distinguo, non altrimenti noto, tra *largitio* e *prodigalitate*<sup>564</sup>; a sigillo della stravaganza di tale classificazione, Dante stesso in Purg. XXII 46-48, attesta l'ignoranza di questi peccatori rispetto alla natura incontinente dei loro doni<sup>565</sup>.

#### IV. 2. Modi del «trasumanar»: una questione di 'corpi'

Affrontiamo ora la questione, cruciale per i nostri obiettivi, relativa alla rappresentazione del rapporto tra il corpo e l'anima nel percorso di avvicinamento dell'uomo a Dio nella *Commedia* in comparazione con il modello presente nel poema *Architrenius*.

---

<sup>563</sup> Pietro Alighieri offre il repertorio più ricco di fonti, per Inf. VII, 22 ss rimanda a Aristotele, Geremia, Seneca, Ecclesiaste: «Avari enim secundum Philosophum in 3.o Ethicorum retinent non retinenda, et adquirunt non acquirenda, ut lusores, usurarii et meretrices; prodigi autem dant danda et non danda. Unde Philosophus in 4.o Ethicorum ait: prodigus autem in his peccat, neque enim delectatur in quibus oportet, neque ut oportet, neque tristatur ut oportet. Et Jeremias sic de talibus ait: sunt in populo meo impii insidiatores quasi aucupes. Nam sicut non dicuntur liberales aucupes escam in aves projiciendo, ita prodigi qui projiciunt, dicti sunt aucupes. Et sic merito simul cruciari debent, inspecto eorum excessu a dicto medio liberalitatis. Unde ait Philosophus: virtus est medium duorum vitiorum seu duarum malitiarum; hujus quidem secundum superfluitatem, hujus vero secundum indigentiam. Nam, ut ait Seneca, nemo horum habet pecuniam. Et Philosophus: sicut extremi contendunt de media regione, sic medii de extremis. Nam avarus dicit prodigum largum, prodigus dicit largum avarum; et sic in medio peccant». Sulla dipendenza dell'*Etica Nicomachea* anche Hollander, Bellomo, Inglese nei rispettivi commenti al passo.

<sup>564</sup> Nella nota prefatoria di Inf. VII, l'Ottimo afferma: «della prodigalitate diremo, che la prodigalitate si puote distinguere dalla larghezza in più modi. Il primo, che 'l prodigo dà il suo per vanagloria, il largo per virtù di liberalitate; il II è, che 'l prodigo non dà le sue cose, anzi le perde; il largo dà, e non getta.»

<sup>565</sup> Padoan a commento di Inf. VII 26, sottolinea la stravaganza della condanna della prodigalità: «L'avarizia è ripetutamente maledetta e condannata nella Bibbia (cfr. *Eccles.* 10, 9; *Hab.* 2, 9; *Ezech.* 7, 19; *Petr.* I 1, 18; *Paul. I ad Cor.* 6, 10; *Ad Ephes.* 5, 5; ecc.), ed è contemplata dai testi canonici come uno dei sette vizi capitali; non così la prodigalità, per cui al più si può citare Luca 15, 13, e (ma il significato è propriamente un altro) *Eccles.* 31, 5: «Qui aurum diligit non iustificabitur, et qui insequitur consumptionem replebitur ex ea», tanto che Dante ammette che questo vizio da molti non è tenuto in considerazione di peccato: «Quanti risurgeran coi crini scemi / per ignoranza, che di questa pecca / toglie 'l penter vivendo e ne li stremi!» (Purg. XXII, 46-48; cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Summa theol.* 2. 2, q. 117, a. 5); mentre il pensiero teologico moderno ha per la prodigalità, rispetto all'avarizia, un atteggiamento ben più indulgente (cfr. *Dict. Théol. Cathol.*, s. v., col. 674). La condanna dantesca della prodigalità insieme e sullo stesso piano dell'avarizia è dovuta all'influenza dell'Etica aristotelica (e del commento tomista), cui Dante qui adegua il suo pensiero».

Isoliamo gli argomenti che i due poemi mostrano in comune e che corrispondono alla divisione interna di questo paragrafo:

1. Le interdizioni all'ascesa: inconoscibilità e indicibilità; 2. l'impiego delle opposizioni semantiche topiche di luce-ombra e sottigliezza-spessore come rappresentazione della composizione umana di anima e corpo; 3. le forme dello scatto trasformativo tra impotenza e superamento del limite corporale; 4. il modello morale di buon orientamento della volontà verso Dio e la rappresentazione delle due figure femminili, la Natura e Beatrice; 5. la rappresentazione dell'incontro con il divino come fruizione sensitiva del bene.

IV.2.1 I passi che intendiamo comparare sono Par. I, 70-1 («Trasumanar significar per verba / non si poria.») e Arch. IX, 5 («Trans hominem sunt verba dee»).

Mirari faciunt magis hec quam scire, rudisque ingenii non est” ait Architrenius “astris intrusisse stilum vel, que divina sigillant scrinia, deciso dubii cognoscere velo. *Trans hominem sunt verba dee*. Miracula cecus audio, nam lampas animi subtilia pingui celatur radio, nec mens sublimia visu vix humili cernit, nec distantissima luce fumidula monstrat. Tamen hec ut maxima credam, maiestas dicentis agit; celumque legentem miror et ignotis delector et aure libenti sollicitor, si magna loquens maiora loquatur.<sup>566</sup>

Io nol sofferarsi molto, né s'è poco, ch'io nol vedessi sfavillar dintorno, com' ferro che bogliente esce del foco; [...] Beatrice tutta ne l'etterne rote fissa con li occhi stava; e io in lei le luci fissi, di là sù rimote. Nel suo aspetto tal dentro mi fei, qual si fé Glauco nel gustar de l'erba che 'l fé consorto in mar de li altri dèi. *Trasumanar significar per verba non si poria*; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba.<sup>567</sup>

Il verso 5 di *Architrenius* («Trans hominem sunt verba dee») esibisce dei contatti lessicali evidenti con i vv 70-1 di Par. I: la trascendenza del mondo celeste rispetto alle facoltà intellettive dei due pellegrini è resa in ambedue i passi con la preposizione *trans* giustapposta ad *hominem* in *Architrenius* e agglutinata come prefisso nel neologismo del composto verbale *trasumanar* nella *Commedia*; in entrambi compare il lemma *verba*, inalterato nonostante la lingua latina dell'uno e il volgare dell'altro.

---

<sup>566</sup> Arch. IX, 1-12.

<sup>567</sup> Par. I, 58-60 e 64-72

Oltre all'isomorfismo lessicale, i due testi esprimono un similissimo contenuto: in entrambi i segmenti la relazione sintattica di *trans* e *homo*/umano fissa un limite alle potenze operative dell'intelletto; nel poema mediolatino tale limite si classifica come interdizione invalicabile alla conoscibilità dei fenomeni celesti che la Natura sta illustrando al pellegrino; nella *Commedia*, il limite dell'inconoscibilità dei fenomeni celesti interdetta ai sensi umani naturali si definisce superato o in via di superamento attraverso il verbo *trasumanar*. La formulazione nominale nel poema mediolatino unitamente al verbo essere della proposizione costruiscono un sistema normativo assoluto; viceversa la costruzione verbale dantesca conferisce al medesimo tema dell'*oltrarsi* una componente temporale indefinita e mobile. Tuttavia, nella *Commedia*, la funzione dell'interdizione («non si poria») è presente nel primo emistichio del verso 71 e si applica alla *dicibilità* di quello stesso fenomeno di superamento del limite. In entrambi i testi si fa riferimento all'inintelligibilità dei fenomeni celesti: in A. il protagonista non può tradurre le parole ascoltate dalla Natura in un *significato* afferrabile per il suo intelletto, non sa cioè produrre una conoscenza da quell'esperito sovranaturale del quale il suo corpo ha acquisito contezza mediante una percezione uditiva (le parole della Natura che sono state pronunciate); in *Par. I, 71* invece, il protagonista ha patito con i sensi un fenomeno operato dall'azione divina (il suo proprio *trasumanar*, che gli ha permesso di accedere con i sensi corporali vivi al Paradiso) che non sa tradurre discorsivamente in *verba* condivisibili con il lettore, non può «significare»<sup>568</sup> quell'esperienza sovranaturale del trascendere il limite<sup>569</sup>. Il *distinguo* tra i due testi riguarda principalmente *indicibilità* e *inconoscibilità*: Architrenio non sa ciò che l'autore del poema sa dire; Dante autore non sa ridire ciò che, in qualche modo, il Dante *viator* ha conosciuto. D'altronde il poema mediolatino non si sofferma mai sull'indicibilità nel rappresentare quell'operazione di trasumanazione dei sensi, cui pure in qualche modo sarà soggetto il protagonista, principalmente a causa della non coincidenza immediata tra *auctor* e *agens* nella lettera del testo. Tale impostazione narratologica fa sì che la penna non salti come il

---

<sup>568</sup> Non è possibile in questo frangente osservare le caratterizzazioni profonde e molteplici del verbo *significare* nell'opera dantesca, ma, come si vedrà, avremo modi di approfondirne le sfaccettature ermeneutiche allargando il campo di studio alla metafisica della luce e alla dinamica paradisiaca (si rimanda alla trattazione della voce *significare* curata da M. Rak in *Enciclopedia dantesca*).

<sup>569</sup> In Dante il passo convoca la distinzione tra conoscenza chiara e conoscenza confusa, come spiega limpidamente G. Ledda, l'impedimento presentato al v. 71 «enuncia un principio basilare: l'impossibilità di dire 'sermone proprio' (Ep. XIII) o 'per suam proprietatem' (Anselmo d'Aosta), le cose viste e le esperienze provate dal pellegrino» (Ledda 2002, p. 137).

«sacrato poema» in Par. XXXIII, 62 e che Architrenio possa ascoltare un discorso compiuto intorno ai *subtilia celesti* - l'indicibile è detto, perché è l'*auctor* a condurre la penna e l'*agens* soltanto lo riceve passivamente - senza coglierne il significato. L'indicibile dantesco deriva dalla deficienza della memoria, che Dante all'inizio di questo stesso canto denuncia: «perché appressando sé al suo disire, / nostro intelletto si profonda tanto / che dietro la memoria non può ire» (Par. I 7-9). L'intelletto riesce ad avvicinarsi gradualmente alla conoscenza celeste, fino a cogliere la visione attimale del Bene divino, ma, essendo la conoscenza di queste realtà celesti non abituale per natura, la normale operatività delle potenze è impedita. D'altronde, il poeta dovrebbe raccontare ciò che ha veduto avendo trasceso l'umano e lo stesso processo cui il suo corpo è stato soggetto perché potesse trascendere l'umano. Questo problema è commentato esplicitamente nell'epistola a Cangrande, ove appare specialmente il riferimento al *trascendere* oltre l'umano:

Ad hoc etiam posset adduci quod dicit Apostolus ad Ephesios de Christo: “Qui ascendit super omnes celos, ut adimpleret omnia”. Hoc est celum deliciarum Domini; de quibus delitiis dicitur contra Luciferum per Ezechielem: “Tu signaculum similitudinis, sapientia plenus et perfectione decorus in deliciis Paradisi Dei fuisti”. Et postquam dixit quod fuit in loco illo Paradisi per suam circumlocutionem, prosequitur dicens se vidisse aliqua que recitare non potest qui descendit. Et reddit causam dicens ‘quod intellectus in tantum profundat se’ in ipsum ‘desiderium suum’, quod est Deus, ‘quod memoria sequi non potest’. Ad que intelligenda sciendum est quod intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum. Et hoc insinuat nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: “Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium celum, et vidit arcana Dei, que non licet homini loqui”. Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quid extra se ageretur non recordabatur. Et hoc est insinuat nobis in Matheo, ubi tres discipuli ceciderunt in faciem suam, nichil postea recitantes, quasi obliti. Et in Ezechiele scribitur: “Vidi, et cecidi in faciem meam”. Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro De Contemplatione, legant Bernardum in libro De Consideratione, legant Augustinum in libro De Quantitate Anime, et non invidiebunt [...]. Vidit ergo, ut dicit, aliqua ‘que referre nescit et nequit rediens’. Diligenter quippe notandum est quod dicit ‘nescit et nequit’: nescit quia oblitus, nequit quia, si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit. Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum; multa enim per lumen intellectuale vidit que sermone proprio nequivit exprimere.<sup>570</sup>

---

<sup>570</sup> Ep. XIII 27-29. Senza scendere nel dettaglio, consideriamo la lettera autentica, a partire dalla dimostrazione di Azzetta (cfr. «Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante», vol. V).

Dante adduce delle prove autorevoli per affermare di aver avuto una certa conoscenza del divino. Dal testo dell'epistola, possiamo, inoltre, dedurre che: 1. la possibilità della conoscenza di Dio dipende dall'affinità tra l'intelletto umano e la sostanza divina; da qui la conseguente incapacità della memoria di seguire la facoltà superiore, perché in quanto «facoltà strettamente inerente al sensibile, non può partecipare con l'intelletto alla *visio Dei*»<sup>571</sup>; 2. il linguaggio umano non è sufficiente ad esprimere la verità divina esperita.

Per quanto riguarda il punto 2, come mostra Giuseppe Ledda, il problema della dicibilità ha una lunga tradizione nelle visioni celestiali; tradizione, specialmente proibitiva, che Dante rimodula in una versione legata all'ineffabilità che non limita l'autore dal 'tentare' di scrivere ciò che ha conosciuto. Infatti, nell'*Epistola a Cangrande* lo stesso dettato paolino «*audivit archana verba*» (le parole sono ascoltate ed è solo il divieto divino a renderle indicibili) viene risillabato nei termini di un'esperienza visiva e non verbale «*vidit archana Dei*», che può essere ineffabile perché non è stata recepita discorsivamente<sup>572</sup>. La distanza che separa Dante da *Architrenius* si iscrive nello sviluppo della tradizione: all'interdizione divina corrisponde la variante laica e neoplatonica di questo primo spezzone di *Architrenius*, dal momento che la dea Natura spiega i fenomeni cosmologici (*Architrenio audivit* e non *vidit*) e non impone alcun limite riguardo la dicibilità; infatti, il poema viene scritto e non ci sono tracce della fatica dell'espressione; tuttavia, poiché la *ratio* naturale è impedita dallo spessore del corpo a trasformare in conoscenza ciò che la dea racconta, il protagonista esprime la propria frustrazione conoscitiva. In *Architrenius*, quindi, il limite è relativo alla conoscibilità delle logiche cosmologiche e la causa è da ricercarsi, più che in una interdizione divina, nella conformazione antropologica dualistica. Nella *Commedia*, invece, il protagonista conosce perché le sue capacità (soprattutto sensoriali) sono state trasumanate; il poeta a causa dell'insufficienza linguistica non può descrivere sufficientemente né la metamorfosi stessa delle sue potenze, né l'oggetto della sua esperienza (che è appunto esperienza sensibile e non conoscenza informativa, uditiva). In entrambi i casi, possiamo dire che il problema

---

<sup>571</sup> Azzetta 2018, p. 191. Sul tema della memoria, il recentissimo Zacarello 2019.

<sup>572</sup> Cfr. Ledda 2008, p.128; come afferma ancora Ledda, già nelle visioni più tarde, l'interdizione divina veniva superata in virtù dell'investitura profetica.

risiede nell'articolazione umana di corpo e anima e della meccanica di comunicazione tra queste due componenti.

Per quanto riguarda il punto 1., sembra dispiegarsi, nell'*Epistola* (esattamente nel passaggio «intellectus humanus [...] transcendisse humanum modum», una netta retorica neoplatonica che accomuna il testo dantesco al modello antropologico dell'*Anticlaudianus*: la memoria non può seguire l'intelletto perché esso possiede una sostanziale somiglianza con Dio, tale che le facoltà inferiori (disposte a un livello ontologico inferiore rispetto alla facoltà cui compete la conoscenza di Dio) non possono tenere il passo con questa elevatissima somiglianza sostanziale dell'uomo con Dio. Così Giulio D'Onofrio trova in queste righe conferma all'assunto che guida le pagine di *Per questa selva oscura*, ovvero la netta dipendenza di Dante dai modelli neoplatonici del XII secolo:

In una efficace convergenza tra la polipartizione platonizzante delle facoltà dell'anima e l'ordinamento cosmico delle intelligenze celesti di impianto arabao aristotelico, con l'uso del termine intellectus questo testo intende apertamente suggerire che protagonista di tale ascesa è una facoltà di ordine intuitivo e contemplativo, superiore alla ratio discorsiva, ossia alla conoscenza definitoria e argomentativa. Quando, dopo aver trasceso i limiti della determinazione razionale logico-dianoetica («propter transcendisse humanum modum») l'*intellectus* torna a confrontarsi con la *ratio* («post reditum»), non è più in grado di ricordare cosa ha potuto cogliere in tale trasferimento in una condizione superiore di conoscenza, propria di un altro, irraggiungibile soggetto, ossia della mente divina; nè la Ratio è in grado di formalizzare, per via naturale, una qualsiasi memoria di tale atto conoscitivo («ut memoria ... deficiat»)<sup>573</sup>.

In questo senso, l'ascesa di Dante nella *Commedia* coinciderebbe perfettamente con quell'ascesa soltanto intellettuale e intuitiva, quel salto tra scienza e teologia (cioè la possibilità che le diverse facoltà dell'uomo si possano disgiungere l'una dall'altra per permettere l'elevazione della sola facoltà superiore) di cui abbiamo parlato per il *reditus* di Fronesi nell'*Anticlaudianus*: così l'uomo può conoscere Dio in virtù della sua somiglianza sostanziale con il divino, esautorando del tutto la componente corporea. Tuttavia, questa lettura e il tentativo di D'Onofrio di attribuire al modello dantesco esattamente gli stessi caratteri del modello neoplatonico difettano di una problematicità che mi pare evidente e che apparentemente pone in frizione l'*Epistola* con la narrazione della *Commedia*. Senza che si debba postulare nulla riguardo la paternità della lettera a Cangrande, dal momento che i

---

<sup>573</sup> D'Onofrio 2021, p. 291.

due testi hanno scopi e funzioni differenti, non ci sono dubbi che, a differenza di Paolo o dell'Alano dell'*Anticlaudianus*, Dante-personaggio affronta il suo viaggio ascensivo senza mai negare la funzione del corpo: il protagonista della *Commedia* conosce attraverso l'esperienza sensibile e in nessun punto del testo afferma esplicitamente, sulla scorta di Alano per esempio, che il suo corpo deve rimanere indietro; al contrario egli sottolinea a più riprese che i suoi sensi corporei (e non spirituali!) sono via via trasumanati. Né potrebbe essere altrimenti per un autore che, pur derivando 'anche' dall'eredità neoplatonica del XII secolo<sup>574</sup>, risente fortemente dell'Aristotele del *De anima* e della ricezione tommasiana della gnoseologia aristotelica.

La sensazione è, per Aristotele, imprescindibile agli atti di conoscenza, ma non lo è altrettanto la facoltà della memoria, che è un certo tipo di «sguardo» che l'anima dedica alle impronte della sensazione rimaste nell'anima dopo l'atto percettivo, ovvero i *phantasmata*<sup>575</sup>. Dante conferma l'adesione a questa teoria, per quanto concerne la necessità dell'esperienza sensibile affinché si produca un qualsiasi atto di conoscenza, in Par. VI 41-2 («vostro ingegno, / [...] solo da sensato apprende / ciò che fa poscia d'intelletto degno»). Allora cosa accade in questo passo del *Paradiso* e come si può interpretare l'Epistola XIII, senza incappare in questa aporia? Semplicemente: nella lettera a Cangrande non viene mai affermata l'incapacità del corpo di seguire l'intelletto, proprio perché l'impotenza del corpo è il punto da cui prende l'abbrivio questo passo del *Paradiso*; viene piuttosto dichiarato che la memoria

---

<sup>574</sup> Ci limitiamo a segnalare, per questo tema ricchissimo di studi, Ariani 2010 e Mocan 2007.

<sup>575</sup> Sassi 2007, p. 35. Anche se la posizione di Aristotele sulla memoria è contenuta nel *De memoria*, l'assetto da cui dipende è derivato dal *De Anima* come mostra Sassi: «innanzitutto bisogna postulare che l'*aisthema*, il risultato dell'alterazione che l'organo di senso periferico subisce ad opera dell'oggetto nel corso dell'*aisthesis*, permanga nell'anima anche quando l'oggetto è sparito dall'orizzonte sensibile. Ciò avviene grazie all'attività della phantasia, definita nel *De anima* come «il movimento provocato dalla sensazione in atto» (3, 3, 429a1-2), la cui prerogativa principale, anche se non esclusiva, sembra essere quella di «rappresentare» internamente alla mente cose assenti, rendendo gli *aisthemata* disponibili, in forma di *phantasmata* che ne conservano le caratteristiche ma ne sono separati nel tempo, a operazioni di varia complessità: concetti per il pensiero (secondo varie indicazioni del *De anima*, che vedremo meglio più avanti), immagini oniriche (nel *De insomniis*), stimoli all'azione (nel *De motu animalium*) e, appunto, ricordi. Nel *De memoria*, dopo un rinvio esplicito alla sezione dedicata alla phantasia nel maggiore trattato psicologico (è il notorio terzo capitolo del terzo libro) e all'idea che «non è possibile pensare senza un phantasma» (449b31-450a1), Aristotele afferma che anche la memoria, anche di entità di pensiero (noeta), non si dà senza un *phantasma*. Quest'ultimo, in quanto dotato di estensione spaziale, è un'affezione della «sensazione comune» (*koine aisthesis*), alla quale va riportata anche la percezione del tempo (che, come la grandezza, è un continuo): dunque la memoria afferisce a un «principio primario della percezione» (*proton aisthetikon*) e solo accidentalmente alla funzione intellettuale, tant'è vero che appare prerogativa non solo degli uomini, ma anche di alcuni fra gli animali non dotati di ragione (450a10-16)», Sassi 2007, pp. 32-4. Come prosegue la Sassi, una volta costituitosi il *phantasma*, la memoria può decidere se immagazzinarlo o meno: si tratta a tutti gli effetti di un processo, quello mnemonico, tutt'altro che necessariamente implicato nell'atto conoscitivo.

(«memoria post reditum deficiat») non può seguire l'intelletto nella conoscenza sovranaturale a cui quest'ultimo può accedere insieme al corpo dopo la trasumanazione<sup>576</sup> di entrambi, al momento del ritorno, quando cioè il potenziamento non è più attivo. Né la connaturalità dell'intelletto con la sostanza divina implica una partecipazione alla sostanza divina dell'uomo tale che per conoscere Dio debba essere negato ogni contatto materiale: il fatto che l'intelletto non sia *connaturalis* a nessuna sostanza materiale (senza che questo implichi la possibilità di esautorare l'esperienza sensibile nell'atto intellettivo) è questione già presente in Aristotele e nel commento di Tommaso al *De Anima*<sup>577</sup>; anzi è proprio l'anima sensitiva a offrire all'intelletto le forme private della concrezione con la materia dei corpi, dal momento che l'intelletto conosce le forme separate dalla materia (e la materia è in sé inconoscibile se separata dalla forma); tuttavia le operazioni degli organi dei sensi sono state necessarie affinché le operazioni dell'anima sensitiva potessero avvenire. Quel che è detto nell'*Epistola XIII* e, in generale, il *trasumanar* non sono marchiati quindi del neoplatonismo esacerbato di cui parla D'Onofrio, piuttosto di una efficace mistura di neoplatonismo e aristotelismo, fermo restando che in nessun punto del testo il protagonista abbandona il suo corpo né rinuncia all'esperienza sensoriale del *Paradiso*.

Riletta l'esperienza trasumanativa in quest'ottica, la distanza tra la *Commedia* e l'*Architrenius* si minimizza. L'indicibilità nella *Commedia* dipende da una forma alterata di conoscenza intellettuale, straordinaria dal momento che proprio il potenziamento dei sensi, cioè il *trasumanar*, ha impedito che le operazioni gnoseologiche interne funzionassero nel pellegrino celeste nel rispetto delle meccaniche umane per l'elaborazione conoscitiva dei fenomeni naturali, ovvero la *ratio* dell'*epistola XIII*. Si può affermare, infatti, che l'indicibilità cui fa riferimento Dante in questo passo è una categoria cui pertiene un certo modello di inconoscibilità: questo carattere particolare di conoscenza, che può disgiungersi dalla dicibilità, dipende dalla natura sovranaturale del sensato in oggetto e dalla metamorfosi che il pellegrino, per volontà divina, ha patito e che va a modificare l'umana meccanica conoscitiva: neanche volendo l'intelletto può offrire efficacemente lo «sguardo» mnemonico ai fantasmi dell'esperienza

---

<sup>576</sup> Come vedremo, la trasumanazione è il superamento di un'impotenza, non certo l'assimilazione alla mente di Dio, come sembra inferire D'Onofrio.

<sup>577</sup> Cfr. Tommaso D'Aquino, *Lo specchio dell'anima*, p. 951 (a commento di Aristotele, *De Anima* 429 a18): «la conoscenza non è mai connaturale a nessuna materia, ma conosce le cose già private del corpo dall'anima sensitiva».

paradisiaca. Quindi sia Architrenio che Dante sono sottoposti all'esperienza (uditiva per il primo e corporea per il secondo) di *archana Dei* che essi non sono in grado di conoscere secondo le logiche naturali, dal momento che la loro esperienza non pertiene parimenti la normale esperienza umana. Dante subisce un potenziamento tale che egli riesca ad accedere alla conoscenza più avanzata (ed è proprio questo potenziamento che egli non riesce a raccontare), lo stesso non può dirsi per Architrenio, la cui trasformazione riguarderà soltanto la capacità di esperire sensibilmente l'infinita voluttà della mensa divina, mentre in nessun punto del poema egli sarà in grado di conoscere ciò che Dio tiene sigillato nei suoi scrigni.

Avendo a mente il testo dell'Epistola XIII, soprattutto la dichiarazione delle fonti per i versi 70-71, non destano stupore gli esiti che otteniamo dallo spoglio dei *database*, alla ricerca di una fonte mediolatina per la giustapposizione di *trans* e *homo-humanus*, fermo restando che il lemma in lingua volgare non si dà prima del neologismo dantesco<sup>578</sup> e che i commentatori non si soffermano in questa direzione<sup>579</sup>. La preposizione *trans* riferita al sostantivo *homo* variamente declinato e ai suoi derivati è una dittologia topica che si riferisce alla eccezionalità di talune personalità, sapienti, santi o re<sup>580</sup>: nella leggenda versificata di Santa Chiara<sup>581</sup>, nella *Legenda Sancti Francisci Versificata*<sup>582</sup>, nella *Commendatio Papae*

<sup>578</sup> Nei *database* della letteratura volgare italiana delle origini la preposizione il prefisso tras- o trans- non compare mai accompagnata al lemma uomo (e suoi derivati) se non a commento del *trasumanar* paradisiaco; non è presente alcun caso di uso della preposizione latina *trans* non in forma prefissale.

<sup>579</sup> I commenti trecenteschi a Par. I 71, sono prevalentemente esegetici (per esempio in Benvenuto da Imola si legge: «trasumanar, idest, quomodo homo fiat plusquam homo, vel aliud quam homo»); lo Scartazzini per primo, rimanda a Tommaso, ma non c'è familiarità lessicale («transumanar, divenire più che umano, passare dall'umano al divino. Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae P. I*, qu. XII, art. 6: «Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate constituit.»); Inglese va nella stessa direzione: «Vale 'oltrepassare i limiti della natura umana', e dev'essere neoformazione dantesca»; inoltre nella nota a termine del canto, riferisce l'importante implicazione della fantasia e della memoria nel processo intellettuale.

<sup>580</sup> Tranne nello Pseudo Quintiliano in un contesto non significativo (*Declamatio XIX Maiores*, VI, 10, 17 «Equidem, iudices, ut sentio, neminem non mortalium favere hominis sepulturae convenit, quia haec una res est, cuius exemplum ad omnes pertineat, ideo que non nisi ab ultimo parricidio exigitur poena trans hominem»)

<sup>581</sup> Si fa riferimento all'eccezionale condizione della donna, ma non in relazione alla conoscibilità delle cose divine (Anonymus, *Legenda versificata sanctae Clarae Assisiensis*, 30; 23: «Cum sit trans hominem citraque Deum satis apte Altiori officio Domini gerit ipse figuram Discipulosque sui fratres signare videntur Utpote qui quasi membra sibi specialius herent»).

<sup>582</sup> *Legenda Sancti Francisci Versificata* V 58-60 «A nullo doctus multos docet; alta loquentem/ Et quasi trans hominem, noti, quem tempore nullo/ Discipulum videre, stupent audire magistrum,/ Concluduntque: "Nihil didicit, nihil ergo docebit"».

di Matteo di Vendôme<sup>583</sup>, nell'*Aurora* di Pietro Riga<sup>584</sup>, con la formula «trans hominem citraque Deum» è nell'*Epitaphium Iohannis Sarisberiensis e manuscripto Suessoniense 24 (26) collatum*<sup>585</sup>. A questo impiego, per noi poco interessante, si aggiungono tre eccezioni sulle quali vale la pena di soffermarsi, dal momento che risultano particolarmente coerenti con le fonti menzionate nell'*Epistola XIII*.

Nell'*Expositio in Ezechielem* di Andrea di San Vittore, allievo di Ugo e noto per i suoi commenti all'Antico Testamento, l'abate, a esegesi delle parole divine che definiscono il profeta «filium hominis»<sup>586</sup> commenta: «Filius hominis prophetam sermo divinus appellat ut quamvis super hominem sit videre quod viderit hominem trans se esse meminerit»<sup>587</sup>. L'abate vittorino sta specificando l'ambiguità della trasumanazione temporanea del profeta Ezechiele: pure se l'atto visivo del quale il profeta è investito è «super hominem», la sua natura di figlio dell'uomo sarà solo temporaneamente «trans hominem». Nel testo veterotestamentario il profeta, pur assistendo a una visione celestiale, non è rapito fuori di sé assumendo una natura «super hominem» ma è attraversato, abitato («ingressus est in me spiritus» Ez. 2,2) da un trascendente che temporaneamente lo dota di virtù uditive-percettive, mentre lo mantiene aderente alla propria natura umana («sta super pedes tuos» Ez. 2, 1); la ricezione del messaggio è finalizzata alla comunicazione tra Dio e gli uomini intorno alla verità e Ezechiele ha una funzione profetica di trasmissione. Questa esegesi lega la formula «trans hominem» a una straordinaria e temporanea ulteriore natura donata, in virtù di un investimento profetico, a un uomo che, mentre permane perfettamente radicato nella sua integrità corporea, ben saldo sui suoi piedi, accede a

---

<sup>583</sup> «Trans hominum gressus extendit ab hospite vita, /Ad coelum patriam praemeditatur iter.»

<sup>584</sup> il dittico compare per definire la sapienza fuori dall'ordinario di Salomone: «Trans hominem Salomon sensu cum rebus abundans / Fulsit, et affluxit istud et illud habens».

<sup>585</sup> *Epitaphium Iohannis Sarisberiensis* v.11, con funzione elogiativa (probabilmente trattasi di formula elogiativa topica, poiché si riscontra anche nell'epitaffio per Teobaldo di Blois ad opera di Giraldo Cambrense).

<sup>586</sup> Sarà bene riportare l'intero contesto del versetto; si tratta, infatti, di una visione apocalittica della potenza di Dio, che contiene una interessante metaforica della luce e soprattutto una trasumanazione, espressa nei termini dell'impossessamento: «Et vidi quasi speciem electri, velut aspectum ignis per circuitum ab aspectu lumborum eius et desuper; et ab aspectu lumborum eius usque deorsum vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu. Velut aspectus arcus, cum fuerit in nube in die pluviae: sic erat aspectus splendoris per gyrum. Haec visio similitudinis gloriae Domini. Et vidi et cecidi in faciem meam et audivi vocem loquentis. Et dixit ad me: "Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum". Et ingressus est in me spiritus, postquam locutus est mihi et statuit me supra pedes meos, et audivi loquentem ad me et dicentem: "Fili hominis, mitto ego te ad filios Israel, ad gentes apostatrices, quae recesserunt a me; ipsi et patres eorum praevaricati sunt in me usque ad diem hanc. Et filii dura facie et obstinato corde sunt, ad quos ego mitto te; et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus.».

<sup>587</sup> Andrea di San Vittore, *Exp. in Ez. 2, 1, 7*.

un potenziamento sensoriale che, in qualche modo, lo eleva verso la percezione dei fenomeni della sapienza divina.

Nella seconda eccezione invece, l'allegorismo di Alano di Lilla, energicamente sbilanciato verso l'etica disincarnata di cui si è scritto *supra*, pone in tutt'altra luce la formula «trans hominem», presente nell'*Anticlaudianus*: «trans hominem mens ista sapit condita sapore / divinae mentis de cuius fonte profundo / rivulus emanat animi discretio vestri»<sup>588</sup>. La Saggezza tesse qui le lodi della Ragione, incaricata di formare l'anima dell'*homo novus*: il riferimento alla sensorialità («sapit») è metaforico e non metafisico; non si riscontra altrove nel testo una relazione stabile e strutturale all'antropologia alaniana tra la virtù della ragione e il senso fisico del gusto e non ci sarebbe motivo di considerare il gusto come una componente necessaria all'atto dell'intellezione naturale. Secondo Alano l'uomo ha inscritta nella sua natura una qualità divina in sé oltre-umana, cioè quella *pars Dei*, neoplatonicamente presente nell'anima, che può avanzare verso Dio lasciando indietro il carro dei sensi e la *ratio*, dal momento che, come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, è il contagio con la materia a rendere il composto umano peccaminoso e inadatto all'avvicinamento alle più alte sfere celesti.

Fin qui la tradizione si biforca in due interpretazioni possibili della dittologia *trans-homo*: da un lato, il trans-umano profetico che si verifica quando la natura umana è abitata da un potenziamento divino, come nell'Ezechiele commentato da Andrea di San Vittore, e da un altro lato, il trans-umano sostanziale e sovranaturale dell'intelletto umano di *Anticlaudianus*. Possiamo definire il primo filone come 'additivo': alla natura umana che rimane ben adesa a se stessa, se ne aggiunge un'altra, quella che temporaneamente può accedere ad operazioni che non le sono proprie grazie a una investitura divina, come per il profeta Ezechiele, che è infatti citato nell'Epistola XIII<sup>589</sup>; proprio a questa natura amplificata e potenziata si rende difficile l'atto mnemonico e narrativo (non in virtù dell'abbandono della propria natura primitiva) a causa dell'incommensurabilità tra la grammatica mondana l'esperienza oltreumana. Questo *pattern* linguistico sembra aderente alla posizione dantesca, dacché, come cercheremo di dimostrare, il protagonista rimane, forse anche nell'ultimo apicale *accessus ad Deum*,

---

<sup>588</sup> Anticl. I, 333-5.

<sup>589</sup> L'esperienza del profeta Ezechiele è utilizzata proprio per definire le fonti del proprio viaggio indicibile nella Epistola a Cangrande (*Ep. Can.* XXVIII 80).

implicato nella propria natura umana. Una trasumanazione a carattere additivo come quella riferita da Andrea di San Vittore è, pure, quella della terza eccezione: nella leggenda dell'uomo pesce, Nicholaus Pipe, descritta da Walter Map nel *De nugis curialium* si afferma: «verus homo, nichil inhumanum in membris, nichil in aliquo quinque sensuum defectus habens, trans hominem acceperat aptitudinem piscium»<sup>590</sup>. Per l'uomo divenuto pesce il potenziamento sensoriale si genera a seguito del congiungimento di due nature; non sembra possibile leggere il passo come superamento dell'umana natura verso un'altra più elevata che non ricomprenda in sé anche la prima: la natura del pesce è un'aggiunta alla natura umana che si mantiene intatta («verus homo»). Vale la pena notare che l'episodio di Nicholaus Pipe è in forte relazione con l'*exemplum* mitico di Glauco che precede il neologismo (Par. I vv. 67-70): nell'episodio ovidiano il protagonista che viene elevato a natura divina è esattamente un uomo-pesce<sup>591</sup>.

Questa breve panoramica, che non pretende di mettere un punto sulla dipendenza di Dante dall'uno o l'altro modello trasumanativo, si precisa ulteriormente se poniamo il modello antropologico dantesco a dialogo con il modello antropologico di *Architrenius*.

IV.2.2. L'isomorfismo che abbiamo isolato tra i due poemi è incastonato in una cornice di omologie semantiche, generate dalla comune adesione alle metaforiche della luce-ombra e dello spessore-sottigliezza.

Se organizziamo il passo di *Architrenius*<sup>592</sup> nelle tre zone semantiche corrispondenti ai ruoli coinvolti nella meccanica dell'interdizione che il protagonista patisce (l'insufficienza delle potenze, l'azione interdetta, l'oggetto dell'azione interdetta), otteniamo un nucleo di definizioni che, grazie alla *variatio* sinonimica, è possibile identificare precisamente. Il protagonista non può compiere le seguenti azioni: *scire, instrudere stilum, cognoscere deciso dubii velo, audire, cernere*. L'oggetto cui il protagonista

---

<sup>590</sup> *De nugis curialium*, IV 13.

<sup>591</sup> Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, XIII 912-5. Non è questa la sede per approfondire la possibile dipendenza di Dante dal testo di Map, né della possibile contaminazione tra il sostrato ovidiano e il testo medievale. Sembra interessante osservare che l'uso del *trans* si riferisce precisamente a una natura raddoppiata, in totale convergenza con il testo ermeneutico di Andrea di San Vittore.

<sup>592</sup> Il passo è Arch. IX, 1-12 ed è riportato a p. 95.

aspira è: «astris», «que divina sigillant scrinia»<sup>593</sup>, «miracula», «subtilia», «sublimia», «distantissima». Il protagonista non può dunque ottenere, mediante l'applicazione delle proprie virtù intellettive superiori («mens» o «lampas animi», lo «stilus»), una conoscenza chiara dei fenomeni celesti e dei segreti divini. I motivi dell'interdizione sono: «rudis ingenii», «pingui radio», «visu humili», «luce fumidula». Al centro della giostra di divieto compaiono alcune proposizioni ferree: «rudisque ingenii non est astris instruisse stilum», «trans hominem sunt verba dee». Il protagonista si definisce pungolato dal desiderio di altezza, ma lo spessore rozzo e umile del «radius» conoscitivo, inefficace apice della mente, lo fa «cecus» spettatore di «miracula». Il pellegrino ascolta l'esposizione delle meccaniche celesti, ma non sa 'vedere' in queste informazioni il senso segreto riposto dalla volontà divina/naturale; dunque il tema dell'intelligibilità è affidato alla metafora della 'visione'. L'opposizione aggettivale *subtilis : pinguis* organizza il problema dell'impotenza umana su una gamma qualitativa di predicazioni che oppone conosciuto e conoscente: la *mens* del protagonista è una *lampas*, cioè è somigliante alla sostanza luminosa degli astri perché in qualche modo è dotata di luce o splendore, ma difetta per *spissitudo*; si tratta di una differenza non di sostanza, ma di modo d'agire di sostanze simili per qualità. La conformazione antropologica causa dell'impedimento è esplicitamente dichiarata nell'esposizione di Arch. VII 261-76, che abbiamo già analizzato<sup>594</sup>:

Nativum video iam caligasse serenum  
 involvique diem tenebris, quem Iupiter annis  
 commisit teneris; divum deus optimus ille  
 corporee purum casule commiserat ignem.  
 Sed iam nubifera fumi pallescit in umbra,

---

<sup>593</sup> Nel corso di questo studio, mi accorgo che la traduzione corretta di questo verso è «le cose che (soggetto) sigillano gli scrigni divini» differentemente dalla nostra traduzione presente in Giovanni di Altavilla 2019, p. 311; nella traduzione corretta ciò che non può essere conosciuto chiaramente è l'oggetto che opera la chiusura, il sigillo divino che chiude i sensi segreti, e non ciò che è contenuto dentro un contenitore sigillato, quindi gli arcani divini stessi. Il verbo *sigillare* ha, nella sua traslazione mediolatina non direttamente implicata nel latino classico *imprimere*, il significato di «to close or make fast (with or without the use of a seal or signet) oppure «to give (final) mark or seal of approval to, to mark (thing or process) as being completed, (in quot. in pass.) to be brought or seen to completion, fruition, or final stage of development» (*Dictionary of Medieval Latin from British Sources*) evidentemente derivato dall'influsso dell'operazione materiale, frequente nel mondo medievale, di chiudere e approvare documenti tramite un sigillo; non sembra quindi possibile leggere il verso secondo il significato del verbo moderno («serrare perfettamente o ermeticamente un recipiente, anche apponendovi un rivestimento di ceralacca» o «determinare una chiusura ben salda, a tenuta stagna, ermetica» dal *Grande dizionario della lingua italiana*, a cura di S. Battaglia, UTET), come nella nostra traduzione e nella traduzione di W. Wetherbee («learn what divine caskets keep sealed», Wetherbee 2019, p. 415) leggendo il *que* come complemento oggetto, quindi le cose che sono chiuse dentro gli scrigni divini. Inoltre non è dato rinvenire alcun esito, nella direzione del significato moderno, né in anglo-normanno, in medio inglese né in antico e medio francese.

<sup>594</sup> Abbiamo già enucleato questi temi in relazione al dialogo con l'*Anticlaudianus*, cfr. Cap.III. 2.

native sacras animas mundique minoris  
 sidera noctiferum sepelit caligine peplum.  
 Criminis obnubor tenebris, hiis intus opacor  
 noctibus, hoc ledor oculos, hoc lippio cepe,  
 hee sorbent animam Syrtes, hiis pectus hanelat  
 pestibus, hoc mortis sub pondere vita laborat,  
 hiis rotor in preceps Furiis, hec vincula pessum  
 os homini sublime trahunt, ne patria visat  
 sidera, nec superos oculis et mente salutet;  
 in declive caput trahitur, ne gloriatur umquam  
 affectum superis animo mandasse benigno.<sup>595</sup>

Il puro fuoco nativo dell'anima umana è affidato da Dio a una casupola di tenebre che avvolge in un mantello notturno la luminosa consistenza originaria. Così le catene del *corpus carcer* abbattano il *visus* dell'uomo, questo raggio per natura *sublimis*, luce del mondo inferiore, e lo schiacciano verso le bassure della vita materiale, impedendo che si volga verso la patria celeste<sup>596</sup>. L'inconoscibilità delle cose celesti dipende dalla forma corporea della percezione, da cui l'uomo è indissolubilmente gravato, che annichilisce la *vis* conoscitiva potenziale, serrandola dentro il dissimile dell'esistente. I *signa dei* disseminati in quel mondo che è l'unico *sensato* possibile sono resi illeggibili dalla grossezza rozza acquisita dalla mente umana, poi che il *pondo* della mortalità corporea ne costringe e vanifica in una *caligo* fumosa lo sguardo. Come abbiamo già osservato, il protagonista accoglie le posizioni più aspramente 'dualistiche' rimodulandole in un pessimismo morale spiccato e puntando a una nuova auspicabile integrità tra anima e corpo: infatti, per un verso, egli pone lo spessore del corpo come ostacolo all'ascesa verso Dio, almeno nel suo aspetto intellettuale, disinnescando l'autonomia

---

<sup>595</sup> Arch. VII, 265-76.

<sup>596</sup> Non è difficile ravvisare in questa organizzazione la teologia cristiana paolina e agostiniana nella sua forma simbolica semplice, senza, crediamo, che si debba immaginare, per il poema, una dipendenza da fonti filosofiche complesse come la metafisica della luce neoplatonica e dionisiana, o un nuovo archetipo poetico per le successive *perspectivae*. Non esiste, a oggi, uno studio approfondito delle fonti filosofiche dell'*Architrenius* e non è certo questa la sede per proporre una tesi ben argomentata. Ci limitiamo per questo tema a notare che, proprio negli anni di composizione del poema, si situano le traduzioni dall'arabo di Gundissalvi da cui poi dipenderanno gli studi sull'ottica e le *perspectivae* del secolo successivo (come Grossatesta e Bacon); le formalizzazioni della metafisica della luce conosceranno il loro splendore nel XIII secolo e culmineranno nell'opera di quel Bartolomeo da Bologna che sarà, probabilmente, letto da Dante (cfr. Olschki 1933; Corti 2003; Mocan 2007, p. 84). Così, la luce come forma dell'ascensione presente nell'opera di Bonaventura, da posizionarsi diversi decenni dopo il nostro, non è presente affatto nel poema. Non sembra neanche utile, né necessario inferire una relazione tra queste notizie ricavate dal testo e la teologia della luce dello pseudo Dionigi: infatti la caratterizzazione principale del neoplatonismo di costui consiste nell'accezione tipica della *gradatio entium* e della processione tra Dio e gli enti, gerarchicamente ordinati; questa gradualità non appare in A., almeno non esplicitamente.

intellettuale dell'uomo<sup>597</sup>; d'altro lato, integra l'aspetto corporale dell'uomo nel pellegrinaggio morale verso il congiungimento con il divino, assumendo una posizione agostiniana<sup>598</sup>, come già abbiamo osservato a più riprese.

Intendiamo ora verificare se il modello antropologico che in *Architrenius* contestualizza il *trans hominem*, possa avere qualche somiglianza con il *pattern* ascensivo presente nel *Paradiso* dantesco. Per prima cosa occorre domandarsi cosa si intenda per corporeità del personaggio nella *Commedia*, per comprendere se quella componente di Dante-personaggio che prima resiste e poi è soggetta alla trasumanazione sia proprio il corpo oppure una facoltà dell'anima rappresentata mediante metafore sensibili. Il ricorso alle metafore sensibili per superare l'indicibilità dell'esperienza oltremondana è già nella tradizione visionaria, se pensiamo, per esempio, alle parole dell'autore anonimo nella *Purgatorio*

*Sancti Patricii*:

Ab eis tamen, quorum anime a corporibus exeunt et iterum iubente deo ad corpora redeunt, signa quedam corporalibus similia ad demonstrationem spiritualium nuntiantur, quia, nisi in talibus et per talia ab animabus corporibus exutis uiderentur, nullo modo ab eisdem, ad corpora reuersis, in corpore uiuentibus et corporalia

---

<sup>597</sup> Giovanni sembra voler rilanciare prevalentemente la posizione di Agostino di contro, non soltanto alla posizione dei maestri di Chartres, come abbiamo osservato nel primo capitolo, ma anche a coeve posizioni razionalistiche, come quella di Daniele di Morley. Mi sembra che in questo senso si possa leggere il seguente passo di Daniele di Morley: «Cum enim, ut dictum est, deus post angelos mundum fecisset, animal diuinum partim ex eterna, partim ex mortali composuit natura, propter quod homo, angelis cognatione coniunctus, ipsos religione et sancta mente veneratur, angeli quoque pio affectu humanos actus respiciunt atque custodiunt. Sed quid est, quod in hominis creatione providus dispensator, ex utraque natura in unum confundens miscensque, quantum satis esse debuit, humanum esse pari lance ponderatur, nisi quod talem hominem esse precepit, ut qui [in] utriusque origini sue satisfacere posset, ex una mirari et capere celestia, ex altera incolere atque gubernare terrena? Unde efficitur ut, quoniam ipsius una compago est, ex anima et sensu et spiritu atque ratione diuinus esse dicatur, veluti ex elementis superioribus conflatus, ita ut tam subtilibus instrumentis ascendere posse indicatur in celum, parte uero mundana, que constat ex igne et aere et aqua, mortalis resistit in terra. Sed postquam deus imaginem suam corporea domo texit, contigit ex parte indigniori vitia mundi corporibus commixta remanere et preterea multa incommoda crescere propter vestitum victumque, quem necessario cum omnibus animalibus habemus communem, quibus de rebus necesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis vitia animis humanis incidere; hinc est, quod anima insanabiliter vulneratur, que infecta peccatis atque vitiata quasi haustu ueni tumescit. Sed huiusmodi morborum *disciplina* et *intellectus* summa curatio est. Cum enim homo mens incarnata dicatur, donec deificatus a carcere corporeo liber evoletur» (Daniel Morley, *Philosophia* I 12-4; questo passo funziona esemplarmente per dimostrare un sistema antropologico che, pur mantenendo intatta l'agostiniana integrità di corpo e mente, sostanza angelica e sostanza mortale raccolte in una *compago*, autonomizza completamente l'uomo dall'azione della Grazia e lo mostra potente di sottomettere e direzionare la propria componente inferiore grazie al buon uso di *intellectus* e *disciplina*).

<sup>598</sup> Architrenio qui sembra perfettamente rappresentare in poesia la condizione delineata da Agostino di quella mente che «arriva a non credere che alla realtà della sola materia, e a credersi anche lei un corpo», per esempio in *De Vera Religione* LIV, 104-5: «Qui ergo male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam visibilia magis appetant, quibus ad conspicienda et diligenda intelligibilia commemorari debuerunt, dabuntur eis exteriores tenebrae. Harum quippe initium est carnis prudentia, et sensuum corporeorum imbecillitas. [...] Quia non bene utuntur talento sibi commisso, id est mentis acie, [...]. Sed habent eam in sudario ligatam, aut in terra obrutam, id est delicatis et superfluis rebus, aut terrenis cupiditatibus involutam et oppressam».

tantum scientibus, intimarentur. Vnde et in hac narratione a corporali et mortali homine spiritalia dicuntur uideri quasi in specie et forma corporali<sup>599</sup>

La novità del viaggio dantesco rispetto alla tradizione visionaria è così glossata da Ariani:

il viaggio celeste è dunque, innanzitutto quello di un corpo vivo dotato di sensi acutamente desti a fissare nella memoria la varia fenomenologia della luce, radicale innovazione rispetto a tanti racconti visionistici dell'aldilà, generalmente azionati dal dispositivo del sogno, della *visio in somniis*, che affida quasi sempre agli occhi dell'anima la visita nei luoghi alti dell'inaccessibile<sup>600</sup>

Sul problema della corporeità del protagonista nella *Commedia*, esiste una grossa mole di studi anche recentissimi, che partono in molti casi dal problema della corporeità dei dannati e dei beati, dalla questione cioè del corpo aereo<sup>601</sup>. Quasi unanimemente<sup>602</sup> il protagonista è riconosciuto come un «individuo dato nella sua unità e completezza»<sup>603</sup> che interagisce con le altrettanto particolari individualità che incontra nel corso del viaggio; come abbiamo visto questo gradiente di individualità non può che essere conferito da una rappresentazione corporea dei personaggi e del protagonista. Come mostrano Santi e Cristaldi<sup>604</sup>, sono proprio le ragioni narrative a far sì che Dante debba escogitare il corpo aereo, vero punto di congiunzione tra la tradizione neoplatonica<sup>605</sup> e la posizione di Tommaso,

---

<sup>599</sup> *Purgatorio Sancti Patricii*, pp.73-4.

<sup>600</sup> Ariani 2010 p. 19; per contrappunto, ci soffermiamo anche sui rilievi degli studiosi dei viaggi oltremondani che individuano il caso della morte apparente o della malattia o del sogno tra le componenti strutturali topiche di tali esperienze (per esempio, cfr. Marozzi 2012, p. 15 e Ciccurese 1987). Esistono ovviamente casi non frequenti di viaggio nell'aldilà con il corpo, penso per esempio alla *Navigatio Sancti Brandani*, ma non si ha la focalizzazione sull'esperienza sensoriale nell'ascesa a Dio, come nel Paradiso; soprattutto lo statuto di personalità eccezionale (per esempio il santo) di colui che compie il viaggio deroga alle leggi della sensibilità corporea normale senza che questo sia in qualche modo oggetto di spiegazione da parte dell'autore. Sul rapporto, in positivo, tra la *Commedia* e le visioni oltremondane, si legga Ledda 2008, Cristaldi 2018 Dinzelbacher 1993.

<sup>601</sup> Non pretendiamo di fare una rassegna completa degli interventi, molto numerosi, sull'argomento, ci limitiamo a rimandare a pochi studi tra i più recenti, ai quali si rinvia anche per una panoramica bibliografica più ricca: l'argomento è affrontato nell'intero volume di Gragnolati 2005 che mostra una parziale correzione del modello monista di Tommaso con la posizione pluralista di Bonaventura; Santi 1993, (soprattutto pp.288-9) e Cristaldi 2018, osservano uno speciale sincretismo tra l'ochema neoplatonico e l'idea aristotelica di Tommaso; De Angelis 2007 sottolinea l'istanza narrativa che spinge Dante a modificare il dettato tommasiano; sull'argomento anche Gentili 2009; Porro 2013; Falzone 2014; Webb 2016.

<sup>602</sup> Riguardo la complessa interpretazione della corporeità nella *Commedia* si è espresso, anche cursoriamente, un gran novero di studiosi; riportiamo in questa nota soltanto gli studi più specifici: Chiavacci Leonardi 1988; Schnapp 1988; Botterill 1994; Bynum 1995c; Kirkpatrick 1996; Shapiro 1998; Barnes, Petrie 2007, Atturo, 2011; Gragnolati 2005; Gragnolati 2006; Gragnolati 2007; Gragnolati 2013. A questi ovviamente si devono aggiungere i primi che hanno riflettuto sullo statuto del protagonista come Auerbach e Singleton, e i due teologi, Guardini e Baltasar, la cui attenzione alla corporeità connota l'impostazione stessa della prospettiva ermeneutica

<sup>603</sup> Auerbach 1966, p. 157.

<sup>604</sup> Santi 1993, Cristaldi 2018.

<sup>605</sup> Su questo vedi soprattutto Gragnolati 2005.

che sarebbe stata incompatibile con la rappresentazione degli individui nella prima fase escatologica<sup>606</sup>. La *Commedia* è una relazione tra individui storici e concreti, i cui corpi veicolano delle informazioni assolutamente personali e non meramente allegoriche; primo fra questi è proprio il *viator* che intraprende il viaggio di conversione. D'altronde, nonostante qualche voce si levi in direzione contraria<sup>607</sup>, è difficile affermare che nella *littera* della *Commedia*, Dante-personaggio non sia presentato come ancora dotato del suo corpo mortale, tanti sono i casi nei quali l'accento è posto dai vari personaggi proprio sulla sua consistenza carnale<sup>608</sup>; tenteremo di mostrare come la presenza del corpo di Dante sia un aspetto non accessorio alla narrazione paradisiaca.

Non solo Dante non sembra mai esplicitamente abbandonare il proprio corpo o negarne l'utilità, ma la resistenza del corpo all'ascesa sembra proprio il perno intorno cui si attiva l'intera dinamica narrativa del *Paradiso*: gli scatti ascensivi sono il contrappunto di altrettante stazioni di impotenza dei sensi, sancite dalla percezione del *pondo* del corpo, spessore resistente alla *subtilitas* accecante del divino, di volta in volta occasione di trasumanazioni eccezionali. In questo senso la formulazione ascensiva dantesca si mostra notevolmente isomorfa, nella struttura e nell'impostazione delle aree semantico-metaforiche, al motivo filosofico-teologico che sostiene il modo della conversione nell'*Architrenius*: l'espressione del limite posto dalla potenza dei sensi di Dante alla conoscenza delle verità fenomeniche celesti o all'incontro amoroso con Dio è affidata all'area semantica della grossezza, fumosità/umbratilità, pochezza/debolezza, impotenza<sup>609</sup>, esattamente come il «radius pinguis» e

---

<sup>606</sup> Cfr. Cap. I. 3.

<sup>607</sup> Penso, per esempio, a Huss, Tavoni 2019, soprattutto le pp. 43-61 e 97-121.

<sup>608</sup> A titolo di esempio si ricordi l'abbraccio mancato a Casella in Purg. II, 76-90.

<sup>609</sup> Riportiamo soltanto alcune delle occorrenze testuali di tale aree semantiche: «Tu stesso ti fai *grosso* / col falso imaginar» (Par. I, 88); «Sì come il sol che si cela elli stessi / per troppa luce, come l' caldo ha ròse/ le temperanze di vapori *spessi*» (Par. V, 133-5); «Poco *sofferse* me cotal Beatrice» (Par. VII, 16); «ma la natura la dà sempre *scema*» (Par. XIII, 76); «come si fece subito e candente / a li occhi miei che, *vinti*, nol *soffriro!*» (Par. XIV, 77-8); «ond' esce il *fummo* che 'l tuo raggio vizia» (Par. XVIII, 120); «E quinci appar ch'ogne minor natura/ è *corto* recettacolo a quel bene» (Par. XIX, 49-50); «Non può da sua natura essere *possente*/ tanto, che suo principio non discerna / molto di là da quel ch'è parvente[...] Lume non è, se non vien dal sereno/ che non si turba mai; anzi è *tenebra* / od *ombra* de la carne o suo veleno» (Par. XIX, 55-7 e 64-6); «con la veduta *corta* d'una spanna» (Par. XIX, 81); «Oh terreni animali, oh menti *grosse!*» (Par., XIX 85); «La mente, che qui luce, in terra *fumma*» (Par. XXI, 100); «ancora mi rendei / a la battaglia de' *debili* cigli. / Come a raggio di sol, che puro mei / per fratta *nube*, già prato di fiori / vider, coverti d'*ombra*, li occhi miei » (Par. XXIII, 78-81); «Però non ebber li occhi miei *potenza*» (Par. XXXIII, 118); «Ignito sì che *vincea* 'l mio volto» (Par. XXV, 27); «Ahi quanto ne la mente mi commossi, / quando mi volsi per veder Beatrice / per *non poter* veder» (Par. XXV, 138); «così de li occhi miei ogne *quisquilia* / fugò Beatrice» (Par. XXVI, 76); «e tu, figliuol, che per lo mortal *pondo* / ancor giù tornerai» (Par. XXVII, 64-6); «perché tu ogne *nube* li dislegli» (Par. XXXIII, 31); «Indi a l'eterno lume s'addrizzaro /

l'impotente «lux fumidula» in Arch. IX 6 e 9-10, la «caligo» e l'umbratilità «fumi nubifera» di Arch. VII 265 e 267. La trasformazione dei sensi del protagonista della *Commedia* procede verso la somiglianza con ciò che dapprima li vince, è un assottigliarsi, un acuirsi<sup>610</sup>, come i «subtilia» di Arch. IX 6; i fenomeni celesti che dapprima il pellegrino non riesce a *soffrire* sono definiti *abbaglianti*, il che rimanda a quel modo d'essere della luce delle stelle, causa dell'inaccessibilità per il protagonista dell'*Architrenius* (Arch. IX 6-10). Ancora, similmente ad *Architrenius*, la tematica dell'interdizione per le facoltà del protagonista è resa attraverso l'insistita metafora della *visione*<sup>611</sup>: anche Architrenio non «cernit» a causa del suo «visu humili» della «mens» ed è costretto ad ascoltare «miracula cecus» (Arch. IX 6 e 7-8). Come per Architrenio, il corpo del protagonista della *Commedia* rimane *substantia* necessaria<sup>612</sup>, soltanto la sua opacità si denatura sì ché si addiziona una potenza ulteriore. Sembrano proprio questi ostacoli nel processo ascensivo ad assicurare la continuità della presenza del corpo di Dante fino all'ultimo canto: come nell'*Anticlaudianus*, se Dante-personaggio avesse potuto disfarsi della sua componente 'pesante', la Grazia divina mediata dallo sguardo di Beatrice non avrebbe agito a intervalli regolari sui sensi per *affinarli*. L'elevazione del corpo-ostacolo a protagonista del discorso narrativo ci assicura della continuità corporale fino alla fine, sicché l'integrità del composto umano sembra un obiettivo determinante nell'*iter* al divino. La resistenza del corpo all'esperienza paradisiaca

---

nel qual non si dee creder che s'invii / per creatura l'occhio *tanto chiaro*» (Par. XXX, 43-5). Riguardo la 'grossezza' della visione si legga anche Le Lay 2019.

<sup>610</sup>Anche per quest'area semantica, riportiamo le occorrenze più interessanti: «Certo a colui che meco s'*assottiglia*» (Par. XIX, 82); «E come a *lume acuto* si disonna» (Par. XXVI, 70); «un punto vidi che raggiava lume/ *acuto* sì, che l'viso ch'elli affoca / chiuder conviensi per lo *forte acume*» (Par. XXVIII, 16-8); «che tu dei / aver le luci tue chiare e *acute*» (Par. XIIIX, 125-6); «e intorno da esso t'*assottiglia*» (Par. XXVIII, 63); «Io credo, per l'acume ch'io sofferesi / del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito» (Par. XXXIII, 77-8).

<sup>611</sup>Non intendiamo, in questo modo, implicare una interpretazione volontaristica o intellettualistica della *visio dei* finale (riguardo questo tema si legga la n. 654); qualsiasi sia il suo correlativo metaforico è evidente che dall'inizio alla fine del *Paradiso* all'oggetto celeste il pellegrino rivolge l'operazione visiva, è questa a venire trasformata e potenziata, lungo il percorso ascensivo. Questa metafora prolungata è da mettere in relazione con la metafora del vedere di Arch. IX, 1-12. Sull'uso di *verba videndi* si leggano le illuminanti pagine di Giorgio Stabile (Stabile 2007, pp. 13-30).

<sup>612</sup>Paradossalmente sembra esservi più continuità tra i sensi impotenti e i sensi potenziati rispetto alla mente, della quale è detto talvolta l'uscir da sé, per esempio in Par. XXIII, 43-5 («la *mente* mia così, tra quelle dape/ fatta più grande, di sé stessa uscio»), o in Par. XXX, 27 («la *mente* mia da me medesimo scema»); la capacità visiva invece è accecata e poi potenziata, funziona proprio come sostrato necessario, come si legge in questo passo: «fa ragion che sia / la *vista* in te smarrita e non defunta:/ perché la donna che per questa dia / region ti conduce, ha ne lo sguardo / la virtù ch'ebbe la man d'Anania» (Par. XXVI, 9-12). In nessun caso sembra essere implicato il distacco del pellegrino dalla sua esistenza particolare e individuata, o dal sostrato della sua capacità visiva, voglia considerarsi essa come metaforica degli atti intellettivi o ontologica (cioè il pellegrino che, propriamente, sta soltanto percependo un fenomeno).

e il suo superamento mediante la grazia divina ricoprono la funzione della peripezia del romanzo, sono il vero centro del discorso narrativo della terza cantica.

Entrambi i poemi aderiscono a un *topos*, quello della luce, addirittura banale e fondativo nella dottrina cristiana (almeno da S. Paolo e S. Agostino, passando per lo Pseudo-Dionigi), tuttavia le formule metaforiche di questa tradizione sono rimodulate entro un modello dinamico che punta all'integrazione delle componenti dell'umano: pur se il desiderio del divino, che muove dalla somiglianza tra la componente immateriale ed eterna dell'uomo e Dio, è ostacolato dallo spessore del corpo, quest'ultimo rimane una componente ineludibile in qualsivoglia percorso conoscitivo o affettivo verso la verità amorosa di Dio. Il corpo del *viator* è contemporaneamente la marca dell'impotenza dell'uomo a raggiungere Dio autonomamente e il sigillo della sua necessaria consistenza ontologica come individuo complesso e composito.

IV.2.3 Il cammino di Architrenio compie una parabola palinodica paradigmatica, perfezionando la *via negationis*, nel capitolo IX del IX libro; qui l'intervento della grazia divina è attivato dal grido di insufficienza che il protagonista scaglia contro la Natura: «Hoc nichil, immo minus nichilo, dea, respice!»<sup>613</sup>. La Natura risponde, ponendosi come strumento dell'azione di Dio nel mondo, veicolo dell'amore divino donato in risposta all'uomo:

Iam lacrimae deterge lutum, limoque remoto  
post tenebras admitte iubar. Rorancia mores  
ubera nutricis senio lactandus hanelas,  
annosusque puer nec pectore canus ut annis,  
imberbique senex animo. Iam debita menti  
canicies aderit et maturabitur intus,  
ne viridis putrescat homo, dabiturque petenti  
dulce, quod ad saciem siciens delibet alumpnus,  
quo puer ex animo sordensque infanzia cedat.<sup>614</sup>

La metafora della luce divina che discende verso l'uomo, la formula retorica della virtù che sazia e nutre - stillata dal *medium* concretizzato della Natura, i suoi seni -, nella forma calda di una *dulcedo* luminosa finalmente godibile dai sensi del pellegrino, sigillano in una icona lucidissima la perfetta integrazione

---

<sup>613</sup> Cfr. il nostro Cap. II. 5.

<sup>614</sup> Arch. IX, 233-8.

tra l'anima del protagonista e un corporeo dal quale infine sia stata rimossa la funzione di ostacolo, in virtù della propria risignificazione morale-gnoseologica. La tragedia della luce interdotta che il protagonista ha lamentato nell'intero arco del suo viaggio, si trasforma in una vittoria dei sensi sul vincolo del divieto, grazie al solo gesto della dea di mandare la luce verso le tenebre (*ad-mitto*): i sensi del protagonista sono trasumanati, cioè portati oltre le possibilità naturali dall'azione della dea mentre ella rilancia esattamente la legge di natura che Dio ha inscritto nella creazione, ovvero la riproduzione del simile dal simile. Il corpo-trappola del protagonista diviene luogo e mezzo dell'incontro tra l'uomo e la virtù, la luce entra nella tenebra e rende l'amaro dell'impotenza una dolcezza donata da Dio: l'unione della metafora della luce con quella del nutrimento fa sì che l'intera corporeità del protagonista risulti sollecitata dall'intervento della Natura. Da questo momento in poi, infatti, il protagonista riceverà in dono dalla Natura e dalla sua sposa (la Moderazione) quelle virtù che corrispondono a un buon uso del corpo e, infine, il banchetto mistico segnerà proprio l'efficacia e l'utilità dei sensi nel godimento del divino. La dialettica che oppone il corpo, nella sua componente spessa, allo spirito che tende al Celeste, - quindi una opposizione interiore - si tramuta in una dialettica tra uomo e Grazia.

Osserviamo che, anche in questo caso, il modello proposto nell'*Architrenius* si sovrappone piuttosto efficacemente al modello presente nella *Commedia*. Anche qui, infatti, il divino gradualmente si offre per mezzo dello sguardo di Beatrice e dei beati che discendono i cieli per rendersi adeguati ai sensi via via raffinati del pellegrino: si tratta, come nell'*Architrenius*, di *mediazioni* tra l'impotenza umana che aspira a Dio e l'abbagliante statura ontologica del divino. L'assoluta alterità tra il pellegrino, che si muove verso Dio ancora gravato dal peso della propria *corporeitas*, e il divino incorporeo fa sì l'esperienza del cielo sia umbratile, «essenza della luce stessa così come è ricevuta dal mondo ed è percepibile dal pellegrino»<sup>615</sup>, «segno visibile dell'incontro fra la luce e un oggetto che la ostacola e la trattiene»<sup>616</sup>. Proprio a causa dell'innovazione dantesca, ovvero di un *viator* che viaggia con il suo corpo mortale, l'incontro tra Dio e uomo deve avvenire in un luogo intermedio che permetta la coalescenza di *corporeitas* e trascendenza, luogo ove l'alterità del divino possa darsi come esperire sensibile. Così la *discensio animae* dall'Empireo verso i cieli corporei appare in un teatro di moti reciproci e opposti -

---

<sup>615</sup> Ariani 2010 p. 37.

<sup>616</sup> Mocan 2015, p. 129.

la salita del pellegrino e il suo assottigliarsi e l'incorporeo celeste che discende verso quel corpo assottigliato - tale che l'agire divino 'verso' l'uomo si ponga come un tassello ineludibile entro il percorso morale. Come in *Architrenius*, l'opposizione tradizionale tra la luce e l'oscurità che compongono l'umano, si trasforma, da dinamica interiore, in una dialettica uomo-Dio. D'altronde la necessità di un moto discendente del divino che offra una mediazione per sanare «l'abissale discrasia tra immagine e difformità, tra somiglianza e dissimiglianza»<sup>617</sup> è iconicamente rappresentata dallo sguardo di Beatrice, strumento mediano che eleva assottigliando e che diviene formula transitiva di un bene digeribile, visibile per i sensi del pellegrino. Questa speciale dinamica che vincola l'ascesa di un pellegrino incarnato al moto discendente del divino, per mezzo della Grazia, è il medesimo perno narrativo della conversione di Architrenio: lo scacco risolutivo avviene soltanto grazie al moto finale della Natura di porgere al protagonista il suo sguardo, *ad-mittere* la luce, offrire un latte *dulcis* dal suo seno e trasformare la tenebrosa pesantezza del corporeo in uno spazio mediano del godimento estatico; così i «rorancia [...] ubera» della dea sono un perfetto contrappunto alla Beatrice stillante del *Paradiso*<sup>618</sup> e della *visio Dei* di cui gode infine il protagonista, come di un latte neonatale: «Non è fantin che s'è subito rua / col volto verso il latte»<sup>619</sup>. Si tratta di un motivo topico, quello del nutrimento dolce del divino<sup>620</sup>, che, però, in entrambi i poemi è caratterizzato da una certa originalità perché i due protagonisti non dimettono esplicitamente il corpo; è difficile pertanto interpretare queste formulazioni retoriche come relative ai sensi spirituali e non ai sensi corporei.

Se leggiamo in questo modo l'intera struttura paradisiaca, se scopriamo cioè il cuore della narrazione in questa giostra di compromessi e mediazioni tra l'integrità dell'intelletto incorporato e un divino che

---

<sup>617</sup> Ariani 2010, p.189.

<sup>618</sup> In alcuni passi Beatrice, come mezzo stillante luce che fluisce, risulta particolarmente simile alla Natura che porge i suoi «rorancia [...] ubera» che stillano nutrimento dolce: «a la mia donna / che mi *disseta* con le *dolci stille*» (Par. VII, 11-2); Beatrice si rivolge ai beati, come ulteriori mezzi della Grazia, affinché stillino sapienza luminosa «ponete mente a l'affezione immensa, e *roratelo* alquanto» (Par. XXIV, 7-8); ancora più calzante la metafora dell'allattamento che descrive il moto dei beati verso la Vergine: «E come fantolin che 'nver' la mamma / tende le braccia, poi che 'l latte prese, / per l'animo che 'nfin di fuor s'infiamma» (Par. XXIII, 121.). Ma le stille della luce divina di cui Beatrice è strumento mediano fanno parte del più complesso sistema metaforico della «la larga ploia / de lo Spirito Santo» (Par. XXIX, 91-2), dipendente dal neoplatonismo discensivo, mediato da Boezio, abilitato da Tommaso (cfr. Ariani 2010, cit., pp. 187-90).

<sup>619</sup> Par. XXX, 82-3.

<sup>620</sup> Sulla metafora del nutrimento dolce, si legga anche Ferrara 2019, pp. 287-8.

si fa *lux tenebrosa*, che si moltiplica negli «umbriferi prefazi»<sup>621</sup> per rendersi *visibile*, allora ravvisiamo la necessità delle metafore sensibili per rappresentare questo speciale incontro di differenze ontologiche: il corporeo incorporeo dei cieli è il luogo mediano dove umano e divino possono incontrarsi, il corpo non-corpo di Beatrice (questa Beatrice per omonimia, direbbe Tommaso) si fa lente e strumento della congiunzione tra alterità, così l'incontro mistico non può che essere significato come godimento sensibile del corpo del protagonista, sia nella formulazione metaforica sinestetica e spiccatamente corporale, sia nell'esplicito riferimento alla divina mensa<sup>622</sup>. Così l'espedito della luce ha una sua ragione precisa da aggiungere alla 'comodità' per abitudine tradizionale e alto livello di comunicazione: la luce può essere ricevuta dall'uomo ed egli può disporsi a riceverla, ma non si può afferrare né toccare attivamente; implica cioè un certo gradiente di passività, dal momento che è un incontro di percorsi non reciproci, un equilibrio tra desiderio e impotenza nel quale quanto più è ad opera di Dio, tanto meno ad opera umana, come già in Agostino<sup>623</sup>. Questi due sistemi esemplari danno nuovo slancio speculativo al serbatoio della metaforica mistica sensuale, implicando la legittimazione, nei percorsi ascensivi e morali, del corporeo, a patto che il *viator* ne attraversi l'impotenza e vincoli la

---

<sup>621</sup> Par. XXX, 78.

<sup>622</sup> Le metafore del sensibile sono frequentissime in tutta la terza cantica, toccano dei vertici di espressionismo in versi memorabili come in Par. XXX, 88-9 («e sì come di lei bevve la gronda / de le palpebre mie») o in Par. XXXIII, 107-9 («d'un fante / che bagni ancor la lingua a la mammella»), specificando l'esperienza del divino come esperienza che coinvolge l'intera sensorialità trasformata del pellegrino; inoltre, in dipendenza dal *topos* del *potus spiritalis* e del tema della *epulatio mistica*, si riscontrano frequenti rimandi al senso del gusto e all'allegoria prolungata della mensa divina, *topos* evangelico, così come la figura del *fons vitae*: «O sodalizio eletto a la gran cena / del benedetto Agnello, il qual vi ciba / sì, che la vostra voglia è sempre piena/ se per grazia di Dio questi preliba / di quel che cade de la vostra mensa» (Par. XXIV, 4-7); «ma di quest'acqua convien che tu bei/ prima che tanta sete in te si sazi» (Par. XXX, 73-4); «prima che tu a queste nozze ceni» (Par. XXX, 135); «convienti ancor sedere un poco a mensa, / però che 'l cibo rigido c'hai preso, / richiede ancora aiuto a tua dispensa.» (Par. V, 37-9); «qual ti negasse il vin de la sua fiala / per la tua sete» (Par. XXX, 135); «E come fantolin che 'nver' la mamma / tende le braccia, poi che 'l latte prese, / per l'animo che 'nfin di fuor s'infiamma» (Par. XXIII, 121-3); «il cibo che la sù si prande» (Par. XXV, 24). Ma si tratta di topiche note, che trovano nella Scrittura uno schema microdiegetico per rappresentare il *viator* assetato che cerca il nutrimento e si sazia al *fons vitae*, figurato da luce e dolcezza; dalla Scrittura si stabilizzano attraverso formulazioni continue di questo stesso schema nella letteratura teologica o romanzesca (cfr. Ariani 2010, p. 332: «A Dante non saranno certo rimasti ignoti alcuni dei tanti racconti medievali, biblicamente nutriti e marcati dall'inno di Boezio («Da, pater, augustam menti conscendere sedem, / da fontem lustrare boni, de luce reperta / in te conspicuos animi defigere visus», Boezio, *Cons.*, III, m. 9, 22-24), sulla ricerca dell'acqua di vita: dal *Fons vitae* di Audrado di Sens all'*Yvain* di Chrétien de Troyes, dalla *Epistola Presbiteri Iohannis* al *De amore* di Andrea Cappellano al *Roman de la Rose*, il simbolo pullula in una congerie infinita di varianti di un unico schema archetipico, quello del viaggio intrapreso alla ricerca della sapienza e della vita eterna»). Sulla godibilità sensoriale del divino, si legga Ariani 2001 e Vanelli Coralli 2008.

<sup>623</sup> Per questo valore della simbologia fotica come istanza di passività del pellegrino, si veda Atturo 2011, p. 437; qui il rimando ad Agostino: «gustavi et esurio et sitio, *tetigisti* me et exarsi in pacem tuam» (*Conf.* X, xxvii, 38).

propria ascesa a quella soggezione dell'uomo alla volontà inintelligibile della grazia divina, che era già motivo agostiniano<sup>624</sup>.

IV.2.4. La Natura in *Architrenius* e Beatrice nel *Paradiso* assumono la medesima funzione di mediazione tra i due pellegrini e i fenomeni celesti. In entrambi i poemi quando i sensi o l'intelletto dei due protagonisti sono vinti dall'acume soverchiante del manifestarsi divino - l'oltremondo paradisiaco per Dante e le meccaniche dei moti celesti per *Architrenio*- essi rivolgono lo sguardo alle due donne; le successive azioni delle donne sono tali da permettere una trasformazione del pellegrino sì che si completi il percorso unitivo. Queste due figure femminili possono essere poste in analogia anche per una serie di caratteri particolari che, presi isolatamente, risultano certamente topici, ma, quando considerati nella loro comparsa ravvicinata, compongono un quadro peculiare. Anche il comportamento passivo del protagonista risulta piuttosto comune ai due testi. All'attività solerte del divino, che si muove *verso* l'uomo per mezzo di Beatrice e della Natura, corrisponde una ridottissima offerta dell'uomo a Dio: i due pellegrini presentano alle donne, dopo loro richiesta specifica, il buon orientamento della propria volontà, ovvero una buona disposizione dell'animo all'azione divina. L'offerta della *resistenza* della componente oscura del *viator* come unico atto possibile dell'uomo per offrirsi alla trasumanazione è ben rappresentata dalla dote che *Architrenio* porge alla sposa: «A tenui sponso tenuis donacio: dantur / *obsequium* carnis, anime *tractabilis* usus» (Arch. IX 409-10). Nel *Paradiso*, il discendere dei beati verso i cieli corporei e l'azione trasformatrice che Beatrice compie sui sensi del pellegrino riducono l'azione ascensiva possibile per il *viator* al gesto minimo della *buona disposizione* della propria volontà, affinché sia minimizzata la *resistenza*, connaturata al corpo che viaggia, all'atto trasumanativo cui è soggetto: «al passo forte che a sé *la tira*» della violenza divina<sup>625</sup> corrisponde il volere bene orientato del pellegrino sospirante, che abbia dissipato in sé l'opposta tensione verso il *mundanus*, «ogne *quisquilia*»<sup>626</sup> della mortalità. Questo atto minimo di accondiscendere all'azione divina sulle umane virtù è rappresentato, nella *Commedia*, dalle molteplici

---

<sup>624</sup> Cfr il nostro Cap. I. 3.

<sup>625</sup> Sulla violenza implicata nel *raptus* si legga Faes de Mottoni 2005; Azzetta 2008, soprattutto pp.189-214.

<sup>626</sup> Par. XXVI, 76.

proposizioni di «passività motoria»<sup>627</sup>, e da due passi in particolare che esibiscono somiglianze interessanti con il poema mediolatino.

Osserviamo isolatamente le congruenze tra le due figure femminili e nel contegno di reazione dei due protagonisti.

- Beatrice appare a Dante nel giardino dell'Eden e la Natura appare ad Architrenio sull'isola di Tylos alla fine dei rispettivi viaggi dei protagonisti, dei quali sono state ambedue la causa. La descrizione dell'isola di Tylos aderisce alla tradizione del *locus amoenus* classico<sup>628</sup>, che diviene dimora delle divinità allegoriche e Paradiso terrestre nei viaggi ultramondani<sup>629</sup>; essa è inoltre abitata da «spiriti magni» di filosofi e sapienti di epoche passate<sup>630</sup>. Poiché derivano dalla medesima tradizione, non c'è da stupirsi che l'isola di Tylos e la foresta edenica del *Purgatorio* siano entrambe caratterizzate dall'imperturbabilità atmosferica<sup>631</sup>, resa con proposizioni negative<sup>632</sup>, nella quale soffia una eterna

---

<sup>627</sup> Ariani 2010, p. 21: «Il varco è di un'ampiezza vertiginosa e l'agens impegnato nel volo viene costantemente individuato nello spazio verticale che lo accoglie come un corpo tirato su ad una velocità tale da smarrirne la percezione: da formule iniziali come «Io non m'accorsi del salire in ella» (viii 13) e «ma del salire / non m'accors'io» (x 34-35) si passa a vere e proprie espressioni di passività motoria, con il viaggiatore che si sente trasportato e, addirittura, vede se stesso come un oggetto mosso e tirato su: «e vidimi translato / [...] in più alta salute» (xiv 83-84), «fui volto, / per lo candor de la temprata stella / sesta» (xviii 67-69), «i' vidi mosso me per tutto l'arco» (xxvii 80).».

<sup>628</sup> Per la tradizione del *locus amoenus* si leggano Curtius 1950, pp. 219-23; Mezzadrolì 1991, soprattutto p. 534; Ledda 2002, pp. 223-242; Mazzoni 1965.

<sup>629</sup> In primo luogo, come vedremo avanti, è l'eterna Primavera a caratterizzare il Paradiso terrestre nelle rappresentazioni di viaggi e visioni ultramondane; interessante notare che in *Architrenius* non v'è particolare indugio descrittivo, piuttosto l'autore si limita a connotare la flora del luogo con le immancabili componenti floreali, le «rosulae» e i «liliae» (Arch. VIII, 293); per la stabilità di questa notizia topica Ciccarese 1987.

<sup>630</sup> In questo modo l'isola di Tylos intesse qualche relazione anche con la Valletta dei Principi e il Limbo, «due anticipazioni importanti» della «foresta edenica», entrambi in connessione diretta con la tradizione del *locus amoenus* dai campi elisi virgiliani, al «Domus Naturae» dell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, del verziere di Dédruit e del castello di Jalousie del *Roman de la Rose*.» (Pegoretti 2007, pp. 128-9).

<sup>631</sup> Abbiamo «libero da ogni alterazione» in Purg. XXXI, 43 in Arch. VI, 20-5, l'eterna Primavera è resa tramite la negazione di ogni accidente legato alla decadenza temporale e atmosferica («advenit usque Tylon, ubi numquam labitur - absque / preterito presens - plus quam perfecta venustas. / Perpetuatur honos rosulis, intacta senecte / lilia pubescunt, senium nec bruma nec estas / advehit et veris eternativa iuventam / floribus ipsa loci deitas nativa perhennat.»). Riguardo l'assenza di alterazione meteorologica i commentatori adducono prevalentemente cause comologiche (Pietro Alighieri rimanda ad Aristotele Virgilio, Tommaso, Macrobio, Lucano, Isidoro; l'Ottimo ad Aristotele e Beda). «La topicità dell'imperturbabilità» (Padoan, *Nova Lectura Dantis*) è ben spiegata da Fosca: «si può in effetti dire che, fin dalle origini omeriche, è riscontrabile - vero e proprio topos - il collegamento ad un monte del motivo della imperturbabilità atmosferica di una regione 'ultraterrena'».

<sup>632</sup> In Arch. VI, 23-4 («nec bruma nec aestas / advehit»), e in Arch. VII, 296-7 («Non hiemis fecem queritur tersissima veris / area, nec recipit Zephirus consortia brumae») e in *Purgatorio* XXI, 46-51 («Per che non pioggia non grando, non neve, / non rugiada, non brina più sù cade / che la scaletta di tre gradi breve: / nuvole spes non paion né rade, / né coruscar, né figlia di Taumante / che di là cangia sovente contrade»). Ma anche questa è formulazione topica, come notano i commentatori (per esempio il Tommaseo rimanda anche a Agostino e Omero: «Agostino, *De Civitate Dei* XIV, 26: «Nel paradiso terrestre, non calore né gelo». [...] Neve: Omero, *Odiss.*: «Non neve né inverno forte, né mai pioggia, ma sempre d'un zefiro dolce-spirante, l'aure dall'Oceano inviate»).

brezza primaverile<sup>633</sup>. Rispetto al nostro discorso, sembra interessante osservare che le due donne appaiano ai protagonisti in luoghi che simboleggiano l'apice di innocenza dell'uomo, ancora libero dalla *carnalitas* agostiniana dello stato post-lapsario. La Natura e Beatrice compaiono là dove l'uomo non può più andare con le proprie capacità a causa della sua natura corporea e necessita della mano di Dio per elevarsi ulteriormente.

- Particolarmente simile è anche il modo in cui le due figure femminili vengono presentate sulla scena. Entrambe compaiono ai protagonisti con moduli epifanici all'interno di uno spazio nel quale il protagonista era giunto da qualche tempo: in Purg. XXX 32-3 Beatrice appare d'improvviso («sovracandido vel cinta d'uliva / donna m'apparve»); lo stesso vale per la Natura in Arch. VIII 289-92 che in forma di *mulier* compare, d'un tratto, sulla scena («Proclives oculos levat Architrenius: instar / sideris ardescens mulier spectatur»). La loro apparizione è caratterizzata dal fiammeggiare/ardere: la Natura in *Architrenius* è presentata come *ardescens*, di uno splendore tale da raddoppiare la luminosità del luogo prolungando lontano il cerchio del suo fuoco («instar / sideris ardescens mulier spectatur et igni / lacius educto rutilum procul explicat orbem, / ingeminatque loci radios» Arch. VIII 289-92); qualche verso più tardi l'autore conia per descrivere il volto della Natura il neologismo «phebescit» (Arch. VIII 298). In Purg. XXX 33-4 Beatrice presenta una veste «color di fiamma viva», ma la sua luminosità ardente è frequentemente reiterata<sup>634</sup>; la fonte di entrambi gli autori potrebbe essere in Boezio<sup>635</sup>, anche se nella *Consolatio* la luminosità ardente della Filosofia sembra avere una funzione più decorativa che strutturale come è invece per le due donne di cui trattiamo le quali, fisicamente, rendono possibile la ricezione della luce ai due protagonisti, mediante una luminosità accessibile per le potenze umane.

---

<sup>633</sup> In Purg. XXVIII, 7-8 («Un'aura dolce, senza mutamento / avere in sé») e in Arch. VII, 297 («nec recipit Zephirus consorcium brume»). Anche in questo caso il tema è tradizionale: per esempio Pietro Alighieri rimanda a Virgilio («Illice sic leni crepitabant bratea vento» Virgilio, *Eneide* VI, 209); Chiavacci Leonardi rimanda al testo biblico («il delicato soffio che spira da oriente (cfr. vv. 11-2) è certo un segno dello spirito divino che aleggia in questo luogo (si cfr. 3 Reg. 19, 11-2, dove il profeta Elia riconosce la presenza di Dio al passaggio di un leggero vento: «sibilum aurae tenuis»); Bellomo aggiunge Ovidio, *Metamorfosi* V, 385-91, *Fasti* V, 201-12.

<sup>634</sup> L'ardere di Beatrice è reiterato più volte, come per esempio in questi passi: Par. V 1-2; Par. XV, 34; Par. XVIII, 25; Par. XXI, 11. Per il passo della veste in Purg. XXX i commentatori rimandano al fiammeggiare dell'abito come simbolo della Carità (Jacopo della Lana, Anonimo lombardo, L'Ottimo); Pietro Alighieri richiama *Anticlaudianus* («Clauditur eam vestis aura perfusa refulgens / quam divina manus et solers dextra Minerve / texuit», *Anticl.* V, 112-113), qui però non compare accenno all'analogia con il sole; tra i moderni Bellomo spiega questa prima apparizione di Beatrice con il motivo cristologico e cita *Eneide* VI, 883, per la veste sanguigna.

<sup>635</sup> «Visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus», Boezio, *Cons.* I, 10, ma si veda anche il testo dell'*Anticlaudianus*, secondo le recenti intuizioni presenti in Depoli 2022.

- Una certa attenzione merita la metafora Beatrice-madre<sup>636</sup>, che in Purg. XXX è connotata nella direzione di un rapporto sbilanciato tale che alla Beatrice madre proterva/amara/regale/superba corrisponda Dante fanciullo afflitto/vergognoso; ciò è in contrasto con la «mamma» consolatrice e soccorrevole rappresentata da Virgilio in Purg. XXX 43-5. In *Architrenius* la metafora della madre per la Natura è quasi catacretica<sup>637</sup>, non altrettanto si può affermare per lo slittamento semantico che trasforma l'icona parentale in una «noverca» avara che nutre i suoi figli con nessuna dolcezza<sup>638</sup>. I punti di isomorfismo lessicale più notevoli risultano i seguenti: la durezza della madre si realizza nell'atto mancato della *pietà* verso il figlio («Così la madre al figlio par superba, / com'ella parve a me; perché d'amaro / sente il sapor de la pietade acerba» in Purg. XXX 81 e «*pietas materna rigorem / induit et scopulis Prognos induruit Ino*» in Arch. IX 184); tale rigore si specifica con una sinestesia gustativa (nel verso già riportato di Purg XXX, il *focus* sul sapore amaro e in Arch. IX 183 e 194-5 il riferimento alla *dolcezza* assente nel contegno della Natura)<sup>639</sup>.

<sup>636</sup> Solo in Purg. XXX a ridosso del primo incontro tra Dante e la donna, Beatrice è connotata con queste caratteristiche materne distanti e di cui temere: «Così la madre al figlio par superba, / com'ella parve a me; perché d'amaro / sente il sapor de la pietade acerba» (XXX, 79-81) e «regalmente ne l'atto ancor proterva» (Purg. XXX, 70); viceversa Virgilio è la madre cui attendersi cura e soccorso: «volsimi a la sinistra col respitto / col quale il fantolin corre a la mamma / quando ha paura o quando elli è afflitto» (Purg. XXX, 43-5); non così per le altre occorrenze (Par. I, 100-2, Par. XXII, 4-6, Par. XXVII, 133-5). Sulla metafora della madre si legga Pasquini 1996; Cestaro 2003; Fracasso 2012.

<sup>637</sup> Si veda a questo proposito il commento di A. M. Chiavacci Leonardi che vede nella caratterizzazione materna di Beatrice un simbolo del rapporto Creatore-uomo: «Dio e l'uomo, madre e bambino; il rapporto terreno non è che figura dell'altro, come già l'Antico Testamento suggeriva: "Numquid oblivisci potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuit, ego tamen non obliviscar tui" (Is. 49, 15)».

<sup>638</sup> Pur se la definizione della Natura come matrigna dura dai primi atti della narrazione (già in Arch. I, 226) e si prolunga fino alla conversione al cap. IX del IX libro, riportiamo l'invettiva più aspra del protagonista che, come vedremo, mostrerà alcuni caratteri in comune con la connotazione della Beatrice purgatoriale: «*Compaterisne tuam scelerum, Natura, flagellis / affligi sobolem? Que sic in pignora pacem / maternam turbavit hiemps? Odiurne noverce / matris amor didicit? O dulces ubera numquam / exhibitura favos! Heu pignora semper amarum / gustatura cibum! Pietas materna rigorem / induit et scopulis Prognos induruit Ino. / Sed quid ego dubito, luctusne refundere culpam / in matrem liceat? Matrem vexare querelis / exhorret pietas. Prohibet reverencia matris, / imperat ira loqui; rabies in turpia solvit / ora, pudorque ligat. Sed iam declino pudoris / imperium, maiorque michi dominatur Erinis. / Torrenti - fateor - ire non impero: de te, / pace tua, Natura, queror. Tibi supplicat omnis / maiestatis apex et nobis semper avarum / obliquas oculum, nulla dulcedine clausas / scis reserasse manus.*» (Arch. IX, 178-195). La durezza della Natura non è banale entro la tradizione allegorico-didascalica, per esempio non si riscontra alcuna movenza simile nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre né nell'*Anticlaudianus* (dove le figure femminili divine presentano caratteri di maestosità, ma non ho riscontrato la metafora della madre avara). Nella *Consolatio Philosophiae* la Natura è definita madre, ma non avara (cfr. Boezio, *Cons.* Pr. II 45).

<sup>639</sup> In nessun commentatore compare il rimando ad *Architrenius* per questi versi; quasi tutti i commentatori antichi optano per una esegesi di carattere psicologico: il Buti spiega l'amaro della *pietà* con l'effetto del rimprovero materno («imperò che la riprensione, la quale venne da *pietà* dura e non molle, mi seppe d'amaro: per *pietà* la madre riprende lo figliuolo; ma alcuna volta la *pietà* è molle, alcuna volta è dura; quando è molle sa di dolce, quando è dura sa d'amaro»), così anche l'Ottimo e Benvenuto da Imola; dei moderni Bellomo rimanda a Boezio per maestà e regalità della filosofia (*Cons.* I pr 2-4). In nessun caso si commenta il particolare carattere contraddittorio della madre-superba.

- La buona disposizione della volontà del pellegrino si presenta, in prima istanza, a ridosso della comparsa di Beatrice in Purg. XXXIII 19-21<sup>640</sup>, come inclinazione all'ascolto; tale atteggiamento gestuale (invero ricorrente nel *Paradiso*) trova esatta corrispondenza in Arch. IX 232 «[...] Paucis - cupias scivisse - docebo.»<sup>641</sup>. Nel poema mediolatino la *cupiditas sciendi* che la Natura richiede al protagonista è presto definita nei versi immediatamente successivi con l'imperativo di detergere la sozzura del pianto sì che possa essere accettato lo *iubar* che ella offre: «iam lacrimae deterge lutum, limoque remoto / post tenebras admitte iubar» (Arch. IX 233-4). Questo segmento testuale trova un felice corrispettivo in Purg. XXXI 46 «pon giù il seme del piangere e ascolta» e con il v. 54 di Purg. XXX «che, lagrimando, non tornasser atre»<sup>642</sup>; la somiglianza è nella forma imperativa con cui le donne si rivolgono ai protagonisti, nell'ordine a deporre il pianto, e nella qualificazione delle lacrime come oscurità, notazione che ha procurato, per la *Commedia*, un certo stupore tra i commentatori<sup>643</sup>. La rinuncia alle lacrime intimata al pellegrino si specifica per mezzo della sua connessione con l'improvvisa assenza di Virgilio, rappresentante nella *Commedia* proprio di quella sapienza poetica e filosofica mondana che è necessario Dante rifiuti per volgersi all'incommensurabile alterità del mondo celeste. Identica connotazione si ottiene dalla fonte boeziana, unanimemente individuata dai

---

<sup>640</sup> «E con tranquillo aspetto “Vien più tosto”, / mi disse, “tanto che, s'io parlo teco, / ad ascoltarmi tu sie ben disposto”».

<sup>641</sup> I commentatori non rinvergono per questo passo una fonte decisiva, ma si tratta d'altronde di una movenza piuttosto quotidiana e narrativa che acquisisce per noi valore all'osservazione comparativa con il testo di *Architrenius*; per esempio Bellomo spiega la frase di Beatrice con «abbastanza vicino che tu riesca a sentirmi», così inglese.

<sup>642</sup> A dimostrazione di una fitta rete di congruenze tra i due che mostrano *pattern* profondamente isomorfi, si può osservare che questo verso è strettamente legato a Purg. I, 94-6, quando il viso del pellegrino fu in prima battuta nettato dal sudiciume dell'Inferno; qui Catone cingeva il protagonista di un giunco, chiaro rimando alla cintura di Geremia e alla sua investitura profetica. Allo stesso modo, qualche verso dopo la richiesta della Natura ad A. di detergere il viso dal pianto, ella lo sollecita a cingere i suoi lombi con una fascia (Arch. IX, 302-3 «[...] Ille Diones / baltheus, illa tuos precinget fascia lumbos.»); anche in questo caso non è difficile individuare un rimando al profeta dell'antico testamento. Non si legge in nessun commentatore, per questo verso, il riferimento ad *Architrenius*.

<sup>643</sup> Se L'Ottimo considera la relazione lacrime-atre (come oscurità) un particolare realistico e così gli altri commentatori trecenteschi vedono un semplice richiamo a Purg. I (e così ancora tra i moderni Scartazzini, Del Lungo, Pietrobono intendono *atre* come fosche/luride di pianto), invece Porena nota l'artificiosità non necessaria dell'implicazione semantica lacrime/lordura: «Adre: (latino *atrae*, propriamente oscure), non è neanche appropriato per le tracce che le lacrime possono lasciare sul volto, e c'è per comodità di rima. Così Dante, dalle più sublimi altezze della poesia e dell'arte, può talvolta cadere nell'artificioso»; anche a Fosca il passaggio appare problematico: «Letteralmente, il problema è qui il seguente: come è possibile che le lacrime sporchino il viso (anziché magari lavarlo)? Come afferma Dragone, “non è chiaro perché le lacrime offuschino le guance”. [...]. Restando sempre alla lettera, si potrebbe però dire che le lacrime lasciano “tracce” visibili in quanto passano attraverso le ciglia che potrebbero essere ancora sporche, dato che il pellegrino venne a contatto, nella terza cornice, col 'fumo dell'iracondia'; ma si dovrebbe supporre che le guance non siano state insozzate da tale fumo».

commentatori<sup>644</sup>: qui è la Filosofia con la sua veste a nettare le guance del protagonista dalla «mortalium rerum nube» (Cons. I pr.2). Se quindi, in continuità con Boezio, la deposizione del pianto rappresenta l'abbandono delle chimere del dissimile - intimamente inscritte nella costituzione stessa dell'animo umano che «in questa/ disagguaglianza» soltanto esiste - la stessa fonte tardoantica dimostra *e contrario* la stretta relazione che intercorre tra *Architrenius* e questi versi del *Purgatorio*. Infatti la distanza di entrambi i passi rispetto alla *Consolatio* risiede nella formulazione imperativa delle due figure femminili: Architrenio deve *voler* rinunciare al sensibile, e con quello all'autonomia delle facoltà umane di congiungersi a Dio e di conoscere le divine verità, egli deve sostare nel proprio limite conoscitivo-morale perché possa avverarsi la trasumanazione dei sensi, non tradurlo nella *voluptas lugendi* dell'intero poema; così nel *Paradiso* terrestre Beatrice accusa Dante di aver reso la sua «carne sepolta» movente alla caduta nella seduzione delle «presenti cose / col falso lor piacer» (Par. XXXI 34-5), ora deve *voler* «levar suso» lo sguardo. Sembra chiaro che in entrambi i casi l'ordine delle donne è di *voler* rendere il proprio limite dono a Dio, perché Egli lo trasformi e affinché divenga spazio mediano dell'incontro tra immanente e trascendente, e non luogo del pianto, attesa sempre digiuna che da quel limite del corporeo mortale l'uomo possa trarre autonomamente significato e sazietà. Solo se la *resistenza* del corporeo e la coscienza della sua limitatezza sono offerti a Dio, Egli può rendere l'uomo atto all'ascesa, proprio per mezzo di quello stesso *modicum*, di un corpo che si rende ben atto a ricevere l'azione di Dio, grazie a una volontà ben orientata.<sup>645</sup> D'altronde la docilità del corpo che si offre all'incontro con il divino disponendosi a una gerarchia corretta per raggiungere la propria perfezione è già tema agostiniano e tommasiano<sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup> Un gran numero di commentatori moderni (Hollander, Moore, Poletto, Scartazzini, Carroll, Casini Barbi ) rimanda a Boezio, *Cons. II pr 2*: «Quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus. Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugem veste siccavit». Oltre a Boezio, i commenti rinviano a fonti veterotestamentarie in relazione alla metafora della mietitura per il piangere, (Buti, Tozer Grandgent a Ps. CXXVI 5, e Bellomo e Inglese a Ps CXXV 5). P. Raina (1928) rimanda a un verso probabilmente dell'ottavo secolo proveniente da area anglosassone, che potrebbe funzionare anche come precedente di *Architrenius* («candida virgo suas lacrimas dum seminat atras») che correla la metafora della mietitura alle lacrime atre; Chiavacci Leonardi infine rimanda ad *Eneide*: «pelle lacrimas» di *Eneide II*, 784.

<sup>645</sup> A fare da *pendant* al corpo *tractabilis* di *Architrenio*, potremmo indicare il corpo ben orientato alla perfezione che compare in un'altra opera dantesca in relazione alla nobiltà, esattamente in *Conv. IV xx, 9*: «a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitate umana non sia altro che seme di felicitate, messo da Dio nell'anima ben posta, cioè lo cui corpo è d'ogne parte *disposto* perefittamente».

<sup>646</sup> Si legga, per esempio, Tommaso D'Aquino, *Summa*, suppl. partis III Q. 82-5; su questo argomento, considerato dall'ottica dei corpi dei beati, cfr. Santi 2018, p. 274.

- Questo medesimo tema si esprime in entrambi i poemi con la formula della maturazione del *puer imperfectus*<sup>647</sup>, connessa alla metafora dell'allattamento mediante Paolo («vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido perché non ne eravate capaci»<sup>648</sup>). In due luoghi cruciali si fa riferimento alla contraddittorietà tra il comportamento dei pellegrini e la loro età anagrafica: ambedue colti «nel mezzo del cammin di nostra vita»<sup>649</sup> negano con un contegno da fanciulli afflitti e timorosi la maturità che si addice al loro volto non più imberbe; ed è questo «il velen de l'argomento» riposto nei rimbrotti di Beatrice e nelle parole sprezzanti della Natura in Arch. IX 234-7. In Purg. XXXI Dante è presentato con il puerile atteggiamento di tenere gli occhi a terra quando Beatrice gli intima di sollevare il mento che la barba corona:

Quali fanciulli, vergognando, muti  
 con li occhi a terra stannosi, ascoltando  
 e sé riconoscendo e ripentuti,  
 tal mi stav' io; ed ella disse: “Quando  
 per udir se' dolente, alza la barba,  
 e prenderai più doglia riguardando.”  
 Con men di resistenza si dibarba  
 robusto cerro, o vero al nostral vento  
 o vero a quel de la terra di Iarba,  
 ch'io non levai al suo comando il mento;  
 e quando per la barba il viso chiese,  
 ben conobbi il velen de l'argomento.<sup>650</sup>

Il *topos* ossimorico del fanciullo invecchiato si riscontra simile in Arch. IX 235-42, dove compare ancora il riferimento alla barba a segno dell'intima immaturità<sup>651</sup>.

<sup>647</sup> Il tema della fanciullezza che deve essere portata a maturazione attraversa tutto il *Paradiso*, ma non si riscontrano i medesimi accenti contraddittori; per esempio Dante è metaforizzato tramite il ricorso alla puerizia in Par. III 26 («il tuo pueril coto»), Par. XXII, 1-2 («Oppresso di stupore, a la mia guida / mi volsi, come parvol»), Par. XXIII, 121-3 («È come fantolin che 'nver' la mamma / tende le braccia, poi che 'l latte prese»), Par. XXVII, 127-35. Sul valore metapoetico della metafora del «fante» in Par. XXXIII, 107-9, si legga Ledda 2002.

<sup>648</sup> I Cor 3, 2; sull'argomento cfr. Maggioni 2017, pp. 104 ss.; il simbolo del vecchio non cresciuto a segno di una perfezione non attuale è metafora topica (per esempio Riccardo di San Vittore, *Expositio Cantici Habacuc*, PL 196, 401 D-401 C), presente anche in Conv. IV xvi 5 che cita l'*Ecclesiaste*: «Guai a te, terra, lo cui rege è pargolo».

<sup>649</sup> Riguardo questo tema, cfr. Italia 2016. Inoltre, l'adolescenza è nei testi religiosi il momento adatto per riconoscere il proprio traviamiento morale, cfr. D'Onofrio 2021, p. 368 ss.

<sup>650</sup> Purg. XXXI, 64-75.

<sup>651</sup> «[...] Senio lactandus hanelas, / annosusque puer nec pectore canus ut annis, / imberbique senex animo. iam debita menti / canicies aderit et maturabitur intus, / ne viridis putrescat homo, dabiturque petenti / dulce, quod ad saciem siciens delibet alumpnus, / quo puer ex animo sordensque infancia cedat», Arch. IX, 234- 41. Nessun commentatore presenta questo passo *Architrenius* come possibile fonte per questi versi purgatoriali. Nello specifico sono proposti fonti varie evangeliche, classiche, medievali: Pietro Alighieri rimanda a Giovenale (sat. VIII, 166); dei moderni, Trucchi rimanda a San Tommaso e specifica che il peccato di cui lo rimprovera Beatrice

IV.2.5. L'isomorfismo che si è mostrato fin qui tra il testo di *Architrenius* e la *Commedia* ha prevalentemente l'obiettivo di sottolineare la presenza nelle due opere di un simile approccio alla corporeità, per come essa si comporta all'interno del percorso di *reditus* al divino: simile è la percezione dello spessore del corpo del pellegrino, simile l'intervento della grazia divina che agisce sull'impotenza dei sensi umani mediante due figure femminili, simile il modello attraverso cui è il corpo delle donne, o una loro rappresentazione incisivamente corporea, a produrre il potenziamento dei sensi tale che il pellegrino possa accedere all'esperienza del divino. Bisogna capire se è ancora simile il modello di congiunzione tra umano e divino che si implica nei due poemi.

In *Architrenius* esso è affidato agli ultimissimi versi del IX libro; come già si è detto<sup>652</sup> esso è molto cursoriamente rappresentato<sup>653</sup> come l'accesso del protagonista a un banchetto (*convivia*), i cui beni sono beati e beatificanti (*beatis, beativis sumptibus*) e producono una inesausta e intemporale voluttà (*nec sacie nutet epulandi fixa voluptas*). Queste poche righe forse non sono sufficienti a considerare il finale del poema come la rappresentazione di un incontro del protagonista con Dio, tuttavia sembra certo che in questi ultimissimi versi si dissipano le ragioni della lagnanza di Architrenio. Il lamento iniziale muoveva dall'impossibilità, per il protagonista, di scovare un modello positivo di moralità che non chiedesse in pegno la negazione della natura umana. Se è vero il significato allegorico-religioso del poema mediolatino che abbiamo proposto in queste pagine, il protagonista ha ricevuto una risposta soltanto parzialmente positiva: la creazione dell'uomo è buona, ed è possibile per lui perfezionarsi senza

---

è quello della *pueritia* non maturata («bellissimo il confronto col fanciullo, perché anche San Tommaso aveva considerato l'imperanza come un peccato puerile (S. T., II, II, CXLII), e Dante sente nelle parole di Beatrice l'accusa di puerilità, confermata dal ricordo della barba, con cui Beatrice l'ammonisce che non è più un bambino»); Chiavacci Leonardi rimanda al vangelo, indicando il gradiente positivo della fanciullezza («all'origine di tale immagine è certamente il testo evangelico, per cui l'uomo superbo deve farsi fanciullo per ottenere grazia presso Dio (Matth. 18, 2-4).»); Fosca sottolinea peccato dell'immaturità di Dante in opposizione a *Convivio* IV xix10; Hollander rimanda ad *Eneide* IV, 196-278); Inglese rimanda al comportamento da *parvulus* in I Cor 13, 11.

<sup>652</sup>Cfr. Cap. II.5.

<sup>653</sup> «O data vel raro vel nulli fercula, solis / degustanda viris! o felix mensa, Catoni forsitan et nostro vix evo nota! beatis, / immo beativis, indulge sumptibus. absit / meta deum clausura dapes, connubia Virtus / sanctiat et dempto convivia fine perhennet. / Hic igitur suspendo stilum. procedere ruptis / erubeo mensis, quarum producere tempus / non breviassse decet. metari prandia nolo, / que Deus assiduo faciat succedere gustu, / nec sacie nutet epulandi fixa voluptas.», Arch. IX, 457-72.

dover rinnegare la propria natura corporea; anzi, compiere la volontà di Dio sulla terra corrisponde esattamente a obbedire alle ragioni di riproduzione degli enti naturali che l'uomo trova inscritte nel suo proprio corpo e chiaramente esplicitate nella *Genesis*; tuttavia l'uomo per sé, con le sole forze che gli assicura la natura intellettuale e affettiva, non è in grado di muoversi di un solo passo rispetto allo stato peccaminoso nel quale tende a trovarsi a causa della conformazione del suo desiderio. Bontà del corporeo e necessità della grazia divina sembrano, quindi, i due poli intorno cui ruota questo finale, il cui significato allegorico è senza dubbio un *happy ending*: il piacere cui il protagonista finalmente accede, in una fruizione corporale (è un piacere gustativo), è permanente e produce una sazietà infinita - e in questo risolve la contraddizione tra desiderio infinito e finitudine dei beni esperiti nel corso del viaggio -; esso è donato da Dio e corrisponde con la perfezione dell'individuo, dal momento che dà la beatitudine. Non vi è traccia di assimilazione al divino, poiché il 'banchetto divino' si connota simbolicamente come la fruizione da parte di un individuo, la cui integrità non è discussa, di un cibo infinitamente godibile. Nulla pare trasformato della sostanza umana, quella ambigua composizione che il protagonista ha delineato nel capitolo 7 del libro VII, fuorché la 'pesantezza' dei sensi (che appaiono potenziati perché possono superare l'ostacolo della finitudine), non la loro funzionalità: il godimento del divino mediante la metafora gustativo-mistica prevede, anche soltanto al livello simbolico, il permanere di una qualità sensoriale anche nel momento in cui l'uomo è finalmente ammesso allo spazio sovratemporale del trascendente. Inoltre, il riferimento alla rarità degli ammessi a questa mensa (Arch. IX 458-9) mostra che la contingenza di individuo è mantenuta. Attraverso la lunga tradizione evangelica e mistica della metafora del nutrimento, l'autore sembra interessato a mantenere intatte l'individualità e la facoltà sensoriale del *viator* perfezionato, laddove a trasformarsi sembra essere soltanto la sua corruttibilità temporale, come rivela il riferimento insistito alla continuità permanente del godimento. Il discorso relativo al modello dantesco di congiunzione con il divino è molto più complicato e poggia su una ricchissima e anche dibattuta bibliografia; motivo per il quale non intendiamo prendere posizione nell'una o nell'altra direzione della polemica riguardo alla qualità dell'esperienza del divino nel XXXIII canto del *Paradiso*, se intellettuale, volontaristica o entrambe<sup>654</sup>. Ci interessa soltanto valutare se si può

---

<sup>654</sup> Il dibattito critico è complesso, ci riferiamo ai testi più recenti: Botterill 1994; Pertile 2005; Mocan 2007; Fedrigotti 2009; Baranski 2015; Baranski 2019; Pirovano 2019.

aggiungere qualche informazione alle riflessioni degli studiosi a partire dal dialogo dei notissimi versi danteschi con il testo di *Architrenius* e alla luce delle notazioni sul corpo e sull'anima che abbiamo collezionato in queste pagine.

Nella preghiera di Bernardo alla Vergine sembrano particolarmente interessanti per il nostro discorso i seguenti versi:

E io, che mai per mio veder non arsi  
più ch' i' fo per lo suo, tutti miei prieghi  
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,  
perché tu ogne nube li dislegghi  
di sua mortalità co' prieghi tuoi,  
sì che 'l sommo piacer li si dispiegghi.  
Ancor ti priego, regina, che puoi  
ciò che tu vuoi, che conservi sani,  
dopo tanto veder, li affetti suoi.<sup>655</sup>

Mentre il mistico riafferma, nell'implicito dell'invocazione alla Vergine, la necessità dell'intervento divino perché l'uomo possa elevarsi alla *visio Dei*, balza agli occhi la richiesta che il protagonista sia slegato da ogni «nube [...] di sua mortalità» affinché egli possa accogliere il massimo del piacere. Si può interpretare la preghiera del santo come una richiesta affinché il protagonista perda temporaneamente la propria mortalità, cioè la corruttibilità di forme prevista dalla partecipazione al tempo mortale degli uomini, addivenendo nel tempo eterno nel quale l'uomo coincide perfettamente con la sua forma definitiva; Dante dovrebbe pertanto essere ricompreso temporaneamente nel tempo escatologico dei personaggi già morti e beati che ha incontrato nella terza cantica. In questo caso, nel momento apicale della visione di Dio il poeta sarebbe rappresentato privo della sua corporeità (come componente dell'uomo che causa la variazione continua della forma), quindi della sua attitudine a esperire sensibilmente il regno celeste e la visione stessa di Dio. Questa possibile interpretazione del passo implica, quindi, che la visione finale di Dio, con la sua complessa descrizione sensoriale, sia da considerarsi completamente metaforica e che Dante, in questo punto del testo, sia spossessato della sua corruttibilità corporea; secondo questa lettura ogni riferimento ai sensi è da intendersi come un riferimento ai sensi spirituali; vi sarebbe cioè una richiesta al lettore di mutamento ermeneutico: se fin

---

<sup>655</sup> Par. XXXIII, 28-36.

qui, nella lettera del testo, i sensi hanno significato i sensi corporei del pellegrino, da questo punto in poi, significano un avvenimento interno all'anima che viene descritto mediante l'analogia con i sensi corporei. Questa prima interpretazione, che è evidentemente la meno probabile (né si trovano illustri commentatori che per questa propendano, pur se è perfettamente accettabile sintatticamente<sup>656</sup>), nella sua ambiguità ci permette di continuare a considerare il problema della corporeità come una dialettica tra posizioni: il fatto che questa prima ipotesi sia possibile rende l'allontanamento di Dante da una posizione completamente dualistica (l'uomo deve perdere completamente la sua partecipazione al corporeo per poter accedere al perfezionamento che la *visio Dei* implica) un 'moto verso' una posizione ilemorfica; tra i *range* di significati possibili compare ancora la mortalità come inquietante presenza che macchia l'esperienza del divino.

Tuttavia, sembra più verosimile dedurre che Bernardo preghi affinché la Vergine «disciolga dai suoi occhi la nebbia della sua condizione mortale»<sup>657</sup>, ovvero la condizione corporea e corruttibile di Dante, in quanto è di intralcio alla visione di Dio. Di questa opinione anche Benvenuto da Imola<sup>658</sup> e l'Ottimo che legge:

Perché tu ogni ec. Però che non è possibile a uomo congiunto l'anima col corpo, innanzi la glorificazione ch'avranno li corpi dopo il dì del giudicio, a vedere l'essenzia divina, sì come mostra santo Tomaso; e però abisogna che quella oscuritade, che dà il corpo a l'anima, sia per grazia levata, acciò che possibile sia la disiata visione.

Si tratta esattamente di quella connotazione semantica del corpo come peso, spessore e oscurità, di cui si è detto. Come per *Architrenius*, quel che deve avvenire perché Dante sia ammesso al momento apicale

---

<sup>656</sup> Soltanto lo Scartazzini considera la richiesta del santo come relativa alla effettiva presenza del corpo di Dante: «ogni nube li dislegghi ecc.: dissipi ogni impedimento che l'essere ancor mortale (sua mortalità) può opporgli alla visione di Dio, o, come dice Lan., «quella oscurità che dà il corpo all'anima». Francesco da Buti considera la *nube* «ignoranza, li dislegghi; cioè sciolghi, Di sua mortalità; cioè de la quale ignoranza è cagione la sua mortalità», così il Landino; il Torraca considera genericamente la nube della mortalità come impedimento dell'anima e rimanda a Bernardo: «Mortalità è legame all'anima, Purg. II, 89. Cfr. S. Bernardo, *Preghi e lode*: «Parla, o Signora, perché il tuo Figliuolo oda, e qualunque cosa domanderai, impetrerai... Si tolga questa densa nebbia dagli occhi, affinché, mirando con occhio puro la gloria del Signore, siamo assorbiti in quel mare immenso della luce divina».

<sup>657</sup> Così Chiavacci Leonardi a commento dei vv. 31-3; ella rimanda, inoltre a Boezio (ma l'indicazione è già in Singleton): «dissice terrena nebulae et pondera molis / Atque tuo splendore mica! Tu namque serenum, / Tu requies tranquilla piis, te cernere finis, / Principium, vector, dux, semita, terminus idem.» *Boezio, Consol. philos.* III, ix, 25-28. Il rimando, mediante l'impiego del termine *pondera*, conferma l'interpretazione della studiosa.»

<sup>658</sup> «Et facit primam petitionem, dicens: perchè tu gli dislegghi, idest, dissolvas, ogni nube di sua mortalità, idest, omnem tenebram carnis quae obfuscat lumen intellectuale.»

dell'incontro è la privazione del corporeo in quanto *carnalitas* agostiniana, deviazione dall'ordine del giusto amore e della rettitudine conoscitiva; solo in questo modo il senso corporale può essere trasumanato e trasformato in soglia per l'incontro mistico.

Come osservano già Pertile e Fubini<sup>659</sup>, la conservazione dell'individualità da parte del pellegrino, che non diviene mai *oblitus sui*, sembra confermata nei versi successivi: egli «congiunge» la sua vista con il «valore infinito»<sup>660</sup>, ma non si tratta di una perdita dell'identità, un incenerirsi nell'*amor transformativus* di vittorina e bonaventuriana memoria<sup>661</sup>; Dante rimane radicato nella sua alterità dall'Uno, come assicura la presenza di un'organizzazione verbale in prima persona singolare; in quanto individuo separato, altro da Dio, può «ficcar lo viso»; e non si può evitare di osservare il gradiente di

---

<sup>659</sup> Così Pertile: «Dante non viene annientato dalla visione. E ciò avviene a ragione, perché mentre l'estasi è il fine supremo verso cui tende il mistico, lo scopo ultimo della visione dantesca è il poema.» (Pertile 1981, p. 7). E Fubini, (Fubini 1951, p. 97, citato in Pirovano 2019, p.19): «Dio, alla cui volontà si conforma ormai la volontà del poeta, sì che non gli può essere dolorosa la rinuncia. Ma nemmeno qui l'individuo si sprofonda e si annulla nella divinità. Semmai l'oblio avviene nel ritorno, quando l'*auctor* non riesce ad avere contezza esatta di ciò che ha conosciuto: «nescit quia oblitus, nequit quia, si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit» (*Epist.*, XIII 83)».

<sup>660</sup> «E' mi ricorda ch'io fui più ardito / per questo a sostener, tanto ch'i' giunsi / l'aspetto mio col valore infinito. / Oh abbondante grazia ond' io presunsi / ficcar lo viso per la luce eterna, / tanto che la veduta vi consunsi!», Par. XXXIII, 79- 84.

<sup>661</sup> Riguardo i contatti con la tradizione mistica di cui Bernardo è rappresentante, si leggano gli interventi di Migliorini Fissi 1982; Botterill 1994; Mazzoni 1997. I contatti pur vistosi che sottolineano questi tre interventi con la tradizione mistica bernardina, non contraddicono la possibilità di vedere nell'*accessus* finale del pellegrino una conservazione integra della propria identità. Basta osservare, per esempio Dionigi, *Hierarchia Coelestis* III 3 o questo passo del *De diligendo deo* di Bernardo: « Quis ascendet in montem Domini? (Psal. XXIII, 3) [...] quando huiusmodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tanquam vas perditum, totus pergat in Deum, et adhaerens Deo unus cum eo spiritus fiat (I Cor. VI, 17) . et dicat: Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum? (Psal. LXXII, 26.) Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim, atque unius vix momenti spatium experiri donatum est. *Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a teipso exinaniri, et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis.* Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum (ut dictum est) et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat charitas. Heu! redire in se, recidere in sua compellitur, et miserabiliter exclamare, Domine, vim patior, responde pro me (Isa. XXXVIII, 14): et *illud, Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom. VII, 24.)». Il desiderio della perdita di sé è tale che viene invocata la morte a liberare il soggetto dal corpo, appunto percepito soltanto come gravame e impedimento alla perfezione, svuotato di qualsiasi bontà intrinseca. D'altronde Dante che è ben avveduto del lessico mistico che impiega, costruisce diversi neologismi per definire l'oltrarsi dei sensi particolari nell'Unità del divino, come per esempio 'inluiarsi', ma non impiega mai il termine deificare per definire il suo stato di avanzamento: Dante non viene mai deificato, ma trasumanato. Di opinione diversa è Fosca: «Tuttavia, all'ingresso del Paradiso, il protagonista non è ancora beato, non è ancora "deus" (V.123); per questo la sua metamorfosi è resa con la parola "trasumanare", e non "deificarsi" o simili. Il compimento del mutamento avrà luogo solo nell'Empireo, il vero Paradiso. Con proprietà estrema il poeta chiama "dii" soltanto i beati, perché essi già godono della diretta visione di Dio, riferendo invece a sé pellegrino, in questo canto, un verbo che sembra cogliere il momento incipiente della trasformazione e insieme l'aspetto per così dire "attivo" di essa, il momento del transito. Di questo transito egli congiunge gli estremi, il punto iniziale ("trasumanare") e quello finale ("consorto ... de li altri dei") in due soli versi.»

corporeità implicato nel verbo scelto. Se, inoltre, Dante, nell'atto affettivo e intellettuale di vedere, venisse completamente assimilato a Dio, non sarebbe nella condizione di distinguere nella seconda «circolazione»<sup>662</sup> la differenza formale tra una divinità luminosa che tutto assorbe e la «nostra effigie»: nel momento apicale della visione, Dante continua a essere uomo e a riconoscersi parte di un molteplice che non coincide con l'unità compatta del divino. Ancora conferma si riscontra nei versi successivi alla *visio*: «A quella luce cotal si diventa, / che volgersi da lei per altro aspetto / è impossibil che mai si consenta»<sup>663</sup>. La violenza della visione attimale della luce divina, definita e percepita come forza che si applica su un altro, fa sì che l'uomo non possa guardare altrove; la libertà teorica di volgersi altrove è potenza impedita che pure esiste, altrimenti non patirebbe ciò che le vieta di essere esercitata.

Se ragioniamo nei termini dello scarto che Dante sigla con la posizione mistica della deificazione, possiamo prendere a esempio questo stralcio della *Epistola Aurea* che Mazzoni considera molto probabilmente presente nella biblioteca dantesca ai tempi della composizione del *Paradiso*<sup>664</sup>:

Sed tentemus sub exemplo intueri qualiter possit homo, divinitatem partecipando, deificari. Sit itaque unus ignis, in quo diversi generis materiae ponantur: omnes quidem igniuntur, sed alia plus, alia minus; unaquaequae tamen servata sui natura, juxta modum locutionis, quia ignita est, ignis dicitur; sic utique, sed tamen suo quodam altiori modo, omnes beati partecipando deitatem, etiam deificantur; qui, licet alii plus, alii minus, omnes tamen qui deificati sunt, aequali nomine dicentur dii. <sup>665</sup>

Questo testo è molto interessante perché minimizza la perdita della differenza e dell'identità dei beati al momento della deificazione; infatti, ogni individuo che viene 'bruciato' al fuoco del divino mantiene una differenza in virtù della differenza di sostanza di cui era formato, ogni individuo deificato mantiene quindi intatta la sua 'natura'. Tuttavia, anche in questo caso, l'*exemplum* del fuoco che brucia trasformando in fuoco chi vi si sottoponga, assicura una metamorfosi radicale della sostanza umana che si fa identica al fuoco divino. Nonostante questa assimilazione riguardi i beati *in patria*, è chiaro che, in questo modello di perfezione, non si trova spazio per la differenza da Dio come carattere peculiare

---

<sup>662</sup> «Quella circolazione che si concetta / pareva in te come lume riflesso, / da li occhi miei alquanto circunspecta, / dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effigie:/ per che 'l mio viso in lei tutto era messo.», Par. XXXIII 127-9.

<sup>663</sup> Par. XXXIII, 100-2

<sup>664</sup> Mazzoni 1997, p. 223.

<sup>665</sup> PL 232 17 B.

della corporeità del molteplice. La rappresentazione della beatitudine nel *Paradiso* è, invece, da inscrivere nel segno del mantenimento della individualità e dei connotati specifici di ogni singolo beato: si veda a tal proposito il desiderio dei corpi che esibiscono i beati in *Par. XIV 61-6*<sup>666</sup> e il loro contegno assolutamente individuato nel corso dell'intera cantica. Per quanto riguarda l'esperienza di Dante, uomo ancora vivo, proprio la consistenza della visione della Trinità conferma che il pellegrino sta guardando Dio in quanto Creatore, in quanto cioè capace di generare le creature (buone dacché derivano direttamente dalla sua bontà) e al contempo mantenere perfetta la propria unità circolare, senza patire dispersione o detrimento di essere:

Nel suo profondo vidi che s'interna,  
legato con amore in un volume,  
ciò che per l'universo si squaderna:  
sustanze e accidenti e lor costume  
quasi conflati insieme, per tal modo  
che ciò ch'i' dico è un semplice lume.<sup>667</sup>

Ciò che si offre agli occhi trasumanati di Dante è l'esistere del mondo nella sua bontà, ossia come esso è amato e voluto da Dio; così Pirovano:

Dante coglie, dunque, il senso ultimo dell'esistere: è la riconciliazione in Dio della creazione, quella individuale del poeta come quella dell'umanità intera; è l'assunzione nell'amore di Dio di tutta la realtà. Il poeta finalmente vede l'unità dell'esistere, di cui, vivendo nel tempo, cogliamo solo un frammento<sup>668</sup>.

L'intero passaggio è architettato su un sapiente alternarsi di verbi della chiusura e dell'apertura (s'interna, legato, squaderna, conflati) che mimano nella mente del lettore l'inesausto moto della bontà divina che, dalla coincidenza con se stessa, si dispiega continuamente nell'essere del molteplice. Così la bontà di Dio si riconosce *in via* mediante il moltiplicarsi dell'essere verso l'esistere degli enti, quell'incontro di differenze ontologiche che avviene durante la creazione e l'incarnazione di Cristo<sup>669</sup>,

---

<sup>666</sup> «Tanto mi parver sùbiti e accorti / e l'uno e l'altro coro a dicer «Amme!», / che ben mostrar disio d'i corpi morti: / forse non pur per lor, ma per le mamme, / per li padri e per li altri che fuor cari / anzi che fosser sempiterne fiamme.». Riguardo l'importanza dell'individualità dei beati, si legga: Gragnolati 2006; Id. 2013; Bynum 1995a; D'Onofrio 2020.

<sup>667</sup> *Par. XXXIII*, 85-90.

<sup>668</sup> Pirovano 2019, p.13.

<sup>669</sup> Inoltre, come mostra Pirovano, l'espressione «la nostra effige» ritorna pochi versi più avanti nel latinismo «imago», che, mentre si riferisce ancora al volto di Cristo, implica un riferimento alla creazione dell'uomo da

tale che né Dio né il molteplice perdano di specificità pur se «conflati» nel «semplice lume» di cui Dante fa esperienza.

Si tratta esattamente della soluzione non logica né discorsiva, ma poetica e mistica, al problema della bontà del molteplice che abbiamo illustrato nel primo capitolo: come può il molteplice essere buono se la sua specificità è nell'essere altro da ciò che è perfettamente buono, cioè da Dio? Rispondere a questo paradosso logico invocando la «forma universal di questo nodo» richiama alla mente l'impostazione del problema della bontà della creazione così com'è definita da Architrenio nella dichiarazione del suo intento iniziale:

Quid faciam, novi: profugo Natura per orbem  
est querenda michi. veniam, quacumque remotos  
abscondat secreta lares, odiique latentes  
eliciam causas et rupti forsan amoris  
restituam *nodos*, adero [...]<sup>670</sup>

La ricostruzione del nodo d'amore spezzato tra il protagonista e la Natura corrisponde esattamente alla costruzione di un'alleanza felice tra l'uomo come naturalmente si presenta all'esperienza e la sua possibilità di perfezione, tra la legge che norma ciò che viene continuamente generato (la legge di moltiplicazione e riproduzione del simile dal simile della *Genesis*) nella forma naturale in cui viene generato e la bontà dell'uomo. Questo accordo amoroso tra il bene dell'individuo come partecipe della molteplicità e Dio come creatore della molteplicità è proprio quel vincolo che viene messo in discussione dal dualismo ontologico e antropologico: la distanza posta a separare i due poli dell'essere e dell'esistere si specchiano nella disintegrazione della parti del composto umano; quanto più esse sono percepite come differenze ontologiche entro una unità indivisibile, tanto più è necessario che il vincolo tra uomo e Dio sia un accordo amoroso, una giuntura felice («un semplice lume») tra alterità. Questa legittimazione della bontà del molteplice in *Architrenius*, così come nella *Commedia*, si ottiene mediante il finale ricorso più o meno esplicito alla legge di riproduzione del simile che la *Genesis*

---

parte di Dio: «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...]. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam» (Gen., 1 26-27), Pirovano 2019, p. 16; il riferimento all'Incarnazione acquisisce ancora più forza se si considera, come molto efficacemente dimostra Pirovano in questo stesso saggio, che la visione finale di Dio per cerchi concentrici alluda alla forma dell'ostia eucaristica.

<sup>670</sup> Arch. I, 320-4.

tramanda. Infatti se il mondo è buono e Dio è visibile alle creature attraverso l'esistenza stessa del mondo, non vi sarà altra e più necessaria legge per aderire alla volontà di Dio che far sì che le creature continuino ad esistere. Si tratta, nondimeno, di quella che Regina Psaki<sup>671</sup> considera una «redemptive erotic», una riconversione dell'erotizzazione di Dante verso Beatrice in un amore verso le creature che sia ben ordinato, naturale e morale. Allo stesso modo, il discorso finale della Natura ad Architrenio legittima la procreazione come adesione alla legge naturale che Dio iscrive nel corpo dell'uomo come sigillo della più forte legge divina, ovvero la volontà che il molteplice sia. Inscrivere la perfezione morale dell'uomo nell'alveo della *naturalitas*<sup>672</sup> è d'altronde già esito tommasiano<sup>673</sup>; la derivazione di Dante dal modello tommasiano è nota. Per quanto riguarda *Architrenius*, si potrà immaginare una manipolazione della fonte agostiniana in una direzione quasi aristotelica, a conferma dell'ipotesi che il ritorno dei testi aristotelici era, in fondo, già preparato da riflessioni interne alla speculazione del XII secolo.

Se rileggiamo i due poemi per intero nell'ottica di questo progetto finale di ricomposizione della funzione dell'uomo entro la bontà naturale del molteplice, non dovremo più guardare alla presenza del corpo dei due protagonisti come a un carattere singolare: l'accoglienza della corporeità come sostrato soggetto all'azione trasformativa della grazia è il punto di partenza obbligato per questo esito finale che ricomprende nell'unità divina la complessa varietà di contingenze del molteplice. Così la Bynum commenta il percorso della *Commedia*: «the triumph Dante hopes for is not escape from but return of body»<sup>674</sup>. Attraverso l'esperienza del trascendente l'uomo scopre non la bontà del trascendente (che è evidente), ma la bontà del corpo come forma mondana del trascendente; diremmo che in entrambi i poemi il percorso è *per invisibilia ad visibilia* tanto l'obiettivo della scrittura sembra soprattutto quello di ridare un senso e un significato morale a quel corpo che in prima battuta si presenta come resistenza al Bene. Non a caso, il Giudizio Universale riconurrà alla vita i corpi, mantenuti distinti dagli altri corpi e da Dio, ma fissati nell'eternità e nell'imperturbabilità del tempo divino.

---

<sup>671</sup> Psaki 1996, p.12, ma si legga anche Mocan 2010, p.159; Atturo 2011, pp. 454-6; Gragnolati 2013, pp. 157 ss.

<sup>672</sup> Per questo argomento, si legga Singleton 2021 (1958), soprattutto alle pagine 377-410.

<sup>673</sup> Cfr. Cap. I. 3.

<sup>674</sup> Bynum 1995a, p. 85.

Riconsiderando le tre variabili che abbiamo isolato nel primo capitolo, troveremo le soluzioni offerte da *Architrenius* e dalla *Commedia* particolarmente concordi:

- In entrambi i poemi l'esperienza corporea del protagonista è la stella polare della narrazione, lo stesso vale per il *medium* sensoriale con cui l'esperienza del viaggio agisce sul protagonista incorporato. Soprattutto la bontà del corpo come dispiegarsi della creazione divina si rivela come uno degli assi portanti su cui ruotano le due narrazioni.
- Proprio perché l'ostacolo del corporeo non può essere rimosso l'uomo non è autonomo nel suo perfezionamento. Pur se la beatitudine somma coincide con la perfezione naturale della sua contingenza creaturale, egli abbisogna di uno straordinario intervento divino che medichi la distanza con cui la *carnalitas* ereditata da Adamo inferma l'umanità.
- L'unione con il divino avviene mediante la fruizione di Dio come godimento corporeo (visivo per Dante, gustativo per Architrenio) da parte di un individuo contingente e particolare che non è assimilato alla perfezione divina.

La vera differenza è la possibilità, per Dante, di una conoscenza (imperfetta) del divino, laddove in *Architrenius* incontriamo il rifiuto netto di qualsiasi bontà della parte intellettuale umana. In questo senso Dante sembra ereditare anche il versante intellettualistico della teologia di Alano: questa triangolazione testuale merita un discorso a parte.

#### **IV. 3. *Anticlaudianus* e *Architrenius*: 'precursori' di Dante?**

L'ipotesi di una relazione significativa tra la *Commedia* e l'*Anticlaudianus* è sembrata una conquista quasi incrollabile almeno a partire dalla tesi di dottorato di Bossard del 1885; da quel momento in poi si sono susseguiti studi che hanno avvalorato questa teoria, sostenendo con puntelli più o meno testuali la tesi di una dipendenza della *Commedia* dal poema mediolatino<sup>675</sup>. In tempi recentissimi, tuttavia, tre

---

<sup>675</sup> Cfr. p.172, n. 502.

articoli particolarmente interessanti, che seguono le perplessità già sollevate da Dronke<sup>676</sup>, hanno cominciato a mettere in discussione questa posizione condivisa, o almeno ad argomentare con più riserve la funzione dell'*Anticlaudianus* come avantesto alla *Commedia*. In special modo, i due interventi di Giulia Depoli, cui rimando per la solerte discussione critica di tutti gli argomenti dei precedenti studiosi<sup>677</sup>, mostrano come la relazione tra i due poemi vada specificata più nel segno dell'opposizione che non della somiglianza; dello stesso avviso è anche Baranski<sup>678</sup>. Oggetto del contendere è in primo luogo l'impiego delle facoltà intellettive da parte di *Prudentia* nella conoscenza di Dio e la possibile somiglianza che intercorre tra la *Puella Poli* e *Fides* in Alano e i mediatori dell'azione divina nella *Commedia*, ossia Beatrice e San Bernardo. Non scendiamo negli esiti particolari degli studi né del possibile rapporto testuale tra la *Commedia* e l'*Anticlaudianus*. Come abbiamo specificato a più riprese, l'intento di questa tesi non è di carattere materiale, ovvero non intendiamo affermare che la relazione linguistica tra i testi analizzati è tale da postulare una lettura dei due poemi del XII secolo da parte di Dante. Se abbiamo sostato, ancorché brevemente, sulle informazioni indirette riguardo la circolazione manoscritta di *Architrenius* in area italiana e in epoca dantesca, il nostro obiettivo era di mostrare la plausibilità che questo testo fosse letto da qualcuno al tempo di Dante, ovvero che il modello antropologico e teologico di cui il poema è portavoce potesse avere una sua risonanza al momento della formazione di Dante. Allo stesso modo abbiamo sottolineato le relazioni linguistiche tra i due testi con lo scopo di rinvenire l'adesione a un modello semantico comune. Lo stesso vale per l'*Anticlaudianus*: piuttosto che domandarsi se la persona storica di Dante Alighieri abbia avuto effettivamente tra le mani il poema (conoscenza ahimé impossibile da ottenere con certezza a meno che non esistano prove materiali, a oggi del tutto ignote) ha senso interrogarsi sulla consistenza dei modelli di cui questi il poema è portatore per verificare se e come esso possa aver trovato spazio ed eco nel testo dantesco.

Questa impostazione metodologica fornisce una serie cospicua di vantaggi. In primo luogo, un modello vive e si trasforma nel corso della storia letteraria e pedagogica e può rivivere in forme tronche o perdute

---

<sup>676</sup> Cfr. Dronke 1966, p. 120.

<sup>677</sup> Cfr. Depoli 2022.

<sup>678</sup> Cfr. Baranski 2021.

nel tempo; valutare, quindi, la presenza di un modello di una certa epoca in un'altra permette di considerare la complessità delle reali traduzioni di pensiero nella mutevolezza del linguaggio retorico e non ci costringe a tentare di ricostruire l'inattuabile contatto storico tra un esemplare fisico di un volume e il corpo fisico di un autore. Si valuti un piccolo e semplice esempio, traslato ai giorni nostri, ma valevole anche al tempo di Dante: una professoressa insegna a scuola l'*Odissea*, se ne leggono in classe alcuni brani, un brevissimo stralcio è assegnato da imparare a memoria; di lì a qualche anno, uno studente di questa professoressa diviene poeta e, senza essersi preso mai la briga di leggere per intero l'*Odissea*, opta per la scrittura di una traslazione del poema omerico ai giorni nostri *mutatis mutandis*; quel verso imparato a memoria alcuni anni prima sarà citato diverse volte nel corso della sua opera; il libro dell'*Odissea* è o non è nella libreria del giovane poeta e lui non lo ha mai letto: la deduzione necessaria di una dipendenza di un testo da un altro è una chimera scientifica. Questo scenario, immaginato al tempo di Dante, va arricchito della diversa contingenza di recupero e conservazione dei beni librari: i modelli del pensiero circolano mediante fenomeni linguistici anche orali che, con scarsissima probabilità, lasciano una traccia certa, a maggior ragione in un tempo di difficile conservazione dei libri di poco valore, come i florilegi di citazioni. Non potremo avere certezza scientifica riguardo la lettura da parte di Dante, individuo storico determinato, di un volume recante l'*Anticlaudianus* o l'*Architrenius* neanche collezionando un numero altissimo di congruenze testuali. Invece, riportare in vita un modello teorico e osservare come questo viaggi e venga manipolato linguisticamente, attraverso il permanere o il trasformarsi di strutture retoriche (per esempio semantiche oppositive o parole chiave cariche di significati impliciti), ha sempre un apprezzabile valore ermeneutico - diremmo con un termine un po' desueto che ha valore in sede di 'storia delle idee'.

In secondo luogo, valutare le congruenze e le differenze tra un poema e l'altro nell'accogliere o rimodulare un certo modello ha la funzione di rivelare aspetti inediti di una certa opera, come speriamo di aver mostrato usando l'*Architrenius* alla stregua di lente comparatistica per l'*Anticlaudianus* e la *Commedia*. Forti della lezione eliotiana che abbiamo enunciato nelle prime pagine della tesi<sup>679</sup>, siamo certi che la polisemia del testo letterario acquisisce la sua forma più piena quando esso è posto a dialogo

---

<sup>679</sup>Cfr. p. 50.

con le altre opere che appartengono al sistema letterario dell'autore. Certamente *Anticlaudianus* e *Architrenius* sono voci e modelli linguistici e filosofico teologici che assicurano profondità e spessore all'edificio plurale della *Commedia*, indipendentemente dalla sussistenza di una dipendenza reale.

Più che rincorrere la chimera di quale circostanza materiale possa aver mediato il contatto tra i modelli linguistico-teoretici dei due poemi mediolatini e Dante (se il semplice supporto materiale di un manoscritto, una lezione orale di Brunetto Latini, un florilegio perduto, o ancora un testo letterario perduto o misconosciuto che abbia mantenuto intatto il modello teorico e similissimo il modello linguistico di uno dei due poemi), sembra interessante osservare che essi risultano perfettamente complementari e che il felice sincretismo dantesco abbia fatto sì che l'uno supplisse alle mancanze dell'altro. L'arduo nichilismo riguardo le facoltà intellettive dell'uomo che *Architrenius* propone è un modello che mal si accompagna al finalismo intellettuale del Dante del *Convivio*; se, infatti, le valutazioni riguardo lo spessore del corpo nel percorso ascensivo e la necessità della corporeità in sede di perfezionamento morale, potevano avere un certo *appeal* presso un lettore di Tommaso, quale Dante certamente fu, non si può dire lo stesso per quel pessimismo radicale che fino al IX libro riempie le pagine dell'*Architrenius*. Il fatto che in quest'ultimo non vi sia la trasumanazione *per gradibus* del *Paradiso* si deve probabilmente a una stretta osservanza, da parte di Giovanni di Altavilla, del tardo Agostino, che Dante certamente non poteva accogliere: esso inibisce la possibilità che in qualche modo l'intelletto umano abbia una capacità speculativa nei confronti del divino. La magnificazione dell'azione della grazia nell'*Architrenius* ha nella lettura dantesca una versione più sfumata che dipende certamente dal quel secolo di teologia filosofica dispiegatosi appena dietro le spalle di Dante. D'altrocanto, l'integrazione del corpo e dell'anima come parti imprescindibili del composto umano entro il percorso di perfezionamento morale, tema presente anche nell'*agenda* di chi, come Dante e Tommaso, leggono il *De anima* di Aristotele come *auctoritas* ineludibile, è modellizzato nell'*Architrenius* in un modo decisamente interessante, come speriamo di aver mostrato. Alle lacune dell'*Architrenius* supplisce il poema di Alano, con la sua teologia apofatica, discorsiva e graduale. Consideriamo, come sostiene la Depoli, che la *Puella Poli* può essere identificata come «la facoltà

conoscitiva dell'*intellectus*»<sup>680</sup> e che, come afferma Prandi, nel finale del viaggio di *Prudentia* verso Dio, avviene quella «progressione conoscitiva che è, allo stesso tempo, perfezionamento interiore del protagonista del viaggio» tale che,

transitando da una sfera all'altra e quindi maturando le proprie competenze da una disciplina all'altra, il soggetto acquisisce una adeguata comprensione dei diversi oggetti del sapere e della gerarchia delle loro perfezioni. Al tempo stesso, egli ascende lungo queste stesse perfezioni, mettendo in atto di volta in volta la facoltà che lo accosta alla verità della sfera cui si riferisce e adeguando, in questo modo, la propria natura a quella della sfera.<sup>681</sup>

In questo senso il percorso *per gradibus* verso la conoscenza di Dio è assicurato, ma scompare quasi del tutto la grazia come dono gratuito e straordinario che si riscontra nel *Paradiso* e nell'*Architrenius*, a vantaggio di una versione pluri-potenziata delle potenze autonome di un umano disincarnato. Come nel *Paradiso*, nei tre arresti che subisce *Fronesi*, si assiste a un acuirsi per salti delle facoltà implicate nella perfezione; tuttavia, questa trasformazione procede per sostituzione di facoltà tale che le successive neghino o rifiutino le precedenti, come avviene per il carro dei sensi e per la *Ratio*, mentre in Dante l'integrità del protagonista non ammette scarti. Questa differenza fa sì che manchi completamente, nell'*Anticlaudianus*, la dimensione del dolore per l'ostacolo e l'impedimento che il corpo oppone all'ascesa, resistendo al desiderio dell'anima di avvicinarsi alla patria celeste; esattamente tutto il dolore che Dante poteva leggere nel canto del *princeps lamentationum* di Giovanni di Altavilla. In questo senso il modello di Alano è corretto dal modello di Giovanni ed entrambi collaborano per la costruzione delle fondamenta dell'edificio dantesco.

---

<sup>680</sup> Depoli 2022, in corso di stampa.

<sup>681</sup> Prandi 2018, p. 122.

## Capitolo V Quasi una conclusione: il caso del *Triumphus Eternitatis*

Possiamo figurarci la *Commedia*, nella sua forma circolare e conclusa, come una felice sintesi di quelle tendenze che, riguardo il problema del corpo-anima (specchio *in minore* della congiunzione tra molteplice e Uno), avevano attraversato il Medioevo, una sintesi che, pur nel suo slancio riepilogativo, riesce a sostare nel dramma dialettico tra la necessità aristotelica e scritturale della bontà del corporeo e il desiderio dualistico che «tira» l'uomo alle altezze paradisiache, fin quando il moto non si risolve nell'ultimo sguardo del protagonista al «semplice lume» del divino. Abbiamo visto questo bilanciamento all'opera nell'accoglienza dei due modelli antitetici di *Architrenius* e *Anticlaudianus*, in quella sintesi funzionale che fa sì che le mancanze dell'uno siano corrette dall'altro e viceversa: così nell'*accessus* apicale al divino potevano essere comprese sia le tendenze dualistiche al raffinamento intellettuale, sia le urgenze ilemorfiche per la ricomprensione del corporeo nel perfezionamento dell'umano. Di tutt'altro tenore, il poema volgare i *Triumphus* a cui guarderemo in questo ultimo capitolo: composto nell'arco intero della vita di Petrarca<sup>682</sup> esso rivela uno statuto retorico inedito, tanto da ricadere in quegli «inaccessa» che il poeta afferma di voler «tentare» nella *Seniles V*<sup>683</sup>. Eppure, nella vasta produzione petrarchesca, quest'opera è forse la più medievale, e per la sua mania enciclopedica per gli elenchi, e per un afflato allegorico che così si distacca dal lirismo quieto, classicheggiante e autobiografico del *Canzoniere* e della produzione latina tarda. Ancora medievale appare qualora se ne valuti la parvenza strutturale e fonetica: la costruzione metrica in terzine di rime incatenate non può non riecheggiare a ogni verso l'unico antecedente, cioè la *Commedia*. Questa continuità con la tradizione precedente coltiva però una connotazione innovativa laddove trasforma ogni portato tradizionale in un significato inedito, tanto che il lettore avvezzo al poema allegorico didascalico è costretto a domandarsi 'cosa' esattamente stia leggendo, se una visione in sogno, una rivelazione trascendente, una finzione poetica più o meno narrativa, se un romanzo autobiografico. Questa «irrelata

---

<sup>682</sup> Per la datazione si rimanda ad Ariani 1988, pp. 5-8, che accetta la cronologia di Wilkins 1970, pp. 335-89..

<sup>683</sup> «Nolo ducem qui me vinciat sed precedat; sint cum duce oculi, sit iudicium sit libertas; non prohibear ubi velim pedem ponere et preterire aliqua et inaccessa tentare; et brevior sive ita fert animus, planior callem sequi et properare et subsistere et divertere liceat et reverti.» *Seniles V*.

visione», che ha posto a tacere «ogni fermento d'accensione narrativa» come ebbe a dire in un suo celebre saggio Gianfranco Contini<sup>684</sup>, ha proprio in questo suo speciale carattere di spartiacque tra due mondi e tra due modi del sentire poetico, il suo centro significativo più potente: accoglie il passato e lo risillaba in un complesso di significati completamente nuovo. Stupito e deluso nel suo orizzonte di attesa, il lettore si accorge ben presto che di didascalismo universale l'opera manca quasi del tutto; la narrazione dimentica le regole semplici dell'allegoresi narrativa e finisce per mescolare ogni carta sul banco; così particolarità e universalismo si alternano senza soluzione di continuità né separazioni retoriche nette. Il motivo per cui abbiamo deciso di inserire questo poema atipico come argomento finale della nostra dissertazione è presto detto: pur nella sua conformazione retorica difficilmente etichettabile, esso mostra un indubitabile vettore ascendente che intende condurre il particolare, rappresentato dell'esperienza peccaminosa del poeta-protagonista, verso uno spazio assoluto di moralità e verità divina; si tratta in altre particolare di quella stessa tensione al *reditus* di un molteplice che non si arrende a fare della sua peccaminosità una prigione insormontabile. In altre parole, intendiamo mostrare che, anche in questo caso, il poema può essere letto come una spinta a contrastare il dualismo e a trovare un modello per cui il molteplice possa essere buono in quanto molteplice. Come abbiamo visto fin qui, la risposta a questo problema è varia: così abbiamo l'annichilimento delle facoltà intellettive, la magnificazione della grazia e la piena accettazione della corporeità in *Architrenius*, il rifiuto della corporeità e l'amplificazione delle facoltà autonome dell'uomo in *Anticlaudianus*, un equilibrato bilanciarsi delle due precedenti soluzioni nella *Commedia*. Nei *Triumphs* osserveremo una impostazione tradizionale del problema e una risposta completamente nuova: la tensione rimane tensione e la risposta è una non-risposta; il corporeo e il regno della temporalità si presenteranno come una gabbia invalicabile all'interno di una profonda e radicale esacerbazione delle posizioni dualistiche e ilemorfiche precedenti, poste in una drammatica e pessimistica collaborazione. Il corporeo, declinato nella variante agostiniana del temporale e del corruttibile come radice di ogni male, è necessariamente

---

<sup>684</sup> Contini 1970, p. 174: «Quarto punto: nessun esperimento, ove non sia quello di lavorare tutta una vita attorno agli stessi testi fondamentali. O al massimo un esperimento, per stimolo alieno, e non concluso, è da ravvisare nei Trionfi; che sono un vero equivoco, obliterando come fanno ogni fermento d'accensione narrativa in vantaggio di un'irrelata visione; trasformando in ingranaggio per mete sorprese foniche quello straordinario apparecchio per sorprese tematiche ed euristiche: ritmica astratta e simbolica da autentico Autunno del medio evo.»

implicato in qualsiasi esperienza umana e, pur se l'uomo percepisce tragicamente l'anelito al perfezionamento morale e all'ascesa verso Dio, ne è completamente impedito tanto ogni suo atto è gravemente intriso di corruzione e intorbidato dagli andirivieni della temporalità. Questa soluzione scalza gli edifici dialettici del secolo precedente perché, mentre accoglie le punte più aspre del dualismo - il corpo e il tempo sono il male che nega ogni bene finché l'uomo è in vita- non può liberarsi in nessun modo delle posizioni ilemorfiche - l'anima non può spiccare il volo senza il corpo perché anch'essa è resa pesante dalla contaminazione con la temporalità della materia. Così la prigionia del temporale è l'unico spazio che la fantasia poetica può permettersi di attraversare e percorrere e la sua tensione a Dio rimane salta che non si stacca da terra, immaginazione vana, desiderio di *reditus* sempre e necessariamente insoddisfatto. Nessuna grazia divina e nessuna interpretazione filosofica sono tali da colmare la distanza che separa questo individuo, solo e chiuso nella sua verità contingente e autobiografica, da Dio.

Ci occuperemo nel secondo paragrafo di osservare come questo avvenga dentro la *lettera* del testo mediante un'analisi comparata con la *Commedia*, nel primo paragrafo intendiamo soffermarci sul presupposto filosofico di quella che sembra a tutti gli effetti una nuova e insuperabile distanza tra umano e divino. La rappresentazione poetica dei *Triumphs* è infatti preparata, logicamente più che cronologicamente, da una solerte dichiarazione di impotenza delle capacità intellettuali dell'uomo di avvicinarsi alla comprensione del divino; il primo gradino a essere squalificato è proprio quella facoltà umana (intellettuale per Alano, volontaristica per Giovanni, entrambe per Dante) che, secondo tutta la teologia ortodossa precedente da Agostino a Tommaso, poteva mettere ordine al disordinato desiderare dell'anima incorporata e sofferente di *carnalitas* conoscendo e/o accogliendo la logica divina: in tutti e tre i poemi che abbiamo analizzato il punto di arrivo è il riconoscimento di una logica divina generosa che abbia posto nell'uomo un seme di perfezione tale che il molteplice possa congiungersi, seppur in diversi modi e con più o meno sacrifici, con l'Uno. Quando la logica divina si sottrae del tutto dallo sguardo dell'uomo e viene valutata in sede teoretica necessariamente altra e inaccessibile, essa diviene impossibile da accogliere o da conoscere, sì che le soluzioni degli altri tre poemi non siano più praticabili. Per comprendere bene le fondamenta teoriche della rappresentazione della distanza tra uomo e Dio che leggeremo nei *Triumphs*, abbiamo dedicato il primo paragrafo all'analisi del *De Ignorantia*,

analizzando la squalifica morale che Petrarca attua verso ogni tipo di slancio filosofico-teologico dell'uomo. Inoltre, questa operazione viene attuata con i medesimi strumenti di continuità retorica con la tradizione e rimodulazione dei significati di cui si è detto per i *Triumphs*: nel libello polemico la presentazione dell'etica antifilosofica si avvale, infatti, di una sostanziale condivisione delle topiche precedenti, eppure esse sono soggette a una rivalutazione in senso radicale che allontana così il sistema speculativo petrarchesco da quello medievale.

### **V.1. Riscrivere il paradigma filosofico-morale<sup>685</sup>**

Se si scegliesse di valutare il peso specifico dell'innovazione nel libello polemico petrarchesco si potrebbe, a ragione, rovesciare la sentenza del giovane Tancredi ne *Il Gattopardo*: «se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»<sup>686</sup>, tanto l'innovazione di Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* somiglia alla metamorfosi di un insieme del quale ogni elemento sia mantenuto intatto eppure volto a rappresentare una compagine di significati nuova<sup>687</sup>. Potremmo, anche, scegliere di interpretare questa trasformazione connotativa alla luce del modello di rivoluzione epistemologica elaborato da Thomas S. Kuhn, se è vero che, come tenteremo di mostrare in queste pagine, nel libello si iscrive una radicale rielaborazione dei valori significativi, innestata su una sostanziale, originaria concordanza retorica con la tradizione. Così sostiene il celebre epistemologo:

Quando mutano i paradigmi, il mondo stesso cambia con essi. Guidati da un nuovo paradigma, gli scienziati adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni. Ma il fatto ancora più importante è che, durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche guardando con gli strumenti tradizionali nella stessa direzione in cui avevano guardato prima. È quasi come se la comunità degli specialisti fosse stata improvvisamente trasportata su un altro pianeta dove gli oggetti

---

<sup>685</sup> Una versione ampliata e modificata di questo capitolo apparirà su *Le tre corone* 2023.

<sup>686</sup> Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo* (ed. 1957, p.42).

<sup>687</sup> Enrico Fenzi non manca di osservare la trasfigurazione connotativa dei motivi tradizionali nelle pagine sull'eternità del mondo: «qui sta la sua speciale abilità nel servirsi di valori e concetti consacrati da una lunga tradizione, e però di piegarli a significati nuovi, spostandone in maniera dolce ma irresistibile il centro di gravità. [...] e lo fa operando uno spostamento di valori e significati sino al punto in cui un discorso dottrinale si trasforma nel trasparente involucro di contenuti psicologici e morali», cfr. Fenzi 1999, p. 71.

familiari fossero visti sotto una luce differente e venissero accostati a oggetti insoliti.<sup>688</sup>

Tale risignificazione valoriale si verifica anche per le funzioni che sono attribuite ai due filosofi greci Aristotele e Platone, resi quasi tipi ideali<sup>689</sup> cui Petrarca assegna significati cruciali entro una nuova complessiva organizzazione della conoscenza<sup>690</sup>.

In queste pagine intendiamo mostrare le strategie retoriche di risistemazione etica delle categorie filosofiche che Petrarca mette in atto nel *De Ignorantia*<sup>691</sup>. Come primo passo, verranno isolate le opposizioni binarie, esplicite e implicite, del sistema di valori congegnato nel libello polemico: il risultato sarà la prova testuale di una contrapposizione antifrastica tra morale cristiana e speculazione (abbia essa a oggetto la natura, la virtù o la metafisica). In seconda battuta, osserveremo da vicino il modulo della risemantizzazione, tentando di rispondere alla seguente questione: le formule retoriche dell'antifilosofia petrarchesca coprono i medesimi contenuti delle stesse formule impiegate nel secolo precedente?

V.1.1. Ripercorriamo brevemente il libello petrarchesco con l'intento di mostrare che l'autore strumentalizza la polemica con i quattro aristotelici per controbattere «to a whole system and method of thought and to an ethics», proponendo un «alternative mode of argumentation, and thus of life»<sup>692</sup>: il

---

<sup>688</sup> Cfr. Kuhn 1978, p. 130.

<sup>689</sup> Wieland 1987, p. 83.

<sup>690</sup> Si tratta di un antecedente interessante per quel *connotative shift* analizzato da Eva Del Soldato a proposito dell'autorità di Aristotele nel XV secolo: «an authority - far from being a monolithic lodestar - is typically the product of shifting and negotiation, the result of the application of exegetical and rhetorical keys that are often in conflict with one another. As a fluid object, it could be called on to support diverse and opposing agendas, with its identity modified, manipulated, and reshaped according to what was at stake. [...] The early modern period offered remarkable examples of how pagan authorities like Aristotle and Plato were strategically molded by authors who were in reality employing them for their own immediate purposes» (Del Soldato 2020, p. 2); l'intero volume della studiosa ha l'obiettivo di mostrare le manipolazioni cui sono soggetti i *topoi* riferiti ai due filosofi; si era occupato di questo già Martin 2014. Per *comparationes* si intende la pratica con cui autori del secolo XV comparano i due filosofi antichi, anche nel corso di opere non dedicate soltanto alla *comparatio*. Attinente alla nostra posizione lo studio di Étienne Anheim che mostra come Petrarca trasformi il concetto di filosofia nella direzione di un modello classico: «Le monde de Pétrarque voit la résurgence chrétienne de l'idéal antique d'une philosophie comme art de vivre, mais aussi son échec à s'imposer, sinon de manière marginale» (Anheim 2008, p. 606).

<sup>691</sup> Poiché il nostro obiettivo riguarda specificatamente l'analisi della struttura linguistica del *De Ignorantia*, le incursioni nel resto della produzione petrarchesca saranno ridotte al minimo.

<sup>692</sup> Baranski 2007, p. 44.

noto *casus belli*<sup>693</sup> è l'appiglio per una dissertazione generale sì che il «*liber parvus de materia ingenti*» destinato a un lettore aspecifico («*quisque lector tu es*») possa essere talvolta un privato «*colloquium*» rivolto all'amico Donato Albanzani<sup>694</sup>.

Questo gioco prospettico generalizzante si carica di una valenza dialettica binaria - tale che il sistema filosofico di cui sono portatori i quattro amici contraddica il sistema filosofico cristiano - quando Petrarca mostra che i due sistemi in esame attribuiscono connotazioni inconciliabili a determinate categorie. Nei parr. 15-16 si verifica il primo caso di bisticcio connotativo<sup>695</sup>: l'eloquenza, dono e ornamento auspicabile nel filosofo secondo il parere di Petrarca, è disprezzata dai quattro 'aristotelici', «*moderno philosophico more*», e considerata «*quasi literatis viris indigna*», tanto che, presso costoro, «*iam sola philosophia infantia et perplexa balbuties [...] in honore est*»<sup>696</sup>. Petrarca comincia a costruire un *pattern* dialettico che dispone conflittualmente due sistemi di attribuzione dei valori e di organizzazione del sapere tale che ciò che detiene pregio e prestigio per l'uno è ritenuto un disvalore per l'altro. Inoltre, poiché l'eloquenza è disprezzata dai quattro veneziani secondo l'uso e il costume dei filosofi moderni, la critica all'*habitus* dei quattro si estende a rappresentare una idiosincrasia tra il Petrarca stesso e l'intera comunità dei filosofi a lui contemporanei. Il mutamento nella connotazione dei valori si ripete (parr. 17-8) per la virtù: «*optima haud dubie, invidiosissimaque rerum omnium*» per il poeta, «*vilis*» «*muneris instar exigui*» per costoro. Questo bisticcio di valutazioni si applica ancora alla fama, che Petrarca considera una «*pestis*», mentre i quattro bruciano e soffrono per la loro carenza di notorietà, dato che sono «*studiosi omnes et lucubratore magni*». Tuttavia, specifica Petrarca, la loro cultura è poca o pochissima, in ogni caso talmente confusa, scomposta e ostentata con leggerezza che essi rientrano nella categoria dei molti per i quali la conoscenza è strumento di follia: «*sunt enim litere*

---

<sup>693</sup> Riguardo l'avvenimento descritto nell'opera si rimanda a Fenzi 1999, p. 105; i nomi dei quattro amici sono segnati sulle postille del codice Marciano C VI 86; essi furono definiti esponenti dell'aristotelismo bolognese già dal Kristeller (cfr. Kristeller 1952).

<sup>694</sup> Questa connotazione, in bilico tra individuale e «*exemplary*», è già osservata, a partire dal titolo stesso del libello in Baranski 2007, pp. 43-3.

<sup>695</sup> Baranski riconosce in questo modello formulare l'atteggiamento della *corruptio* che si oppone al modello argomentativo della *detractio*, tipica dell'invidia (cfr. Baranski 2007, p. 57).

<sup>696</sup> Petrarca, *De ign.*, parr. 14-5.

multis instrumenta dementie, cuntis fere superbie, nisi, quod rarum, in aliquam bonam et bene institutam animam inciderint»<sup>697</sup>.

Questo argomento petrarchesco disarticola una costante cruciale nel dibattito della filosofia duecentesca, ovvero il «nesso plurimo di conoscenza-ragione-virtù-felicità»<sup>698</sup>, quella continuità tra esercizio dell'intelletto e pratica virtuosa che si sosteneva sulla lezione aristotelica e si fondava sulla fiducia nelle possibilità dell'intelletto umano di conoscere e comprendere la logica della natura<sup>699</sup>. Se infatti, sostiene l'autore, la dottrina non si imbatte in un animo già orientato al bene diviene strumento di deviazione dalla salvezza e causa di superbia. Si deduce, dunque, che l'uomo deve giungere alla virtù tramite vie alternative alla via intellettuale, e che l'esercizio dell'intelletto non ha potere di modificare il *velle* e quindi di produrre una conversione della *praxis*. Nella fattispecie le conoscenze collezionate dai quattro detrattori consistono, avverte Petrarca, in una disordinata congerie di notizie sulla natura che, quand'anche fossero vere, non forniscono «nichil penitus ad vitam beatam»<sup>700</sup>. Infatti, continua Petrarca, le conoscenze naturali non giovano, soprattutto quando si sia tralasciato lo studio della natura dell'uomo<sup>701</sup>. Queste righe, che echeggiano il ben noto passo della lettera al fratello riguardo l'ascesa al Monte Ventoso<sup>702</sup>, deplorano l'oggetto della scienza dei quattro, cioè la regola della natura e le sue eccezioni. Petrarca ammette di aver discusso su questi argomenti con i quattro «scribae, non mosaica utique cristiana, sed aristotelica, ut sibi videntur, in lege doctissimi» in un modo tale da provocarne l'ira, quasi che egli avesse osato pronunciarsi «contra suam heresim ac paternas lege»<sup>703</sup>. Occorrerà scoprire, proseguendo la lettura del libello, se questa 'eresia' sia nemica della legge cristiana soltanto quando applica l'esercizio dell'intelletto alle verità naturali<sup>704</sup>. Il segmento successivo (parr. 27-32) mette in scena un vero e proprio processo alla fama dell'autore e alla sua sapienza, i giudici sono i

---

<sup>697</sup> Ivi, par. 23.

<sup>698</sup> Fenzi 1999, p. 60.

<sup>699</sup> Su questo, si legga Garin 1966, p. 254: «Gli aristotelici contro cui Petrarca combatte sono i sostenitori di una natura per sé, conoscibile con mezzi razionali, regolata da leggi proprie. Petrarca, imbevuto di agostinismo, rifiuta questa visione delle cose quasi staccate dalla loro base. Esse, per sé inconoscibili, sono, nella loro chiusa, e distaccata, ed astratta singolarità, meramente illusorie».

<sup>700</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 25.

<sup>701</sup> «Quid, oro, naturas beluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et natura hominum, ad quod nati sumus, unde et quo pergimus, vel nescire vel spernere?», *ibidem*.

<sup>702</sup> Petrarca, *Familiares* IV I, entrambe seguono da vicino Agostino, *Conf.* X 8,15.

<sup>703</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 26.

<sup>704</sup> Questo medesimo argomento si riscontra in *Seniles*, V, 2, 34-5.

quattro detrattori e il processato assente è, infine, valutato tramite l'icastica sentenza di «sine literis vir bonus». A seguire (parr. 32-7) si localizza la prima fase della *pars costruens*; Petrarca si rivolge direttamente a Gesù: «O alme salutiferque Iesu vere literarum omnium et ingenii Deus ac largitor, vere rex glorie ac virtutum domine, te nunc flexis anime genibus supplex oro, ut si michi non amplius vis largiri, hec saltem portio mea sit, ut vir bonus sim; quod nisi te valde amem pieque colam esse non possum»<sup>705</sup>. La virtù può essere conquistata solo e soltanto attraverso la devozione e l'amore rivolto a Dio, e non è mai un possesso certo, ma una preghiera che genuflette le ginocchia della mente<sup>706</sup>. Nonostante le *literae* possano costituire un «iter honestius ac certius simulque iocundius»<sup>707</sup>, soltanto Dio può operare una trasformazione della *praxis* umana tale che il soggetto possa considerarsi virtuoso, quindi avere accesso alla vita beata. In nessun modo, dunque, la conoscenza può causare la virtù: la colpa degli aristotelici non ricade soltanto sull'oggetto delle loro ricerche, quindi sull'uso dei libri naturali di Aristotele, ma risulta tanto più colpevole l'*Etica Nicomachea* quanto più assicura di rendere l'uomo buono, ovvero di poter influire con l'esercizio dell'intelletto sulla pratica virtuosa<sup>708</sup>. Su questa chiarissima opposizione di fondo, Petrarca convoca il *topos* della fede dei semplici:

felicior est multo unus ex pusillis istis qui in te credunt, quam Plato, quam Aristotiles, quam Varro, quam Cicero, qui suis omnibus cum literis te non norunt, at admoti iunctique tibi, qui petra es, absorpti sunt iudices eorum, et literata ignorantia patefacta est.<sup>709</sup>

Garantito il primato degli umili, si modificano anche le connotazioni morali dell'*ignorantia* e della *pietas*. Nella risistemazione dei valori del *De ignorantia*, la sapienza dei quattro *iudices*, che ha a oggetto la natura e la virtù umane, è la vera *ignorantia*, perché 1. ritenendo la *pietas* «vilius» e dimenticando che «pietas est sapientia»<sup>710</sup>, indaga la verità con le sue proprie facoltà intellettive, presumendo, in tal modo, di ottenere la vita beata, invece di pregare e amare Dio, unico vero «largitor»

<sup>705</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 32.

<sup>706</sup> La formula, che compare anche in RVF XXVIII 103-4 e CCCLXVI 63-4, è formula topica nel rituale cristiano medievale (cfr. Martellotti 1983).

<sup>707</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 33.

<sup>708</sup> «Non quod id literas, aut, quamvis id ipsum polliceretur Aristotiles multique alii, omnino aliquem, nisi te unum facere posse, confiderem», *ibidem*.

<sup>709</sup> *Ivi*, par. 36.

<sup>710</sup> *Ivi*, par. 38.

di virtù; 2. ignora la notizia fondamentale riguardo la natura umana, ovvero quella «fragilitas» e quell'ignoranza che indicano all'uomo la speranza in Dio come unica via alla felicità. Quest'ultima considerazione ha una definizione esatta nell'inizio del terzo libro: qui Petrarca trova consolazione alla propria ignoranza, riscontrando nel limite della conoscenza la forma propria dell'umana imperfezione, natura condivisa e connaturata all'uomo esiliato nella *regio dissimilitudinis*<sup>711</sup>; l'«error» del riporre fiducia nella propria sapienza è tanto più grave quanto più inficia la consapevolezza dell'estrema indigenza dell'uomo.

Questa argomentazione si completa con una breve autobiografia *sub specie literarum*<sup>712</sup>: la consapevolezza della limitatezza della sapienza è guadagnata dall'autore attraverso l'esperienza, così come la coscienza della mutevolezza della fama e dell'impossibilità di possedere la virtù. Se, quindi, la fama, la sapienza e la virtù sono irraggiungibili o non stabili, ecco che il buon orientamento della volontà si pone come unico campo di azione verso cui abbia senso dirigere i propri sforzi, sì che la statura di un uomo sia misurabile valutando il suo desiderio della virtù e la sua consapevolezza dell'inopia dell'intelletto umano: «et si [...] ut sim bonus, opus est velle, sive hoc perficit, bene erit, sive inchoat, et pars est bonitatis velle bonum fieri: pro ea saltem parte titulum verum spero»<sup>713</sup>. Questo argomento è incisivamente ribadito ai parr. 142-55, dove Petrarca riassume e ripercorre le tappe dell'argomentazione precedente, rivolgendosi a tutti gli aristotelici<sup>714</sup>. La chiamata all'ascolto è condotta, specifica Petrarca, da uno che ha letto tutti i libri di Aristotele e intende comunicare a gran voce l'errore in cui il *Philosophus* è caduto, errore che egli ha verificato direttamente: nonostante lo Stagirita dichiara al principio dell'*Etica*, che questa parte della filosofia deve essere appresa «non ut sciamus, sed ut boni fiamus», la lettura di questo libro non produce una trasformazione della volontà, perché Petrarca stesso ha concluso la lettura «doctior [...] sed non [...] melior factus»<sup>715</sup>. Infatti, «idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est scire atque aliud amare, aliud

---

<sup>711</sup> «Sed me interim, dum presentis exilii finis adest, quo nostra hec imperfectio, terminetur, qua ex parte nunc scimus, nature communis extimatione conosolor», Petrarca, *De ign.*, par. 44.

<sup>712</sup> *Ivi*, parr. 44-55.

<sup>713</sup> *Ivi*, par. 55.

<sup>714</sup> *Ivi*, par. 143.

<sup>715</sup> *Ibidem*.

intelligere, atque aliud velle»<sup>716</sup>. La volontà non è, in alcun modo, modificata dalla conoscenza e soltanto il buon orientamento della volontà permette di amare la virtù in un modo tale da meritare quello sguardo di Dio che rende virtuosi. Semmai, se si ha l'obiettivo di divenire virtuosi, quindi felici, sarà necessario sfogliare tutt'altro tipo di libri, per esempio, afferma Petrarca, i nostri Orazio, Cicerone e Seneca, capaci con la loro eloquenza di incendiare l'animo alla virtù; d'altronde «quid profuerit autem nosse quid est virtus, si cognita non ametur?»<sup>717</sup>. Tuttavia il fine ultimo, cioè l'amore per la virtù, può essere donato soltanto da Dio e dalla sua Scrittura, abbeverandosi cioè «de vero illo et unico et habente in celo scatebras fonte».

Se inutile e pericoloso tentare di conoscere le verità naturali e le verità della virtù, tanto più condannabile porre a oggetto dell'intelletto Dio stesso:

Itaque longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt. Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem; et utique amor ille felix semper, cognitio vero nonnunquam misera, qualis est demonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt.<sup>718</sup>

L'opposizione radicale tra verbo aristotelico e verbo divino si innesta proprio sul nucleo fondamentale dell'interpretazione aristotelica nel Medioevo, ma giunge a lambire le acque della teologia tutta, ovvero di qualsiasi attività intellettuale che tenti di spiegare la natura divina e il suo operato, e le virtù umane, laddove il vero filosofo è un amante di Dio, un sobillatore di anime verso l'amore dell'alterità inconoscibile del Dio delle Scritture.

Nel quarto libro è ribadita la radicale distanza della dottrina aristotelica rispetto alla cristiana chiamando in causa i lemmi legati all'area semantica della 'empietà' («crimen», «error», «nefas», «blasphemus»): l'autore ha compiuto un atto, secondo costoro, «blasphemum velut», sollevando la questione della credibilità dell'autorità aristotelica su problemi per i quali, secondo Petrarca, «ratio nulla esset et experimentum impossibile»<sup>719</sup>. Confidando ciecamente nell'*auctoritas* aristotelica, i quattro si sono macchiati di empietà verso la Verità stessa, mostrandosi «non tam veri amici quam sectarum», e

---

<sup>716</sup> Ivi, par. 144.

<sup>717</sup> Ivi, par. 145.

<sup>718</sup> Ivi, par. 149, ma proseguire nella lettura fino al par. 150.

<sup>719</sup> Ivi, par. 62.

ingannandosi sulla questione dell'umana felicità<sup>720</sup>. D'altronde è la luce della Rivelazione che ad Aristotele manca per poter guardare il sole del vero, senza esserne accecato come una nottola:

Quo magis miror quosdam nostrorum tractatum illum aristotelicum sic miratos quasi nefas censuerint, idque scriptis quoque testati sint, de felicitate aliquid post illum loqui, cum michi tamen — audacter forsitan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere — ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse videatur; nempe qui illam non suis in finibus nec solidis in rebus edificium velut excelsum procul in hostico tremulaque in sede fundaverit, illa vero non intellexerit, sive intellecta neglexerit, sine quibus prorsus esse felicitas non potest, fidem scilicet atque immortalitatem, quas ab illo vel non intellectas vel neglectas dixisse iam me penitet: alterum enim tantum dicere debui. Non intellecte erant, nec noverat eas ille, nec nosse potuerat aut sperare; nondum enim vera lux terris illuxerat, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Fingebant sibi ille et reliqui quod optabant, et quod naturaliter optant omnes, cuiusque contrarium optare potest nemo, felicitatem dico, quam verbis ornatam, absentem velut amicam canentes, non videbant, gaudebantque de nichilo, prorsus quasi somnio beati, vere autem miseri vicineque mortis tonitru ad miseriam excitandi, apertisque oculis conspecturi quenam esset illa felicitas, de qua somniando tractaverant<sup>721</sup>.

In questo passaggio, Petrarca sembra strutturare, tramite le valenze implicite del mezzo linguistico, uno schema bipartito di *illi* e *nos* al quale corrispondono due sistemi opposti e contraddittori di verità, non comunicanti perché incapaci di accordarsi sull'ordinamento della giustizia e sulla valenza morale degli atti umani (il conoscere, la fede, il crimine, l'ignoranza, la *pietas*). Il sistema di verità dei «*philosophi moderni*» si oppone al sistema del cristianesimo di Agostino e Girolamo, e infine di Cristo:

Ego contra, illos, si diversum sentiant, impios sacrilegosque non dubitem, priusque michi vitam et quicquid carum habeo Deus abstulerit, quam sententiam hanc, piam, veram, salutiferam, aut quam amore Aristotilis Christum negem. Sint plane philosophi, sint aristotelici, cum proculdubio neutrum sint, sed ut sint utrumque; neque enim clara hec nomina illis invideo, quibus falsis etiam tument; non michi invideant humile verumque cristiani nome et catholici<sup>722</sup>.

L'adesione al verbo aristotelico implica l'abiura all'*auctoritas* di Cristo e per questo il bisticcio linguistico si estende anche alla *philosophia* stessa: non si può essere *e cristiani e filosofi*, dal momento che, per i veri cristiani, «*pietas est sapientia*» e non si dà possesso certo di alcuna verità se non attraverso la Rivelazione. Tale opposizione radicale si abbatte su qualsiasi dottrina filosofica che intenda indagare

---

<sup>720</sup> Ivi, parr. 63-4.

<sup>721</sup> Ivi, parr. 64-5.

<sup>722</sup> Ivi, par. 67.

la verità di Dio, inconoscibile e non sperimentabile: «secreta igitur nature, atque altiora illis archana Dei, que nos humili fede suscipimus, hi superba iactantia nituntur arripere; nec attingunt, nec adpropiant quidem, sed attingere et pugno celum stringere insani extimant».<sup>723</sup> A questa presunzione di scavare negli abissi insondabili dell'assoluta alterità divina, Petrarca oppone la Scrittura, la lettera di Paolo ai Romani e l'*Ecclesiaste*:

Neque illos abi insania retrahit, non dico vel rei ipsius impossibilitas, *ad Romanos* apostolicis verba expressa: “Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?”, vel illud ecclesiasticum ac celeste consilium: “Altiora te ne quesieris et fortiora te ne scrutatus fueris; sed que precepit Deus tibi, illa cogita semper, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus; non est enim tibi necessarium ea que abscondita sunt videre”<sup>724</sup>.

Cade, sotto gli strali della polemica petrarchesca, un ‘modo’ di fare filosofia e teologia che aveva dominato l'intero secolo precedente, ovvero il tentativo di intendere l'azione di Dio, la sua natura e la sua giustizia; il che è dichiarato, per mezzo di Paolo, impossibile e, per mezzo dell'*Ecclesiaste*, non necessario e vanamente curioso. L'intera «rational community»<sup>725</sup> del Duecento, e con lei ogni tentativo precedente di dialettizzare il metafisico e il teologico (come, abbiamo visto, l'esempio di Alano), è posta al banco degli imputati nel processo radicale che il ‘cristiano’ Petrarca intenta contro la filosofia aristotelica.

Questo stesso argomento è affrontato nei parr. 116-42. Avendo deposto la luce della verità gli aristotelici riparano nella confusione linguistica dell'ignoranza<sup>726</sup>: l'opacità del linguaggio è simbolo e forma materiale della tenebra in cui cade l'intelletto quando tenta di spiegare l'*impossibile* della creazione *ex nihilo*, possibile solo perché si verifica secondo una logica altra rispetto a quella naturale.

Ita autem proposito insistunt, ut quoniam ex nichilo fieri aliquid impossibile sit natura, Deo ipsi impotentiam hanc ascribant, ceci ac surdi, qui non saltem naturalium philosophorum antiquissimum audiant Pithagoram, solius hanc dei fore virtutem ac potentiam asserentem, ut quod natura efficere nequeat, deus facile possit, ut qui sit omni virtute potentior atque prestantior, et a quo natura ipsa vires mutuatur<sup>727</sup>.

---

<sup>723</sup> Ivi, par. 68.

<sup>724</sup> Ibidem.

<sup>725</sup> Wieland 1987, p. 83, ma su questo argomento si legga l'intero saggio.

<sup>726</sup> «reiecta veritate verum quaerere, et quasi, sole derelicto, in profundissimos et opacos terre hiatus introire, ut illic in tenebris lumen inveniant», ivi, par. 118.

<sup>727</sup> Ivi, par. 116.

I quattro giudici, e con loro l'eresia tutta di filosofi antichi e moderni, pretendono di operare un'approssimazione tra misure tra loro incommensurabili, esattamente il finito e l'infinito.<sup>728</sup> Verità come queste, l'eternità e la natura del divino, non possono essere vedute da Aristotele, dal momento che «a puro ingenio semota sunt».<sup>729</sup> Da questa impossibilità discende la retorica oscura dei filosofi, priva della *claritas* del discorso cristiano, la cui verità è garantita da Dio stesso<sup>730</sup>:

At ars hec nimirum in intellectus ac scientie claritate fundata est. Etsi enim ars huiusmodi preter scientiam exigatur, ad exprimendum scilicet imprimendumque animi conceptus, nulla ars tamen de obscuro ingenio claram promet orationem. Amici autem nostri, nos luce gaudentes neque secum in tenebris palpitantes, quasi nostre scientie diffisos, et ob id omnium ignaros, quia non de omnibus per compita disputamus, ex alto despiciunt, tumentes inauditibus ambagibus, sibi que precipue hinc placentes, quod cum nichil sciant, profiteri omnia et clamare de omnibus didicerunt<sup>731</sup>.

Entro questo sistema binario si pone su un piano privilegiato la figura di Platone, unico a non aver ceduto alla dottrina dell'eternità del mondo<sup>732</sup>, ad aver posto un limite alla pretesa di dedurre dalle opere la logica dell'*auctor* divino<sup>733</sup>: nell'opposizione tra la vera *philosophia* e la filosofia falsa dei filosofi che non hanno ricevuto la rivelazione, Platone, come sostengono i «nostri [...] philosophi», poté «ex omni prisca acie ad verum propius accessisse»<sup>734</sup>.

Tuttavia proprio quell'Aristotele che ammalia gli occhi di molti<sup>735</sup> ha potuto indovinare qualcosa sulla verità divina quando, per esempio, ha dedotto l'unicità del principato divino, perché «eisque sibi veri fulgor illustravit animum»; tuttavia il filosofo greco non ha potuto attingere dal *fons sapientie* l'«unum hoc et maximum [...] quod viderunt multi literarum nescii», cioè l'immortalità e la fede<sup>736</sup>. Petrarca rimaneggia la dottrina dell'illuminazione agostiniana, affermando più avanti: «videntque luce non altera,

---

<sup>728</sup> Ivi, par. 132.

<sup>729</sup> Ivi, par. 136.

<sup>730</sup> Ivi, par. 137.

<sup>731</sup> Ivi, parr. 123-4.

<sup>732</sup> Ivi, par. 113.

<sup>733</sup> Ivi, par. 117.

<sup>734</sup> Ivi, par. 139.

<sup>735</sup> «Sed ad Aristotilem revertamur, cuius splendore lippos atque infirmos perstringente oculos multi iam erroris in foveas lapsi sunt», ivi, par. 70.

<sup>736</sup> Ibidem.

verum aliter illustrante»<sup>737</sup>. Se la luce divina che illumina le menti è la rappresentazione metaforica (e quasi sostanziale, se si pensa all'emanazionismo neoplatonico) della natura divina dell'atto stesso dell'intellezione, come può questa luce 'altrimenti' illuminare pagani e cristiani? Se leggiamo nella differenza tra pagani e cristiani la ricezione della Rivelazione, allora potremmo interpretare questo passaggio così: la luce divina illumina le menti pagane e cristiane diversamente perché i secondi sono consapevoli dell'inconoscibilità della verità (almeno nella sua dimostrabilità e comprensione logica) com'essa è presentata nei passi scritturali citati da Petrarca; infatti alle verità trascendenti spetta la fede<sup>738</sup> e non l'intelletto, così come alla virtù si deve dirigere la volontà e non l'azione conoscitiva.

Se questa interpretazione fosse vera avremmo una eguale capacità di conoscenza della Verità da parte di tutti i pagani, invece nel passaggio successivo, Petrarca compie un'operazione diversa. L'autore prosegue con un lungo segmento di testo (parr. 72-95) «infercitus»<sup>739</sup> di citazioni ciceroniane, tratte dal *De natura deorum* e dalle *Tusculanae disputationes*. Il lungo elenco è introdotto dalla *excusatio* dell'autore per aver nominato fin qui soltanto Aristotele, perché oggetto della sua confutazione sono anche i tanti filosofi e poeti che legge sin dalla giovinezza. Peccato che l'*excusatio non petita* si rovesci immediatamente in una *accusatio manifesta*: egli infatti si rivolge al campione dell'eloquenza latina, Cicerone, non già per deplorarne i difetti quanto per magnificarne i pregi retorici e, soprattutto, l'atteggiamento 'quasi' cristiano. La lunga serie di citazioni serve infatti a mostrare che Cicerone servi la causa cristiana *nescius*: oltre a irridere le molte divinità del *pantheon* pagano, il retore latino impegnò le armi della ben affilata penna al seguente fine: «ut ex his omnibus que videmus esse Deum et factorem et rectorem omnium cogitemus», comportandosi «non quasi philosophus [...] sed apostolus»<sup>740</sup>. Nelle opere di Cicerone si rintraccia quell'apostolico obiettivo di convertire gli sguardi degli uomini dalle involute opinioni dei filosofi alla contemplazione delle cose create come atti di un'altra e inconoscibile logica provvidenziale<sup>741</sup>:

---

<sup>737</sup> Ivi, par. 71; il significato del passo non cambia sia se si intenda «verum» nella sua valenza sostantivale (quindi, nella traduzione di Fenzi, «illumina diversamente la verità»), sia nella sua valenza avverbiale (quindi: non vedono con una luce diversa, 'ma' con una luce che illumina diversamente).

<sup>738</sup> «Nos humili fede suscipimus», cfr. *supra*, n. 32.

<sup>739</sup> Ivi, par. 92.

<sup>740</sup> Ivi, par. 93-4.

<sup>741</sup> «Quid, queso, aliud sibi vult Cicero, totiens repetendo mundum divina providentia constitutum, divina etiam providentia gubernari, idque velut manu lingue oculis hominum ingerendo, nisi ut auctore ac factore rerum

Iam remota subtilitate disputandi, oculis quodammodo contemplari pulcritudinem earum rerum quas divina providentia dicimus consitutas<sup>742</sup>

Semper una sit conclusio: omnia quecumque cernimus oculis vel percipimus intellectu pro salute hominum et divinitus facta esse et divina providentia ac consilio gubernari<sup>743</sup>

Questo passaggio è cruciale per comprendere il sistema del *De ignorantia*: se le facoltà dell'uomo sono giudicate impossibilitate a comprendere i segreti divini, non tutta la cultura umana soccombe in questo gorgo di vanità, perché l'eloquenza può essere impiegata a servizio della fede, quando spinga l'animo umano al sentimento della distanza tra l'«imperfectio» propria dell'uomo e la perfezione dell'opera divina. Cicerone impiega, cioè, un discorso 'persuasivo', di contro a quello 'probativo' di Aristotele<sup>744</sup>. Questa distinzione, che potremmo ricondurre alla distinzione tra *intelligere* e *velle* - dal momento che l'una filosofia, l'aristotelica, è impegnata vanamente a comprendere le virtù e Dio, mentre l'altra filosofia, quella ciceroniana, ha l'obiettivo di modulare e ben orientare il desiderio e la volontà - è tale da inficiare del tutto i testi aristotelici. Dobbiamo così concludere che l'*aliter* del par. 71 valga a distinguere anche tra pagano e pagano, perché Cicerone, pur non avendo goduto della Rivelazione, poté impiegare la propria dottrina retorica nella giusta direzione, anche se non giunse mai a conoscere la verità e ad aderirvi del tutto<sup>745</sup>. Non può infatti essere definito cattolico<sup>746</sup>, dal momento che, spiega Petrarca, il retore latino e, con lui, molti filosofi pagani, «scripserunt multi multa subtiliter, quidam etiam graviter, dulciter, eloquenter; sed in his, quasi venenum in melle, miscuerunt quedam falsa, periculosa, ridicula»<sup>747</sup>. Tra gli errori di cui si macchiano i filosofi pagani figura la deduzione dell'eternità del mondo, cui furono refrattari soltanto, a detta del nostro<sup>748</sup>, Platone e i platonici.

---

cognito, puderet viros ingeniosos, a fonte vere felicitatis aversos, per opinionum devia vanis atque aridis cogitatibus circumvolvi?», ivi, par. 91. Su questo argomento si legga Garin 1966, p. 245.

<sup>742</sup> De Ign., par. 89 Il passo è tratto e citato, nel libello petrarchesco, da Cicerone, *De Natura deorum* II 97-8.

<sup>743</sup> Ivi, par. 895.

<sup>744</sup> Utilizziamo la distinzione tra 'retorica' e 'logica' studiata da Preti, 1968, in special modo pp.148 ss.

<sup>745</sup> Cfr. ivi, par. 96.

<sup>746</sup> «Quid nunc igitur? Ciceronem ne ideo catholicis inseram? vellem posse. Et o utinam liceret! Utinam qui tale illi ingenium dedit et se ipsum cognoscendum prebuisset, ut querendum prebuit!», ivi, par. 96; e ancora: «Heu, mi Cicero, quid ais? Tam cito dei unius et te ipsius oblivisceris?», ivi, par. 99.

<sup>747</sup> Ivi, par. 109, ma si leggano per intero i parr. 96-114.

<sup>748</sup> Ivi, par. 115. Riguardo la manipolazione petrarchesca del Platone creazionista si legga Bausi 2008, pp. 109-119, ma anche Sasso 1987, oltre al saggio di Enrico Fenzi, *Petrarca e l'eternità del mondo. Appunti per un commento al De ignorantia*, ora confluito in Fenzi 1999. Probabilmente Petrarca deriva questa informazione dai maestri di Chartres, i quali, però, utilizzavano il *Timeo* per ottenere il presupposto teoretico alla possibilità di

A differenza di Platone, Aristotele, sottolinea più avanti Petrarca, non può essere giudicato malevolmente, a causa di questa dottrina, perché fu «*maximus sed, ut dixi, homo*»<sup>749</sup> e così una serie di filosofi prima e dopo di lui che, come lui, furono uomini e poterono errare. Su questo sfondo Petrarca dispone il primato di Platone su Aristotele, in una *comparatio* di dodici paragrafi<sup>750</sup>. Per prima cosa, molti nomi autorevoli attribuiscono il primato a Platone, mentre soltanto Averroè, che come un mercante elogia la sua propria merce, lo riconosce ad Aristotele. In seconda battuta, Aristotele godette del favore dei molti, laddove Platone fu privilegiato dai maggiori; entrambi, secondo Petrarca, meritano elogi, perché hanno guidato le scienze naturali e umane al traguardo più avanzato cui possa giungere un ingegno mortale, ma Platone e i platonici giunsero «*in divinus altius*» e Platone solo «*propius venit*». La citazione della definizione, coniata dai greci contemporanei a Petrarca, per Platone di «*divinus*» e per Aristotele di «*demonius*» serve allo scopo di commentare apoditticamente il sistema binario fin qui delineato: se il dettame di Aristotele dissente nella sua radice razionalizzante con la dottrina cristiana per cui il filosofo greco si trova ambigualmente a ricoprire il ruolo di ‘demonio’ o ‘semidio’<sup>751</sup>, la forza di Platone riposa in una teoria umana che massimamente ha saputo rilevare la distanza tra immanente e trascendente. Mentre il nerbo del pensiero aristotelico si costituisce, secondo Petrarca, nella funzione attribuita all’intelletto, le uniche due dottrine di Platone nominate dall’autore - la dottrina delle idee e la confutazione dell’eternità del mondo - gli permettono di porre a fondamento dell’opera platonica il sentimento della distanza tra umano e divino, di un’incommensurabile alterità tra la natura transeunte dell’umano e l’infinita perfezione del divino. È interessante osservare che, una volta stabilita l’assoluta preminenza della Scrittura e della fede, Cicerone e Platone sono, in egual modo, quasi cristiani, o almeno

---

indagare la natura e le cose create per dedurne la logica divina; su questo argomento vale probabilmente la mediazione di Giovanni di Salisbury (cfr. *Policraticus*, VII 5 15-20, ed. Webb; cfr. Gentile 1982, pp. 43-6).

<sup>749</sup> Sul tema della relativizzazione dell’eccellenza di Aristotele, è strumento utilissimo Bianchi 1994, che insegue questo stesso *topos* petrarchesco, mostrandone la fortuna anche tra autori che Petrarca avrebbe definito “aristotelici”.

<sup>750</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 155-67.

<sup>751</sup> Ivi, par. 163; come osserva Fenzi nella nota 519, le fonti greche contemporanee cui si riferisce Petrarca non sono rinvenute, forse si tratta della fonte orale di Barlaam, ma il termine è attestato in Giovanni di Salisbury e in Proclo nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, con il significato di «“semidio”, secondo la demonologia neoplatonica» (p. 489); d’altronde in *Rerum memorandarum liber* I 26, 2 lo stesso termine «*demonius*», attribuito ad Aristotele, è spiegato con la ricchezza della sua scienza («*Accepimus a Greci hodie etiam apud eos Platonem propter ingenii singularem quandam altitudinem divinum, Aristotilem vero propter scientie ubertatem demonium dici*»), quindi lo Stagirita è sicuramente considerato eccezionale per le sue ampiezza conoscitiva, tuttavia Petrarca sembra ammiccare al significato cristiano di «*demonius*», cioè “diabolico”, per la superbia che deriva ai suoi commentatori per la fede riposta nella conoscenza.

cristiani se avessero ricevuto l'*evangelium*, così come è credibile che Agostino stesso sia stato platonico, tale è la continuità tra platonismo e cristianesimo<sup>752</sup>.

Il V libro si conclude con un'invettiva all'aristotelico «morbus [...] pestifer» e «profundus»<sup>753</sup> che tanto ha in odio il Cristianesimo e la sua concezione della felice ignoranza che se anche Aristotele fosse vivo<sup>754</sup> e si convertisse alla religione cristiana, costoro lo giudicherebbero un ignorante. A questo punto risulta evidente che i quattro aristotelici rappresentano quel «grex», disperso nella «caliginosa et loquax mundi huius ignorantia», che confonde i termini e i valori della filosofia, dell'ignoranza, della felicità, dell'empietà, della pietà. Ottusi nelle «discordes ac trepide fabelle et nugelle inanes ac vacue»<sup>755</sup>, credendo la fede un'empietà nella quale i cristiani avvolgono l'ignoranza, non si accorgono di tralasciare l'unica verità di cui si può aver certezza: «vere autem fidei notitia et altissima et certissima et postremo felicissima sit scientiarum omnium!»<sup>756</sup>. Tanto più auspicabile, allora per il poeta, la consapevolezza della propria ignoranza, che è conoscenza certa della verità della natura umana: nelle battute finali del penultimo libro e nell'intero sesto libro, Petrarca intende fare di questa ignoranza uno stendardo di felice umiltà, di ricca inopia<sup>757</sup>, perché solo la consapevolezza dell'ignoranza è la porta da cui passa il desiderio di Dio, quel meritorio amore che si slancia a coprire la distanza tra il nulla dell'uomo e la pienezza di essere di Dio. Non già l'impotente intelletto è facoltà da esercitare, ma il desiderio di Dio, la fede, la preghiera affinché l'azione di Dio giunga sull'immedicabile indigenza dell'uomo e lo accolga nella corte dei santi<sup>758</sup>: quanto risibili e vane le «circulationes ancepites», i «ludi inextricabiles»<sup>759</sup> dei filosofi rispetto a questo acuito sentimento della distanza tra uomo e Dio, che fa di Petrarca il vero cantore dello

---

<sup>752</sup> Ivi, par. 174, ma si veda anche la postilla al manoscritto petrarchesco del *De Vera Religione*, al V 7 Petrarca segna: «Et tu de illis es», riferendosi a un Agostino platonico (Cfr. ivi n. 497 p.481).

<sup>753</sup> Ivi, par. 178.

<sup>754</sup> Riguardo questo *topos*, si legga lo studio della tradizione degli esperimenti mentali 'Se Aristotele/Platone fosse vivo...' analizzato da Del Soldato cap. V, intitolato appunto «If Aristotle were Alive, or the Paradoxes of Authority» (Del Soldato 2020, pp. 109-49).

<sup>755</sup> Petrarca, *De ign.*, nell'ordine: parr. 179, 176, 180.

<sup>756</sup> Ivi, par. 180.

<sup>757</sup> «Verum ego, laboriosam michi et quibus minime suspicabar invidiosam fame sarcinam perosus, et litium fugitans et contemptus spreter, exuvias meas raptoribus caris linquo. Habeant sibi, me cedente, si ut pecunia, sic et fama, dum habenti eripitur, ad raptorem transit. Habeant sibi vel scientiam, vel huic apud stultos parem, scientie opinionem. Ego vel utraque vel profecto altera, hoc est opinione scientie, nudus eo, felicior fortassis ac ditior nuditate humili, quam superbis illi spoliis et, ut arbitror, non suis. [...] Ego autem nitar semper et optabo illiteratus dici, dum vir bonus aut non malus sim, ut vel sic quiescam: fesso nil dulcius est quiete.», ivi, parr. 189-90.

<sup>758</sup> Ivi, par. 199 e 206-7.

<sup>759</sup> Ivi, par. 205.

psicologico, di un io ristretto in sé e stretto nella comunità umana dei ‘manchevoli’, rivolto a Dio in un dialogo interminato tra finitudine e infinito.

V. 1. 2. Isoliamo l’opposizione binaria di filosofia aristotelica - nella quale confluiscono, come abbiamo dimostrato, tutti i tentativi della filosofia di comprendere la logica divina - e filosofia cristiana, intesa come *pietas*, allo scopo di individuare affinità e dissimiglianze del paradigma petrarchesco con le fonti filosofiche e letterarie.

Occorre premettere una breve discussione metodologica: poiché obiettivo del nostro lavoro è comprendere come e se l’architettura assiomatica del *De ignorantia* implichi una ricalibratura dei sistemi linguistici e del loro valore morale, ricorremo a testi di filosofi o teologi che Petrarca non nomina mai, quindi testi ‘tecnici’ di *magistri* delle arti. La novità di Petrarca è proprio qui, nella composizione di un testo teorico-culturale, ‘persuasivo’, che non sia imbevuto di linguaggio filosofico, che non tragga da quello la propria legittimità, pur ponendosi nel crinale retorico della stessa tradizione che intende delegittimare: per condannare *in toto* l’*habitus* dialettico, Petrarca dimette programmaticamente i panni del filosofo, utilizzando i *topoi* delle dispute filosofico-teologiche per rimodularne il valore in una struttura assiomatica linguisticamente nuova, filosofica (perché teorizza a proposito della filosofia) ma non formalmente dialettica, relativa all’etica e alla verità senza, tuttavia, riporre in altro che nelle Scritture la propria logica. Infatti, nella fovea dell’errore, insieme ai dialettici cade anche un linguaggio, un sistema retorico, quello della lingua aristotelica, cui nessuno aveva fin qui, fino in fondo, osato rinunciare<sup>760</sup>. Secondo Petrarca, la distanza dalla vera *sapientia christiana*, che allontana definitivamente Aristotele e i suoi seguaci dall’utilità morale, si specchia nell’impossibile legittimazione del discorso dialettico entro il cerchio della letteratura cristiana: così la dissertazione intorno a contenuti più strettamente speculativi si incatena saldamente a un ragionamento intorno ai

---

<sup>760</sup> Si approfondisce tale questione nelle pagine seguenti (*infra* pp.18-9); si veda anche la posizione di G. L. Voigt, secondo il quale le invettive petrarchesche «fanno epoca nella storia della scienza, come una grande battaglia nella storia politica. Infatti, per esse il Petrarca non si collocò soltanto di fronte ad un solo avversario o ad una scuola particolare, ma affrontò arditamente un’autorità, alla quale da secoli nessuno aveva mai osato di ribellarsi. Il colpo non cadeva su Aristotele soltanto, ma altresì sulla Chiesa e sui sistemi seguiti nel Medio-Evo», Voigt 1890, p. 84.

sistemi linguistici<sup>761</sup>. Nonostante qualcuno abbia voluto leggere nella posizione programmatica del Petrarca una reale ignoranza dei dibattiti filosofici precedenti e contemporanei<sup>762</sup>, non ci è dato inferire con certezza il grado delle sue conoscenze filosofiche dal momento che proprio della professione di ignoranza Petrarca fa un baluardo del nuovo paradigma epistemologico. Scegliamo quindi, per confrontare il sistema teoretico del *De ignorantia* alla tradizione, di impiegare testi di filosofi o di teologi, pur non avendo notizie certe sulla familiarità di Petrarca con l'uno o l'altro filosofo, dal momento che nelle opere filosofiche o teologiche si incontrano motivi topici che l'autore stesso utilizza. Nei paragrafi 33-36 del II libro, Petrarca impiega il *topos* della cultura che non edifica, se creduta meta e non strumento. Il rimando più immediato è ai passi di San Paolo, *Ad Ephes.* II 20 e *I Cor.* 8,1, ripresi e commentati da Agostino, da cui poi dipende S. Bernardo<sup>763</sup>. Questo riscontro della posizione petrarchesca con l'antica *reprimenda* cristiana a qualsiasi sapienza autonoma dell'uomo, svincolata dall'*amor Dei*, è un tassello nell'argomentazione petrarchesca che serve a piantare i semi di un'argomentazione più complessa, la quale così risulta ben radicata nel fertile *humus* della Scrittura e di Agostino. Qui è definito un primo bivio, che è una distinzione generale non antinomica ma relativa all'ordine: ogni azione dell'uomo deve essere ordinata al fine sommo della vita beata, l'amore per Dio, così insieme ad Aristotele e ai suoi seguaci anche Platone e Cicerone si dispongono alla funzione strumentale di subalterni alla verità rivelata; fin qui Petrarca è in accordo con le fonti. Operato tale *distinguo*, l'autore discrimina entro le conoscenze umane ben ordinate quali siano veramente utili e quali dannose, e questo è il tassello inedito: da un lato, l'eloquenza classica, Platone e chiunque commuova l'animo alla contemplazione dell'abissale distanza tra Dio e uomo; di là, lontano e contro,

---

<sup>761</sup> Su questo anche Vasoli 1974, p. 142: «la riforma umanistica, nata, non a caso, sul terreno delle “arti del discorso”, come rivendicazione dei diritti del “sermo” e dell’ “eloquentia”, cercava proprio in questo ambito anche i suoi elementi più costanti di identificazione polemica; e ne traeva la certezza che solo la liberazione del linguaggio dalle strutture ormai formalizzate della “dialectica” di scuola avrebbe permesso l’apertura di un diverso orizzonte culturale e l’attuazione dei più ambiziosi propositi di rinnovamento»; su questo argomento anche Kristeller 1955, p. 380.

<sup>762</sup> Molti si schierano (ma non tutti, vedi soprattutto Gentili 2016, pp. 265-7) dalla parte dell'ignoranza di Petrarca sugli argomenti filosofici, tra i tanti Gerosa 1966, p. 162; Contini 1970, p. 174; da ultimo, con veemenza, Bausi 2008, p. 115. Esiste, d'altronde, un nutrita schiera di studiosi soprattutto stranieri che hanno negato all'Umanesimo intero qualsiasi coinvolgimento filosofico (cfr. Vander 2017: «secoli di letteratura critica straniera, da Burckhardt e Burdach a Curtius e Kristeller, fino all' 'Humanismus' di Wilamowitz, hanno per lo più negato autentico valore filosofico all'Umanesimo italiano.»).

<sup>763</sup> Cito da Fenzi 1999, n.119.

Aristotele con le sue false promesse, i «logici moderni» e chiunque si provi a stringere in un nesso fallace le facoltà cognitive e la disposizione pratica.

La domanda cui si deve rispondere è se questa filosofia anti-dialettica compaia già, per esempio, in Agostino. Volendosi attenere al testo nudo di questo «maestro della mistica razionale»<sup>764</sup>, rinunciando cioè a inserire la variabile dei diversi agostinismi medievali<sup>765</sup>, ci troviamo di fronte a un'inestricabile solidarietà tra intelletto e amore, un compenetrarsi inscindibile di ricerca filosofica e fede, dal momento che egli attribuisce «anche alla conoscenza concettuale il carattere mistico» poiché «non intende parlare di una conoscenza data in modo naturale e pianamente alla coscienza, ma di una conoscenza che deve essere realizzata progressivamente nel tendere e nell'amore verso Dio»<sup>766</sup>: «non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»<sup>767</sup>. Esiste una filosofia dedita alla «veridicità delle opinioni professate»<sup>768</sup> circa le verità imperiture, ma essa è possibile solo quando la mente di colui che abbia creduto sia stata purificata da una vita in accordo con i precetti divini<sup>769</sup>. L'affermazione agostiniana «ecce pietas est sapientia»<sup>770</sup>, che Petrarca cita, implica una solida saldatura tra le facoltà speculative e pratiche dell'uomo. Tuttavia, questo modello emerge contraffatto dalla penna petrarchesca e ricontestualizzato in un sistema che, nel suo insieme, scinde l'integrità dell'uomo agostiniano e della sua *beatitudo*<sup>771</sup> in una polarizzazione radicale tra *philosophia*, intesa come ricerca speculativa della verità divina, e *pietas*, come fede nel Verbo divino, ignota all'Ipponatte. Si ricordi, infatti, che ad aggravare la posizione dei filosofi nel *De ignorantia* è proprio l'orientamento della ricerca umana alle verità celesti e alla virtù umana, dannoso in quanto pretende di conoscere ciò che deve essere soltanto creduto e amato<sup>772</sup>, forte di quelle notizie scritturali della cui veridicità Dio stesso si fa garante<sup>773</sup>, sufficienti a rendere consapevole l'uomo della distanza dal divino. Inoltre, Agostino non potrebbe

---

<sup>764</sup> Vannini 1987, p. 19.

<sup>765</sup> Anche per Agostino il problema dell'interpolazione è notevole; si legga Saak 2012.

<sup>766</sup> Von Ivanka 1992, p. 221.

<sup>767</sup> Agostino, *De vera religione*, V 8.

<sup>768</sup> Ghisalberti 1999, p. 551.

<sup>769</sup> Agostino, VII 13.

<sup>770</sup> Agostino *Confessiones*, V 5 8.

<sup>771</sup> Cfr. Agostino, *De vera religione*, VIII 14, ove si sottolinea, a differenza di Petrarca, la necessità e la certezza delle verità *intellectae*.

<sup>772</sup> Si ricordi il par. 68 e ciò che ne abbiamo dedotto a p.7.

<sup>773</sup> Petrarca, *De ign.*, par. 137.

concordare con l'affermazione petrarchesca che la notizia dell'unicità di Dio giunse ad Aristotele mediante una luce «aliter illustrans»<sup>774</sup> perché una è la luce che illumina le menti umane anche per quegli «iniusti possessores» della verità che «paucis mutatis verbis atque sententiis, Christiani fierent»<sup>775</sup>. Se volessimo adattare Agostino e piegarlo per star comodo nel libello petrarchesco non vi riusciremmo senza alterare oltremodo la dottrina del Padre della Chiesa.

La concezione unitaria della *Sapientia*, capace di correlare tanto strettamente *scientia e religio*, è, senza dubbio, quell'aspetto della dottrina agostiniana ereditato dai cosiddetti 'anti-aristotelici', come Bonaventura o Giovanni Peckham. Tuttavia questo modulo argomentativo è parimenti impiegato anche dagli 'aristotelici', come Ruggero Bacone<sup>776</sup>, Alberto Magno o addirittura dai 'radicali' Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante perché, in fondo, esso concorda con l'ordinamento gerarchico delle scienze in Aristotele stesso; così osserva Bianchi, in merito alle variazioni interne all'opera di Alberto Magno:

oscillazioni analoghe, anche se più marcate, si riscontrano del resto in quasi tutti i teologi del XIII secolo, spesso disposti a locali riconoscimenti dell'autonomia dei diversi ambiti della ricerca scientifica, ma sempre preoccupati a ribadire ad ogni modo l'indiscutibile primato della teologia<sup>777</sup>.

L'oggetto del contendere lungo tutto il Duecento riguarda la regolazione interna a una collaborazione tra discipline che, muovendosi per gradi, concede uno spazio di autonomia più o meno ampio alla filosofia naturale. Bonaventura intendeva unificare le conoscenze sotto l'ala onnicomprensiva della *regina scientiarum*, la teologia, quindi concordare, giusta la lezione agostiniana, *scientia e religio*, non certo negare il sistema epistemologico aristotelico, né il corrispettivo linguaggio scientifico della ricerca umana intorno alle verità divine. Questa concezione non concorda con la radicalizzazione petrarchesca di una scienza come luogo dell'eresia in contraddizione con la dottrina cristiana.

Se, dopo la condanna di Tempier, «nessuno, a fine Duecento, osava più difendere a Parigi il primato dell'intelletto sulla volontà»<sup>778</sup>, vero è anche che il linguaggio della filosofia aristotelica era il linguaggio condiviso da tutti i maestri, teologi o filosofi che fossero: «abbiamo infatti imparato a

---

<sup>774</sup> Ivi, par. 71.

<sup>775</sup> Agostino, *De Vera Religione* IV 6-7.

<sup>776</sup> Bacone per esempio, proprio riguardo l'eternità del mondo, affermava che Aristotele è il più grande di tutti i filosofi (cfr. Bianchi 1984, pp. 24-5).

<sup>777</sup> Ivi, p. 25.

<sup>778</sup> Ivi, p.32.

riconoscere che furono tutti in qualche modo aristotelici; anche se lo furono ciascuno a suo modo»<sup>779</sup> e «l'aristotelismo [...] lungi dall'apparire come 'una' filosofia finiva per identificarsi con 'la' filosofia»<sup>780</sup>. Si tratta di una «uniformità didattica»<sup>781</sup> che ben può rappresentare la forma sintomatica della coesione di quella *communitas rationalis* individuata da Wieland, che aveva le sue radici nel platonismo chartriano<sup>782</sup>. D'altronde, persino Bonaventura poteva affermare che «uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae per spiritum datus est Augustino»<sup>783</sup>, proprio quel Bonaventura anti-filosofo, autore del limpido *De Reductione artium ad philosophiam*, asseriva la necessità di leggere le *summae magistrorum* per comprendere la Scrittura e, allo stesso tempo, ne sottolineava la pericolosità insita nella loro bellezza<sup>784</sup>. Così anche Giovanni Peckham, in una lettera del 1° giugno 1285 al vescovo di Lincoln:

Praeterea noverit ipse quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus misteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates quae contra philosophicam veritatem sunt in altitudines theologicas introductae [...] illa novella quasi tota contraria, quae quicquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, [...] destruat pro viribus<sup>785</sup>.

In Peckham, inoltre, compare il *topos* della litigiosità dei filosofi, impiegato anche da Petrarca, ma altrimenti orientato: il danno morale avviene, secondo costui, quando la filosofia è lingua che separa laddove Agostino integra e unisce, mentre per Petrarca la litigiosità dei filosofi è il segno della vanità delle dottrine umane tutte, quando siano svincolate dall'*amor Dei*<sup>786</sup>.

---

<sup>779</sup> Bianchi, Randi 1990, p. 5.

<sup>780</sup> Bianchi 2002, p. 93; così anche Nardi sulla pervasività del linguaggio aristotelico: «essi passavano dalle scuole delle arti alla scuola di Teologia e non potevano dimenticare quella sistemazione razionale del mondo fenomenico» (Nardi 1966, p. 15).

<sup>781</sup> Bianchi, Randi 1990, pp. 16-17.

<sup>782</sup> Wieland 1987, p. 83.

<sup>783</sup> Bonaventura di Bagnoregio, *Sermones selecti de rebus theologicis*, IV Christus unus omnium magister.

<sup>784</sup> Cfr. Bonaventura di Bagnoregio, *Collationes in Hexameron*, XIX 10-12.

<sup>785</sup> Giovanni Peckham, *Registrum Epistolarum Fratris Johannis Peckham*, Londra, 1883, III, p. 901.

<sup>786</sup> Ancora Guglielmo Alverniate, francescano anche lui, pur considerando «la filosofia aristotelica frutto della ragione umana oscurata dal peccato originale, la ritenne imperfetta ed erronea su molti punti intorno ai quali contrasta con la fede, e quindi soggetta a questa come famula e pedissequa alla sua regina e domina» (Nardi 1966, p. 23); persino la bolla *Parens scientiarum* del 1231, nella quale Gregorio IX si preoccupa di ammonire quei teologi che si dedicavano alla filosofia, si apre con un elogio alla città di Parigi e al suo splendore determinato dagli studi (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Parigi, 1889, p. 136); si può continuare a lungo (della stessa opinione per esempio è il Re Roberto D'angiò, cfr. Dykmans 1970, p. 65). Sulla compenetrazione tra speculazione e mistica si legga Gregory 1992, pp. 68-9.

Tutt'al più si dovrà osservare che sono proprio coloro che impiegano quella volpina doppia verità, riprovata da Petrarca nel par. 119, ad auspicare la più netta separazione tra *scientia* e dottrina cristiana, ferma restando la verità *simpliciter e absolute loquendo* della Rivelazione, liberando di fatto la teologia dalla dialettizzazione aristotelica, processo che si sarebbe di lì a poco, comunque, compiuto<sup>787</sup>.

Stiamo semplificando passaggi estremamente complessi, ma questa è proprio l'operazione di Petrarca nel *De ignorantia*: impiegare moduli retorici che appartengono al discorso filosofico del XIII secolo, liberandoli dalle implicazioni minute per farne poli rappresentativi di una formulazione dialettica che nel Duecento non sussiste, ossia il conflitto inconciliabile tra speculazione e fede. Quel che ci preme dimostrare è l'errore storiografico<sup>788</sup> nel tentare di sovrapporre le istanze delle polemiche ecclesiastiche antiaristoteliche - che si susseguirono dall'ingresso dei testi aristotelici fino alla fine del XIII secolo e che testimoniano piuttosto un lento assorbimento dello Stagirita nel discorso teologico, fino all'assoluta preferenza accordatagli da Papa Clemente VI nel 1346<sup>789</sup> - con l'argomentazione di Petrarca nel *De ignorantia*, metodologicamente innovativa, proprio in quanto semplifica e polarizza dottrine filosofiche tecniche dentro un sistema linguistico che, pur rimanendo intellettuale, rifugge dai filosofemi. Il paradosso è che, semplificando la questione così come fa Petrarca, cioè volendo guardare a ciò che noi conosciamo oggi delle dispute del Duecento con le lenti del sistema-*De ignorantia*, troveremmo esecrabile proprio la posizione di Agostino e degli antiaristotelici, che tentavano di applicare la dialettica e la lingua del filosofo alla conoscenza di Dio.

In rispetto al rigore logico, mi si porrà la questione seguente: la nostra è una *quête* banale, perché semplicemente stiamo sfogliando i volumi sbagliati e dovremmo piuttosto interrogare i testi omiletici per trovare le fonti dell'antifilosofia petrarchesca? Questo ci riporta nel cuore dell'innovazione petrarchesca, dal momento che l'intenzione di Petrarca sembra proprio quella di proporre una letteratura che in qualche modo possa essere speculativa e intellettuale, senza doversi nascondere tra le gonnelle della filosofia per assicurarsi legittimità e valore. Non sarà allora la letteratura destinata ai *simplices* la

---

<sup>787</sup> Cfr. Bianchi, 1990. pp. 113-7. Se si volesse avere un assaggio del tema specifico, dai due lati contrapposti si leggano Fioravanti 1969 e Grassi 1976, ma anche Rodolfi 1998.

<sup>788</sup> Intorno alla distanza tra Petrarca e Tempier, cfr. Fenzi, p. 70.

<sup>789</sup> Si leggano almeno Bianchi, Randi 1990, p. 96 ss, e l'intero Bianchi 1990, che specificano e approfondiscono Van Steenberghen, 1972, pp. 71-91.

chiave per intendere il sistema di Petrarca, certamente il *De ignorantia* si volge a un orizzonte di lettori tutt'altro che *vulgaris*, altrimenti sarebbe quantomeno composto in lingua romanza. Inoltre, la particolare opera di «secolarizzazione della vita contemplativa»<sup>790</sup>, messa in atto dal Petrarca nel momento in cui convoglia la letteratura retorica antica nell'alveo di una letteratura morale utile al pensiero religioso, ci suggerisce la massima cautela nel ravvisare nel pensiero di teologi precedenti il 'ritorno' di Aristotele fonti primarie tali da giustificare l'intero impianto innovativo del *De Ignorantia*. Per esempio Pier Damiani, che pure disprezza la filosofia logica abelardiana, si occupa di risolvere questioni squisitamente speculative sulla potenza di Dio rivolgendosi soltanto al dettato delle Scritture e dei Padri della Chiesa; comunque egli non riteneva in alcun modo dannoso volgere l'intelletto al tentativo di conoscere la natura di Dio.

Sembra rilevante osservare che, tra le immagini aristoteliche, Petrarca vada a pescare proprio quel fondamentale e dibattutissimo nodo rappresentativo dell'animale notturno abbagliato dalla luce<sup>791</sup>. Nel par. 64 compare infatti un'implicita citazione dal libro della *Metafisica* di Aristotele (II 1, 993 b 8-10), passo che era al centro di sottili questioni a partire da una glossa di Averroè (si vedano almeno Giovanni di Jandun, Alberto Magno e Tommaso) circa la possibilità per l'intelletto umano di *intelligere* l'essenza di Dio in vita, in relazione al noto argomento aristotelico «natura nihil facit frustra»<sup>792</sup>. Il passo aristotelico in questione è commentato e citato, tra gli altri, anche da Dante in *Conv.* II.iv 16-17 e III.xv 6 e in *Vita Nuova* XLI, 6<sup>793</sup>. Soprattutto la citazione del *Convivio* funziona come esempio per mostrare l'utilizzo della stessa metafora con l'intento opposto: il fiorentino impiega l'immagine dell'animale notturno per saldare intimamente Aristotele con la teologia negativa, la metafisica naturale con la topica neoplatonica e scritturale della luce, nella discussione di un tema così cruciale, anche nella *Commedia*,

---

<sup>790</sup> Kristeller 1990, p. 59.

<sup>791</sup> Già il Cicerone delle *Tusculanes* «aveva impugnato Aristotele contro Aristotele», (Gentili 2016, p. 276).

<sup>792</sup> Ma su tutta la questione si veda la lucidissima esposizione in Falzone 2010, pp. 257-77.

<sup>793</sup> Si legga soprattutto *Convivio*, II.iv 16-17: «Nè si meravigli alcuno se queste e altre ragioni di ciò avere potemo, non sono del tutto dimostrate; che però medesimamente dovemo ammirare loro eccellenza - la quale soverchia gli occhi de la mente umana, sì come dice lo Filosofo nel secondo de la Metafisica -, e affermar loro essere. Poi che non avendo di loro alcuno senso (dal quale comincia la nostra conoscenza), pure risplende nel nostro intelletto alcuno lume de la vivacissima loro essenza, in quanto vedemo le sopra dette ragioni, e molt'altre; sì come afferma chi ha li occhi chiusi l'aere essere luminoso, per un poco di splendore, o vero raggio, c[om]e passa per le pupille del vispistrello: chè non altrimenti sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo». Per quanto riguarda l'impiego di questa immagine e le implicazioni con Dante, Aristotele e soprattutto la trasformazione di questo tema nella poesia del *Canzoniere*, si legga Boccassini 2007.

come la visione della luce divina e l'abbaglio che produce negli occhi terrestri. Non ci stupiamo nell'osservare che la medesima immagine compare nell'*Hexaemeron* di Ambrogio, citato nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, con i medesimi accenti<sup>794</sup>: ogni eredità retorica è accolta nel paragrafo 64 del *De ignorantia* e la trama di ogni discendenza è troncata e rimodulata in un sistema di significati nuovo. Il Duecento aveva utilizzato la metaforica della luce per rappresentare il gioco elastico del congiungimento tra umano e divino, spostando più avanti e più indietro l'autonomia dell'intelletto umano: la luce come abbaglio è, per esempio, nella mistica apofatica (e anche nella *Commedia*) il sintomo di alterità e distanza, e contemporaneamente di congiungimento e raccordo. Petrarca intende troncare proprio quel desiderio di legare in un'integrità possibile temporale e infinito, immanente e trascendente<sup>795</sup>.

Così la professione di Aristotele circa la propria impotenza, più o meno manipolata nel dibattito del Duecento, viene impiegata per un contenuto completamente nuovo. Se essa aveva significato, fino a quel punto, lo stabilirsi graduale di potenza e impotenza, un coordinarsi flessibile e continuo di intelletto e Grazia, un vettore graduato che univa inestricabilmente il destino dell'uomo all'amore di Dio<sup>796</sup>, è qui piegata a divenire il segno di un radicale *aut-aut*. Non c'è felicità mentale che tenga, né chiaroscuro che congiunga aldiqua e aldilà: le potenze umane sono annichilite per intero in un acuito sentimento della distanza tra uomo e Dio, nello spalancarsi abissale tra l'uomo e la Grazia. Se Tommaso poteva risolvere in una concordia generosa di *amor Dei* e *cognitio* il problema dell'*accessus ad Deum*, affermando che «*melior est amor Dei quam cognitio*», Petrarca rifiuta la gradualità implicita nel *melior*, perché è nell'assoluta inconoscibilità di Dio che si scava la distanza ontologica posta a separare umano e divino, abisso che diviene il motore affettivo dell'*amor Dei*: se la conoscenza di Dio è impossibile, all'uomo - atterrito dalla tremebonda forza di una *fragilitas* assoluta e consustanziale - non rimangono che la preghiera e l'attesa della venuta di un Dio personale e paterno, la cui azione è impenetrabile e inconoscibile, la cui giustizia è irriducibile alla logica naturale.

---

<sup>794</sup> Cito da Fenzi 1990, p.397, n. 252.

<sup>795</sup> Riguardo l'intera questione del dualismo mente-corpo e umano-divino, si legga Casagrande, Vecchio, 1999 ove «emerge [...] una linea interpretativa antidualistica che tende ad attenuare, se non a negare, la contrapposizione tra anima e corpo» (p.xi).

<sup>796</sup> Cfr. Bianchi 2010, pp. 68- 71.

Forse, bisognerà guardare ai filosofi contemporanei a Petrarca, non già per indovinare fonti e ascendenze del sistema petrarchesco, quanto per collegare il poeta aretino allo spirito del suo tempo<sup>797</sup>. Se la topica della luce, tanto adeguata a stringere in un solo complesso retorico neoplatonismo, agostinismo e aristotelismo, segnava a un tempo finitudine delle potenze umane e unione con il divino<sup>798</sup>, essa diviene nel *De Ignorantia* sintomo dell'illeggibilità dell'azione divina e dell'impossibilità di dedurre dall'esperienza empirica la logica sottesa alla potenza divina, indizio di un mutamento che si produce, tra i filosofi, nel corso del XIV secolo: nel par. 71 la distanza che separa Aristotele e Platone dalla possibilità di accedere alla verità di Dio si misura in quell'*aliter* con cui la *lux Dei* illumina l'atto intellettuale umano. Se la luce può variare in sé, se essa non è regolare (ovvero se può illuminare le menti in diversi modi) com'è possibile fidarsi della capacità speculativa dell'uomo nel discernere vero e non vero? Su quali fondamenti si costituirà una scienza certa? La posizione di Petrarca sembra, pertanto, estremamente sovrapponibile agli sviluppi, a lui coevi, del dibattito circa la *potentia Dei absoluta*<sup>799</sup>. L'espressione del Petrarca è una trasposizione in termini psicologico-emotivi e iconici di quella «metamorfosi del discorso scolastico» che, a partire da ragionamenti intorno alle «reali occasioni divine di turbare l'ordine del mondo»,<sup>800</sup> ovvero alle alterazioni possibili dell'*ordinatio* naturale prodotti da un'azione divina *sine medio*, andava a precipitare nel serbatoio infinito del possibile, cui le azioni di Dio potevano attingere. Si trattò certamente

di una profonda ridefinizione dei compiti della ragione umana che, chiamata a misurarsi continuamente con l'insondabile mistero del libero volere divino, acquistava una nuova coscienza dei suoi limiti. [...] Dio -si ripeteva senza tregua- sa produrre molto più di quanto un intelletto finito sia in grado di capire: immaginato qualunque stato di cose non palesemente assurdo, sapendo che avrebbe potuto realizzarlo e ignorando se abbia voluto farlo o meno, dobbiamo dubitare che l'abbia fatto. Divenuta la certezza obiettivo irraggiungibile e perciò improponibile, all'ideale aristotelico di una scienza dimostrativa dell'universale necessario subentravano epistemologie probabilistiche che si accontentavano di fornire una sintassi non esaustiva né definitiva, degli accadimenti individuali empiricamente constatati. Chiarissima era infatti la percezione dello scarto tra ogni schema

---

<sup>797</sup> Sulla profonda continuità tra gli esiti dell'anti-filosofia petrarchesca e la «temperie filosofica trecentesca», si legga Gentili 2016, pp. 272-3.

<sup>798</sup> Sulle complesse derivazioni del sistema della luce nel Paradiso dantesco si legga Ariani 2010.

<sup>799</sup> Di opinione contraria Fenzi (Fenzi 1999, p. 363 n. 112), secondo il quale Petrarca non arriva ad ammettere l'assoluta arbitrarietà del volere divino, negando quindi qualsiasi fondamento filosofico della morale.

<sup>800</sup> Bianchi 2010, p. 82.

esplicativo umano e una realtà liberamente creata da un artefice dalla potenza 'più che infinita'<sup>801</sup>.

Questo assunto di base funziona come un'ossatura sotto la quale possiamo raccogliere a comun denominatore molti esiti della filosofia e della teologia del XIV secolo, come tentativi estremi e fruttuosi di salvare il discorso speculativo intorno al divino mediante la specificità di linguaggi tecnici che, forti dell'impotenza di «fondare - così come di contraddire - le superiori verità della rivelazione»<sup>802</sup>, delimitavano l'area di verità, relativa certo, della gnoseologia umana<sup>803</sup>. Al concludersi della duecentesca 'luna di miele' tra le due discipline universitarie, la teologia assicurava la propria autonomia dalla filosofia, e Petrarca costituiva la base di libertà e indipendenza del discorso umanistico, di uno *scire* - la cultura letteraria e l'eloquenza latina - moralmente anteposto all'*intelligere* e ancora portatore di una conoscenza valida.

Per entrambi i movimenti riformatori, le radici sono da cercare nella percezione di un'assoluta alterità del Dio-sovrano<sup>804</sup>, onnipotente e non riconducibile a regole, e all'impressione di una «condition propre de l'homme dans un monde – suspendu à la volonté insondable de Dieu»<sup>805</sup>. Non dobbiamo intendere, quindi, in quel rivestirsi della teologia di un *habitus* speculativo proprio<sup>806</sup>, un movimento diverso dal discorso anti-scientifico del *De ignorantia*, quanto piuttosto un risultato opposto e parallelo, che muove dalla medesima insoddisfazione verso quel necessitarismo aristotelico (e neoplatonico) che era stato guida della speculazione duecentesca, e che sfocia in una generalizzata crisi dei fondamenti gnoseologici e della razionalità teologica cui segue la specializzazione dei linguaggi. Petrarca coglie e

---

<sup>801</sup> Ivi, pp. 85-6.

<sup>802</sup> Bianchi, Randi 1990, p. 49.

<sup>803</sup> Per esempio, nella scuola inglese, «Alnwick, invece, non può che appellarsi ad una distinzione che restituisce, quantomeno, qualche certezza alla conoscenza umana: la distinzione fra scienze matematiche e scienze naturali. La certezza perduta sul piano della filosofia naturale può essere dunque recuperata nello studio delle 'relazioni fra idee', nello studio della matematica», ivi, p. 82. Così anche Buridano o Nicola di Autrecourt, in un discorso perfettamente sovrapponibile alla posizione petrarchesca in *De ign.* 204-7, affermano che l'apparente indimostrabilità delle cause eterne e immutabili dei dati empiricamente rilevabili è causata dal limite imposto alla capacità umana e non già dalla mancanza di regolarità dell'operare divino. Così Buridano: «se si potesse vedere la connessione tra le cose e ogni loro potenzialità, si vedrebbe la necessità della conseguenza, ma nessuno può avere questa visione tranne Dio» (ivi, p.58); e ancora Nicola d'Autrecourt: «il venir meno delle cose mostra soltanto il venir meno della nostra percezione» (da Bianchi 1987, p. 82).

<sup>804</sup> Bianchi, Randi 1990, pp. 82-5.

<sup>805</sup> Gregory 1992, p. 399.

<sup>806</sup> Per esempio la teoria proposizionalistica di Gregorio da Rimini, nella quale «l'*habitus* teologico si riveste infatti formalmente della logica e del procedimento scientifico, e come tale fa uso, di proposizioni, di premesse e conclusioni» (Grassi 1976, p. 613).

rappresenta perfettamente lo spirito del suo tempo, anche se gli esiti rappresentativi possono sembrare contraddittori. Per esempio, proprio il *topos* della *pia anicula*<sup>807</sup> era servito a Ockham, Holcot, Buridano, Gregorio da Rimini, Graystones per dimostrare come l'*habitus* teologico permettesse di «consentire et adhaerere firmiter» ad un numero maggiore di articoli di fede, laddove l'anziana devota e i semplici potranno essere certi soltanto degli articoli già chiari nella Scrittura.<sup>808</sup> Saranno tuttavia pensatori del secoli successivi, come Erasmo e Lutero, a concordare di nuovo con la priorità morale accordata da Petrarca alla *pia anicula*<sup>809</sup>.

V.1. 3. Si tenterà ora di isolare le categorie di significato corrispondenti alle etichette 'Aristotele' e 'Platone', allo scopo di valutare se la connotazione, epistemologica e morale, attribuita ai due filosofi greci nel *De ignorantia*, trovi riscontro nelle formulazioni di pensatori precedenti<sup>810</sup>. Certo è che una prospettiva binaria che contrapponga Aristotele e Platone ha una larga fortuna nel secolo successivo a Petrarca. Per converso tale prospettiva, giunta in eredità fino ai giorni nostri, mal si attaglia alla filosofia medievale: difficilmente si potrà ricomprendere un certo filosofo del Medioevo entro un parametro specifico che lo definisca 'aristotelico' o 'platonico'. Questo tentativo di inquadramento ha il suo vantaggio storiografico «come uno strumento di economia mentale»<sup>811</sup>, ma il rischio è di cadere in un gioco infinito di insiemi e sottoinsiemi, come nota Gilson: «le denominazioni storiche non sono che simboli di fatti, o di gruppi di fatti, di cui non potrebbero in nessun caso sostituire la descrizione. [...] una dottrina non porta correttamente che un solo nome, quello del suo autore»<sup>812</sup>. Il pericolo di dover riprodurre tautologicamente il pensiero intero di un filosofo medievale per coniare un'etichetta adeguata

---

<sup>807</sup> Bianchi 2010, pp. 163-8.

<sup>808</sup> Bianchi, Randi 1990, pp. 97-99, per Gregorio da Rimini Grassi 1976, p. 638.

<sup>809</sup> Bianchi, Randi 1990, p. XI.

<sup>810</sup> Sulla questione di un nuovo rapporto con le *authoritates*, si vedano le posizioni cui giunge Gentile 2007, soprattutto pp. 132 e 134-6. Garin, inoltre, inserisce la proposta di Platone come filosofo alternativo ad Aristotele, all'interno di un'intenzione 'pluralista', volta a richiamare «la molteplicità dei sistemi, e dei punti di vista, la pluralità delle filosofie.» (cfr. Garin 1998, pp.119-20). Per quanto riguarda, invece, il movimento con cui Petrarca giunge ad annichilire l'intera sapienza umana e la sua profonda inefficacia nel giudicare e comprendere il vero, si legga Gentili (Gentili 2016) che pone questa posizione in diretta corrispondenza con la posizione dei Padri della Chiesa. Baranski considera questo movimento di valutazione complessa dell'autorità dei filosofi precedenti come il segno di un relativismo (cfr. Baranski 2007, p. 45).

<sup>811</sup> Ivi pp. 16-17.

<sup>812</sup> Gilson 1955, p. 94, citato e tradotto ibidem.

dipende, in prima battuta, dalla frammentarietà del modello delle *quaestiones* e dei commentarii, laddove «persino le grandi *summae* - peraltro piuttosto rare - si rivelano spesso meno compatte e coerenti di quanto il loro carattere enciclopedico e la loro omogeneità formale non lascerebbero supporre»<sup>813</sup>, come osservato da Bianchi; tale carattere è rilevabile lungo l'intero corso della Scolastica, compreso il XIV secolo.

- A questa parcellizzazione capillare dei sistemi teoretici corrisponde una composizione varia anche delle 'famiglie' di filosofi antichi: per esempio, la continuità tra Aristotele e Platone ha una tradizione ben attestata<sup>814</sup>; secondo Buridano, Seneca e Cicerone consentono con Aristotele; mentre Lullo addirittura fa di Socrate uno «sprovveduto portavoce del polimorfo 'paganesimo'» denunciato dal Sillabo<sup>815</sup>. D'altro canto, la connotazione di Aristotele come *philosophus naturalis*, nemico della dottrina cristiana, discende dalla risposta ecclesiastica al sopraggiungere del *corpus* aristotelico nelle aule universitarie, quindi certamente si dovrà guardare a quel momento come all'esordio della connotazione in negativo dello Stagirita<sup>816</sup>. Quel che bisogna verificare è se la condanna del linguaggio e dell'intento aristotelici da parte di Petrarca nel *De ignorantia* copra i medesimi argomenti del dibattito duecentesco o invece sia posta in una formula argomentativa nuova.

Se, secondo Petrarca, la filosofia di Aristotele è perniciosa in quanto si applica anche a verità che dovrebbero risolversi con il solo esercizio della fede, potremmo concordare *large loquendo* la posizione del nostro con quella di Grossatesta<sup>817</sup>, quando afferma che l'errore risiede nel «de Aristotele haeretico facere omnino catholicum», ossia nella pretesa di applicare i dettami aristotelici a quelle verità cui i cristiani aderiscono per fede<sup>818</sup>. Tuttavia, al tempo di Grossatesta, l'oggetto della riprovazione dipende, come già si è detto, dalla relazione di ancillarità che le scienze devono instaurare con la teologia e

---

<sup>813</sup> Ibidem.

<sup>814</sup> Ne discutiamo nel paragrafo successivo, pp. 22 ss, ma si legga Del Soldato 2020, pp.13-15.

<sup>815</sup> Bianchi 2010, p. 27.

<sup>816</sup> Su questo argomento Gregory 1964, pp. 6-7.

<sup>817</sup> Roberto Grossatesta, *Hexaameron* I, 84 (cfr. Nardi 1966, p. 23).

<sup>818</sup> Anche se apparentemente Petrarca disprezza gli aristotelici moderni in quanto 'anticristiani', secondo la nostra ipotesi, egli ha l'intento di delegittimare l'atteggiamento intellettualistico dei teologi stessi e una generalizzata fiducia nella ragione umana di comprendere la logica divina, germogliata in seno agli indirizzi di ricerca più strettamente scientifico-naturalistici.

dall'intento di assorbire in una sapienza unitaria cristiana le nuove dottrine aristoteliche e averroiste<sup>819</sup>.

Proprio a questo francescano di Oxford, che condivide la preoccupazione di Petrarca verso un Aristotele convertito<sup>820</sup>, il sistema del *De ignorantia* avrebbe attribuito lo stigma di aristotelico, dal momento che il teologo fu 'anche' aristotelico e anche da quel sistema linguistico aristotelico proviene<sup>821</sup>.

La sollecitudine contro Aristotele e gli averroisti quali «sterili ripetitori di un verbo aristotelico ciecamente riproposto»<sup>822</sup> non implica nel Duecento la rinuncia all'intero sistema scientifico aristotelico e al linguaggio della logica applicato alle verità divine, per questo motivo non serve superare la soglia esterna dei testi di questi autori - quindi scendere in dettagli minuti circa la loro considerazione di ogni posizione aristotelica - per osservare che in nessun momento essi condividono l'intero paradigma assiomatico di Petrarca: il sistema-*De ignorantia* funziona sul piano dell'innovazione perché squalifica lo statuto veritativo dei testi aristotelici a qualsiasi livello metafisico. Fino al libello polemico non si dà l'equazione *per ogni aristotelico esiste un «demonius»*, dal momento che l'implicazione 'scienza aristotelica > *habitus* non morale'<sup>823</sup> non è mai perseguita con coerenza lungo l'intero *corpus* di un autore duecentesco, in virtù della frammentaria disseminazione delle posizioni filosofico-teologiche di cui si è detto *supra*.

Per esempio Bonaventura, pur sostenendo una esatta distinzione tra *mundana philosophia* e una «logica nostra» cristiana che dipenda dall'illuminazione divina, non può esimersi dal passare 'attraverso' Aristotele, dacché il suo intento è giungere a una verità unitaria e universale, non certo ricostruire filologicamente il pensiero dell'uno o dell'altro filosofo antico: Aristotele 'serve' alla verità divina e a quella deve essere piegato. Il francescano di Bagnoregio cita in oltre mille occasioni il testo aristotelico, addirittura scusando il filosofo delle sue posizioni in merito all'eternità del mondo, perché *loquens ut*

---

<sup>819</sup> Ruggero Bacone, *Opus Maius*, II, 1, iii, 34: «una sola est sapientia perfecta, ab uno deo data uni genere umano, propter unum fine, scilicet vitam aeternam, quae in sacri litteris tota continetur, per ius tamen canonicum et philosophiam explicanda».

<sup>820</sup> Riguardo l'esperimento mentale 'se Platone/Aristotele fosse vivo sarebbe cristiano' si legga la dissertazione di Del Soldato 2020, pp.116-120, che segue il *topos* lungo il XIV e il XV secolo; Petrarca riusa questo stesso *topos* anche nei confronti di Agostino nelle glosse al *De Civitate Dei* (cfr. Fenzi 2003, pp. 536-7).

<sup>821</sup> Cfr. n.77.

<sup>822</sup> Bianchi 1987, p. 21.

<sup>823</sup> Comunque si intenda il termine impiegato da Petrarca, esso rappresenta comunque un comportamento non etico: addirittura anticristiano, se si pensa alla valenza di «demonius» come "diabolico", o semplicemente superbo, se si scioglie «demonius» come "semidio".

*naturalis*<sup>824</sup>. Valutato invece dal punto di vista della fede, Aristotele è accomunato agli altri filosofi antichi, dal momento che persino Plotino e con lui Cicerone e Platone «in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei», anche se, riguardo alcune verità eterne, «videbantur illuminati»<sup>825</sup>. La posizione di Bonaventura è complessa, l'importante è osservare che il pensiero del francescano riguardo il filosofo greco non è affatto omogeneo; nel Sermo IV, *Christus unus omnium magister*, Aristotele batte Platone sul terreno delle cose sensibili, godendo quindi della palma del linguaggio scientifico, laddove il secondo, campione nel linguaggio della *Sapientia*,

despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora<sup>826</sup>.

Nelle dispute medievali, le posizioni dei due filosofi greci sono via via confutate o confermate puntualmente ed essi, invece di emergere in un'immagine piena e coesa, risultano parcellizzati e frammentati da un'onnivora volontà di appropriazione, dal momento che l'uso delle *auctoritates*, anche pagane, era concesso «not because they are authorities, but because they are representatives of the truth»<sup>827</sup>. Ancora Pietro di Giovanni Olivi, pur contrario alla deificazione di Aristotele, non fa mostra di vergogna nel confutare le «rationes seminales» di Agostino proprio con la dottrina aristotelica; egli afferma, inoltre, contro il rischio di agnosticismo, implicito nella posizione di Tommaso e degli averroisti, che «licet autem voluntas Dei non possit absque revelatione sciri in iis quae aequaliter potest volle et nolle, potest tamen per rationem naturalem sciri in iis quae necessario habet velle vel nolle»<sup>828</sup>. Interpretato con la lente del *De Ignorantia*, anche il francescano Olivi, antitomista e antiaverroista, peccava nel tentativo di applicare la ragione naturale alla volontà di Dio.

---

<sup>824</sup> Bonaventura di Bagnoregio, *Collationes in Hexameron*, VII 2.

<sup>825</sup> Ivi, VII 3-7.

<sup>826</sup> Bonaventura di Bagnoregio, *Sermo IV*, 18-19, *Opera omnia*, vol. V, p. 572; interessante osservare che l'intero passaggio è collocato in un segmento relativo alla fenomenologia della conoscenza, dov'è convocato anche Agostino e la sua dottrina dell'illuminazione.

<sup>827</sup> Wieland 1987, p. 63.

<sup>828</sup> Pietro di Giovanni Olivi, *In sententiarum II 5 I* p.129.

Anche per quel che cade sotto l'etichetta di 'Aristotele' bisognerà giungere alle medesime conclusioni cui siamo giunti per l'opposizione precedente: Petrarca impiega una formulazione retorica, cioè l'empietà degli aristotelici, che traeva originariamente il suo significato da una disputa interna al sistema filosofico-teologico, per volgerla a dimostrare l'alternativa binaria 'o filosofo aristotelico o filosofo cristiano'<sup>829</sup>, con l'intento completamente nuovo di opporre la dottrina cristiana alle ricerche gnoseologico-metafisiche.

Il Dante del *Convivio*, probabilmente ignoto a Petrarca, rientra in quella tradizione contro cui l'aretino si scaglia: la perfezione morale che egli attribuisce ad Aristotele nel *Convivio*<sup>830</sup> converge con il desiderio di convogliare la felicità mentale nella stessa direttrice della felicità cristiana ultima; proprio questa tensione è esautorata da Petrarca: essa appare come il peggiore dei comportamenti, considerato nell'ottica dell'etica religiosa, e il peggiore dei sistemi linguistici, se non sa ritagliarsi uno spazio di autonomia retorica rispetto alla lingua aristotelica. Infatti, quand'anche si ravvisi, nell'opera dantesca, l'aspra critica alla litigiosità dei *filosofanti*, come adesione a una posizione in cui «la 'divina scienza' è qualcosa di totalmente altro, irriducibile a qualsiasi processo mentale di chi non abbia ricevuto lo Spirito Santo»<sup>831</sup>, agli occhi di Petrarca, il fiorentino si macchierebbe del peccato di aver affidato un ruolo positivo all'esercizio dell'intelletto nell'*iter ad Deum*. Se il recinto stretto della moralità cristiana può accogliere una cultura, si tratterà semmai dell'eloquenza ciceroniana, con la sua vocazione apostolica, la sua retorica «quasi catholica»<sup>832</sup>, non certo il velenoso seme della cultura filosofico-aristotelica.

Non è difficile rinvenire in questo spazio speciale che Petrarca riserva all'eloquenza latina il segno del cambiamento epocale nell'ordinamento degli studi, che avverrà pienamente nell'Umanesimo, e che tratterà la piena autonomia della letteratura dalla filosofia.

- Il Platonismo si comporta, nel pensiero cristiano, come una vena sotterranea, come la pantera dei bestiari medievali: se ne afferra la presenza e non se ne coglie la reale entità; esso presenta una tale variabilità interna, composta di spinte e motivi anche contrastanti e paradossi, che «più che di

---

<sup>829</sup> Francesco Petrarca, *De ign.*, par. 68.

<sup>830</sup> In *Conv.* IV vi 15 il primato di Aristotele è sancito dal suo magistero nella scienza che si occupa del fine di tutti gli uomini; in *Conv.* IV vi 16, lo Stagirita è definito inoltre come colui che portò a perfezione la scienza morale e gli insegnamenti di Platone.

<sup>831</sup> Pegoretti 2018a, p. 178.

<sup>832</sup> Francesco Petrarca, *De ign.*, par. 85.

Platonismo medievale sarebbe pertanto opportuno parlare di platonismi»<sup>833</sup>. A fronte di un'esigua quantità di testi tradotti, la presenza di Platone, perlopiù indirettamente noto<sup>834</sup>, ha un andamento costante e mutevole: a partire da Agostino e dalle letture dei Padri, quando Platone si allontana è per ritornare nelle vesti contraffatte del Neoplatonismo ora dello Pseudo-Dionigi, ora dei commentatori arabi di Aristotele; giunge pertanto a coprire, sotto un'unica etichetta, tendenze varie e difformi. In nome di Platone si sviluppa l'atteggiamento protoscientifico dei maestri di Chartres, la postura matematizzante dei francescani del secolo XIV<sup>835</sup>, il misticismo apofatico dionisiano; in nome di Platone il necessitarismo neoplatonico si può connettere al volontarismo agostiniano senza che si cambi nome tutelare, la cui opera è però ben lungi dall'essere commentata e studiata come quella aristotelica. Entro questo «polymorphous platonism»<sup>836</sup>, certamente dovremmo osservare che il 'Platone' di Petrarca non è quello dei maestri di Chartres se, come mostra Wieland, il ritorno di Aristotele nel tardo XII secolo può essere spiegato come una trasformazione intrinseca alla riflessione sul *Timeo*<sup>837</sup>. Per questa stessa ragione, il platonismo del nostro non somiglierà punto a quella contemporanea corrente di platonismo iperspecializzato e naturalistico, antesignano addirittura del «platonismo galileiano»<sup>838</sup>, secondo il quale la natura è «governata da congruenze e ritmi aritmetici, identificazione tra forme e numeri»<sup>839</sup>.

Più che cercare nel filosofo greco e nei suoi discendenti medievali le fonti per il Platone del *De ignorantia*, potremmo forse arrenderci a vedere in quel «Plato divinus» del libello polemico l'adesione ad un *topos* retorico che aveva avuto una certa fortuna nei secoli precedenti, e che si prestava a manipolazioni, rivestendo una «funzione quasi simbolica», e acquisendo quel ruolo specifico recepito

---

<sup>833</sup> Faes De Mottoni 1979, p. 9.

<sup>834</sup> Tradotti in latino sono soltanto il *Timeo*, corredato del commento di Calcidio, e il *Fedone* e il *Menone* nel XII secolo; per il resto il Medioevo conosce Platone tramite la mediazione di Cicerone, Boezio, Apuleio e Macrobio. Riguardo la circolazione manoscritta dei testi platonici mediati dal neoplatonismo nel XIII secolo, si legga anche Giraud 2020.

<sup>835</sup> Bianchi, Randi 1990, p. 138.

<sup>836</sup> Wieland 1987, p. 68.

<sup>837</sup> Fenzi 2003, p. 531.

<sup>838</sup> Bianchi, Randi 1990, p.137.

<sup>839</sup> Ivi, p.138.

in maniera così solerte dagli umanisti<sup>840</sup>. Questa rimodulazione petrarchesca fa di Platone un protettore, *malgré lui*, di una versione delle *humanae litterae* in ferma opposizione alla filosofia aristotelica<sup>841</sup>, come osserva Vasoli: «gli umanisti sin dal tempo di Petrarca, si volsero allo studio della filosofia platonica con l'evidente intenzione di trovare in essa il fondamento speculativo di una filosofia dell'uomo che avesse il suo centro nella meditazione personale etica e religiosa»<sup>842</sup>.

Se Platone non guadagna il trono nel *De ignorantia* grazie alla sua eloquenza, ignota al Petrarca nella lingua originale e comunque pari a quella aristotelica, come affermato in *De Ign.* I 15, a quale causa si dovrà deputare la scelta di Petrarca? Sembrerebbe quasi che Platone sia stato eletto dall'aretino per una rinuncia alla speculazione che, però, nel Platone storico è ben difficile ravvisare. In barba al razionalismo platonico di Chartres e al necessitarismo delle dottrine emanazionistiche neoplatoniche, Petrarca recupera, in questo libello, un Platone a cui riconoscere un gradiente di verità in negativo, in virtù di «quello che egli non poté compiere, privo com'era della luce della Rivelazione e dell'aiuto della Grazia»: «la grandezza di Platone non ha in sé la sua propria misura quale oggettiva quantità di sapere, ma è relativa a quella verità trascendente verso la quale egli, con le sue forze, si è mosso»<sup>843</sup>. Con un abilissimo gioco di prestigio, Petrarca volge a vantaggio di Platone e proprio contro Aristotele, quello stesso impiego strumentale della scienza aristotelica che si attesta almeno in Tommaso, Dante e forse nell'intera *communitas rationalis* duecentesca. Come abbiamo visto nella *Commedia*, la funzione della Grazia e della fede è necessaria nell'ascesa al Paradiso della *Commedia*, laddove le forze dell'intelletto cedono sotto i colpi di una luce sempre più abbagliante e sovrumana: senza dubbio per Dante l'impiego di Aristotele e della *philosophia* significa metaforicamente ascendere 'fino a un certo punto', rappresenta cioè l'estensione massima della potenza umana, purché sia guidata dalla fede e proprio la Grazia sopraggiunga a colmare i tratti più aspri del percorso unitivo. La novità di Petrarca risiede tutta qui, in questo tiro da prestigiatore che, in forza di uno spostamento di etichetta - il limite delle umane potenze passa dal nome di Aristotele e della sua filosofia naturale, al nome di un Platone teorico della

---

<sup>840</sup> Gentile 2002, p. 194, e ancora: «sulla linea d'ascendenza agostiniana inaugurata da Petrarca l'interesse verso Platone è sempre legato all'idea della vicinanza della sua dottrina alla religione cristiana piuttosto che a un reale interesse per i contenuti dell'opera di Platone».

<sup>841</sup> Garin 2009, p. 39.

<sup>842</sup> Vasoli 2002, p. 127.

<sup>843</sup> Fenzi 2003, p. 548.

distanza tra uomo e Dio<sup>844</sup> - fa sì che il graduale coordinarsi di intelletto e fede si radicalizzi in un dilemma. Se è vero che verso nessuna verità potrà appressarsi l'intelletto umano - se non alla verità del nulla potere - il pensiero del Platone storico sembra ridursi a una mera professione di impotenza, minimizzato al punto da poter esser contenuto per intero nell'etichetta «divinus».

Elencheremo ora i principali autori da cui Petrarca recepisce questa definizione, al contempo tradizionale e originale; siamo certi, tuttavia, che il passaggio da quelle comparazioni tra Aristotele e Platone risalenti alla tradizione tardo-antica e bizantina e l'abitudine alla *comparatio* del secolo XV, non può prescindere dal gradino fondamentale rappresentato dal *De ignorantia*<sup>845</sup>. Il libello polemico, come stadio intermedio, giustifica almeno l'impianto dialettico della comparazione stessa, giacché le formulazioni capillari della pratica filosofica medievale non avevano interesse a ricostruire la coerenza filologica della filosofia del passato.

Sicuramente, all'altezza della composizione del *De Ignorantia*, la funzione di Platone come controparte di Aristotele non è molto frequente: talvolta al contrasto è preferita l'immagine della continuità e del completamento tra le opere dei due filosofi, come per esempio nel *De finibus* di Cicerone, donde è tratta l'affermazione di Dante in *Conv.* IV<sup>846</sup>. Aristotele è spesso considerato colui che perfeziona il pensiero del maestro, o lo specifica, a causa di un'esagerata oscurità linguistica dell'autore del *Timeo*, rimproverata per esempio da Tommaso (ma così anche Alcino e poi Bruni)<sup>847</sup>.

Certamente il più notevole antecedente di Petrarca per la definizione di «Plato divinus» è Agostino che utilizza diverse volte il motivo di un Platone quasi cristiano<sup>848</sup>. Per Agostino, Platone e i platonici hanno veduto che «nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes

---

<sup>844</sup> Trovo estremamente interessante ragionare sull'uso manipolatorio del Petrarca, a partire dalle convinzioni attuali e piuttosto unanimi degli storici della filosofia medievale: da un lato, Aristotele figura come il portatore, nel pensiero medievale, di una filosofia «of the finiteness and infirmity of human existence» (Wieland 1987, p. 77); dall'altro lato, i maestri di Chartres, proprio dalla lettura di Platone, costituivano la base degli studi naturali, certi che l'Intelletto umano fosse «giudizio vero e certo delle cose incorporee» e «questa intelligenza sale da noi fino al Creatore» (Guglielmo di Conches, *Dragmaticon*, VI ma si leggano al riguardo almeno Gregory 1992; Gregory 2007).

<sup>845</sup> Per quanto riguarda la novità della *comparatio* tra Aristotele e Platone, si veda Fenzi 2003, p. 530, e Vasoli 1992, p. 90.

<sup>846</sup> Dante, *Convivio* IV vi 16.

<sup>847</sup> Del Soldato 2002, p. 12.

<sup>848</sup> Ivi, cit., p. 116.

spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum»<sup>849</sup>, superando in questa intuizione tutti gli altri filosofi pagani e avvicinando, pertanto, la propria dottrina alla religione cristiana; tuttavia, ogni sapienza filosofica è superata in virtù della Rivelazione divina (De Civ. VIII 10). Nelle *Confessioni* questo superamento è sancito dall'esperienza personale dell'autore che sostiene, anzi, il pericolo insito in qualsiasi conoscenza filosofica, che corre sempre il rischio della superbia.<sup>850</sup> Tuttavia Petrarca non sembra vestire i panni del perfetto interprete di Agostino, neanche per la considerazione di Platone: non fosse altro che per la contraffazione, ben rilevata da Fenzi,<sup>851</sup> delle stesse citazioni di Agostino. Allo stesso modo, non mancheremo di osservare la manipolazione del passo di Calcidio a commento del *Timeo*, osservata da Bausi<sup>852</sup>, con la quale Petrarca, di fatto, «passa sotto silenzio l'interpretazione eternalistica del passo del *Timeo*»; lo stesso vale per la condanna di Agostino della dottrina della coeternità attribuita a Platone<sup>853</sup>. D'altronde, Petrarca non recupera mai la celeberrima definizione agostiniana dei platonici come «iniusti possessores». La soluzione al problema - perché Petrarca dovette ricorrere a tali alterazioni - credo si possa trovare in quel desiderio di «non coinvolgere troppo da vicino Platone, al quale egli vuole lasciare tutt'intero il ruolo di 'profeta pagano'»<sup>854</sup>.

Il coinvolgimento di Varrone e Cicerone accanto a Platone e Aristotele in *De ign.* II 36 e l'organizzazione binaria che abbiamo osservato fin qui ci permette di aggiungere qualche osservazione. Intendiamo che il bivio tra 'cristiano' e 'non-cristiano' è posto da Petrarca a un'altezza diversa rispetto al *distinguo* operato da Agostino. Se infatti, per entrambi, la fede dei semplici è la via più sicura per raggiungere la virtù e quindi la vita beata, Agostino non depreca l'impiego della sapienza filosofica perché ogni conoscenza vera dipende dall'illuminazione divina e i filosofi pagani sono ingiusti proprietari di una verità che tanto più spetta a chi invece ha creduto nell'unico vero Dio delle Scritture. Nel *De ignorantia* il discorso è profondamente diverso: la somma delle conoscenze umane non aggiunge nulla al contenuto della Rivelazione, che, in ultima istanza, non accoglie in sé alcun argomento

---

<sup>849</sup> Agostino, *De Civitate Dei* VIII 6.

<sup>850</sup> Agostino, *Confessiones* VIII 2, 3-10.

<sup>851</sup> Fenzi 2003 p. 538 ss.

<sup>852</sup> Bausi 2008, p. 110; ma bisogna aggiungere alle riflessioni di Bausi, la mediazione di Giovanni di Salisbury e dei maestri di Chartres di cui si è detto *supra*.

<sup>853</sup> Fenzi 1999, pp. 29-31.

<sup>854</sup> Ivi, p. 31.

propriamente speculativo, ma ha lo scopo precipuo di rendere l'uomo consapevole della propria natura, ovvero di accendere il sentimento della distanza tra umano e divino; la Scrittura non è portatrice di verità filosofico-discorsive, ma ha una funzione prevalentemente 'persuasiva'. Se la lettura dei classici latini e delle opere di eloquenza, in quanto conoscenza che produce mutamenti della volontà, supera di gran lunga l'*intelligere* della filosofia, Platone può essere il nume tutelare dell'eloquenza di tutti i tempi: ha potuto vedere *oculis animi* la verità divina e ha spinto gli uomini alla contemplazione delle cose create e all'*amor Dei*, non in virtù delle verità che ha inferito, ma dell'effetto che ha prodotto sull'animo del lettore. Così non serve approfondire la questione dell'eternità del mondo, pur se il poeta aretino dimostra di poterlo fare, perché il sollevarla soltanto già risponde all'intento sentimentale di suggerire l'immedicabile alterità tra Dio e mondo creato<sup>855</sup>. L'etichetta 'Platone' è impiegata a svolgere un servizio per il sentimento cristiano, indipendentemente dal contenuto reale della sua dottrina; è, appunto, un'etichetta apposta su di un contenitore quasi vuoto, dal momento che, in nessun passo del *De ignorantia*, è ritenuto utile descriverne la dottrina, neanche così come la riporta Agostino.

Per gli stessi motivi, si può confutare l'ipotesi che gli altri autori, che sono fonti di Petrarca per il primato di Platone, lo siano anche per la dottrina petrarchesca nel suo insieme: Pietro Abelardo, Giovanni di Salisbury e Alano di Lilla inseriscono il primato di Platone all'interno di un sistema che giustifica e piega il filosofo greco alle necessità dell'unitaria sapienza cristiana. Alano partecipa, infatti, al momento razionalistico che scaturì dalla lettura di Platone tra i maestri di Chartres e la brevissima affermazione circa il primato di Platone<sup>856</sup> non può che attribuirsi all'appartenenza a questa razionalistica famiglia. D'altronde è noto che proprio la dottrina di Alano rispetto alla *deificatio* dell'uomo, ottenuta per via intellettuale come già si è detto, non conserva «il carattere drammatico della *reformatio* agostiniana» e anzi «la grazia è presente nell'uomo come una natura più profonda che lo rende veramente *imago dei*»<sup>857</sup>; egli è inoltre responsabile di una dialettizzazione e di una assiomatizzazione della teologia che intendono proprio predicare intorno al divino al fine di conseguire una beatitudine prevalentemente

---

<sup>855</sup> Cfr. *ivi*, p.46.

<sup>856</sup> Alano di Lilla, *Anticl.*: «Illic arma parat logico, logicaeque palaestram/ Pingit Aristoteles; sed eo divinius ipsa/ Somniat arcana rerum, coelique profunda/ Mente Plato, sensumque Dei perquirere tentat», PL 210 0491B.

<sup>857</sup> Vasoli 1961c, pp. 155-6; ma si veda anche Chiurco 2004.

intellettuale. Motivi, questi, che rendono la posizione di Alano così lontana da quella del Petrarca che certamente non lo si potrà credere una fonte forte per il *De Ignorantia*.

Lo stesso può dirsi del padre della logica medievale, Abelardo, del quale Petrarca legge con avidità l'*Historia calamitatum*, come dimostra un ampio novero di studi<sup>858</sup>, non certo i trattati di dialettica o di teologia speculativa. La presenza di Abelardo nella produzione petrarchesca non dimostra altro che l'attenzione dell'Aretino a una vicenda di conversione umana, nella quale manca proprio la funzione salvifica della logica. Non si dirà quindi che Platone è nell'opera di Abelardo come lo è nell'opera di Petrarca, perché i punti di contatto tra i due esulano completamente da matrici speculative<sup>859</sup>.

Per quanto riguarda l'opera a carattere enciclopedico di Giovanni di Salisbury, anch'essa nota al Petrarca<sup>860</sup>, non dobbiamo dimenticare che il primato di Platone compare nel *Policraticus*<sup>861</sup>, ma nel *Metalogicon*, l'autore, lungi dal radicalizzare l'opposizione tra i due filosofi, descrive per la sua utilità l'intera logica di Aristotele<sup>862</sup>. Inoltre, si vedrà che, in quest'ultimo testo, il primato di Platone è inserito in un contesto nel quale si distinguono le aree di pertinenza dei filosofi antichi, decretandone un'eguale funzione strumentale<sup>863</sup>.

---

<sup>858</sup> Bausi 2008, pp. 234-40.

<sup>859</sup> Così anche Gentili 2006, p. 269.

<sup>860</sup> Sui rapporti tra Petrarca e Giovanni di Salisbury, si leggano, tra i molti, almeno Gerosa 1966 e Gentile 2006, pp. 168-9.

<sup>861</sup> Giovanni di Salisbury, *Policraticus* VI 6, 23-5 (ed. Webb): «Sol e coelo visus est cecidisse, qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis, et quasi lucernam mundi extinctam defleverunt, qui ad thronum sapientiae, cui ille diu praesederat, sua arbitrabantur studia praeferenda»; ancora da qui Petrarca potrebbe aver tratto il valore di Platone come sapiente nelle cose divine («cum enim Plato sapientem dicat esse cultorem Dei, quis alius habendus est sapiens, quam ille qui moratur in iustificationibus Domini, et mulcente se conscientia bonorum, operum, verae felicitatis saporem, tota mentis aviditate iam praegustat et sentit?») *Policraticus*, VII 8, 30-5) e, come già si è detto (cfr. n. 50) l'attribuzione a Platone della posizione creazionista.

<sup>862</sup> La differenza tra Petrarca e il maestro di Salisbury non può prescindere dalla diversa contestualizzazione storica: non si può dimenticare che i testi di etica e metafisica di Aristotele vengono tradotti negli stessi anni in cui opera Giovanni di Salisbury e, sicuramente, non gli erano noti.

<sup>863</sup> Si confronti, per esempio, Giovanni di Salisbury, *Metalogicon* III 8: «Ut de fidelibus taceam, Naso carmina, Cicero causas feliciter agit; Pythagoras naturam excutit; Socrates morum praescribit normam; Plato de omnibus persuadet, Aristoteles argutias procurat». A questi precedenti si dovranno aggiungere Ambrogio e Girolamo, citati da Petrarca stesso in *De ign.* II 155, nei quali non sussiste alcuna comparazione perché semplicemente Platone è definito come «Pater philosophiae» dal primo, e «princeps philosophorum [...] prudentissimus» dal secondo (cito da Fenzi 1999, n. 496 e n. 498). Tra gli autori neoplatonici citati dal Petrarca, desta particolare attenzione Porfirio che, a differenza degli altri, enuncia una vera e propria *comparatio* nella quale figurano «Plato divinus» e «Aristoteles naturalis» (cfr. Del Soldato 2020, cit., p.14); però, il filosofo tardoantico è deprecato da Agostino prima e dal Petrarca dei *Triumphus* poi, per lo sconsiderato uso degli strali della logica contro la verità (Francesco Petrarca, *Triumphus Fame* III 62-4).

La particolare costruzione connotativa che Petrarca organizza intorno ai due filosofi greci rappresenta un imprescindibile grado mediano tra l'impiego dell'opposizione tra i due filosofi fino al *De ignorantia* e l'uso strumentale che ne ha illustrato Del Soldato per i secoli successivi. In tutti i casi esaminati, infatti, l'attribuzione a Platone di un principato pagano in seno alla dottrina cristiana dipende dalla discussione sulle concordanze, più o meno numerose, tra la speculazione del filosofo greco e la dottrina cristiana; la novità di Petrarca è fare di Platone un filosofo al servizio delle belle lettere (dal momento che la sua funzione fa il paio con Cicerone), indipendentemente dall'adesione o meno alle sue dottrine filosofiche, proprio perché alla stessa speculazione filosofica è *in toto* negata qualsiasi utilità.

Abbiamo tentato in questo paragrafo di dare un nome e una forma a quella sensazione, dentro il rumore di fondo del *livor* petrarchesco, di qualcosa che si spezza irrimediabilmente. Difficile ricostruire con certezza se a spezzarsi sia l'integrità della sapienza umana unisona nella ricerca della verità divina<sup>864</sup>, o sia invece l'intima comunione tra la mente e il corpo, tra le creature e il Creatore, tra quel contingente che *può* esistere e quel necessario che *deve*; fatto è che l'esperienza profonda della separazione, di quella «ultima solitudo» della *persona* di cui parla Duns Scoto, attraversa l'intera produzione petrarchesca e rifugge piana nella teoresi del *De ignorantia*. Eppure, se l'unità è disintegrata nel recinto della scienza e dei linguaggi umani, se vana è la speranza che il cammino a Dio possa essere diritto, Petrarca ricostruisce una nuova *communitas sub specie humanitatis* che si convalida in una universale consapevolezza di impotenza e soggezione all'imperscrutabile dominio del trascendente. D'altronde non si ha consapevolezza dell'umano - della compatta e solida categoria del *mundanus* - se è possibile immaginare ancora l'inverarsi dell'armonia di divino e terrestre, se si intravede una via di salvezza speculativa alla solitudine dell'uomo nel mondo: ché, al fondo, la comunità umana si costituisce intorno alla coscienza condivisa e unanime di un'indigenza naturale. In quest'ottica, guardare al mondo classico, alla ricerca di una voce che riecheggi il suono della propria, non è la causa originaria che distingue Medioevo da Umanesimo, ma è la conseguenza feconda di una sopraggiunta crisi dei fondamenti alla quale ogni disciplina risponde conquistando il proprio spazio di autonomia linguistica, salvando una seppur minima roccaforte di verità dinanzi al tracollo complessivo della verità universale.

---

<sup>864</sup> Sulla rivoluzione teologico-filosofica di ockham e eckhart, di un'impossibile teologia razionale, cfr, Santi 2018, pp. 277-80, appunti 3.8-9.

Sicché non ha nulla di antimoderno, o fiaccamente conservativo l'atteggiamento petrarchesco, semmai di profetico nell'organizzare per primo il terreno buono per una rinascita che germogli fruttifera e non dimentichi l'*humus* tradizionale da cui proviene. Petrarca isola ciò che della tradizione può continuare a sussistere e lo ricalibra affinché sia ministro a un nuovo sistema di valori: rinomina e riconfigura il noto in una formalizzazione che, nella sua assoluta alterità rispetto all'immediato passato, è efficace struttura del futuro.

## V. 2. Il *Triumphus Eternitatis*: la decostruzione del modello medievale<sup>865</sup>

L'opera di squalifica delle facoltà intellettive umane nella comprensione del divino, per impotenza e per incompatibilità con il dettato scritturale, che abbiamo studiato nel paragrafo precedente, già dimezza, almeno, le possibilità che una ricomposizione tra il molteplice e l'Uno possa avverarsi. La prosa teoretica che sostiene il *De Ignorantia* lascia intravedere, comunque, lo spiraglio di un modello positivo, ovvero quello della cura del *velle*: dalle pagine che abbiamo esaminato emerge che il desiderio ben orientato verso Dio e la preghiera possano in qualche modo produrre un corrispettivo intervento della Grazia e, dunque, quel perfezionamento morale dell'uomo capace di congiungere la creatura all'unità benevola e sovratemporale di Dio.

Rimane da domandarsi se questa conversione della volontà sia o non sia un'esperienza rappresentata nella poesia dei *Triumphus*, con il suo anelito a condurre la peccaminosità dell'esperienza amorosa del protagonista-poeta alla vittoria dell'eterno sul temporale. In questo senso il Petrarca dei *Triumphus* potrebbe poeticamente mettere in atto il pessimismo dell'ultimo Agostino e delineare, pertanto, una soluzione 'passatista', simile a quella che abbiamo riscontrato in *Architrenius*, laddove la soluzione intellettualistica dell'*Anticlaudianus* sarebbe, per il Petrarca, già esclusa in sede teoretica. Certo è che il finale del *Secretum*, la cui composizione definitiva potrebbe risalire al quinquennio precedente la definizione della struttura dei *Triumphus*<sup>866</sup>, sembra presagire il contrario, se si presta fede alla sua

---

<sup>865</sup> Una redazione precedente e abbreviata di questo capitolo apparirà sugli atti dei *Rencontres de l'Archet* 2021.

<sup>866</sup> Ariani deduce dalle postille petrarchesche una «complessa operosità» sul poema negli anni 1357-9 (Ariani 1988, p.6); sulla datazione del *Secretum* esiste un complesso dibattito (per il quale rimando a Fenzi 1992), certamente la sua composizione avvenne tra gli 1347 e il 1352.

«rejection»<sup>867</sup> per inattuabilità (se in virtù di una personale insufficienza morale o per impossibilità teorica cercheremo di capirlo attraverso l'analisi dei *Triumphs*) di ciò che il personaggio di Agostino propone<sup>868</sup>. Allo stesso modo, bisognerà domandarsi se alla conversione della volontà corrisponda veramente un intervento della Grazia, quella disponibilità del divino a scendere verso l'uomo, il cui ruolo abbiamo già osservato nell'*Architrenius* e nella *Commedia*.

Secondo quanto abbiamo sostenuto nel capitolo IV la posizione dantesca è capace di operare una sintesi delle soluzioni precedenti al problema anima-corpo, pertanto analizzeremo le relazioni linguistico-testuali che riguardano prevalentemente il *Paradiso* e il *Triumphus Eternitatis*, i cui tasselli cruciali sono già stati individuati nel commento di Marco Ariani al poema petrarchesco<sup>869</sup>. Variamente interpretato, talora soggetto a valutazioni di carattere psicologico o addirittura psicanalitico, talaltra indagato attraverso la ricca intertestualità<sup>870</sup>, il rapporto tra Dante e Petrarca è oggetto di una tradizione di studi di lungo corso; per questa ragione non aggiungeremo informazioni storiche o testuali inedite, ma tenteremo di rivalutare le notizie già raccolte dagli studiosi nell'ottica ermeneutica delle tre variabili lungo cui stiamo procedendo nel corso di questa dissertazione.

D'altronde già diversi studi hanno mostrato che la riscrittura parodica<sup>871</sup> del *Paradiso* di Dante da parte di Petrarca ha lo scopo di perpetrare un «attack on Dante's view of Aristotle's *Ethics* and human happiness»<sup>872</sup> e di esautorare il potere predicativo e morale dell'impianto teologico rappresentato nella *Commedia*<sup>873</sup>. Se, da una parte, già Christian Moevs aveva analizzato lo stacco tra l'aristotelismo neoplatonizzante di Dante (quella speciale sintesi tra dualismo e ilemorfismo di cui si è detto) - in generale il suo interesse 'poetico' per le questioni metafisiche - e quello che Petrarca stesso definisce

---

<sup>867</sup> Saak 2012, p.162.

<sup>868</sup> Il personaggio di Francesco ancora non si ritiene in grado di allontanarsi dalle sue implicazioni con i «mortalia [...] negotia» e di «recolligere» gli «sparsa anime fragmenta», Secr. III 214

<sup>869</sup> Si legga il ricchissimo apparato di citazioni e rimandi al testo dantesco riportato nelle note dell'edizione curata da Ariani nel 1988.

<sup>870</sup> La bibliografia sull'argomento è estremamente ricca e riguarda sia la relazione tra la *Commedia* e il *Canzoniere*, sia quella relativa all'intertestualità con i *Triumphs*; i tasselli immancabili sono i seguenti: Suitner 1977; Trovato 1979; De Robertis 1983; Lerner 1986; Orelli 1990; Santagata 1990; Kuon 2004; Barolini 2009b; Cachey 2009; Moevs 2009; Baranski 2009; Carrai 2013; Huss 2019.

<sup>871</sup> Così Cachey (Cachey 2009, pp.14-5), ma dello stesso avviso è anche Huss (Huss 2019, p. 28).

<sup>872</sup> Lerner 1986, p. 213; del medesimo avviso anche Bertolani 2001.

<sup>873</sup> Baranski 2009.

un atteggiamento di devota fede verso i segreti del Cielo<sup>874</sup>, d'altro canto non crediamo che la questione possa risolversi nei termini della mera opposizione. Anche nella rappresentazione poetica dei *Triumphs* ci sembra possa inscrivere quello stesso equilibrio tra trasformazione e permanenza tipico del *paradigm shift* kuhniano, che abbiamo già dedotto per il *De Ignorantia*. Pertanto, intendiamo valutare se nel sistema dantesco (e quindi negli altri due modelli studiati, l'*Architrenius* e l'*Anticlaudianus*) sono presenti quegli elementi dialettici e antitetici che, nel sistema petrarchesco, rappresentano i poli opposti di una profonda inconciliabilità tra uomo e Dio, e tra le facoltà dell'uomo stesso, entro l'orizzonte di quel che è stato definito il «disagio epistemico» dell'Aretino<sup>875</sup>.

Riconsiderando le tre variabili che ci hanno fatto da guida sin qui, per prima cosa occorre domandarsi se il viaggio del protagonista nell'«emboitement»<sup>876</sup> trionfale abbia caratteristiche di corporeità o di allegorismo, se quindi il suo protagonista sia un protagonista incorporato e se i personaggi che incontra e i luoghi che attraversa siano connotati da un gradiente più o meno alto di *focus* descrittivo sulla corporeità dell'esperienza visionaria. Questo ragionamento va forse precisato alla luce dello studio condotto: valutare il gradiente di corporeità ha significato soppesare il valore che, nei tre poemi già analizzati, veniva attribuito all'integrità del composto umano entro un modello allegorico-didascalico affermativo. Infatti, i poemi analizzati hanno in comune una certa chiarissima struttura retorica, quell'allegoria didascalica, che fa sì che i personaggi e gli eventi narrativi abbiano un referente universale di non difficile decifrazione; anche nei casi in cui compare soltanto l'aspetto allegorico (come in *Anticlaudianus* e in certi passi dell'*Architrenius*) esso diviene, nell'azione narrativa, accadimento particolare. In questo senso, i personaggi palesemente allegorici di *Anticlaudianus* 'stanno per' un contenuto che si può applicare (o si vuole teoricamente applicare) all'uomo in generale, i loro comportamenti all'interno della narrazione permettono che il lettore assista a uno svolgimento: in questo incontro tra universale e particolare si avvera l'intento didascalico. Lo stesso vale per i due protagonisti *everyman* di *Architrenius* e della *Commedia*: la loro contingenza di individui (letteraria per *Architrenius*, storica per la *Commedia*) non si risolve nel significato particolare che le due narrazioni

---

<sup>874</sup> Moevs 2009, p. 227.

<sup>875</sup> Huss 2019, p. 58.

<sup>876</sup> Ariani 1988, p.48, ma il termine è impiegato dallo studioso per definire la struttura 'trionfale' del poema.

esibiscono, ma vale per l'umano in generale, grazie a meccanismi retorici che giungono al lettore piuttosto chiaramente. Si tratta in tutti e tre i casi di poemi che, attraverso l'adesione all'allegorismo medievale, veicolano una verità affermativa rivolta al pubblico; nella fattispecie uno degli intenti didascalici è, come abbiamo mostrato, quello di rivelare un modello positivo di congiungimento tra la *regio dissimilitudinis* del creaturale e Dio. Quindi, prima di valutare il gradiente di corporeità presente nell'atteggiamento descrittivo e narrativo dei *Triumphs* bisogna chiedersi se si tratta di un poema allegorico-didascalico che, come gli altri, fa del particolare della narrazione la base per insegnare a chi legge un modello positivo universale, oppure se si tratta di qualcosa d'altro. Qualora, infatti, non si riscontrasse nel testo un'applicazione formale delle regole allegoriche medievali, il problema della corporeità perderebbe di interesse, dal momento che per i nostri obiettivi ha senso soltanto domandarsi quanto del molteplice può essere conservato entro un modello affermativo di armonizzazione tra Dio e mondo: se il modello manca, manca l'utilità di una valutazione circa la funzione della corporeità nella descrizione.

Il primo nodo sul quale ci soffermiamo per rispondere alla domanda riguardo l'allegorismo cui aderiscono i *Triumphs*, è lo statuto della visione nel poema. Petrarca impiega una serie di formule ricorsive che attingono al bacino retorico della visione allegorica, come per esempio il reiterarsi dei verbi della visione, tra i quali il «recurring (dantean) phrase “vedrassi”»<sup>877</sup>, come rilevano Gragnolati e Southerden. Ora, una visione allegorica deve presumere la fiducia condivisa tra autore e lettore circa la verità del significato allegorico di ciò che è veduto: il narratore presenta il valore allegorico di ciò che è veduto dal suo protagonista come degno di credibilità per ciascun uomo; il caso speciale della *Commedia* chiede al lettore di credere anche alla verità storica degli eventi narrati. Questo primo tassello, cioè la fiducia nella verità allegorica di ciò che è veduto dal protagonista, si riscontra in tutti i modelli visionari presenti nella tradizione. Talvolta la visione è congegnata dalla fantasia del poeta stesso, è un *integumentum* che l'autore sceglie per rendere più dolce e comprensibile la verità allegorica di cui si fa portavoce, così la visione allegorica della *Philosophia* nella *Consolatio* boeziana o l'apparizione di Amore nella *Vita Nuova* (V. N. XXV 7 e 10). In altri casi, la visione è una

---

<sup>877</sup> Gragnolati, Southerden 2019, p. 141.

manifestazione del divino, che può rivelarsi simbolicamente, e in questo caso è Dio l'artefice della rappresentazione *ficta*, come in certe visioni o sogni biblici; oppure il divino manifesta la sua verità trascendente senza ricorrere a figurazioni come accade, per esempio, nella *Visio Pauli* o nella tradizione delle visioni oltremondane a cui Dante stesso volle appartenere. In quest'ultimo caso vero è il significato allegorico (di origine divina e non umana) e vero è il significato storico, cioè il contenuto narrato. Esistono anche forme ibride, nelle quali il contenuto della visione è rivelato all'uomo da Dio, ma l'architettura retorica è affidata al poeta-profeta: è il caso delle *visio in somniis* che si muovono tra «il polo dell'apertura di una sapere derivato dalla rivelazione (e determinato dall'esterno), e quello di una riscrittura o trasformazione del mondo esperienziale, che agisce a livello immaginativo»<sup>878</sup>, come osserva Huss.

Vediamo come la tradizione visionaria venga rimodulata, nella sezione proemiale dei *Triumphs*, a partire dalle relazioni linguistiche che il dettato petrarchesco intesse con l'*incipit* della *Commedia*, rispetto al quale sembra porsi come un vero e proprio contrappunto antifrastico. Nel proemio della *Commedia* (Inf. I, 1-12) la compresenza di modi retorici cronachistici - riferibili al campo semantico dell'accadere, o dell'esperienza sensibile («a dir qual *era*», «l'altre *cose* ch'i v'ho *scorte*», «v'intrai») - e di moduli allegorici - per riferimenti topici e per l'impiego di formule volte alla generalizzazione («nel mezzo del cammin di *nostra* vita», «diritta via», «verace via») - costituisce lo scheletro di quel che sarà per tutto il poema una coalescenza di particolare (il *viator* che viaggia *in corpore* e attraverso i sensi esperisce l'alterità 'concreta' dell'oltremondo) e universale (cioè l'indicazione allegorico-morale). Petrarca, in *Triumphus Cupiditatis* I, 10-12 («Ivi fra l'erbe, già del pianger fioco, / vinto dal sonno, vidi una gran luce, / e dentro assai dolor con breve gioco»), rovescia il dettato dantesco («io non so ben ridir com'i' v'intrai, / tant'era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai» Inf. I, 10-12) anticipando il «sonno» rispetto al verbo dell'esperienza sensoriale «vidi», accordando una priorità strutturale all'immagine 'sognata' rispetto alla valenza 'esperienziale' della *visio*. Alla pluralità armonica della pagina infernale, capace di congiungere la presenza del soggetto all'inconoscibilità del trascendente, si sostituisce, nel segmento petrarchesco, la 'sconfitta' della componente lucida, desta e

---

<sup>878</sup> Huss 2017, p. 158.

attiva, laddove anche «vinto dal sonno» è citazione dantesca (Purg. IX, 11). Petrarca sembra sottolineare con una certa enfasi che, a differenza della *Commedia*, l'intera visione trionfale è frutto di un sogno 'privato', soltanto particolare: l'inizio della visione è infatti provocato dalle lacrime causate da un dolore personale (l'interdizione della donna amata) e segna la rinuncia alla pretesa universalistica di predicare intorno al divino e all'umano in generale, dal momento che non si riescono a rintracciare dispositivi linguistici che facciano supporre una universalità del contenuto descritto. Negli altri poemi da noi analizzati questo avveniva in maniera patente: la formula alaniana è esplicitamente allegorica, quindi si riferisce per sua propria natura retorica a un contenuto universale; in *Architrenius*, il pianto del protagonista per la sua condotta immorale si eleva a discorso universale quando si riferisce all'uomo in generale nel suo primo discorso<sup>879</sup>; nella *Commedia* è la giustapposizione di «*nostra vita*» e «*mi ritrovai*» a provocare, già dal primo verso, il cortocircuito tra significato individuale e valore universale. Nei *Triumphs*, come ha già mostrato Huss, «la visione onirica letteraria è [...] modellata sulla *figura auctoris* e sulla sua esperienza amorosa»<sup>880</sup>. Quindi, in qualunque caso - sia che si presti fede alla «verità dei contenuti del sogno»<sup>881</sup>, sia che si valuti il sogno stesso come *integumentum* congegnato dall'autore, Petrarca sembra rifiutare almeno due dei caratteri fondanti del modello visionario offerto dalla tradizione e soprattutto dalla *Commedia*: l'impostazione sensoriale-corporea del viaggio e lo statuto veritativo universale del contenuto visionario, negando in questo modo la possibilità di congiungere sia il particolare del *viator* all'universalità del trascendente, sia le diverse facoltà dell'anima umana tra loro. Proseguendo nella lettura del poema volgare quel che balza agli occhi è proprio l'implosione della verosimiglianza narrativa, senza la quale il progetto universale, e il conseguente didascalismo, vengono meno. Infatti il personaggio di Laura è soggetto almeno a tre trasformazioni che opacizzano la tenuta allegorica del testo. Ella è dapprima la donna (storica o letteraria) che nell'autobiografia del soggetto narrante produce i «lunghi martiri»<sup>882</sup>; sembra interessante osservare che questo *incipit* si costituisce intorno al vocabolario del *Canzoniere* e manca quasi del tutto di carattere informativo: si direbbe quasi che, senza conoscere la vicenda amorosa narrata nelle *nugellae*, non si possa accedere alla narrazione

---

<sup>879</sup> Arch., Lib. I, cap. 8.

<sup>880</sup> Huss 2017, p. 153.

<sup>881</sup> Ariani 1999, p. 27.

<sup>882</sup> Tr. Cup. I 2-9.

del poema; si vedano infatti i deittici, gli articoli determinativi, i lemmi che pertengono all'area semantica del 'ritornare' che presumono una cognizione già assodata dei fatti: «quel giorno», «ricondotto», «al chiuso loco», «rinova», «sì lunghi». Coerentemente con questo primo livello narratologico, la donna compare in Tr. Cup. III<sup>883</sup> come avvenimento narrativo che sostanzia quell'innamoramento soltanto presupposto nell'*incipit*. Il lettore, che si aspetta l'acribia narrativa del poema dantesco (continuamente echeggiato dall'andamento ritmico della terzina in rime incatenate), inquadra così il testo come poema allegorico didascalico: la vicenda particolare del protagonista ha un suo andamento narrativo logico e coerente cui il lettore può attribuire un significato allegorico. Tale significato, fin qui, potrebbe essere il seguente: l'amore per le creature è un «carcere tetro»<sup>884</sup>, nel quale gli amanti sono spossati della propria volontà perché il loro signore, Amore, ha totale padronanza sulle loro vite; la sofferenza della schiera non vi trova lo spazio narrativo dell'inferno dantesco, ma il modo con cui è descritto l'atteggiamento del protagonista verso le *ombre* ricalca in tutto le movenze retoriche di Dante tra i dannati<sup>885</sup>.

La veridicità universale-umana di questa rappresentazione moralizzante è assicurata dall'avvicinarsi di fantasmi letterari che precedono e seguono l'innamoramento del protagonista e che confermano l'esperienza amorosa come foriera di sofferenza. La prima trasformazione che Laura subisce avviene nel *Triumphus Pudicitiae*: all'inizio del Trionfo è proprio l'universalità della condizione dolorosa degli amanti a funzionare come esempio consolatorio («i' presi *esempio* de' lor stati rei»<sup>886</sup>) per il caso specifico del protagonista, fintantoché non è proprio la donna amata a schierarsi come nemica di Amore e, infine, a trionfare su di lui<sup>887</sup>, grazie all'aiuto di una «gloriosa schiera»<sup>888</sup> di donne, personificazioni delle virtù<sup>889</sup>; soltanto al v. 181 Laura viene ricompresa nel suo valore allegorico di Pudicizia, dopo che

---

<sup>883</sup> Cfr. Tr. Cup. III 89-93: «quando una giovinetta ebbi dal lato, / pura assai più che candida colomba. / Ella mi prese; et io, ch'avrei giurato / difendermi d'un uom coverto d'arme, / con parole e con cenni fui legato».

<sup>884</sup> Tr. Cup. IV 164.

<sup>885</sup> I personaggi che il protagonista incontra sono definiti «ombr\*» almeno in dodici occorrenze; si fa il riferimento alla loro organizzazione in «schier\*» in almeno dieci occorrenze; il protagonista chiede sistematicamente alla sua guida di intrattenersi a dialogare con alcuni dei personaggi in cui si imbatte.

<sup>886</sup> Tr. Pud., 4.

<sup>887</sup> Ivi, 97-114.

<sup>888</sup> Ivi, 77.

<sup>889</sup> Ivi, 79-90.

una lunga schiera di *exempla* casti si è disposta a bella mostra<sup>890</sup>. A questo punto allegoria e narrazione si mescolano e si confondono: se pensiamo a un precedente come l'*Anticlaudianus*, risultano fuori luogo tanto la prima comparsa di Laura come personaggio biografico quanto la presenza di fatti specifici che riguardano il resto dell'esperienza poetica del protagonista. Se pensiamo al modello della *Commedia*, constatiamo agevolmente che in esso, a differenza di quanto accade nei *Triumphs*, la verosimiglianza narrativa non si interrompe mai e la ricostruzione del significato allegorico degli eventi è quasi del tutto a carico del lettore (così, per esempio, il significato allegorico di Virgilio o di Beatrice). Esistono anche modelli intermedi, come l'*Architrenius* o il *Tesoretto*, nei quali vi è alternanza tra personaggi reali e personificazioni allegoriche, ma difficilmente si troverà lo stesso personaggio che cambia statuto, passando da storico ad allegorico, al centro della narrazione, come invece accade nei *Triumphs*. Questo slittamento di livelli narratologici, questo salto a blocchi dei *pattern* allegorici che Petrarca mette in atto nei *Triumphs*, proprio mentre accoglie i moduli retorici tradizionali, invalida la credibilità e la verosimiglianza della narrazione stessa. Tale modo di procedere pone, inoltre, il lettore nella sgradevole posizione di domandarsi il senso generale cui allude il discorso, mentre si perde dentro insolubili circoli ermeneutici: se il valore allegorico di Laura (cioè se la sua verità letteraria) è la virtù della Pudicizia, questo implica che il protagonista in Tr. Cup. III sia caduto innamorato non di una donna ma di una virtù - perché allora la sua sofferenza insieme ad altri amanti di donne mortali? Soprattutto: qual è il motivo della condizione iniziale di sofferenza del protagonista? Forse che amando una virtù si soffre come amando una donna mortale? Oppure è il sottrarsi di Laura a produrre la virtù della Pudicizia nel protagonista? Ma, allora, perché nel testo è lei stessa ad impersonarla? O forse il personaggio di Laura vale *sia* come allegoria dell'amore sofferente *sia* come allegoria della Pudicizia? In questo caso il susseguirsi trionfale non sarebbe altro che la rappresentazione di un *psicomachia* privata e non generalizzabile e così acquisiscono pieno significato i vv. 43-45 del trionfo della Pudicizia:

Combattea in me co la pietà il desire,  
ché dolce m'era sí fatta compagna,  
duro a vederla in tal modo perire.

---

<sup>890</sup> Ivi, 132-93.

Quest'ultima posizione sembra certamente la più credibile, ma ha lo svantaggio di presentare uno statuto allegorico confuso: come fa un solo personaggio a essere contemporaneamente personificazione di un vizio e di una virtù? Laura potrebbe forse rappresentare allegoricamente l'esperienza amorosa nel suo complesso, composta di un primo tempo di amore smodato e di un secondo tempo di amore virtuoso? O forse non c'è allegoria e abbiamo a che fare soltanto con la narrazione in forma emblematica della personale vicenda dell'autore? Se così fosse dovremmo aspettarci una corrispondenza esatta tra questa vicenda personale e la vicenda amorosa altrove narrata; ma non vi è traccia, né nel *Secretum* né nel *Canzoniere*, di un simile andamento, perché in nessun momento il protagonista-poeta sconfigge l'amore per Laura con la Pudicizia. Il problema di ciascuna di queste interpretazioni, verso le quali il lettore si trova a propendere, alternativamente, nel corso dello svolgimento dell'opera, è che nessuna di esse viene convalidata dal testo in via definitiva: diremmo che il lettore è lasciato da solo nella decodifica del poema, il cui posizionamento retorico risulta sostanzialmente indecidibile; non a caso questo gradiente straordinario di indecidibilità fu sancito proprio dal celebre critico Gianfranco Contini<sup>891</sup>. Le carte si confondono ancora di più con la terza trasformazione di Laura: nel Trionfo successivo ne è descritta la morte, sicché la personificazione della Pudicizia diventa un'altra volta donna mortale, attorniata prima da un corteo di donne già morte<sup>892</sup> (beate? virtù? fantasmi letterari?) e poi da un nuovo drappello di donne vive<sup>893</sup>; la Laura-virtù ritorna Laura-biografica e letteraria.

Quel che ci preme non è dimostrare che non esiste una lettura che tenga conto di tutte le trasmutazioni del personaggio di Laura, giacché una soluzione che raccordi ogni punto con la lettura dell'*incipit* è a portata di mano: il poema rappresenta la rilettura della storia biografico-letteraria del protagonista e la allegorizza come susseguirsi di potenze mentali che procedono dal più piccolo grado di generalità al più grande secondo un ordine che dimostra la necessaria impermanenza del mondano; così il lettore esperisce quell'instabile sostituirsi di verità, quel procedere di potentati trascendentali che nella riflessione di ogni uomo conducono dalle cose che esistono nel tempo, attraverso il loro annichilimento, verso il pensiero di Dio. Per quanto buona possa essere questa chiave ermeneutica il lettore non ha mai

---

<sup>891</sup> Cfr. n. 654.

<sup>892</sup> Tr. Mor. I, 49.

<sup>893</sup> Ivi, 147 ss.

la sensazione di trovarne convalida nel testo, tanto ogni stadio esegetico sembra negato dal gradino poematico successivo. L'unico carattere certo e omogeneo del poema trionfale parrebbe esattamente questo continuo mutarsi della prospettiva, questo viavai irregolare di *pattern* retorici, questo sbandamento di attribuzioni di potenza e valore. In questa lettura forse è da rinvenire almeno uno degli intenti della scrittura del Petrarca: quello di mimare la selva di possibili letture dell'esperienza biografica che si offrono all'uomo quando è sottratta la certezza della leggibilità e della riconoscibilità della legge divina nel mondo; le letture sono indecidibili e, in fondo (proprio nel fondo della riflessione poematica), irrilevanti perché ogni verità sarà confutata dal vento implacabile dell'eternità. L'unico referente allegorico costante dei *Triumphs* è la finitudine e la confusione dell'esperienza umana, schiacciata da un continuo e ininterrotto fluire del tutto verso il nulla senza nessun persuasivo appiglio veritativo che abbia il carattere di incontestabilità e validità universali. Questo è quel che sembra accadere all'uomo nuovo del *De Ignorantia* che ha allontanato da sé come immorale e impossibile qualsiasi tentativo di avvicinamento naturale alla verità divina.

Tale impressione si specifica con la lettura del *Triumphus Mortis* II, specialmente ai versi 31-9 e 67-74:

Rispose: — Mentre al vulgo dietro vai  
 et a la opinion sua cieca e dura,  
 esser felice non puoi tu già mai.  
 La morte è fin d'una *pregione oscura*  
 all'anime gentili; all'altre è noia,  
 c'hanno posto nel *fango* ogni lor cura.  
 [...]  
 E quando io fui nel mio piú bello stato,  
 ne l'età mia piú verde, a te piú cara,  
 ch'a dire et a pensare a molti ha dato,  
 mi fu la vita poco men ch'amara  
 a rispetto di quella *mansueta*  
 e *dolce morte* ch'a' mortali è rara:  
 ché 'n tutto quel mio passo *er'io piú lieta*  
 che qual *d'essilio al dolce albergo* riede,  
 se non che mi stringea di te sol pièta. —

Siamo al centro del dialogo tra Laura, comparsa dopo la morte, e il protagonista. La donna, portatrice di una valenza morale indubbiamente positiva, polarizza semanticamente l'intera esperienza della vita degli uomini con la terminologia di matrice platonica che finora abbiamo visto connotare le soluzioni dualistiche al problema corpo-anima. Così non soltanto il corpo, ma la vita intera è una «pregione

oscura» e «cieca» (non illuminata dalla verità), così come l'opinione di chi crede che l'esperienza terrena sia dotata di qualche bene. Veramente liberatoria e foriera di insuperabile letizia («er'io più lieta») quella «mansueta / e dolce morte» che riporta i pellegrini in «essilio» alla loro patria originaria, sollevandoli dal «fango» della «amara» vita; nessuna felicità si prospetta per chi non riconosce in questa l'unica vera conoscenza certa («esser felice non puoi tu già mai»). Se riconosciamo facilmente in questi versi la stessa polarizzazione semantica del lessico dualistico presente in Arch. VI, 7<sup>894</sup>, non possiamo che notare, nei *Triumphs*, un radicale allontanamento dal precursore medievale: nei versi del poema latino il protagonista lamentava il dramma della propria conformazione anfibia, divisa tra due componenti (l'una, quella corporea, radicata nelle bassure della *regio dissimilitudinis*, l'altra, l'anima, così simile alla sostanza divina da poter quasi spiccare il volo autonomamente): nei versi del Petrarca, invece, l'uomo non è diviso tra due parti ma ciò che tradizionalmente si attribuisce alla sola componente corporea finisce per definire l'intera vita umana; è il corpo ad aver assorbito in sé la natura umana, ilemorficamente accettata come non più divisibile in parti. Questa sintesi petrarchesca tra soluzione dualistica e soluzione ilemorfica non fa che esautorare ogni possibile soluzione precedente; e non vi è alcuna beatitudine possibile a chiunque si provi di rinvenire un qualche valore nell'esistenza terrestre. Tutto ciò che è confinato nella mortalità del corporeo (quindi ogni oggetto dell'esperienza umana) detiene un valore soltanto in negativo: l'esistente è buono solo quando conduce l'uomo alla consapevolezza della propria mancanza di bontà. Ecco che ogni tentativo di congiungimento tra corpo e anima, molteplice e Uno è sgominato in una assoluta e radicale privazione di bontà dell'esistenza temporale. Possiamo quindi considerare priva di interesse qualsiasi indagine minuta sul gradiente di corporeità nella descrizione del viaggio (la nostra prima variabile) dal momento che il transeunte è *globalmente* assorbito nella categoria morale del corpo. Petrarca accoglie ambedue le soluzioni tradizionali per riposizionare la semantica dualistica non più sull'indiviso soggetto umano, ma sul burrone ontologico che separa l'uomo da Dio. D'altronde, il dualismo tra anima e corpo è, così rileva Moevs, una delle principali «characteristic of Petrarchean subjectivity»<sup>895</sup>; infatti, il desiderio del Bene atemporale è presente nell'uomo e si contrappone alla condizione di mortalità che il corpo produce, ma

---

<sup>894</sup> Il «lutus», il «carcer», ma si legga tutta la sequenza di Arch VII, 7 riportata a p.92.

<sup>895</sup> Moevs 2009, p. 248.

più che di una discordia tra gradi ontologici differenti (come è per il dualismo neoplatonico e per le soluzioni dualistiche medievali) si tratta di una dinamica intrapsichica tra stati della volontà del soggetto, talvolta disperso tra le sirene dei beni terrestri, talaltra proteso all'unico divino bene. Anche nei *Triumphs* si assiste, quindi, a una ricalibratura dei significati del Medioevo in una prospettiva perfettamente nuova. Se lo slittamento dialettico (da corpo-anima a uomo-Dio) accadeva già per le soluzioni ilemorfiche, come abbiamo visto riguardo il finale di *Architrenius* e della *Commedia*<sup>896</sup>, bisognerà osservare che, mentre quelle costruivano una dialettica possibile tra uomo e Dio, qui non si dà alcun punto di raccordo, alcun dialogo tra individuo e trascendente: nessuna felicità, nessun modello di beatitudine è possibile per chi è immerso nel torrente della vita; la corruttibilità temporale intrinseca alla condizione esistenziale inficia ogni possibile avvicinamento alla permanenza sovratemporale divina sì che non si può offrire alcun modello affermativo di perfezionamento tale che il molteplice possa congiungersi all'Uno.

Quest'ultima deduzione riceve conferma dall'analisi del *Triumphus Eternitatis*, analisi che ci permette anche di valutare il posizionamento del poema rispetto alla seconda e alla terza variabile: risponderemo pertanto alla domanda se l'uomo può raggiungere Dio attraverso le sue proprie facoltà o se necessita della Grazia divina, e se l'unione con Dio avviene mediante un coinvolgimento della corporeità come segno della particolarità del molteplice che rimane intatta o se l'incontro con il divino corrisponde a un'assimilazione del soggetto.

Lo statuto del sogno nei *Triumphs* si complica ulteriormente nel *Triumphus Eternitatis*, se prestiamo fede alle parole di Petrarca stesso, che ai vv. 121-3 dichiara: «questi trionfi, i cinque in terra giuso / avem veduto, et a la fine il sesto, / Dio permettente, vederem lassuso». Siamo costretti a domandarci se quest'ultimo Trionfo sia una visione vera e propria o soltanto un monologo solipsistico, un'argomentazione speculativa che abbia indossato i panni del *Paradiso* dantesco per mostrarne l'assurdità teologico-filosofica. Forti della speculazione presente nel *De Ignorantia*, che dichiara anti-cristiano qualsiasi tentativo di intendere razionalmente la verità divina, la quale deve essere soltanto

---

<sup>896</sup> Cfr. Cap. IV. 2.

creduta e amata,<sup>897</sup> e nel *Secretum*, ove il peccato fondamentale del protagonista è proprio la dispersione nella molteplicità del corporeo, non possiamo stupirci della sistematica contestazione del testo dantesco che Petrarca inscena nei *Triumphs*: perché mai il divino dovrebbe manifestarsi in una forma accessibile per i sensi prima e per l'intelletto poi, se la relazione tra uomo e Dio è inscritta nel segno dell'inconoscibilità e dell'alterità? O ancora: come può l'*iter* di un corpo tra i corpi rappresentare una via alla salvezza se il disperdersi nel molteplice è la causa principale del peccato? Dell'oltremondo come luogo della verità divina non è possibile rappresentare altro che una figurazione immaginifica, una proiezione del desiderio, un predicare, come vedremo, per negazioni. Questo andamento ragionativo, monologico e solipsistico è assicurato dalla lettera del testo: fatto salvo il «veder mi parve» di *Tr. Et.* 20 e i due «vidi» ai versi 26 e 28 che definiscono l'aspetto visionario-oggettivo del discorso, Petrarca determina il susseguirsi delle immagini come «penser»<sup>898</sup>; i poggi spianati, le anime beate, la stessa Laura sono soltanto pensieri di una «mente vaga, al fin sempre digiuna», dal momento che Dio è inconoscibile: «quei che 'l mondo governa pur col ciglio, / che conturba et acqueta gli elementi, / al cui saver pur non m'appiglio»<sup>899</sup>. Non può esistere alcuna visione - né conoscitiva né unitiva - dell'oltremondo per chi in vita è impastoiato tra le nebbie fitte del corporeo, ma soltanto il desiderio di una Grazia che giunga a colmare l'immedicabile alterità tra umano e divino: «O qual grazia *mi fia*, se mai l'impetro / ch'i veggia ivi presente il sommo bene»<sup>900</sup>. Secondo quanto osservato il *Triumphus Eternitatis* non è una visione, ma una proiezione logica e figurativa dell'annichilimento di tutto ciò che esiste nel tempo e che, necessariamente, deve andare verso un'esistenza definitiva e non alterata dalla temporalità, come mostrano i versi 16-9: «[...] Or se non stanno / queste cose che 'l ciel volge e governa, / dopo molto voltar, che fine avranno? / Questo *pensava* [...]». L'esistenza terrena e l'oltremondo divino sono alterità impossibili da congiungere perché la mutevolezza dell'uno e la stabilità dell'altro costituiscono un burrone ontologico impossibile da superare anche per la Grazia stessa: come si può avere esperienza *in vita* di un oltremondo che non condivide il carattere fondamentale dei corpi creati,

---

<sup>897</sup> Cfr. De Ign., 68: «Secreta igitur nature, atque altiora illis archana Dei, que nos humili fede suscipimus, hi superba iactantia nituntur arripere».

<sup>898</sup> *Tr. Et.*, 19, 34, 62, 75.

<sup>899</sup> *Tr. Et.*, 55-7.

<sup>900</sup> *Tr. Et.* 36-7.

cioè la temporalità? Non solo: è proprio il tempo a precipitare l'esperienza umana nel baratro del male: «O qual grazia mi fia, se mai l'impetro, / ch'i' veggia ivi presente il sommo bene, / non alcun mal, che solo il tempo mesce, / e con lui si diparte, e con lui vene!»<sup>901</sup>. L'eterno presente del divino, che esclude l'oscillazione temporale delle forme mortali, non può avere punti di contatto con un corpo e un pensiero immersi nel tempo; in nessun modo il corpo e il pensiero dell'uomo possono uscire definitivamente da quella temporalità che è l'unica radice del male, se non con la morte. Allora il bene come *tèlos*, meta cui tende l'annichilirsi temporale delle cose è la stabilità permanente del divino, impossibile da conoscere, necessaria da desiderare e dedurre, se non si voglia constatare la creazione come freccia che va al nulla. Questa è la causa che rende tutti i verbi della visione, dal dantesco verso 34 in poi («passa il penser sì come sole in vetro»), al tempo futuro o al congiuntivo ottativo. L'oltremondo, non visto né conosciuto, è soltanto predicato come anti-mondo, anti-male, anti-tempo. Così, in negativo, è descritto il carattere fisico dell'apocalittico «mondo novo», che deve passare dal disfarsi del vecchio per inverarsi:

veder mi parve un mondo  
novo, in etate immobile ed eterna,  
e 'l Sole e tutto 'l ciel disfar a tondo

né fia, né fu, né mai, né inanzi, o 'ndietro,  
ch'umana vita fanno varia e 'nferma!

non avrà albergo il Sol Tauro né Pesce

non avrà loco fu, sarà, ned era

quasi spianati dietro e 'nanzi i poggi,  
ch'occupavan la vista, non fia in cui  
vostro sperare e rimembrar s'appoggi<sup>902</sup>

Come per la prima variabile, anche per la terza ci scontriamo con l'inefficacia delle categorie funzionali per organizzare i poemi medievali: non possiamo interrogarci sulla consistenza dell'*unio Dei*, perché in questo poema essa non si realizza ma è soltanto dedotta e desiderata come formulazione logica in

---

<sup>901</sup> Tr. Et. 36-9.

<sup>902</sup> Tr. Et. 20-2, 32-3, 40, 67, 70-2.

negativo del conosciuto. Il Bene non può che essere la negazione e il rifiuto di ciò che si pone come Male, ovvero l'amarezza, il dolore, il peccato, l'incostanza di ciò che è noto, cioè la vita terrena.

Questa predicazione apofatica che si addice all'esistenza ultraterrena vista dalla lente terrestre, vale anche per la conversione, dipendente dall'azione divina, pertanto inconoscibile e non qualificabile mediante le categorie della logica umana. Come nota Moevs: «in stark contrast to the Augustinian model, in Petrarch conversion is never done: it remains an unattainable goal, a mirage, a quest only partially fulfilled because never fully willed».<sup>903</sup> Il variare costante del tempo costringe l'uomo ai saliscendi sul Ventoso della *Familiars* IV, 1, alla contrattazione tra il male del corporeo e la spinta a raccogliersi nell'unità del divino: il variare intrinseco alla natura umana impedisce l'avverarsi definitivo della stessa Grazia<sup>904</sup>, che si pone comunque come insondabile e inconoscibile. La tensione al divino, cioè alla permanenza e all'unità, diventa atto con la preghiera e con la speranza che la Grazia giunga a colmare la distanza abissale tra corpo e anima, tra immanente e trascendente: «Ma tarde non fur mai grazie divine; / in quelle spero che 'n me ancor faranno / alte operazioni e pellegrine» (*Tr. Et.* 13-5). Nei *Triumphs* Dio non guarda verso il protagonista e non lo soccorre con una Grazia mediatrice come invece accade negli altri tre poemi che abbiamo analizzato: alle ginocchia della mente chine verso il Creatore non risponde mai, nei *Triumphs*, una voce indubitabile; diremmo che Dio non si manifesta mai come una cosa di cui si possa avere esperienza, una luce che si offre all'uomo nella forma dei danteschi «umbriferi prefazi» (Par. XXX, 78). Questa esperienza di separazione dal divino - il solipsismo tragico cui l'uomo è costretto dal sottrarsi del divino all'intelletto umano - costituisce la base dello spazio religioso e letterario come luogo dell'io e dell'autoconsapevolezza. Così, all'esame di fede cui San Pietro sottopone Dante in *Paradiso* XXIV, che è un dialogo tra un pellegrino e una verità divina che non ammette errori né repliche, corrisponde il perplesso monologo di *Tr. Et.* 2-5: «tutto sbigottito / mi volsi al cor, e dissi: - in che ti fidi?», che si conclude sulla speranza di un intervento divino desiderato, atteso, soprattutto di là da venire (cfr. i già citati vv. 34-5 e 14-5). L'uomo petrarchesco non conosce quel reciproco moto di ascesa e discesa che anima il *Paradiso* dantesco; ogni esperienza si gioca nel terreno stretto dell'interiorità, spazio angusto della dispersione e del solipsismo. Senza alcuna fatica,

---

<sup>903</sup> Moevs 2009, p. 226.

<sup>904</sup> Barolini 2009b, pp. 200 ss.

dunque, leggiamo nel *Triumphus Eternitatis* un metodico assalto al *pattern* delineato nel *Paradiso* dantesco, puntellato, questo, su un sistema verbale al tempo presente, rappresentazione del manifestarsi della verità permanente come accadere indubitabile offerto ai sensi e alla mente di un uomo *in via*, evento di conversione, trasumanazione che è il corpo temporale del pellegrino a percorrere e attraversare.

La posizione del poema petrarchesco rispetto alla seconda variabile esacerba, quindi, la più radicale delle posizioni precedenti tanto che ogni continuità linguistica assume l'aspetto paradossale di uno scarto di paradigma. In *Architrenius* e nella *Commedia*<sup>905</sup> l'uomo ha bisogno della grazia divina per superare la sua propria naturale impotenza; può offrire tuttavia la propria 'pesantezza' a Dio come segno di una volontà perfettamente trasformata; a questo dono in entrambi i poemi risponde la discesa del divino verso l'uomo. Nei *Triumphs*, pur se si mantiene intatto l'assunto di base (l'uomo ha bisogno della Grazia per avvicinarsi a Dio), il protagonista non riesce mai ad offrire la sua volontà perfettamente trasformata (perché la temporalità che intride corpo e anima lo impedisce) e, pertanto, non si verifica alcun incontro. Anche in questo caso, il modello generale che il Medioevo tramanda viene accolto, ma la risultante si pone a uno stadio completamente inedito, dove quel che viene a mancare è la possibilità di inscrivere il comportamento di Dio in un modello che lo renda prevedibile.

Il dato più interessante della comparazione sembra essere proprio questo gioco sottile di continuità e superamento che fa di Petrarca e della sua produzione un vero spartiacque tra due mondi: l'inconoscibilità del divino, il mistero della Grazia, l'ostacolo del corporeo nell'*unio* con il divino sono tutt'altro che ignoti al paradigma filosofico-teologico della *Commedia*, dell'*Architrenius* e dell'*Anticlaudianus*. Se, infatti, come per Tommaso e Bonaventura, per Dante la visione beatifica è conoscenza intuitiva dell'essenza divina, vero è, come osserva Porro, che «nella vita terrena, nessun uomo (o nessuno che sia solo uomo) è mai pervenuto alla conoscenza delle sostanze separate che rappresentano il vertice dell'intelligibilità».<sup>906</sup> Il desiderio di perfezionare la conoscenza della *quidditas* divina nella vita eterna guida e governa le azioni dell'uomo, ma non si dà ordinariamente agli uomini in vita, come osserva lucidamente D'Onofrio:

---

<sup>905</sup> Cfr. la conclusione del Cap. IV. 3.

<sup>906</sup> Porro 2010, p. 640.

Se infatti è vero che il suo intelletto ha penetrato ciò che la volontà desidera sopra ogni altra cosa, tale accostamento non ha potuto compiersi come appropriazione conoscitiva della natura ultima dell'oggetto: per una grazia singolare, che ha infranto i termini della natura per motivazioni che solo Dio apprezza, egli ha potuto accostarsi ad essa come verità che si sa, ma non si intende; [...] Nessuna parola, infatti, nessuna scienza o filosofia, può raccontare correttamente, senza reimmergerla e frantumarla nella molteplicità dei diversificati spazi di ciascuna singolare visione, quella immagine piena della divinità che solo la Mente di Dio conosce.<sup>907</sup>

L'avventura oltremondana di Dante, che è esperienza sofferta della parzialità dell'individuo e sua accoglienza nell'alveo dell'universalità divina, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si pone come indicibile perché straordinaria: apofatica, anche in questo caso, perché costretta a ricorrere ai pochi strumenti verbali che il carcere del corporeo ci mette a disposizione per definire l'assoluta alterità del divino. Sicché Dante non potrà dire l'oltremondo se non per barlumi, come esplicitamente afferma, per esempio in Par. XXXIII, 106-108 («Omai sarà più corta mia favella, / pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante / che bagni ancor la lingua a la mammella») e 121-3 («Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! E questo, a quel ch'i' vidi, / è tanto, che non basta a dicer "poco"»). Dante, nel *Paradiso*, esemplifica perfettamente il dibattito duecentesco che, lungi dal rendere l'aristotelismo cristianizzato una filosofia della fiducia cieca nella ragione e nelle potenze autonome dell'intelletto, coniuga l'assetto razionalistico dell'impianto aristotelico con la consapevolezza della finitudine umana e, quindi, con la necessità della Grazia e dell'intervento divino<sup>908</sup>. In questo senso, quel che disgiunge l'esperienza dantesca paradisiaca dal *Triumphus Eternitatis* è la netta e sottile differenza tra ineffabilità del divino e apofasia dell'uomo di fronte al solo pensiero del divino. Laddove Dante fatica a dire di Dio, Petrarca non è in grado neanche di immaginare un poema nel quale l'incontro con il divino si verifici, tanto la speranza del Bene sfugge alla presa della sua mano. La visione finale del *Paradiso*, l'accesso attimale a quella perfetta concordia che è insieme possibilità di raccordo tra umano e divino e armonia unisona delle creature congiunte in una totalità unanimemente raccolta in Dio, è l'ultimo atto di un Medioevo che intende ancora secondo categorie 'universali', che può raccogliere e superare l'antitesi del particolare in unità. L'incapacità del Francesco del *Secretum* di «recolligere» gli «sparsa

---

<sup>907</sup> D'Onofrio 2020, p.16.

<sup>908</sup> Wieland 1987, p. 77.

anime fragmenta» è il segno di una sopraggiunta impossibilità filosofica di immaginare una sintesi tra il particolare dell'immanente e l'universale del trascendente.

Si potrebbe affermare che Petrarca radicalizza in un'esperienza tragica di isolamento quella opposizione ontologica che in Dante poteva ancora risolversi nell'altalena dialettica che abbiamo visto all'opera anche nel XII secolo di Alano e di Giovanni. Se, rispetto al problema corpo-anima, la questione si era posta nei termini di una tensione tra strategie risolutive del paradosso logico della bontà del molteplice, nei *Triumphs* il molteplice si posiziona a una tale distanza dall'Uno che una armonia tra le parti non può essere raccontata con convinzione, ma soltanto tratteggiata per negazione logica. Se per tutto il Duecento, soprattutto a partire dall'ingresso di Aristotele nell'Occidente, il dibattito tra intelletto e fede, filosofia e teologia poteva risolversi di volta in volta in un potenziamento o in una deflazione delle potenze umane, in Petrarca questa stessa dialettica si radicalizza in un *aut aut* feroce; o la conoscenza intellettuale (e dunque la superba *hybris* anti-cristiana degli aristotelici nel *De Ignorantia*) o la fede cieca e senza conferme verso un divino che non si manifesta come verità piana e definitiva in nessun momento della vita dell'uomo.

In questo senso possiamo apprezzare la trasformazione radicale nell'impiego che fa Petrarca del neologismo dantesco 'internarsi'. La prima occorrenza del verbo 'internarsi' appare in Par. XIX e si incastona in un segmento testuale che riflette proprio sulla finitudine e sulla parzialità della conoscenza dell'uomo riguardo la giustizia divina: «però ne la giustizia sempiterna / la vista che riceve il vostro mondo, / com'occhio per lo mare, entro s'interna»<sup>909</sup>. Si tratta di una felicissima rappresentazione figurata dell'inattingibilità della logica divina per l'intelletto umano: la mente non può che essere «corto recettacolo» (v. 50) del Sommo Bene dal momento che patisce la «tenebra / od ombra de la carne o suo veleno» (vv. 65-6). A differenza di Petrarca, per Dante nel *Paradiso* la parzialità implicata nel corporeo diviene soglia dell'*unio* mistica, quando, nella seconda occorrenza del verbo 'internarsi', in Par. XXXIII, Dio si manifesta come punto fontale, centro neoplatonico da cui raggia il molteplice e in cui il molteplice può raccogliersi in unità, senza che l'essenza dell'Uno neghi l'esistenza del molteplice: «nel

---

<sup>909</sup> Par. XIX, 58-60.

suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna»<sup>910</sup>. L'impiego del neologismo da parte di Petrarca palesa lo scarto con la fonte dantesca:

Così detto e risposto. Or se non stanno  
queste cose che 'l ciel volge e governa,  
dopo molto voltar, che fine avranno?  
Questo pensava: e mentre più s'*interna*  
la mente mia, veder mi parve un mondo  
novo, in etate immobile ed eterna,  
e 'l Sole e tutto 'l cielo disfar a tondo  
con le sue stelle, ancor la terra e 'l mare,  
e rifarne un più bello e giocondo.<sup>911</sup>

L'internarsi non è connesso alla percezione di un nesso profondo tra Creatore e creature, ma è la deduzione logica di un futuro potentato del non-tempo che il poeta svolge tra sé e sé, nello spazio isolato dell'interiorità individuale. La citazione di *Apocalisse* XXI, 1 non sta a rappresentare lo spalancarsi della verità divina, ma imita quei modi retorici per dimostrare l'impossibilità di definire Dio se non attraverso una predicazione in negativo. Infatti le possibilità gnoseologiche ed espressive dell'uomo sono tutte schiacciate nella trappola del corpo: si può esperire e dire soltanto il corporeo nel quale siamo incastrati, quindi nessun Bene può essere nominato se non come negazione. Quest'apofasia si riscontra anche nella visione del 'punto' ai vv. 25-6 («Qual meraviglia ebb'io, quando ristare / vidi *in un punto* quel che mai non stette, / ma discorrendo suol tutto cangiare!») che si specifica come non-tempo al vv. 31-2 («né fia, né fu, né mai, né inanzi, o 'ndietro, / ch'umana vita fanno varia e 'nferma!») e produce la tensione desiderativa dei vv. 34-5 («O qual grazia mi fia, se mai l'impetro, / ch'i' veggia ivi presente il sommo bene»). Questa immaginazione del punto ci rimanda almeno a due passi del *Paradiso*: Par. XXIX, 10-12 («Io dico, e non dimando, / quel che tu vuoi udir, perch'io l'ho visto / là 've s'*appunta* ogne ubi e ogne quando») e Par. XXXIII, 94-7 («Un *punto* solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli a la 'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo»). Il primo passo è utilizzato per indicare la capacità dei beati di accedere alla visione di Dio, tanto quanto è concesso alla loro necessità particolare (in questo caso si tratta della possibilità di Beatrice di conoscere gli interrogativi di Dante). Nel secondo passo il 'punto' è impiegato a definire l'oltranza della *visio Dei* concessa al pellegrino,

---

<sup>910</sup> Par. XXXIII, 85-7

<sup>911</sup> Tr. Et. 16-24.

tanto sovrumana da gettare il protagonista in uno stato letargico. In entrambi i casi il tema è il limite delle potenze umane e la loro accoglienza nella totalità armonica del divino. Si tratta di quel che Gragnolati ha definito il paradosso dell'esperienza mistica dantesca<sup>912</sup>, nella quale l'identità singolare, che il corporeo rappresenta, è conservata e anche desiderata nell'attimale perdita di sé dell'*accessus ad Deum*: la creazione, come somma di parzialità e molteplicità, è conflata nella luce abissale e onnicomprensiva del divino che accoglie senza annichilire la pluralità dell'esistente; quella stessa pluralità, qualche decennio dopo, diventa frantumazione e trappola dello psicologico nelle pagine dei *Triumphs*. Così il molteplice sembra tramutarsi in quell'agostiniano teatro di fantasmi che avvince il corpo e l'anima dell'uomo e che soltanto la morte può allontanare: in queste pagine petrarchesche non compare più nessuna traccia di quella relazione buona tra gli uomini come continuazione dell'azione creatrice di Dio, di quella conciliabilità imperfetta e puntuale del *Convivio* dantesco<sup>913</sup>, giacché il molteplice non è più *vestigium* del divino ma solo simbolo del male come distanza dalla perfezione del divino. Non può avvenire, per Petrarca, quel rilancio della naturalezza del piacere che abbiamo riscontrato nel finale di *Architrenius* e in quello della *Commedia*.

Allo stesso modo si dovrà intendere la diversa sorte di Beatrice e Laura: la prima può svolgere una funzione di mediatrice tra umano e divino - purché la sua figura terrena sia stata disposta nel giusto ordine, come suggeriscono i rimbrotti di Purg. XXX, 127-38<sup>914</sup> - per poi essere riassorbita nella sua sede eterna; la seconda, invece, vale come icona del carcere fantasmatico della temporalità. Ella, apparendo sul finale del Trionfo nella sua forma eterna, rappresenta l'impossibilità di predicare del bene, se non ripetendo il nome di quel corpo conosciuto e amato negandone la temporalità, cioè la sua partecipazione al male. L'amore per le creature è sempre impossibile da 'ordinare', come vorrebbe l'Agostino di Secr. III 148<sup>915</sup>, perché l'uomo è sempre irrimediabilmente mescolato al corpo e al male

---

<sup>912</sup>Gragnolati, Southerden 2019, p.136.

<sup>913</sup> Cfr. *Convivio* IV, xiii, 15: «Ed è cosa ragionevole, però che lo perfetto collo imperfecto non si può congiungere; onde vedemo che la torta linea colla diritta non si congiunge mai, e se alcuno congiungimento v'è, non è da linea a linea, ma da punto a punto».

<sup>914</sup> «Quando di carne a spirto era salita / e bellezza e virtù cresciuta m'era, / fu' io a lui men cara e men gradita; / e volse i passi suoi per via non vera, / imagini di ben seguendo false, / che nulla promession rendono intera. / Né l'impetrare ispirazion mi valse, / con le quali e in sogno e altrimenti / lo rivocai; sì poco a lui ne calse! / Tanto giù cadde, che tutti argomenti / a la salute sua eran già corti, / fuor che mostrarli le perdute genti.»

<sup>915</sup>«*Aug.*: Ab amore celestium elongavit animum et a Creatore ad creaturam desiderium inclinavit. Que una quidem ad mortem pronior fuit via. *Fr.* Noli, queso, precipitare sententiam: Deum profecto ut amarem, illius amor prestitit.

del tempo. Mentre Dante può affermare la perfetta verità dell'ordine divino, perché ne ha avuta esperienza visiva, Petrarca riferisce l'unica immagine cui può volgersi il suo sguardo desiderante: il mondo che gli è noto e che ama, cioè Laura e la sua poesia, ma purificato dal male dell'esistenza, cioè de-temporalizzato.

---

*Aug.:* At pervertit ordinem. *Fr.* Quonam modo? *Aug.:* Quia cum creatum omne Creatoris amore diligendum sit, tu contra, creature captus illecebris, Creatorem non qua decuit amasti, sed miratus artificem fuisti quasi nichil ex omnibus formosius creasset, cum tamen ultima pulcritudinum sit forma corporea» .

## Appendice. Il commento di Hugh Legat ad *Architrenius*

Sul finire del XIV secolo un monaco umanista del monastero benedettino di S. Albano, tale Hugh Legat, si prodigava, sotto la guida dell'abate Thomas Walsingham, in ricerche bibliografiche e studi letterari<sup>916</sup>, quando si imbattè, probabilmente nel corso di un soggiorno estivo a Oxford<sup>917</sup>, nel testo del poema *Architrenius* divenuto, già in quegli anni, rarità pregevole<sup>918</sup>. Così racconta questo incontro lo studioso secentesco John Pitts:

Tum diversos pervolens in Bibliotheca cenobii sui libros, tandem incidit in Architrenius Iohannis Hantivillensis eiusdem ordinis et cenobii quondam monachi, cuius lectione et meditatione ita deinceps delectabatur, ut ceteris postpositis omnibus, nihil praeter illud opus, et ea quae ad eius explanationem facere deprehenderet, libenter legeret. Illud scriptum, eiusque auctorem miris in caelum efferebat laudibus, ab eruditione, pietate et multiplici utilitate. Ibi lugubri versu deplorantus humanae miseriae, huiusque vitae calamitate, ibi sevesissimis censuris perstringuntus hominum vitia, omnia pereleganter, ingeniose, erudite. In hoc opus tam insigne, ad ingenii sui pium exercitium, et ad communem omnium utilitatem, composuit commentarios, eosque Giulhelmo Hayvvorto suo consecravit, sub hoc titulo: *Commentarios super Architrenium Hantivilli Libros novem*, humillimus paternae.<sup>919</sup>

Abbandonata ogni altra occupazione, il monaco si occupò di redigere un commento, per la comune utilità, di quest'opera di ricca erudizione, ingegno, e soprattutto pianto per la miseria umana. La difficile penetrazione del testo per i contemporanei nella sua pienezza convinceva il monaco a dedicarsi alla sua opera commentaria, come leggiamo nell'*incipit* ora perduto che John Bale copia nel suo *Index Britanniae Scriptorum*: «quem tot vestivit figmentis poeticis, tantis antiquorum purpuravit historijs, et

---

<sup>916</sup> L'ambiente e il contesto del commento, cioè il circolo di Walsingham, è approfonditamente descritto in Clark 2004, soprattutto pp. 230-4.

<sup>917</sup> Ivi, p. 211; Clark deduce questa notizia dall'*incipi* del commento riportato da John Bale (cfr. n. 5).

<sup>918</sup> «On the evidence of library lists and surviving manuscripts, complete copies of *Architrenius* itself remained scarce and the text may have acquired a distinct value of rarity», ivi, p.241. D'altronde, già dal XIV secolo l'*Architrenius* era un poema a media circolazione: «aussi bien l'étude mériterait-elle d'être nuancée et approfondie, en prenant en compte d'autres éléments que l'examen de la tradition manuscrite. Ce qui est intéressant au fond, c'est l'histoire des textes qui ont connu une circulation pas trop raréfiée ni trop massive», Tilliette 2018, p. 200.

<sup>919</sup> Pitseus, *De Rebus anglicis*, p. 568.

tam arduis inuolvit scienciarum difficultatibus, ut vix nostra florentes etate, nudam ipsius faciem perspicue potuerint intueri»<sup>920</sup>.

Poiché nel corso di questa tesi abbiamo impiegato il testo di *Architrenius*, a tutt'oggi privo quasi del tutto di indagini critiche monografiche<sup>921</sup>, a mo' di lente per studiare il motivo del corpo e dell'anima fino al XIV, ci è parso adeguato porre in appendice l'esordio della sua esegesi a opera di Hugh Legat<sup>922</sup>. Anteponiamo alla trascrizione una descrizione materiale del ms. Digby 64 conservato alla *Bodleian Library* di Oxford e un breve appunto circa le poche informazioni rilevanti riguardo i nodi esegetici che ne abbiamo ricavato.

### 1. Descrizione esterna

Digby 64, (SC 1665) Bodleian Library, Oxford. cart. e membr. (1-4 e 106-7,126), Inghilterra, XIV sec. ex.; 20,6 x 10,4 cm, 1 colonna, 37-41 righe; 126 ff., lacuna ai ff. 68, 90, 103, 107.

Dopo l'incipit pergameneo, il manoscritto consta di 13 quaternioni regolari fino al foglio 105, seguono due fogli pergamenei, un quaternione con un foglio strappato e un omnione; si rinvencono due fogli strappati dopo il foglio 44. I fascicoli hanno richiami corretti fino al foglio 105 tranne per i seguenti casi: assente sul foglio 51, assente sul foglio 90 (all'altezza della lacuna), sul foglio 98 compare la minima variazione Oracio diaboli per Oracio Cleoboli, assente sul foglio 105. Nei seguenti fascicoli si legge una numerazione precedente a quella attuale posizionata in basso a destra sul retto dei fogli: da 75 a 78, da 83 a 86, da 91 a 94, da 99 a 102.

---

<sup>920</sup> Baleus, *Index Britanniae scriptorum*, p.215. Si riporta l'incipit smarrito per intero: «Ioannes Hawyll, vel Hauillensis, artium liberalium Oxonij magister, postquam septemplici fuerat scienciarum diademate Oxonij insignitus, monastice religionis habitum apud sanctum Albanum suscepit. Atque ibidem monachos sacro imbuens nectare discipline, philomenico modulo Architrenium versu protulit. quem tot vestivit figmentis poeticis, tantis antiquorum purpuravit historijs, et tam arduis inuolvit scienciarum difficultatibus, ut vix nostra florentes etate, nudam ipsius faciem perspicue potuerint intueri. Vnde tantarum deliciarum thesaurum producere cupientes in apertum, vt fructus inde posterioribus accrescat delectabilis, tempus nobis idoneum eligebamus autumnum, cum iam singuli nostre vniuersitatis filij per longum anni circulum maternis fatigati laboribus, in agro spacientur requiei, fructus et flores recreationis suauius collecturi. Tempore igitur hoc pomifero, in prosaicam merulam, ipsius transferentes metricam philomenam, ipsam lucidius declarando, etc. ab ipsius festiua narratione exordium inchoauimus, etc. Vbi quendam introducit nomine Architrenium, totum orbem circuisse, et singula eius vitia necnon et miserias gemitibus dolorosis intimius deplorassee, etc. Ex Hugone Legat».

<sup>921</sup> Cfr. n. 137.

<sup>922</sup> Il lavoro che segue è stato svolto grazie all'impagabile supporto del Prof. Cedric Giraud, ed è stato sovvenzionato da una borsa della Zeno Karl Schindler Foundation.

Le filigrane rinvenute sono tre: fino ai ff. 105 si alterna una filigrana con il corno<sup>923</sup> risalente verosimilmente ai primi decenni del XV secolo, e una filigrana recante una bilancia<sup>924</sup> risalente verosimilmente alla fine del XIV secolo; infine una terza filigrana recante un guanto con una croce al polso<sup>925</sup> difficile da identificare, apparentemente risalente agli anni centrali del XV secolo.

La rigatura è a secco, si intravedono tracce di foratura soltanto sui fogli pergamenei. Il rettangolo di scrittura minimo è di 15 x 6,5 cm, massimo di 18,7 x 11,2. Non compaiono decorazioni, frequenti sono le pagine glossate, in prossimità dei testi poetici (*Poetria Nova, Architrenius*). Le mani sono varie, ma la scrittura è la stessa gotica corsiva o bastarda. Anche gli inchiostri variano, rimanendo sul bruno.

Legatura secentesca in pelle marrone; su piatti anteriore e posteriore lo stemma di Sir Kennelm Digby (1606-65) con la scritta «INISIGNIA KENELMI DIGBY EQVITIS AURATI».

Dal foglio di guardia è possibile identificare anche i possessori Galfridus Anglicus (f. 1 v) e Theo Hickes (f. 125 r).

## 2. Descrizione interna

Il foglio di guardia iniziale contiene una tavola dei contenuti, nella quale si legge:

Contenta

Literalis divisio super papa stupor mundi

proverbia prosaica philosophorum et rhetorum

tractatus dictaminis scilicet papa stupor mundi per Galfridi anglici

notabilis declaratio super prohemium tractatus praedicti

parvus tractatus prosaicus de epistolarum compositione in prosa cum exempla

Dispositiones colorum in dictione et extra dictionem

Methalogie

Liber Architrenii cum tabula

tractatus metricus cum expositione de epistolarum compositione et aliis annexis

Parvus tractatus de arte memorandi

Contemporaneo alla redazione o di poco successivo (certo le mani non sembrano discostarsi da quelle presenti nel volume), esso corrisponde grossomodo al reale contenuto del manoscritto e sembra corrispondere a un progetto didattico e letterario piuttosto coerente. Il manoscritto contiene i seguenti testi o lacerti testuali: il retto e il verso del foglio 2 contengono uno stralcio di commento non

---

<sup>923</sup> Somigliante al Briquet VII 211 e VII 256 (consultato in formato cartaceo).

<sup>924</sup> Somigliante al Briquet 2400 e 2412 (consultato online).

<sup>925</sup> Somigliante soltanto vagamente con Briquet I 389, II 423 e II 431 (consultato nel formato cartaceo).

identificato<sup>926</sup>; un glossario (f. 3 r lettere dalla q alla u; ff. 3 v- 4 r lettere dalla a alla i; f. 4v lettere dalla m alla p); la *divisio literalis* della *Poetria nova* di Goffredo di Vinsauf, come da *tabula contentorum* (ff. 5r- 8r); gli *excerpta ex philosophis*, come da *tabula contentorum* (ff. 8v- 25 r)<sup>927</sup> dotata di regolare *explicit* (*explicit hec opus in prosa*); la *Poetria Nova* di Goffredo di Vinsauf ampiamente glossata da più di una mano con glosse laterali e interlineari (ff. 25 v- 45 v), si conclude con «240 versus hic desiderantur»; *Regulae pro epistulis scribendis* (ff. 46 r- 49 r), prive di incipit e di *explicit* (poiché compaiono due pagine strappate al foglio 44 potrebbe trattarsi del commento alla *Poetria Nova* cui fa riferimento la *tabula contentorum*), non è dotata di regolare *explicit*, ma si chiude con uno schema analitico degli argomenti; *Poema super sensu allegorico* (ff. 49 v - 51 v) che potrebbe corrispondere a quello che nella *tabula contentorum* è definito come *Methalogie*, è caratterizzato da un vistoso cambio di mano (dentro il medesimo fascicolo), dotato di talune glosse interlineari, non ha *explicit*; *Architrenius* (ff. 52 r- 97 r) dotato di un ricco apparato di glosse soltanto laterali e di un regolare *explicit* («*explicit liber Architrenii*»), seguito dall'elenco dei *capitula* (ff. 97 v- 99 r); *Tractatus metricus de epistolarum compositione* (ff. 99 v- 105 r), dotato di regolare *explicit* («*explicit hoc opus punctum prima levat, tenet altera, tertia pressat*»), come da *tabula contentorum*; *Tractatus de arte memorandi* (ff. 105 v - 106 r), il cambio di mano è vistoso e sembra corrispondere alla mano che scrive «*parvus tractatus de arte memorandi*» sulla *tabula contentorum*, è concluso da un regolare *explicit* («*accipitur ex tractatu de memoria et \* epi\**»); al foglio 106 verso compare un nuovo glossario (lettera a) che dovrebbe essere relativo al poema *Architrenius* (dal momento che la voce «*Architrenius*» è presente nell'elenco); 107 r bianco; 107 v uno stralcio di testo non definito (*incipit*: «*Ovidius de \* Phetontis sic dicit filius est pheton*») che si interrompe a metà pagina senza *explicit*; seguono due carte strappate; il commento ad *Architrenius* di Hugh Legat<sup>928</sup> (ff. 108 r- 120 r), il commento si interrompe a metà pagina senza *explicit*;

<sup>926</sup> Sulle ultime righe del f. 2 v si legge il nome *Architrenius*; potrebbe trattarsi di due pagine sciolte con un ignoto stralcio di commento al poema.

<sup>927</sup> L'unica descrizione del manoscritto di epoca moderna è di Schmidt che comincia a descrivere il contenuto da questo foglio; cfr. Schmidt 1974, p. 98.

<sup>928</sup> La paternità del commento è attribuita da Clark nella sua tesi di dottorato, discussa nel 1997 a Oxford, intitolata *Intellectual life at the abbey of St. Albans and the nature of monastic learning in England c. 1350 to c. 1440* a cui rimanda Sharpe 1997, pp.187-8

il verso del foglio 120 contiene una grafia tarda che segna un centone di versi ovidiani<sup>929</sup>; fogli bianchi (ff. 121 r-125 r); sul verso del foglio 125 si legge: «que labia aperies» e due parole di difficile decifrazione, al centro del foglio compare il nome Theo Hicks; il foglio finale (f. 126 r) è fortemente corrotto<sup>930</sup>, si tratta di una pagina riguardante *Architrenius* il cui *incipit* recita: «Architrenius in libro suo dolet de natura humana que cuncta delectantur in viciis et recitat ea vicia cum suis proprietatibus in cuius consistunt...».

Il manoscritto ha tutto l'aspetto di un composito organizzato, al quale sono stati aggiunti successivamente due fascicoli recanti il commento di Hugh Legat. Deduciamo queste informazioni dai seguenti dati: la *Tabula contentorum* è piuttosto coerente con il contenuto effettivo del manoscritto fino al foglio pergameneo 105; i fascicoli sono regolari fino al f. 105, poi sono interposti due fogli pergamenei e i successivi fascicoli risultano irregolari; i fascicoli non corrispondono alle opere contenute, che finiscono e iniziano anche nello stesso fascicolo; due filigrane si alternano nei primi 105 ff. e hanno datazioni simili, la terza filigrana sembra successiva e non compare mai prima del foglio 105.

### 3. Il commento di Hugh Legat

Il commento, che Clark per primo attribuisce a Hugh Legat, era probabilmente integro; infatti prima del f. 108 ci sono due fogli strappati; dal primo dei due è possibile leggere l'iniziale «v» sottolineata come il copista è uso fare con le citazioni dal testo (probabilmente il *velificatur* dell'*incipit*) e preceduta dal numero di paragrafo 1 (nello stesso modo in cui si segnala nel resto del commento il numero del paragrafo). Non troviamo traccia, neanche nei fogli con opere non identificate, dello stralcio testuale riportato da John Bale. Il commento si conclude all'improvviso, con un significativo cambio di stile nell'ultima pagina del commento.

Riportiamo la trascrizione del commento, del quale abbiamo uniformato la grafia scegliendo la grafia a più alta frequenza (-cio per -tio, autor per auctor). Abbiamo segnato con le virgolette alte quel che nel

---

<sup>929</sup> «Que prebet latas arbor spatiantibus umbras / quo posita est primum tempore virga fuit / eum poterat manibus summa tellure revelli / que eam stat in immensum».

<sup>930</sup> Una serie cospicua di tagli diagonali lo rende quasi completamente illeggibile.

testo originale compare graficamente segnalato tramite sottolineatura; si tratta di citazioni del testo di *Architrenius* a cui si riferisce il commento che segue o precede. In nota abbiamo segnalato le divergenze tra il testo citato nel commento, la lezione accolta dall'editore moderno (Schmidt 1974), la lezione presente sul manoscritto ai ff. 52 r- 97 r identificata con P<sup>931</sup>.

- *Oxford, Bodl. Library, Digby 64 ff. 108 r - 120 r*

[108 r] (4). Prope finem istius capituli agit autor contra gulosos dupliciter. Primo per exempla capta a duobus romanis in dignitatibus constitutis: primum exemplum, ibi "vel quod pre" etc; secundum exemplum, ibi "trabeatus". Secundo per ea quibus contentatur natura scilicet pane, aqua et herbis, ibi "nescit ut" etc.

5. "Inter ventriculas" etc.: in hoc capitulo ostendit autor curam gulosorum et laborem. Primo circa pisces, aves et feras diversas. Secundo ostendit eorum appetitum in varia ordinacione ciborum: primo in assa, ibi "quos assare"; secundo in elixatis, ibi "quos elixare"; et ista aut ut dilectant ficta aut humida per appositionem vini vel alterius liquori; tercio de farturis, ibi "quot capiat"; quarto de mixtura ciborum in pastello vel alio modo, ibi "quo federe"; quinto de frixis, ibi "quo frixa" etc.; et sexto de pistis, ibi "qua corpora" etc. Ulterius ostendit quod non contentantur gulosi in predictis nisi fiant noviter inventa et a comuni usu neglecta, ibi "que novitas" etc. Etiam affectant gulosi plura fercula diversi paratus ne idemptitas causet fastidium et sic vellent, si possent, semper comedere, et istud habetur ibi "quid prosit" etc. Ulterius ostendit quod gulosi magis contentantur cibus magni precii quam parvi, eo quod lauti sunt et magis movent appetitum, ibi "quis precio" etc. Ulterius redit autor ad predicta declarans qualiter gulosi inquirunt: primo circa pisces et eorum partes, ibi "distat utro"; secundo circa aves et eorum partes, ibi "tenero quis"; tercio circa feras et eorum dignitatem, ibi "que prima" etc. Quarto ostendit quod gulosi pauperes nolunt fercula pauperum sed regum et magnatum, ibi "pictura potentum". Unde concludit quod gulosi tantum delectant in potagiis scissis sive frustratis et aliis cibus factis cum magno labore et studio, ibi "par labor" etc.

---

<sup>931</sup> Cfr. Schmidt 1974 p. 98.

6. “Amplius” etc.: in hoc capitulo ostendit qualis labor habetur in adquisicione specierum ad aromatisandum cibos. Primo ostendit quod condimenta cibi ut avidius manducentur et morosius. Secundo, ibi “properatur” etc., ostendit quomodo transcurritur mundus pro specibus habendis. tercio, ibi “ut toto” etc., ostendit unum effectum laboris predicti scilicet delectacionem. Quarto, ibi “curritur” etc., declarat proprietates regionum in quibus crescunt species. Et ultimo, “ventris” etc., concludit ultimum effectum tocius laboris esse propter gulam.

7. “O furor” etc.: hic exclamat autor contra gulosos commedentes aurum. Primo pro admirando talem confeccionem ciborum. Secundo, ibi “in prandia”, ostendit potentiam artis mutandis quodque mutabile in cibum. Tercio, ibi “metallum”, declarat generaliter hoc posse fieri in metallo. Quarto, ibi “principibus”, manifestat hoc specialiter in auro. Ultimo, ibi “ergo aurum” etc., concludit confeccionem talem non prolongare vitam, sed potius brevare; et exemplificat de Crasso rege romanorum interfecto per commestionem auri quia Romam vendidit pro cado auri pleno.

8. “Sudor” etc.: postquam autor determinavit naturas ciborum, in hoc capitulo agit de potu et specialiter de vino. Et primo de labore pro adquisicione vini. Secundo, ibi “nam gracia” etc., excludit dignitatem convivii ex defectu vini. tercio, ibi “nec plena”, ostendit quales defectus fiunt<sup>932</sup> si potetur aqua in convivio. Quarto, ibi “solempnia”, ostendit quod dignitas et gaudium fiunt convivio ex habundancia vini. [108 v] “Bache” etc.: commendat autor potum fortem ex quo sequitur ebrietas vocitando yronice eius nobiles proprietates; primo extollendo ipsum ultra Iovem magnum per culturam appropriatam Bacho. Secundo, ibi “cunctis Deus” etc., magnificat eius potestatem in omnibus hominibus. tercio, ibi “plus sole”, comparat ipsum soli et auro, postea sideribus, luci et diei. Quarto, ibi “tu cetera” etc., ostendit quod talis potus per suum nitorem obnubit cuncta splendencia. Deinde autor commendat Bachum in suis subditis, ibi “plausus”, vocitando dona collata eis, scilicet plausus et ocia ac alia insignia. Ulterius, ibi “tibi meror” etc., excludit a subditis suis omnem tristitiam inducendo letitiam. Ulterius, ibi “pretimidos”, ostendit quomodo efficiuntur subditi sui per eum fortes, vel verius precipites. Similiter, ibi “fecundo fecunda”, ostendit quomodo fiunt<sup>933</sup> eloquentes vel verius multiloqui vel garrientes, facundi vel potius fatui. “Tristibus oppressos” etc.: hic declarat autor qualiter sanantur egri

---

<sup>932</sup> Frequenter *erasit*.

<sup>933</sup> Pendentibus *erasit*.

virtute Bachi et letantur, excluso quocumque dolore. Posterius, ibi “relevas”, recitat autor extollens donum onorificum Bachi collatum ebriis, scilicet egenos non timere egestatem et credere se pares esse divitibus vel meliores. Deinde, ibi “et Bachi”, ostenditur contencio ebriorum aliquando esse pro Cipro melioris potus. Ultimo, ibi “hec ubi” etc., numerat proprietates ebreorum, que sunt alte fabulare, de habundancia potus gaudere, absentes scandalizare, infirmos vilipendere et discrecionem perdere.

10. “Ergo vagante” etc.: postquam autor declaravit dona Bachi perdere data ebriis, in hoc capitulo ostendit autor condiciones ebriorum dum conveniunt ad potum; primo salutationem eorum ad invicem et ad potum. Secundo ostendit curam eorum et laborem circa potacionem magis quam circa relevamen sitis, ibi “labor est”. tercio ostendit quod pluries vult potare ebrius, ibi “commendativa”. Et quarto, ibi “ad Bachi”, ostendit quod ebrius commendat potum ut inde habeat occasionem pluries potandi. Quinto, ibi “non modus est”, ostendit autor effectum procedentem a predictis condicionibus abhominabilem, qui est nausea vel vomitum per excessum potacionis. Sexto, ibi “non satis est” etc., ostendit potissimam causam nausee fieri ex excessu potacionis et negligentia boni usus; et hoc manifestat per duas metaphoras, ibi “se credere” etc.. Ulterius ostendit qualia tedia consequuntur gulosum: primo ieiunium, ibi “ieiunia”; secundo pena in usu commestionis rerum, ibi “rebus utitur”; tercio dampnatio proprii operis post vomitum<sup>934</sup>, ibi “dampnat”; quarto orror deliciarum, ibi “gula quas” etc.; quinto approbacio paupertatis, ibi “sumptusque”. Ultimo excludit virtutes ab ebriis; primo sobrietatem, ibi “heu numquam”; secundo mensuram, ibi “numquam nacta”; tercio tristitiam pro excessu, ibi “recipit”.

11. “Ha gula que mundum penitus” etc.: hic agit autor contra gulosos. Et primo indignatur eis, eo quod male et illicite utuntur cunctis terre nascenciis influxis a supracelestibus. Secundo, ibi “ha gula que mundum modico” etc., exclamat [109 r] in gulosos nitentes per stomachum omnia mundi consumere et devorare. tercio, ibi “ha gula delicias”, dolet autor quod non dolet gulosus quod nulla sufficientia ventri eius qui cibum vermium fetet ut sanies et putredo<sup>935</sup>.

12. “Fercula” etc.: in hoc capitulo ostenditur desiderium gulosi dum commedit. Primo percipit fercula. Secundo, ibi “ventris palacia” etc., saturare desiderat ventrem de perceptis ferculis. tercio, ibi “gutturis” etc., extendit guttur et partes interiores ad fercula singula devoranda et maxime dulciora. Quarto, ibi

---

<sup>934</sup> Quarto *plus quinque verba erasit*.

<sup>935</sup> *Ex parte corruptum*.

“increpat angustam”, quia gulosus non potest ingurgitare cuncta que videt, sibi displicet de ventre tam modico, de tam parvo stomacho quam etiam de debili appetitu, qui appetitus figuratur per manus. Quinto, ibi “augeri cetera” etc., minime curat gulosus de augmento membrorum non recipiendum cibaria, sicut sunt caput et pedes et alia membra, sed tantum curat ultra plenum comedere et sic vult ciborum receptacula augmentari. Ultimo, ibi “respicit” etc., concludit qualiter se habet gulosus ad delicata cibaria aspiciendo, ea cum fervore edendi quando non determinatur ad unum vel ad aliud comedendum.

13. “Ut satis est” etc.: hinc notat autor statum gulosi post saniem. Et primo ostendit quod repletus redditur impotens ad comedendum. Secundo, ibi “cum postulat”, ostendit quomodo redditur dapsilis dando quod non potest comedere et, si posset comedere, dare nollet. Ultimo, ibi “dando penitet” etc., concludit quod dat aliis facit cum penitudine, quia voraret si esuriret; et sic non est laudandus, sed potius vituperandus.

14. “Hec indignatus” etc.: hic aborret Architrenius gulosos. Secundo, ibi “o sancta” etc., commendat sobrietatem aliorum monachorum contentorum paupertate, exilitate et ruditate ciborum. Deinde, ibi “Bachus” etc., commendat eos bene tollerantes<sup>936</sup> tenuitatem potus reddentis eos bene disponentes. Deinde, ibi “stomacho” etc., commendat eos eo quod acceptant pro solempni convivio panem et aquam. Ultimo, ibi “si tertia”, concludit si macra oluscula eis tribuantur, reddunt convivas cum pace repletos ac etiam sobrios.

15. “Hec sunt Fabricius”: in hoc capitulo commendat autor sobrietatem in cibo et potu. Primo specialiter in potagiis per exemplum captum de Fabricio consule. Secundum exemplum est de Baccide, uxore Philemonis, de qua tractat quasi per totum hoc capitulum; primo commendando ipsam generaliter septupliciter, ibi “o<sup>937</sup> terque” etc. Postea, ut patet in processu, commendat ipsam specialiter septem modis per artem familiarem, suum maritum et faciendi panem et potum et alia cibaria more ruralium. Primo commendat Philemonem socialem et familiarem<sup>938</sup> ex dispositione mense, ibi “sociumque” etc. Ulterius, ibi “illa beata” etc., ostendit quod ille acceptat cibaria parata et producta per naturam. Deinde,

---

<sup>936</sup> Exib *erasit*.

<sup>937</sup> Ter *erasit*.

<sup>938</sup> In mensa *erasit*.

ibi “non indiga” etc., detestatur sive respuit cibaria artificiose facta vel per magnum studium et specialiter si fierent per Baccidem suam uxorem. Posterius, ibi [109 v] “panis” etc., ostenditur: prima commendatio Baccidis in arte pistoria; secunda in arte pandaxaria, ibi “pro vino” etc.; tertia in arte potagiaria, ibi “addit olus” etc; quarta pro casii factura, ibi “caseus accedit”, quinta ex butiri compositione, ibi “additur agresti” etc.; deinde incidentaliter, ibi “addit apis”, de melle loquitur, quod est quasi butirum naturale ex compositione apum, Philemoni ministratum per Baccidem; sexta commendatio ex assacione et rurali preparacione ovorum, ibi “ovaque largitur”; et ad excludendum artificiosa cibaria ex varia preparacione ovorum mollium ostendit quod multis modis possunt delicata fieri ex ovis, ibi “mille”. Ultima commendatio est de ministerio Baccidis<sup>939</sup>, circa oblacionem fructuum per naturam productorum; primo de<sup>940</sup> pomis, ibi “poma dat”; secundo de piris, cornis, ficibus, prunis et aliis minutis fructibus, “dat pira” etc.; tercio de diversibus speciebus nucum, “nux datur”<sup>941</sup>. Alia commendatio, ibi “has inopes”<sup>942</sup>. Ulterius, ibi “si quo plenior” etc., commendat tempus autumpnale propter maturacionem fructuum deservencium humano sustentacioni. Ultimo, ibi “o Deus” etc., invocat Deum pro moderancia ad infrenandum hominis appetitum.

(1)6 “Hec fatus” etc.: ostendit Architrenius laborem suum ad alias ne cumulescat partes mundi; et primo dolet de loco in quo gulosos percepit et apparet quod esset<sup>943</sup> in Anglia ex fine capituli novi secundi libri et principio decimi capituli eiusdem<sup>944</sup>. Deinde, ibi “alio festinat” etc., ostendit quomodo pervenit Parisius, cuius declarat nobiles proprietates usque in fine libri secundi. Innuit tamen in fine adversa aliquando ibi contingere scolaribus quod prosequitur in tercio libro.

1 “At diis paulo” etc.: in hoc tercio libro declarat Architrenius miseriam philosophorum in scolis degencium. Primo qualiter sustinent adversa. Secundo, ibi “gemit” etc., probat idem ex deficiente favore divitum. Tercio, ibi “senium” etc., ostendit quod egestas causat philosophos deficere ante senium.

---

<sup>939</sup> De *erasit*.

<sup>940</sup> Primo de *erasit*.

<sup>941</sup> H *erasit*.

<sup>942</sup> *Schmidt*: inopis; *P folio 64 r*: inopes.

<sup>943</sup> In *erasit*.

<sup>944</sup> “Bachi stante corona / surgit ad hos patere dominus septemplex Ajax / *Anglicus* et calice similis contendit Ulixes.” (Arch. II 302-4).

Quarto, ibi “longa fames” etc., ostendit quod egestas et fames destruunt, in partibus faciei, decorem philosophorum. Ultimo, ibi “neclecta” etc., excludit ornatum in crinibus eorum ex causa consimili.

2 “Non coluisse” etc.: in hoc capitulo autor concludit unam virtutem, silicet continencia, inesse philosophis ex egestate; primo ex ammocione petulancie in ornatu crinium; secundo ex ammocione deliciarum in ferculis, ibi “languenti” etc.; tercio ex ammocione artis decorandi hominem, ibi “dissuada” etc.; et, ne videatur philosophos vilipendere dotem nature, scilicet decorem, ostendit quomodo delectantur in illo, ibi “forme” etc. In fine capituli ostendit quod amator sapientie sollicitatur depellere famem, licet eam pluries paciatur et sitim, ibi “maior depellere” etc.

3 “Quam scopulum” etc: hic agit autor de egestate scolarium. Et primo ostendit quod pluries reperitur inter philosophos et logicos. Secundo, ibi “rigorem” etc., movet autor ad compassionem talis egestatis. Tercio, “quociens” etc., prosequitur unam egestatem ex defectu pannorum quando carent scolares mutatoriis, tunc statim sequitur [110 r] panni ruptura ex continuo usu eiusdem. Quarto, ibi “venti suspirat” etc., ostendit duplicem<sup>945</sup> penam eis accidere ex vestium ruptura. Prima est turbacio corporis per ventos et alia nocumenta; ultimo, ibi “at si qua est” etc.<sup>946</sup>. Secunda est despectus et derisus ab hiis qui vident aliquos sic egere et inhonestos esse ex defectu pannorum, licet scientificos.

4. “Parva domus” etc.: postquam autor in precedentibus capitulis huius libri declaravit penuriam scolarium in vestibus et cibis et aliis rebus ex quibus sequuntur plura incommoda, in hoc capitulo numerat penurias tales cum earum possessoribus; primo compendio quantum ad paupertatem domus et utensilium. Secundo, ibi “contraxit” etc., ostendit quod fervens amor scientie causat hanc paupertatem. Tercio<sup>947</sup>, ibi “tenuisque laboris” etc., declarat philosophos pauperes consuetudinaliter ex quadam providencia naturali, quorum vices quoad mundum tenuis quia egestas, quoad se felicissima est quia sciencia.

Ulterius, ibi “pauperies est tota” etc., circa quod prius autor compendiose, hic magis diffuse immoratur declarando paupertatem eorum ex ammocione ubertatis ab eis. Secundo, ibi “ubi pauca” etc., ostendit paupertatem suppellectilis. Tercio, ibi “admoto” etc., ostendit paupertatem in eorum esibilem

---

<sup>945</sup> Unum verbum *erasit*.

<sup>946</sup> Quia senectae *erasit*.

<sup>947</sup> Declarat *erasit*.

multiplicitatem: primo ut istam apercius declaret, ostendit paupertatem vasis in quo cibos coquant, parvi picii, scilicet pisas, cepe, fabas, porrum, olera, attriplices et ferraginem quantum ad fructus et herbas inquisitos ad potagia; secundo ostendit paupertatem quantum ad dapes coctas sale conditas, excludendo confectionem specierum, ibi “hic unde assiduo” etc.

Ultimo concludit magnam solempnitatem convivii si confectione carniū et aque supleat defectum carniū, ibi “maior in angustis” etc., quia sic possunt catini repleri.

5. “Nudus in annoso” etc.: in hoc capitulo ostendit quod pauperes scolares et egentes magistri habent viles familias; primo ostendit hanc vilitatem in vestibus; secundo in facie, ibi “lutens” etc.; tercio in crinibus, ibi “plummarum”. In qua parte enumerat quatuor defectus in crinibus ex incomptura, scilicet plume, festuce, terra et vermes.

6. “Sobria post mense” etc.: in hoc capitulo autor primo supponens sobrietatem inesse philosophis ex usu tenuis cibi, excludit ab eis pigriciam et sompnolenciam per duriciam strati in quo noctibus dormirent, ibi “scabra farragine” etc. Ultimo in hoc capitulo, ibi “illic pugil” etc., concludit laborem studiosi philosophi per continuam vigiliam et ingens studium que vehementer corpus debilitant.

7. “Imprimit ergo libris” etc.: in hoc capitulo ostendit autor studium scolarium et modum studendi. Primo qualiter se habent quoad dispositionem sensus et ingenii in studendo libros philosophorum, aliquando consenciendo littere vise, aliquando intellectui littere. Secundo, ibi “nunc lecta” etc., ostendit quomodo post diuturnum studium aliquid commendatur memorie quod est ingenio delectabile. Tercio, ibi “nunc delibata” etc., ostendit quod parum delectabile scolariis preterit [110 v] commendari memorie. Quarto, ibi “nunc que minus” etc., ostendit quod scolaris in studendo preterit facilia. Quinto, ibi “nunc quod nodosius” etc., ostendit qualiter studens se habet circa difficilia dum laborans ad intellectum eorum. Et hec pars dividitur propter diversas circumstantias scolaris studentis aliquid difficile; primo qualiter studiosus ante perceptionem alicuius difficilis affligit se exterius et interius, quoad sensus et intellectum, ibi “conamine toto” etc.; secundo, ibi “inque diem” etc., ostenditur qualiter studiosus hillarescit vincendo impedimenta intellectionis, quando aliquam incipit percipere conclusionem. Ista impedimenta cognoscuntur per signa certa et defectus apparentes<sup>948</sup> in diversis partibus humane faciei,

---

<sup>948</sup> Humane faciei *erasit*.

quando impeditur homo a desiderio, licet proposito intellecto per studium, sed patet per<sup>949</sup> plura exempla in littera. Ultimo, ibi “totum que iubet” etc., concludit quod, non obstante distancia<sup>950</sup> celi, ipsum cedit per laboriosum studium ingenio humano, et tamen est immensum et immensurabile in comparacione ad ista inferiora.

8. “Ethera directe” etc.: autor in precedenti capitulo ostendit laborem studii et vexacionem tam corporis quam anime in studendo questionem difficilem. In hoc capitulo octavo declarat materiam specialem circa quam operatur studens vel scholaris et dividitur principaliter hoc capitulum secundum numerum septem scienciarum liberalium in septem partes quas scholaris studet et intelligit.

In prima agit de astronomia. In parte prima agit autor de studioso ut est astronomus, ostendens quod convenit sibi scire quomodo stelle fixe motu proprio cum magna tarditate moventur<sup>951</sup> oblique in comparacionem ad orisntem nostrum; et quod proprius motus solis est uniformis in ecentrico; et quod alie planete a sole habent magnam diversitatem in eorum motibus propter diversitatem epiciclorum. Et interim vult quod astronomus indicialis sciret formarum ordinem, naturam et virtutem tam erraticarum quam stellarum fixarum. In secunda parte, ibi “fixisque musica” etc., agit autor de studioso ut musicus; et, quia littera autoris est obscura, sic est exponenda. Studiosus apperit “musica vincla”, id est regulas musicales que regule “parallelent”, id est recte monstrent “cursus”, id est armonias “fixis”, id est in corporibus supracelestibus que sunt fixa, firma et immutabilia in quantibus et qualitatibus per comparacionem ad corpora sublunaria. Et “ibi qui sidus<sup>952</sup> est”, id est musicus perfectus, “firmat eodem ordinem”, id est armoniace regulas musicales quas “eadem etas”, id est sanus et letus qui quasi continue apparet<sup>953</sup> innumero in eadem etate “perficit”, id est perfecte scit quantum ad debitam armoniam et proporcionem in qualitatibus sui corporis “et annosus dies”, id est dolorosus et tristis putans morulam diem et horam, annum per dolorem et penam perficit, id est perfecte scit<sup>954</sup> se posse per armoniam liberari a nocivis, ideo eam in qua consistit sanitas appetit naturaliter. Hec expositio est, ut patet, de musica naturali a quam capitur musica artificialis.

---

<sup>949</sup> Longum processum *erasit*.

<sup>950</sup> Eius *erasit*.

<sup>951</sup> Motum *erasit*.

<sup>952</sup> *Schmidt*: situs; *P folio 66 r*: sidus.

<sup>953</sup> Inesse *erasit*.

<sup>954</sup> Per armoniam liberari *erasit*.

“Idem nunc mente” etc.: hic agit autor de studioso ut est geometer. Primo innuit quod conclusiones in mente geometer figurat ad oculum. Secundo, ibi “et quod quadrangulus” [111 r] etc., ostendit quod geometer scit quadraturam circuli ex invencione quadranguli excedente datum circulum secundum proportionem quadriplam, cuius quadranguli latera assignantur per duas lineas intercecantes se in centro dati circuli, ex quarum intersectione creantur anguli recti; et sic investigat proporcionem spere ut circuli ad quadratum vel quadrangulum. Tercio, ibi “quodque orbem spere” etc., ostendit proporcionem spere ad speram, vel circuli maioris ad minorem.

“Nunc elimasse laborat” etc.: agit autor de studioso ut arithmeticus; et, quia tam aritmetica quam geometria<sup>955</sup> requiruntur ad praticam astronomiam ut invicem comparantur, ideo hic agit autor de aritmetica per preparacionem ad geometriam. Primo ostendit quod nullus progressus naturalis vel continuus numerorum est divisibilis secundum extrema et medium, quia tunc idem numerus esset par et impar. Secundo, “quodque est assimetra” etc., ostendit quod diameter dividens suum quadratum est duo assimetra<sup>956</sup> coste in tali quadrato.

“Nunc ad miraculam limam” etc.: hinc agit autor de studioso ut est rethoricus, ostendens mirabilia contra naturam posse fieri ex facundia lingue; et, sicut musica per instrumentum musicale id est citheram vel aliud instrumentum allicit animum tristem ad gaudium et letitiam, sic retorica hominem contrariantem vel renitentem desiderio nostro movet vel allicit ad consensum per loquelam. Et quod predicta sic se habeant adducit autor duo exempla. Primum de Orpheo, ibi “reserans” etc.; secundum de Begesia, ibi “qui fit ut hanc” etc. Pro primo notandum quod imaginatur a poetis quomodo Orpheus quietavit et letificavit demones in inferno per musicam suam et sic eripuit animas infernales a potestate demonum. Secundum veritatem, Orpheus erat primus inventor peccati innominati vel sodomici, et, quia istud facinus vel vitium excellit omnia alia vicia, ideo gaudebant demones de deturpacione humane nature per tales viciosos, insuper percipiebant et sinebant quasi erepcionem hominum ab eorum potestate ex adulteratione procurandorum nascibilium<sup>957</sup> per frequentem usum huius vicii. Treicius erat similis viciosus. Ulterius notandum quod rethorica est sciencia persuasiva boni et malicie prohibitiva;

---

<sup>955</sup> Habent *erasit*.

<sup>956</sup> Etc. *erasit*.

<sup>957</sup> Ex frequenti usu *erasit*.

cum igitur homines in mundo conversantes proniores sunt ad malum quam ad bonum, ideo autor exemplificat de persuasionibus humanis in maximis malis. Prima est quantum ad destructionem proprie speciei contra naturam ut in primo exemplo. Secunda persuasio est ad destructionem individui quando quis se interficit, quali modo persuadendi usus est Begesias philosophus contempnendo mundum propter condiciones mundiales et adversa varia in mundo emergentia, ut patet in littera, ex qua persuasionem plures homines se perimebant.

“Nunc quo vera latent” etc.: determinat autor de studioso ut est logicus, ostendens quod discretio logici esset discernere verum a falso et evacuare deceptiones et fallacias pervertentes ingenium ut iudicet verum esse falsum et econtra. Unde dat autor duo exempla. Primum exemplum de continuis, ibi “nec corpus corpore” etc., est de partibus corporis maioris et minoris quantum ad eorum locacionem. Secundum exemplum de discontinuis, ibi “nec harena maius” etc., est de excessu harene ad harenam quantum ad numerositatem partium.

[111 v] “Nunc pessum figit acumen” etc.: hic agit autor de studioso ut grammaticus, supponens quod grammatica infima inter ciencias sed fundamentum in structura requiritur ad informacionem iuvenum; et, quia opus grammatici est etiam circa orationis congruetatem que denoscitur per constructionem, ideo grammatici studium est de constructione, que dividitur in transicionem<sup>958</sup> in comparacione ad duos rectos, de qua ibi “mensur ubi” etc., et in retransicionem<sup>959</sup> in comparacione ad rectum et oblicum, de qua ibi “sicut contrarie at si quid studii” etc.

In fine huius octavi vult autor quod tanta obscuritas vel difficultas potest esse in materia alicuius scientie quod studens ex se non sufficit intelligere quod studet et sic impeditur a proposito per ignoranciam que mentem obnubilat, ingenium infirmit, racionem inquietat. Ultimo, ibi “at menti calamo”<sup>960</sup> etc., concludit autor quod ammonenda est ignorancia per informacionem et instructionem viri scientifici illuminantis obscura.

9. “Talibus insudans” etc.: in hoc capitulo ostendit autor proprietates scholaris soporosi post nocturnum et laboriosum studium. Primo quomodo deficit ex debilitate visus non valentis contueri lumen vel

---

<sup>958</sup> Transitionem *P.*

<sup>959</sup> Retransitionem *P.*

<sup>960</sup> *Schmidt*: et menti et calamo; *P folio 66v*: at menti et calamo.

librum. Ulterius, ibi “dum strato Phebus” etc., ostendit autor defectum talem accidere scolari ex diuturnitate studii ultra mediam noctem. Tercio, ibi “tenui tum primum” etc., ostendit modum deficiendi in studio quantum ad visum ut prius, quantum ad tactum quo tenetur calamus, et quantum ad caput habens sensus ligatus quorum actus vel operatio requiritur ad studium vigilantis. Ultimo, ibi “sed in illa pace soporis” etc., concludit autor quod studiosus magis sollicitatur in sompno circa conclusiones scientiales quam in vigilia, in qua anima operatur secundum sensaciones et imaginaciones fantasticas, que aliquociens impediunt veram noticiam conclusionis; sed in sompno relinquatur anima nature proprie, ideo verius et forcius agit in illud quod secum coniungitur. Nam experimentaliter cognoscitur quod, non obstante in vigilia laborioso studio pro leccione sine libro pronuncianda que sic nescitur, post sompnum tamen eadem leccio absque defectu<sup>961</sup> sillabatim ut scribitur corde tenus profertur et sic verificatur illud Philosophi: «anima quiescendo fit sapiens»<sup>962</sup>.

10. “Nulla quies sompni”: autor continuat dicenda in hoc capitulo ad dicta in finem precedentis capituli quomodo studiosus vexatur per sompna. Primo ostendit in inquietacionem mentis studiosi in sompno, eo quod sompniat ea que studuit in vigilia vel alia prius incognita. Secundo, ibi “nec nulla potencia” etc., declarat propositum quantum ad difficilia percepta in sompno. Tercio, ibi “quod non superaverat”<sup>963</sup> etc., ostendit quod imperceptibile in vigilia intelligitur vel percipitur per sompnum informans et docens ut magister. Ulterius, ibi “cum strati corporis” etc., ostendit quod sompnum est quasi vigilia sensuum interioris hominis et subdit causam, quia homo sic mentaliter arguit vel disputat intus et signa cum digito mentaliter efficit; etiam format mentales voces quas innuit cum dicit “nunc numquam lingua loquendi” etc. “Nec minus et digiti” etc.: in hac particula huius capituli declarat autor vexacionem studiosi per sompnum in toto corpore nitente surgere et ambulare ad persequendum quod sompniat, sed impeditur ex gravitate corporis et ligacione sensuum.

Deinde, ibi [112 r] “sic varia pectus” etc., concludit autor quod cure studiose et labores vigiles causant sompna et anime magnam inquietudinem, dum quiesceret studiosus dormitans. Ex iam dictis de vexacione anime per sompnum, enudet quod si homo disponderet se ad orandum Deum de venia

---

<sup>961</sup> Corde tenus *erasit*.

<sup>962</sup> La sentenza era molto nota, deriva da Aristotele, *Physica* VII, 3, 247b22-24.

<sup>963</sup> *Schmidt*: speraverat; *P folio 67 r*: superaverat.

ingratitude quam in dies operatur et exercet contra Deum, assuescendo se mente et corpore ad Dei complacenciam potius quam ad studium inutilium transitoriorum et rerum caducarum, sompnia haberentur letabunda<sup>964</sup> ex predulci sompno quiete dominum contemplante<sup>965</sup>.

“Iam iamque aurora diei” etc.: in fine huius capituli ostendit autor qualiter et per quid finitur labor in sompno per laborem vigilie quando studiosus expergescit in aurora, ubi declarat naturam aurore per comparacionem ad diem sequentem, stellam matutinalem et rorem super terram diffusum diei pronosticatum sereni.

11. “Ecce sopor” etc.: in hoc capitulo ostendit autor quomodo evigilat scolaris a sompno. Primo eo quod appropinquat dies, cuius signum est lucifer coruscans sub quo pallescit aurora. Secundo, ibi “dampnoque lucerna” etc., forte crederet quis ex dictis quod scolaris surgit a sompno, clara die lucente, et sic diceretur potius accidiosus quam studiosus. Hoc removet autor declarans naturam luminosi ardentis ac removentis tenebras matutinalis temporis quando fervescit scolaris ad studium, quod luminosum necessarium est scolari habenti voluntatem studendi in libris ac percipiendi et scribendi doctrinam sui magistri.

12. “Excudit ergo caput” etc.: postquam autor declaravit proprietates<sup>966</sup> extrinsecas scolaris evigilantis ad studium, scilicet tempus et luminosum ardens illuminans locum vel medium tenebrosum, in hoc capitulo ostendit autor proprietates et condiciones scolaris evigilantis a sompno intrinsecas. Et primo ostendit multiplicem tristitiam inesse scolari evigilanti; prima est apparens exterius in partibus gravibus per sompnolentiam, scilicet capite, palato, facie, labris et oculis que fiunt levia et apta studio per evigilanciam; secundo, ibi “partes effusus in omnes” etc., ostendit qualiter tristatur scolaris interius quando videt celum diescens, ex quo iudicat se sompnolentum et studio pigrum; tercio, ibi “nimiumque citato” etc., ostendit qualiter ex timore tristatur studiosus et verecundatur quando ante eum ad scolas venit magister docens et informans prevenientes. Ultimo, ibi “domitos torporibus artus” etc., ultimo ostendit autor qualiter magister incutit vel inducit timorem et tristitiam sompnolentis tarde at scolarum venientibus.

---

<sup>964</sup> Latabunda P.

<sup>965</sup> *Quinque verba erasit.*

<sup>966</sup> *Scolari erasit.*

13. “Sic veneris miles” etc.: in hoc capitulo intendit autor quomodo scholaris haberet fervens desiderium studendi in libris virtuosus et magistrorum doctrinis; et sumit exemplum per locum ab opposito de studio luxuriosi ad complendum<sup>967</sup> actum venerium, quod studium maxime contrariatur studioso et impedit perfectam notitiam in alia sciencia ut patet capitulo tercio septi libri huius. Et, pro processu sequenti huius capituli, notat autor luxuriosum pactum facientem cum meretrice ut accedat ad eam in silencio noctis tenebrosae, ne ab aliquo exploretur accedens vel recedens. [112 v] Nota quod studium est vehemens animi applicatio ad aliquid percipiendum; quod studium impeditur aliquando ab intrinsecis, aliquando ab extrinsecis impedimentis omnino cavendis. Primo ostendit autor propositum suum. Deinde, ibi “cum luna retorsit” etc., exprimit autor impedimentum extrinsecum quod est lumen lune apertis et cognitis faciens in nocte vagantes, quod etiam obstat luxuriosorum proposito promotum per tenebras ne suspiciosi agnoscantur. Deinde, ibi “tandem titubancia sompnus” etc., declarat autor impedimentum intrinsecum quod est sompnus et eius remedium quod est amor ad perficiendum studii desiderium. Postea, ibi “et iam tenet ultima” etc., ostendit autor remedium contra impedimentum extrinsecum quod est occasus lune ex quo sequuntur tenebrae<sup>968</sup> a nocti vagis desiderabiles<sup>969</sup>. Deinde, ibi “rabie crudescit amator” etc., prosequitur autor remedium contra sompnolentiam et accidiam declarans quomodo luxuriosus animat se contra eam ferventer ne spes sua irrita fiat, sperans per vivacem affectum se posse permanere ad horam optatam. Et, quia continuatum studium viget, increpat se morosum a complectione sui studii autumans se implevisse quod optavit, si se prius ingessisset, timens per suam moram quod meretrix crediderit se illusam et despectam, etiam reprobatur vecordiam quod actum venerium non complevit. Ulterius autor post istas miseras tristitias ostendit quomodo consolatur luxuriosus, ibi “stimulos cum invenit” etc., delectando in suggestionibus ad actum predictum, in impetu motus ad locum desideratum et in fervore cupidinis luxuriose. Ultimo, ibi “suspiciensque simul” etc., in fine huius capituli concludit autor laborem<sup>970</sup> studiosum in luxurioso tam sensus quam intellectus scrutantium tempus requisitum ad secreti operis complementum, ac etiam tempus mensurans per

---

<sup>967</sup> Unum verbum *erasit*.

<sup>968</sup> *Tria verba erasit*.

<sup>969</sup> Per hoc vult autor quod patientur expectanda est remocio obstaculum studio plus unum verbum *erasit*.

<sup>970</sup> Luxuria *erasit*.

transicionem spacii terminati ad locum ubi mechus pociatur delectationibus que imperceptibilia sunt, nisi studio astronomico precipiantur<sup>971</sup>. Utinam tam studiosi fierent litterati!

14. “Non secus et miles” etc.: in hoc capitulo applicat autor exemplum ad suum propositum dicens quod scholaris studiosus taliter tenetur ad scholas tempestive properare causa addiscendi, qualiter dictum est in precedente capitulo de mechi proposito studioso. Deinde, ibi “quantum aurora superne<sup>972</sup>” etc., describit autor auroram notandam a scolari pervigili; unum nodum quod linea meridiana intersecat orisontem in austro et aquilone orisontis quam meridianam intersecat in cenith capitis, noster alius circulus ymaginatus transiens per utramque interseccionem equinocialis super nostrum orisontem, qui nominari potest orientalis, licet protendatur versus occidens, a digniori differencia posicionis ut meridionalis a meridie, licet extendatur in aquilonem. Et, sicut sol alte vel basse in meridianam efficit horam meridiei, sic sol elevatus vel depressus in orientali causat horam sextam ab horam meridiei, eo quod a puncto solis in orientali ad punctum eiusdem in meridionali est quarta paralleli per solem in die naturali describendi. Nota etiam quod aurora nominatur ostrum ignitum superne clamidis natatus solis super arcum<sup>973</sup> thetios id est maris qui est orison<sup>974</sup> et prima ianua diei.

[113 r]<sup>975</sup> 15. “Ut ventum est Pallas” etc.: postquam autor in precedentibus capitulis declaravit festinanciam scholaris ad scholas et diligenciam circa matutinalis temporis percepcionem que sunt signa extrinseca scholaris informabilis, in hoc capitulo agit de illo ut sui doctoris intendit doctrine et diligenter ascultat, et pro notitia littere notandum quod convenit magistro scolares informanti rigor ut timore incusso desides addiscant et amore scientie disciplinabiles preceptorum se subiciant, sed scolari convenit ut sit mitis. Ideo autor, innuendo eius subieccionem, vult eum esse plus quam mitis dicens “pallas micior”. Et, si sic se habeat scholaris, dignus est vocari Pallas quod est nomen dignitatis et, ne sit inflatus, autor predictum addidit mitigativum. Primo ergo autor ostendit qualiter scholaris doctrine sui magistri attendit. Secundo, ibi “riguaque magistrum” etc., ostendit qualiter scholaris concipit sui magistri doctrinam. Tercio, ibi “aurisque maritat” etc., ostendit qualiter scholaris conceptam doctrinam sic

---

<sup>971</sup> Preconciantur *P*.

<sup>972</sup> *Schmidt*: quantumque Aurora superni; *P folio 68 r*: quantum\* Aurora superne.

<sup>973</sup> Thesios *erasit*.

<sup>974</sup> Finem verbi *erasit*.

<sup>975</sup> *Glossa in marg. sup*: ventum est id est conveniunt magister et scolares sic quod nullus erat qui non affuit scole sed omnes aderant.

commendat minerve. Deinde, ibi “hanc sitit” etc., epilogat autor circa tria predicta. Ultimo, ibi “totumque impendit” etc., immorat autor circa tertium epilogatum probans quomodo amore doctrine vel sciencie studio continuatur.

16. “Hoc studii pondus” etc.: in hoc capitulo autor movet ad compassionem et pietatem habendam de philosophis a rebus mundialibus sequestratis per animorum labores et perturbationes corporum in studendo, quod probat per locum a forciori, eo quod inimici humani generis philosophis compaciebantur. Primo declarat hoc autor, ibi “scopulus Chironis<sup>976</sup>” etc., quomodo Chiro gigas de hominibus periclitantibus letabatur, sed tristis erat super malis philosophorum. Et sic procedit autor de aliis inimicis ut patet in littera, quia ex eorum compassione potest cognosci eorum malicia, licet severitas contra homines.

17. “Cedere duriciem” etc.: pro processu huius capituli notandum quod scopulus, per quem intelligitur dives, licet potens in divitiis, habet duas proprietates, scilicet duriciem et immobilitatem. Per primam intelligitur voluntas retinendi divicias ab indigentibus; ex qua sequitur resistencia vel repulsa postulancium. Per secundam intelligitur carencia<sup>977</sup> compassionis; ex qua sequitur egenorum<sup>977</sup> despectio. Primo igitur ostendit autor duo genera divitum: de uno spem habet philosophis compaciendi, de alio desperat; unum flecti potest, aliud manet immotum. Contra quid genus divitum agit autor, cor induratum contra philosophos molliendo per consideracionem studiorum scrutancium quasi inscrutabilia, que in scriptis philosophi redigerunt, ut, ibi “non subsidet illis” etc., ubi innuit quod philosophi invenerunt logicam, per quam artificialiter discernitur verum a falso, quod esset potentum ad amicitiam inclinationem, ac etiam moralis philosophie regulas tradiderunt. Ulterius, ibi “rerumque restrusas”, in commendacionem philosophorum dicit autor quod secretas causas rerum omnium investigaverunt nec ibi perstiterunt sed tocius universi conditorem contemplaverunt. Deinde, ibi “nec sufficit arto” etc., concludit autor philosophos laude dignos et premio ex investigacione humane in intellectu excellencie, [113 v] dicens quod, licet homo exigua res sit pro<sup>978</sup> respectu Dei spirituum et universi tamen, preter

---

<sup>976</sup> Schmidt: Scironis («Claudio, in Rufinum 1, 251-5»); P folio 68 r: Chironis; cum glossa: Chiro erat quidam gigas commorans iuxta scopulum maris quando naves periclitarentur gaudebat scilicet quando audit mala philosophis innuit compassionem de illis.

<sup>977</sup> Corencia P.

<sup>978</sup> Coniecturalis.

diminucionem suam, integraliter intelligit diversitatem celestium orbium, naturas intelligentiarum et aliorum spirituum, etiam summe perfectam infinitam ac immutabilem omnium causam; et sic per intellectum est homo omnium receptivus, nec<sup>979</sup> saturatur<sup>980</sup>, adequatur vel exceditur ente aliquo determinato. Concludit sic autor sententialiter: reliquat homo supercilium cum audeat tendere in oculum, hoc est homo non delectaret in re mutabili, que est tam quam supercilium cum est Dei capax omnia intuentis. Ulterius, ibi “ nulla hec suffragia Musis” etc., ostendit autor quod philosophice conclusiones non subveniunt philosophis in necessariis carnalibus et, cum hec requirantur ad vite sustentacionem, divites philosophis faverent propter eorum exercitium virtuosum. Deinde, ibi “sed et hec novisse favorem” etc., manifestat autor qualiter inscii divites et potentes sciencia vacui philosophos ignominiose despiciunt et irrident. Ultimo, ibi “premia que<sup>981</sup> Davis” etc., concludit autor quod pocius promoventur<sup>982</sup> illitterati quam litterati et, ne inscii secundum vulgi opinionem excederentur a philosophis, in laude et pre virtutis honore litteratos odiunt, despiciunt et detrahunt.

18. “Forsitan ad laudes” etc.: in hoc capitulo ostendit autor qualiter potentes prelati, in consciencia et corde, philosophiam approbant, licet loquela et ore eam reprobant et condemnant, ne pauperum sapientia videatur communi populo prelatorum antecellere litteraturam; et hoc facit autor per modum questionis et dubii. Deinde, ibi “non adeo tenebras” etc., ducit autor ad certum quod prius sub dubio proposuit, declarans quomodo prelati philosophiam ignorantes et, si eam aliquando despiciunt, non tamen maliciose; primo, quia non approbant philosophie detractores; secundo, nec vellent ipsam latere incognitam; tercio, nec vellent philosophos falli per penuriam, nec eorum laborem studendi evanescere absque fructu. Ultimo, ibi “sidusque lucernam” etc., ostendit autor naturam veri studiosi similem esse luminoso corpori quod radiat obstaculum et minus luminosum vincit imperceptum.

19. “Absit ut hec lateat” etc.: in hoc capitulo, primo declarat autor suam intentionem de prelatiis, nollens eos inscios esse philosophie, que statui convenit prelatorum, ut in fine patebit huius capituli. Ulterius, ibi “sed que sunt studiis aliena” etc., ostendit autor quatuor causas contra philosophiam adversancium. Prima, quia studia a potentibus incognita, illi indicant indigna, ideo reprobant. Secunda, quia diversa

---

<sup>979</sup> perficitur *erasit*.

<sup>980</sup> Vel *erasit*.

<sup>981</sup> Davus et *erasit*.

<sup>982</sup> Litterati *erasit*.

studia raro concordant, ideo condempnant. Tercia, quia cura contraria cure contempnitur, ideo despiciunt. Quarta, inter discordantes favor repellitur, ideo incompaciuntur. Hec quatuor sunt aliquantulum declarantia predictorum capitulorum. Deinde, ibi “forsan inaccessis” etc., autor specialius quam prius declarat causam potissimam philosophie adversancium, que est ignorantia ex qua sequitur confusio, quam causam prosequitur autor non assertive sed dubitative. Primo ostendit talem confusionem inexistere ex mocione questionis difficilis, quam nescit prelatus scrutari vel solvere, ideo vilependit, vituperat et diffamat absque deliberacione<sup>983</sup> questionis materiam. Deinde, ibi “forsan et ex illis” etc., secundo ostendit autor confusionem inesse prelatis cum laude dignum proponitur quod non discernunt, ideo silent laudare quod laudandum est. Ulterius, in hac particula, manifestat autor causas tocius ignorantie: prima ingenii desidia informatorem neclegens; secunda requies corporis et anime, que est ocium; tertia est delectatio in mollibus et deliciis retractivis<sup>984</sup> ingenii; quarta est copiosa habundancia rerum exteriorum ligancium, que infert predictas causas. Iste cause ignorantie declarant potencium adversaciones. [114 r] “Forsan et est tumide”<sup>985</sup> etc.: in hac particula autor monet contra philosophiam. Et, pro noticia littere, est sciendum quod sicut fortitudo corporalis reddit hominem audacem et pronum ad addiscendi artem pugnandi ut victoriosus appareat in conflictis, etiam fortes exponunt se luctatoribus, pondorosorum lenacionibus, et pede vel manu eorum proieccionibus ac aliis fieri solitis in spectaculis ut facta sic ludencium laude fatua demulgentur, et victi vel debiles opprobrio confundantur, sic philosophi et litterati viri laudem affectant disputabilibus excerciciis victoriosam, que inflativa sunt et hominum impugnativa, simplicium non solum fiant causam informandi et veritatem inquirendi occultam. Autor ergo, excludens errorem dicencium vanam esse philosophiam humanum animum tumide exaltantem, declarat, ibi “ne sit felicibus equo” etc., laudabilem philosophie mansuetis<sup>986</sup> proprietatem reprimentem elacionem, et subdit causam, ibi “faciatque incauta” etc.: nam, si excrescente studii sciencia superbia paulatim accresceret, tum esset philosophia<sup>987</sup> morum destructiva potius quam informativa, et magis obumbrans intellectum quam illuminans. Deinde, ibi “forsan id innocuam” etc.,

---

<sup>983</sup> *Finis verbi erasa.*

<sup>984</sup> *Retractinis P.*

<sup>985</sup> *Schmidt: forsán et est mentis tumide. P lacuna.*

<sup>986</sup> *Coniecturalis.*

<sup>987</sup> *Bon erasit.*

in hac particula huius capituli, primo autor monet quod philosophia non convenit dignis personis et sublimibus sed potius infimis et mediocribus, quia efficit eos faciliores et in honore contemptibiles. Ulterius, ibi “at illam insita philosophis” etc., respondet autor ad motivum quia virtus suum possessorem<sup>988</sup> decenter honorat quod de mansuetudine declarat, que omne dedecus a philosophis excipit. Et, quia mansuetudo est animi pax cuique benevola, autor condiciones pacis numerat, ibi “pax est cognata Minerve” etc., que sunt: studiosi ingenii iocunda quies, regula voluntatis, compassiva pietas, fidelitatis dilectio, equitatis exequatrix, et<sup>989</sup> ad bonum<sup>990</sup> flexibilis. Ultimo, ibi “non datur exactum” etc., in commendationem philosophie adducit<sup>991</sup> autor sex propositiones, ex quibus elicit<sup>992</sup> philosophie veras proprietates. Propositio prima: fama violatur exacta, nam decus<sup>993</sup> fame gratis datur. Secunda est: omne venustum latet elatum, nam ornatum patet humile. Tercia: mortalium gloria labe est inmixta. Quarta: superbia culpe alienat a merito, nam virtutis mansuetudo premiat per meritum. Quinta: vicium creditur summa nobilitas,<sup>994</sup> nam invidia afflatur nobilis solercia et sic de aliis viciis. Sexta: virtus suspicatur vicium, ut vilis humilitas, fatua caritas, vecors misericordia, tarda longanimitas, impetuosa vivacitas, degenera castitas, ypocrisis elemosina vel prodiga, debilis abstinencia vel corporis destructiva. Ex hiis patet quod philosophia est sapientibus famosa, humilitate honorifica, prudentia cauta, laude extollenda, veri inquisitiva, virtutibus genetrix et vicii expulsiva; ideo est appetenda et cordialiter diligenda.

20. “Hac macula tanti” etc.: pro notitia huius capituli notandum quod homines fiunt virtuosus per exercitium bonorum operum et declinationem a viciis; dum ergo vulgus percipit virtuosorum vitam antecellere modum vivendi communem, eos laudant et laude dignos honorant, unde procedit fama existens vulgaris morum approbatorum laudacio, quam, si virtuosus appetat, efficitur superbia et inani gloria viciosus. [114 v] Nam, sicut honor est in honorante non tum in honorato, sic fama in eam demulgante non in famoso, laus in laudante non in laudato, igitur, si longa experientia cognoscatur

---

<sup>988</sup> *Erasio.*

<sup>989</sup> *Anxlii/plexii\* pronitas erasit.*

<sup>990</sup> *Inclinabilis erasit.*

<sup>991</sup> *Proponit erasit.*

<sup>992</sup> *Itur erasit.*

<sup>993</sup> *Gra erasit.*

<sup>994</sup> *Glossa in marg. lat. sx, idem in glossa inter lineas: superbia laudabilis honestas.*

studiosus, non fame vel laudis cupidus sed solum morum et scientie appetitivus, magistrali honore dignus est, qui est signum autoritatis docendi, dociles quod virtuose exercuit. Ex hiis patet quod quantum minus cura est de fama, tantum magis accrescit ex usu virtutum; sic evidet virtutes appetendas esse tanquam intrinsice animarum decorativas; acciones vero extrinsice a voluntate variabili procedentes minime sunt curande ut fama, laus, honor, divicie, dignitas, prosperitas et sic de aliis mundialiter affectatis. Istis sic introductis, primo removet autor elacionem et alia vicia a vero philosopho, dicens quod perfeccio philosophie non diffamatur alia macula infamie, quia ubi verus honos est ibi vituperium excluditur, ubi dignitas nominis approbatur antiquitus, ibi nullum nomen suspiciosum<sup>995</sup> imponitur. Deinde, ibi “et fervor inest” etc., ostendit autor constanciam philosophici studii quam intelligit per fervorem; unde fervor adest ex vehemente accione agentis in suum passum, sic philosophus est quasi fervor in conclusionem quam intendit percipere que percepta delectabiliter in mente recipitur. Ex iam dictis evidet quod philosophia est honorifica, approbata sive autentica et studiosa sciencia. In fine capituli, ibi “veraque Cirreum” etc., probat autor quod philosophia est virtuosa sciencia quia virtuosos efficit. Nam quod donatur oportet quod a donante possideatur perhibet, igitur donum<sup>996</sup> dantis testimonium in donante condicionis gratuite. Alia probacio, ibi “commendatque datam” etc., quilibet in philosophia studiosus commendat eam delectabilem indefesse. Sed, si esset in aliquo suspecta, tam universalis non conveniret commendacio. Notandum quod autor accipit quoddam insigne philosophi pro philosophia; pro quo sciendum quod antiquitus approbati philosophi laureati erant cum certo laureo vel ex lauro confecto, que est arbor semper virens et odorifera: per viredinem intelligitur delectabilis sciencia, per odorem virtuosa vita signatur. Nota quod Cirreum numen est divina sciencia, que est essentialis sicut quelibet virtus in Domino eidem idemptificatur, vel est scientifica deitas, sed virtus humana est accidentalis et hominis denominativa.

21. “At sunt philosophi” etc.: pro notitia huius capituli sciendum quod solebant antiquitus viri scientifici ac, ob amorem sapiencie, virtutibus dediti nomine honorifico philosophie nominari, qui modo dicuntur magistri sed tunc philosophi; hiis vero diebus voluptuosi, virtutibus vacui, affectantes non sine re apparenciam sine experientia et honorem sine labore. Gradum magistrale presumptuose usurpant quos

---

<sup>995</sup> *At erasit.*

<sup>996</sup> *Donum erasit.*

autor stultos nominat magistros ut patet per processum huius capituli; quod capitulum dividitur principaliter in duas partes. In quarum prima ostendit autor quales sunt stulti magistri in se quantum ad stultitiam. In secunda parte, ibi “haut ea sunt fame” etc., ostendit autor quales sunt predicti respectu aliorum quibus invident. Prima pars dividitur in duas particulas: in prima agit autor de ipsis quantum ad gradum et quantum ad scienciam dupliciter, quia sunt apparentes tantum et superficiales; deinde, ibi “tenuis que sciencia” etc., agit autor de eis quantum ad corruptos mores, quia [115 r] presumptuosi<sup>997</sup> sunt et impudibiles transitoriaque sectantes. In secunda particula, ibi “hii sunt qui fatue”<sup>998</sup> etc., declarat autor de stultorum exercitiis in scolis et studiis, potius vacancium potacionibus quam scienciarum conclusionibus. Deinde, ibi “puer intrat Delia” etc., ostendit autor qualiter se habent stulti in scolis presentibus studiosis, ex quarum gestu gradus immeritus dishonoratur. Ulterius, ibi “haut ea sunt fame” etc., in hac parte secunda huius capituli, primo ostendit autor quod hec dicta non sunt commendanda vel famosa sed vituperanda et culpanda, sicut dicenda de stultis virtuosus invidentibus omnibus aliis, quia nemo invidia eorum subterfugit, ut patet in littera. Deinde, ibi “modico quod novit” etc., in hac particula secunde partis specialius ostendit autor qualiter stulti se habent ad scientificos et sapientes et eorum scienciam. Ulterius, ibi “livoris cuncta veneno” etc., ostendit autor qualiter<sup>999</sup> stulti commendant facta propria et qualiter se gerunt in vultu et loquela.

22. “At super hiis aule” etc.: autor in precedentibus capitulis prelatos reprehendit induratos contra philosophie professores, declarans culpabiles condiciones tam prelatorum quam aliorum insipientium, suspicans igitur quod modus excessit culpandi pretermisissis rigidis et crudelibus. Primo, in hoc capitulo, petit veniam a modestis. Deinde, ibi “Cirreas scimus” etc., notat autor duo genera litteratorum: aliqui sunt vertibiles et proni ad honores adipiscendos indicantes se dignos preferri, quos autor dicit in littera “divertisse ad aulas”<sup>1000</sup>; aliqui sunt stabiles virtutum infusores ac veraces viciorum reprehensores, artem adulatoriam postponentes, quos autor dicit in littera “infundere Phebum” etc. Et hos, tam primi

---

<sup>997</sup> Et *erasit*.

<sup>998</sup> *Schmidt*: statue; *P lacuna*.

<sup>999</sup> Se habent *erasit*.

<sup>1000</sup> *Schmidt*: divertisse deas; *P lacuna*.

generis quam secundi, nominat, “cirreas deas<sup>1001</sup> et geminum solem”<sup>1002</sup> quem aula “regia”, id est rex, vel prepotens princeps “contingit”, scilicet fil\*, id est prudenter discernere et caute examinare decet ut boni elegantur et mali refutentur. Pro notitia gemini solis notandum quod sol per suam lucem efficit diem quam abducta adest nox: per lucem intelligitur sapientia virtuosi viri expellens ignorantiae tenebras, sed sapientia diu elaborata tandem tum adulatoria est obumbrata nubibus terrenorum affectuum; unde prime sapientie dicitur sol per orbem clarus splendens, unde secunde sapientie dicitur sol interceptus nimborum turbinibus, potest etiam littera dicta. Ibi “cirreas scimus” etc., exponit<sup>1003</sup> de virtuosus speculantis et practicis ut sequitur; vel geminus sol potest dici speculativus et practicus philosophus, vel contemplativus theologus et activus. Pro notitia horum terminorum sciendum quod philosophus vacans studio est speculativus, sed informans alios ut apti sint studio est practicus; sic christianus vel<sup>1004</sup> theologus vacans orationibus et sacris meditationibus est contemplativus, sed subveniens corporaliter vel spiritualiter indigentibus est activus. Ulterius, ibi “Criminis unius hos” etc., agit autor mixtim de sapientibus et stultis determinata, prius breviter recapitulando dicit linea unius criminis: id est continuatio ocii colligit hos suple stultos, id est efficit multitudinem stultorum excipit illos suple sapientes<sup>1005</sup> a numero stultorum quia non sunt ociosi. Nota quod ocium nominatur crimen in signum, quod est quasi principium et origo omnium criminum. Deinde, ibi “paucorumque nota” etc., ostendit autor stultos reprehensibiles non in paucis, sed in pluribus condicionibus viciosis quas vitant philosophi. In fine huius capituli, ibi “hos vel eos” etc., concludit autor se immune a culpa et dignum veniam quodcumque determinaverit quia, sicut convenit, attribuit attribuenda et excipit excipienda.

[115 v] 23. “Et tamen admiror” etc.: in precedentibus capitulis ostendit autor inopiam philosophorum, in hoc capitulo declarat opulenciam prelatorum. Primo ostendit indiscrecionem dominorum in largitione et retencione suorum bonorum, quam in fine huius capituli explanat et exponit. Deinde, ibi “ad data

---

<sup>1001</sup> Quas aula regia id est rex vel prepotens contingit *erasit*.

<sup>1002</sup> *Schmidt*: Cirreas scimus ad aulam / divertisse deas, totumque infundere Phebum / pluribus, et geminum contingit regia solem; *P lacuna*.

<sup>1003</sup> Coniecturalis.

<sup>1004</sup> *P ve*.

<sup>1005</sup> Ab ocio *erasit*.

prona datis” etc., infert autor<sup>1006</sup> enormes condiciones prelatorum opum<sup>1007</sup> acquisitivas<sup>1008</sup>, quia pro magno dono dant parvum vel nullum, nisi saltem verbum silent vera, defendunt falsa nisi interveniant munera, vendunt consilia, lucrantur per iudicia, gratis accepta faciunt venalia ut sapientia, discrecio et providencia etc., de aliis donis spiritualibus, pro parvo precio emunt iocalia circumvenientes in negotio pauperes venditores. Deinde, ibi “nulli incognitus aule”<sup>1009</sup> etc., manifestat autor cupidinem seu avariciam inesse cuilibet prelato, declarans diversitatem prelatorum oriri ex diversitate operum, que exercent penes principes vel dominos mundiales: primum est eloquencia cuius comes adulacio; secundum munerum collacio; tertium est secretarius ut fiat luxurie perpetracio; quartum auricularis scelerum revelacio; quintum humilitatis dissimulacio; sextum nocivorum iocosa supplicacio<sup>1010</sup>; septimum donorum aut operorum inutilium expressa magnificacio; octavum gracie excessive per aliis annotacio; nonum consanguineorum et carorum promovendorum rememoracio; decimum indesinentis gratitudinis et dileccionis promulgacio; undecimum ingeniosa malorum emergencium excusacio.<sup>1011</sup> Ulterius, ibi “nec noto quod sanctum” etc., crederet forte aliquis autorem ex dictis reprehendere affeccionem dominorum, penes consanguineos, quod non facit sed ut adulatorum pateat cautela, et predictam affeccionem approbat per duo exempla: primum est de stipite producente ramum; secundum est de sanguine facto nutriente vel educante sanguinem prolem. Ista fundantur super hoc principium naturale: quevis res est naturaliter sui multiplicativa et conservativa; unde naturalis est derivacio amoris, honoris et potestatis rei in se vel in aliud propinquum. Deinde, ibi “at quantum liceat libeat” etc., ostendit autor quod rammemoracio predicta dominorum ad suos propinquos, non solum appropriata hominibus sed etiam bestiis et quasi cunctis animalibus, perficitur in dominis, si adoptant sibi in propinquos pauperes et potissime philosophos adinvenientes regulas humane rationis directivas in sanctis et virtutibus, qui sequuntur et operantur secundum dispositionem anime rationalis; ubi aliqui domini et prelati voluptatibus dediti operantur secundum dispositionem bestialis corporis caduci et transitorii; et nisi sic faciant innuit autor quod non sunt rationales domini sed brutales; et quia ratio est causa domini

---

<sup>1006</sup> Quasdam *erasit*.

<sup>1007</sup> Coniecturalis.

<sup>1008</sup> Diviciarum *erasit*.

<sup>1009</sup> *Schmidt*: nullique; *P lacuna*.

<sup>1010</sup> *P* pupplicatio.

<sup>1011</sup> De *erasit*.

et prelacio ut patet de hominibus super alia animantia et philosophi pre aliis utuntur ratione, nihil deesset eis ex animantibus nec de aliis ad eorum vitam necessariis; sed nimirum quia sic est inter homines sicut inter bestias quod potenciores impotencioribus preferuntur. Ultimo, ibi “infima laus est” etc., concludit autor quod bonorum largicio nisi fiat bonis et virtuosis, est laude indigna. Unde, lamentando, conqueritur autor divitum indiscrecionem quod plus dant truffatoriis, scilicet mimis, histrionibus et iocularibus pluries in anno quam philosophis aut pauperibus in scolis degentibus in aliqua parte anni. Finis tercii libri.

[116 r] Liber quartus. 1. “Lilia Castalii” etc.: in hoc quarto libro continuat autor dicta de egestate philosophorum, dicendis de potencia et gloria divitum. Primo gemit philosophos sub rigore egestatis deficere ex carencia diviciarum. Dolet etiam astutiam divitum negancium eis subvencionem. Deinde, ibi “verum presencia” etc., infert autor duo impedimenta studii phisici: primum est pena corporalis; secundum est timor eiusdem. Ulterius, ibi “nec compassiva” etc., dolet autor quod non dolet tantum quam de philosophis doleret; et innuit causam quia videns afflictum non affligitur sicut afflictus. Ultimo, ibi “igitur meroris in unda”, etc., transfert se autor ab isto merore tractando prosperitatem divitum et potestatem magnatum.

2. “Mons surgente iugo” etc.: in hoc capitulo agit autor de dispositione montis in quo percipit seculi potentes et ambiciosos. Primo declarat altitudinem montis supra vallem sibi anexam in comparacione ad stellas. Secundo, ibi “sideribus vicinus apex” etc., probat eius altitudinem ex diversis aspectibus lune. Deinde, ibi “partem direccior omnem” etc., ostendit difficultatem assensus ad montis summitatem. Ulterius, ibi “sola hic latus” etc., manifestat preciositatem montis veberini\* in bona dispositione terre et arborum ibidem crescencium. Deinde, ibi “hic quecumque virum” etc., commendat arbores quam ad terrenos et celestes. Ultimo, ibi “ibi nulla licencia” etc., ab isto monte excludit arbores depressas et inutiles fructus producentes.

3. “Hic pinus graciles” etc.: in prima parte huius capituli enumerat autor decem genera arborum nobilium in monte fructificancium compendiose in decem versibus. Ulterius, ibi “et pirus huic

sacrum”<sup>1012</sup> etc., specificat diversitatem pirorum in<sup>1013</sup> monte crescencium. Ultimo, ibi “coit uno quelibet” etc., concludit formositatem montis ex arborum situacione.

4<sup>1014</sup>. “Gratus ibi livor” etc.: in hoc capitulo refert autor herbas floridas et odoriferas in dicto monte crescentes, unde reddit eum incomparabilem ortis pauperum. Deinde, ibi “in planum descendit apex” etc., ostendit fontem esse in summitate montis a quo descendit quasi rivus usque ad montis radicem, infra cuius ripas non est harena vel lapis communis, sed solum reperiuntur in illo aurum et argentum, et lapides preciosi, quorum diversitas declaratur in littera ut patet.

5. “Hic vaga discurrit” etc.: in hoc capitulo declarat autor qualiter in hoc monte percipit homines mundiales in vanis cogitationibus laborantes, que sunt vite mollicies, curarum oblivio, in creatis<sup>1015</sup> simulacio, boni propositi inconstancia, pauperum despeccio, dignitatis ambicio, obloquii approbacio, valorum inquisicio, applausus in fama honoris, favoris affeccio, fame exaccio, donorum passiva recompensacio, modesti vultus ficcio, eloquii decepcio per mansuetudinem loquele et floridum ornatum oracionis rethorice. Hii sunt vagi incole, scilicet cogitaciones gravis anime, id est ad terrena depresse<sup>1016</sup>, qui numquam discurrunt ut racionis dictamine dirigantur.

[116 v] 6. “Hic promissa volant” etc.: in hoc capitulo sexto ostenditur quomodo ambicio reperitur in curiis dominorum, ut patet in fine tercie particule huius capituli, quod primo autor declarat per dona data, ibidem pro beneficiis et dignitatibus acquirendis. Secundo, ibi “hic fictus virtutis” etc., ostendit in curiis virtuose vite filiacionem, ex cuius vite consideracione consequi speratur promocio et ad honorem exaltacio. Tercio, ibi “hic in amicias” etc., est etiam ibidem<sup>1017</sup> in eorum adulacio ne voluntati contravenerant beneficium desideranti. Quarto, ibi “hic puer imperii” etc., post cautelas clericorum declaratur animositas vel ferax probitas generosorum ibidem educatorum.

7. “Primos ambicio remos” etc.: pro noticia littere notandum, secundum sapienciam sacre scripture prima Iohannis tercio, quod «omne quod est in mundo aut concupiscentia carnis est et concupiscentia

---

<sup>1012</sup> *Schmidt*: et pirus huicque; *P folio 69 r*: hic pirus huic sacrum.

<sup>1013</sup> *Unum signum erasit*.

<sup>1014</sup> *Schmidt tertium capitulum; P folio 70 quartum capitulum* De herbis.

<sup>1015</sup> Coniecturalis.

<sup>1016</sup> *P dempresse*.

<sup>1017</sup> *P ibidem*.

oculorum et superbia vite»<sup>1018</sup>, ex quibus tribus oritur triplex ambicio, scilicet deliciarum pro primo, diviciarum pro secundo, et dignitatum pro tercio. Quorum primum consistit in delicatis cibariis et potibus, sompnolenciis et actibus veneris ex hiis provenientius de quibus dictum est, et alia duo consistunt in habundancia rerum temporalium et honoribus, que adquiruntur aut per hominum oppressionem, subieccionem vel depredacionem, aut per adulatorias et cautelosas loquelas, et raro in veritate et sana constancia perquiruntur vel continuantur. Unde autor in hoc capitulo intendit exprimere ortum et originem bellorum et conflictuum, per que multociens fiunt possessionum extensio et temporalium rerum multiplicacio, ut ergo ambiciosi melius exequantur suum propositum.<sup>1019</sup> Dicit primo autor quod ordinaverunt navigium et marium navigantes, per que prosecuti<sup>1020</sup> sunt bellorum adversitates, degeneres crudelitates, inhumanas machinarum invenciones, dominandi affecciones, regnorum depredaciones, incompassivas cruoris effusiones, subditorum eis contraveniencium rebelliones et nobilis probitatis enervaciones. Deinde, ibi “hec hominum tortrix<sup>1021</sup>” etc., postquam autor enumerat ambiciosorum mala gesta et facta exteriora, in hac particula huius partis, ostendit perversam eorum voluntatem, a qua intollerabilis procedit malicia multorum hominum offensiva: primo tamquam tortrix furiis assimilatur infernalibus, propter fervorem subiciendi et ledendi viros nobiles et potentes. Secundo, ibi “indignatusque caminus” etc., declaratur multipliciter eorum misera tribulacio, propter quorundam hominum pacienciam et humilitatem huius indignacioni nullatenus reluctancium, quia, sicut caminus ignitus calescit ex combustibilium appositione sed solum cineribus eidem appositis frigescit, sic rerum rapidus invasor, nisi aliquam percipiat resistenciam, torpet, quia apperire appetit victoriosus, indignatur etiam sua negocia agere cum deliberacione et consilio, que requirunt moram in agendo, sed tamquam precipites et capitosi festinanter sua complent desideria, nolunt et societatis confederacionem cum suis dignioribus vel instare pro favore, quia contra subieccionem et obedienciam stomachantur, dedignantur etenim socialem modum vivendi prospere in communitate, quia presumunt nullos [117 r] posse homines meritis coequari, despiciunt insuper pauperes et debiles, quia nec nocere possunt hominibus vel prodesse. Deinde, ibi “nam prodiga voti” etc., ostendit autor qualiter ambiciosi

---

<sup>1018</sup> I Gv 2, 16.

<sup>1019</sup> Ordin *erasit*.

<sup>1020</sup> P *prosequi*.

<sup>1021</sup> *Schmidt*: hinc hominum tortrix; P folio 70 v: hec hominum tortrix.

aspirant exaltari et magnificari in honoribus immensis per loquacem iactanciam, per prudentium naturalem despectum, per gravem absque timore audaciam<sup>1022</sup>, per excecata voluntatem de se presumentem, et per inverecundum<sup>1023</sup> precellencie appetitum. Hec sic sunt intelligenda licet autor in littera multociens sumit abstractum pro concreto. “Huc nova visurus” etc.: in hac parte huius capituli ostendit autor labor Architrenii in ascensu montis in quo ambiciosorum opera percipiuntur. Ymaginatur Architrenius super hunc montem aulam, cuius culmine quaciuntur sidera, cuius etiam incole cum diis nituntur contendere et eorum secreta per transcendenciam scrutari ac se ingerendo eorum vires solícite examinare. Incole tales sunt qui solum terrena sapiunt et nullo modo celestia optant, nisi ut suam compleant voluntatem in diviciis et delicatis honoribus. Ultimo, ibi “suspecta minanti” etc., ostendit autor quod ambiciosorum contra deos presumpcio antiquarum est, vel praeteritarum est ulcionum renovacio, ut puta per ignem terre et omnium terrenorum exterminium ac acrium artificiumque finalis expugnacio.

8. “Tollitur in alta solo<sup>1024</sup>” etc.: in hoc capitulo ergo narrat autor disposicionem domus cupidorum quantum ad situaciones tecti in celo et fundamenti in inferno. Deinde, ibi “radices operis” etc., ostendit causam profunditatis in fundamento. Deinde, ibi “mortis non expectato” etc., ostendit causam altitudinis in tecto. Ulterius, ibi “nam tramite ceco<sup>1025</sup>” etc., ostendit qualiter accidit contra propositum cupidi laborantis ad infernum ut ibi post mortem, cum domo sua recipiatur, non obstante quod credat se ascensurum in celum. Deinde, ibi “explicat aula sinus” etc., postquam autor determinavit disposicionem tectus et fundamenti cum aliis incidentibus, in hac particula declarat habitacula, inter tectum et fundamentum situata esse obscura et tenebrosa, propter diversa opera enormia a cupidis perpetrabilia, ut patet in littera, quia affectant latibula ut incogniti latitent post malefacta. Item affectant loca pro homicidiis, pro conventiculis suspicionibus, pro<sup>1026</sup> verecundiis excercendis, et pro virginum oppressionibus. Deinde, ibi “nam tenebras qui” etc., ostendit causam quare<sup>1027</sup> loca talia

---

<sup>1022</sup> *Unum verbum erasit.*

<sup>1023</sup> *P inveracundm.*

<sup>1024</sup> *Schmidt: tollitur alta solo; P folio 71 r: tollitur in alta solo.*

<sup>1025</sup> *Schmidt: iam tramite ceco; P folio 71 r: nam tramite ceco.*

<sup>1026</sup> *in erasit*

<sup>1027</sup> *ta erasit.*

desiderantur<sup>1028</sup>; nota ut patet per processum per tectum intelligitur erroneus intellectus, per fundamentum excecata ratio, per habitacula perversa voluntas sensualibus dedita. Deinde, ibi “marmor et attriti” etc., ostendit autor quod in terra omnia ornamenta necessaria et quicquid convenit ad hoc edificium possunt invenire que tamquam dignissima et preciosissima a cupidis est colenda propter hanc fertiliam<sup>1029</sup> expressam in littera. Ultimo, ibi “sed gloria paucas” etc., autor [117 v] retrahit cupidum ab hac vana gloria per consideracionem mortis<sup>1030</sup> cuiuslibet statui minantis incertitudinaliter.

9. “Hoc fatui celum” etc.: ostendit autor in hoc capitulo, per multas rationes, quod vanum est et fatuum expendere divicias in edificiis sumptuosis. Primo contemplacionem harum reprobatur, eo quod labor istorum est in celestibus circa eorum creatorem, conservatorem et remuneratorem; et labor aliorum est in terrenis divina beneficia obliviscentes. Secunda, ibi “tot census quod crastina<sup>1031</sup>” etc., frivolum<sup>1032</sup> est relinquere certum, quod est Deus, propter incerta, que forte erunt vastatores, prodigi, malefici<sup>1033</sup>; quod concluditur ex verisimili quia totus mundus affectat inania. Tercia ratio, ibi “nam risu aut digito” etc., derisorium est laborare pro illo quod perdet et ponere se in ocio pro illo quod secure retinebit; quicquid est in mundo perdetur preter sepulcrum et forte non habebitur, quia post corpus incinerari et dispergi cum vento. Quarta, ibi “hec tamen et quicquid” etc., eternum magis ponderandum est quam momentaneam: hec vita momentanea est cuius futurum incertum est, an prosperum erit an adversum, sed secula post mortem durabunt pro perpetuo. Quinta ratio, ibi “iram iudicis expectat” etc., cum simus in medio inter celum et infernum iudicabimur pro operibus terrenis per iram ad deorsum pro celestibus, ad sursum. In fine, ibi “suadet presencia clausos” etc., concludit quod ignorancia futurorum causat delectacionem presencium que inociativa est animo mali.

10. “Hic auro Parias” etc.: in hoc capitulo ostendit autor curiosas picturas; primo in columnis aule. Secundo declarat picturam quantum ad eius inventricem et sumptuosam preciositatem, ibi “nobile surgit opus” etc.. Ulterius ostendit picturam florum secundum disposicionem vernalis temporis semper continuati, absque defectum, ibi “florum lasciva ductu” etc.. Deinde ostendit omnia preterita tempora

---

<sup>1028</sup> per tec *erasit*.

<sup>1029</sup> Coniecturalis.

<sup>1030</sup> Minantis *erasit*.

<sup>1031</sup> *Schmidt*: tot census quod crastina; *P folio 71 v*: tot census quod crastina.

<sup>1032</sup> *P* frivolum.

<sup>1033</sup> *P* vastores prodegi et malifici.

qualiter ibidem sunt quasi presens dies, ibi “picture clausula quevis” etc. Consequenter potest picturam declarantem in parvo spacio dispositionem aeris nebulosi, pluviosi et luminosi, ibi “preteritumque Chaos” etc. Deinde inducitur longa et notabilis historia picta troianorum a grecis bellicis devictorum, ibi “pictura laboris” etc. Ulterius, ibi “hec et si qua iuvant” etc., disponitur pictura fortune secundum dispositionem mundi quantum ad terrestria, aquatica, aerea et celestia. Ulterius ibi “leta et tristia spargit” etc., exprimitur pictura fortune. Ultimo, ibi “precium quesisse laborant”, labor declaratur pro necessariis acquirendis ad picture complementum in diversis regionibus.

[118 r] 11. “Divitis ingenio” etc.: postquam autor declaravit preciositatem pannorum artificiose textorum et tinctorum visum delectabiliter movencium, in hoc capitulo declarat aliud delectabile visui ex preciositate picture in vasis deservientibus pro potibus et ferculis et aliis necessariis ad mensam divitum, que iocalia nominantur; et primo in generali, quantum ad hec omnia simul comparando robustam naturam ad artem subtilem. Secundo, ibi “blandius invitat” etc., prosequitur intentum suum, specialiter de cifis potuum contencio et in fundo interius preciosas picturas habentibus, quarum picturarum septem diversitates declarat, ut patet in littera. Tercio, ibi “Bachique lacus” etc., ostendit preciositatem ciforum exterius pictorum ac cum gemmis et auro artificialiter impressorum.

12. “Illic ingluvies” etc.: in hoc capitulo 12<sup>o</sup> declarat autor vicia consequencia curiales. Et primo in generali loquitur de duobus, scilicet gula et luxuria, de quibus determinatur in diversibus capitulis precedencium librorum. Sed tertium vicium, de quo prosequitur in hoc capitulo, est dolus vel fraus que habetur in diversibus hominibus. Et primo declarat vicii huius proprietates ut reperitur in proditoribus, quia prodicio consequitur omnes de quibus dicetur in hoc capitulo. Ibi “illic textitur occulto” etc., secundo ostendit proprietates dolosi detractoris<sup>1034</sup>. Ibi “facie describit amicum” etc., convenienter declarat autor tria vicia inesse detractoribus sive proditoribus, scilicet infidelitas, inhonestas et dissolutio in viciis, ibi “nulla fide aule” etc. Ulterius prosequitur autor de infidelitate et, quia hoc vicium maxime reperitur in causidicis regimine iurium abutentibus, ostendit condiciones eorum, ibi “equum<sup>1035</sup> declinat in omni” etc. Convenienter declarat autor cautelas causidicorum ambidextrorum, ibi “ad precii libram” etc.; et, quia tales et consimiles utuntur deceptiva eloquencia ad defraudandum eorum clientes,

---

<sup>1034</sup> F *erasit*.

<sup>1035</sup> *Schmidt*: equum; *P folio 73 r*: equum.

igitur ostendit autor eorum decepciones, ibi “prodigus eloquii” etc. Deinde ostendit quod homines adherentes talibus causidicis ducuntur ad opprobria dupliciter: primum est ibi “sic imminet” etc.; secundum est ibi “heu facinus multos” etc. Ultimo autor assignat causam omnium predictorum, que est negligencia causidicorum circa amicitiam, quia plus curant de nummis quam amicis, ibi “odiis alternat amores” etc.

13. “Principis ad nutum” etc.: in hoc capitulo 13<sup>o</sup> autore declarat artem adulatoriam, cuius exercitium maxime habentur a famulis dominorum. Primo ostendit qualiter famuli adulantur suis dominis, quando conformant se loquelis dominorum; talia loquentes qualia loquuntur, vel delectantur domini, que patent per plura exempla in littera. Ulterius, ibi “hic est qui pulvere nullo” etc., [118 v] ostenditur adulacio servorum ex ficcione cuiusdam servicii domino impertinentis, ut patet in littera. Deinde, ibi “hic est qui adversa volenti” etc., ostenditur adulacio famulorum per eorum inutilia et vana confortamenta. Convenienter, ibi “hic est qui gaudia mente” etc., hic declarat autor quam discordanter se habet adulator in gestu interiori et exteriori, cum conformatur domino suo per exteriore et adversatur eidem per interiorem. Ultimo, ibi “dum dominus tali” etc., ostendit autor quomodo adulator domini aliquando, propter suam levem reprehensam<sup>1036</sup>, eius est proditor revelando secreta que essent fideliter celanda.

14. “Has aliasque notas” etc., in hoc capitulo 14<sup>o</sup> ostendit autor indiscrecionem divitum et potentum nescencium discernere mundi adulatoriam vanitatem. Et primo exclamat autor contra mundi gloriam et honorem. Deinde, ibi “vicii que ancilla beatum” etc., ostendit plura mala emergentia dominis et aliis hominibus ex appetitu glorie mundialis: primum malum est percussio lingue; secundum malum est periculum in falsis fratribus, ibi “manus non evasisse” etc.; tertium malum est ignorancia politici regiminis, ibi “non extorcisse latentem”; quartum ignorancia aperte adulacionis, ibi “animo non prendit” etc.; quintum ignorancia sui notorii vicii, ibi “oculo quod prestat” etc.;<sup>1037</sup> sextum infatuata leticia de ficta volgari laude, ibi “auribus assurgit” etc.; septimum de suis fictis stulta presumptio, ibi “nec laudibus artat” etc. Ulterius, ibi “ipse nefas totus” etc., reprobatur autor istam indiscrecionem et declarat qualiter laus est consideranda. Deinde, ibi “nescit quod turpibus” etc., ostendit qualiter oritur deceptio in laude. Ulterius, ibi “pictura bonis ipsa” etc., ostendit quod bene vivere est potissimum medium ad

---

<sup>1036</sup> Coniecturalis.

<sup>1037</sup> 5 *erasit*.

veram laudem. Convenienter declarat dominorum cecitatem nesciencium discernere dampnum proprium et dolos eis intentos per suos famulos. Primo ostendit quomodo abscondunt famuli a dominis necessaria et proficua et publicant<sup>1038</sup> vana delectabilia, ibi “non aperit clausura” etc. Secundo<sup>1039</sup> ociosi sunt in utilitate domini, ibi “nec pectore librat” etc; quare fingunt facili eloquenciam, ibi “eloquii vallo” etc. Ultimo concludit intencionem omnium famulorum pro maiore parte propter quam conclusionem fit causam sequens, ibi “et dum sua” etc.

15. “Vulgus ad obsequium” etc.: in fine precedentis capituli concludi autor quod famuli bene attendunt ad sua mercimonia et bona temporalia, modice vel nichil curantes de bonis domini sui ad cuius obsequium se obligaverunt. In hoc capitulo autor probat hanc conclusionem multipliciter. Primo quia plus attendunt famuli ad opes per quas sperant remunerari temporaliter quam ad honestatem domini per quam morigerarantur et ad regendum se et alios aptarentur. Secundo, ibi “servire minores” etc., ostendit [119 r] potissimum medium suasorium<sup>1040</sup> ut famuli<sup>1041</sup> se transferrent ad dominorum obsequium, quod esset amor ad subveniendum domino in suis necessitatibus, sed moventur famuli aut propter egestatem, aut propter oppressionem alicuius potentis, aut lentum ad obsequendum laborem. Et ostendit ubi opes sunt exiles ibi pauci se ingerunt ad famulatum. Ulterius, ibi “et cui devinctior heret” etc., probat propositum suum<sup>1042</sup> autor sic<sup>1043</sup> aliter: supposita confederacione<sup>1044</sup> concorde famuli ad dominum iuramento firmata, si alius dominus promittat se sibi plus daturum pro obsequio, ad illum alium divertendo, cassantur concordia et iuramentum cum priori domino. Ulterius, ibi “que licet ausus<sup>1045</sup>” etc., ostendit quod famuli famulantur potius propter opes quam propter honestam conversacionem, debitam subvencionem et bonorum morum informacionem, quia aliquando rapiunt de bonis domini infideliter ut opes accumulent<sup>1046</sup> et ditentur, vel ut aliquis placeant propter bestiales delectaciones excercendas, et quia hec littera est obscura sic iungenda est, licet servus “ausus neget periuria fractura”

---

<sup>1038</sup> *P* puplicant.

<sup>1039</sup> *Acc* erasit.

<sup>1040</sup> *Per* quod erasit.

<sup>1041</sup> *Moverentur* erasit.

<sup>1042</sup> *P* erasit.

<sup>1043</sup> Coniecturalis.

<sup>1044</sup> *Famuli* erasit.

<sup>1045</sup> *Schmidt*: quelibet ausus; *P folio 74 v*: quelit (*abbreviat.*).

<sup>1046</sup> *P* accumulent.

etc., id est promittat fidelitatem convencionis, quem periura “reditura testanti”, id est testatori de convencione relatura “non ferunt”, ideo non cupiunt quasi diceret servus falsus et periurus non cupit convencionem recitari per dominum nec per alium qui erat testis in convencione facta, “aura rapiente recursum”<sup>1047</sup>, id est mutato servi promisso; “lesura”, scilicet periura, “non volant” quasi diceret famulitates et periura lesura dominum non recedunt velociter, sed permanenter persistunt. Ulterius, ibi “non est cui lingua” etc., hoc ostendit autor ingratitude quorundam famulorum, dicens quicquid perversa mens vel voluntas dictet de domino, scilicet preeligendo alium tamquam meliorem, et postponendo suum tamquam malum et parve reputandis<sup>1048</sup>, silet servi eius lingua ut appareat qualis non est. Ultimo, ibi “quicquid suppressa” etc., hinc concludit liberam voluntatem esse servo qualitercumque regatur a domino, dicens quicquid servus subiungatus per suum famulatum susurret contra dominum, quando impeditur ab exequutione sue perverse voluntatis, non propter hoc habet coactam voluntatem, sed liberam; ideo potest velle se plus perficere alteri homini quam illi cui tenetur ex convencione; voluntas ergo regulanda est quia absit quod omne volitum precederet ad actum, quia facti/famuli\* omnia mala sunt in potestate hominis, sed pauca bona et quasi nulla potest homo ex se perficere.

16. “Si lingue ad faleras” etc.: in hoc capitulo detigit autor adultores; primo reprobando eos ex nimia laudacione suorum dominorum. Deinde, ibi “malletque et luce carere” etc., exprimit autor adulatoris falsitatem quando dicit quod vellet potius mori, quam videre dominum suum aliqua sustinere adversa. Ulterius, ibi “sed si modo dando solutam” etc., probat autor per processum simulacionem adulatoris quando prosperatur dominus fictam [119 v] tamen pro fideli benivolencia, eo quod in tempore adversitatis<sup>1049</sup> dum depauperatur dominus a suis, reliquitur desolatus. Deinde, ibi “sibi soli applaudit” etc., numerat autor defectus convenientes dominum infortunatum: primo defectum amicicie, secundo defectum leticie, ibi “sepelit quos” etc.; defectum confidentie, ibi “servi celaverat” etc.; defectum affabilitatis, ibi “domus extunc” etc.; defectum consolacionis, ibi “et que latuere”, etc.; defectus prosperitatis, ibi “hominem quid” etc.; defectum felicitatis, ibi “felicia fati” etc.; defectum prudentie,

---

<sup>1047</sup> *Schmidt*: recursu; *P folio 74 v*: recursum.

<sup>1048</sup> Coniecturalis.

<sup>1049</sup> De *erasit*.

ibi “distinguere nescitur” etc.; defectum amicabilis amoris, ibi “fortune quicquid ab alto” etc. Ultimo, ibi “ut satis est visum” etc., exprimit autor fletum<sup>1050</sup> dolorosum Architrenius quod homines tanto delectantur in miseris dictis et dicendis et sic finitur hic liber quartus.

Liber quintus

1. “Transit ab aspetis” etc.: autor in primo huius quinti libri usque ad nonum capitulum eiusdem procedit contra superbiam, que est inordinatus appetitus honoris et excellencie. Primo continuando dicta dicendis declarat vultum dolorosum Architrenii pro perversa dispositione humane nature a virtutibus ad vicia declinantis. Ulterius, ibi “nec mora finitimo” etc., ostendit autor qualiter per superbos mons fertilis devastatur, quia sola superbia destruit omnia et ex hoc quod mons talis naturaliter et per artem decoratur in arboribus ortis et edificiis etc.; ibi nulla nutancia, nulla debita, nulla offensiva, sed omnia erecta, omnia forcia et omnia delectabilia que omnia per superbos funditus et radicitus prosternuntur; et in hac littera innuitur, quod superbus semper ex perversitate sua subiungacionem, oppressionem vel destruccionem intendit aliorum. Deinde, ibi “ubi testudo volat” etc., enumerat autor degeneres abusiones incolarum huius montis contra suos naturales instinctus de se usurpantium, quorum incolarum<sup>1051</sup> aliqui volatiles sunt et aliqui gressibiles. Et primo agit autor de volatilibus, sed pro noticia littere sciendum, quod usurpacio sciencie presumpcio est inordinatus appetitus glorie et honoris excedens facultatem virium sic presumentis. Et talis presumpcio habet quatuor species: prima est quando aliquis presumit quod alii non presumunt; secunda quando [120 r] presumit de quo non est presumendum; tercia quando quis presumit aliquid ante tempus; quarta quando quis presumit quod est ultra vires. Unde in littera “ubi testudo volat” etc., per testudinem intelligitur ypocrita simulans longanimitatem; per mergum, inconstans in bono proposito immersus viciis; per milvum, ydiota se credens gloriosum; per corvum, despicabilis propter morum turpitudinem; per anserem, loquax indiscretus; per bubonem, in errans in racione; per corinelam, audax debilis. Deinde, ibi “lepus insurgit” etc., per leporem, timidus fatuatus; per simiam, derisor deridendus; per bovem, iudex temerarius; per elephantem, tardus in negociis necessariis; per lupam, inverecundus de turpibus; per pardum et leenam,

---

<sup>1050</sup> *Unum verbum erasit.*

<sup>1051</sup> *Glossa lat. sx.:* duo genera hominum sunt, scilicet clerici et laici. Clerici per volatilia, laici per gressibilia intelliguntur; laici aut sunt soli aut coniugati.

voluptuosus vivens ex rapinis; per asinum et equam, omnia sustinens pro voluptate complenda; per hircum et ovem, omnia consumens pro voluptuosa vita; per taurum, aggrediens terribilia pro mulierum amore. Sicut inter genera hominum nota quod inter viros sunt tres status. Aliqui sunt infimi status ut operarii: famuli, pastores et artifices et cetera de vulgo. Alii sunt sunt<sup>1052</sup> mediocres sive medii status ut mercenarii: mercatores, ballivi et officarii dominorum. Aliqui etiam sunt alti status et honorifici ut rectores: comitatum in villa, comitates vel regno, et quilibet istorum potest presumere ultra suum statum. Primi presumptuosi dicuntur bestiales, ideo loquitur de illis auctor secundum presumptiones<sup>1053</sup> bestiarum; secundi presumptuosi sunt cautelosi et subdoli, et de hiis secundum condiciones mulierum loquitur; tercii sunt elati et presumptuosi, et hos declarat auctor secundum proprietates corporum supercelestium.

- *Breve commento*

Il commento non fornisce informazioni particolarmente interessanti dal punto di vista ermeneutico, dal momento che, com'era in uso presso il circolo di Walsingham, Hugh Legat si occupa prevalentemente di offrire una chiave di lettura strettamente esegetica ed esplicativa. Come afferma Clark, i versi sono «exhamined, explained and frequently paraphrased» per «facilitate a reading of the text, not to force his own interpretation»<sup>1054</sup>. Il poema era considerato un nuovo classico non più perfettamente accessibile anche per la difficoltà dei rimandi a testi della classicità greco-romana.

Il linguaggio è analitico e pedagogico: il testo è diviso minuziosamente in brevissimi segmenti testuali e il commentatore adotta talvolta il linguaggio tecnico della Scolastica<sup>1055</sup>. In linea con le glosse laterali presenti nei fogli che riportano il testo di *Architrenius*, il commentatore si sofferma sulle vicende di personaggi mitologici, come per esempio Chirone<sup>1056</sup>, dedica ampio spazio alla spiegazione dei teoremi

---

<sup>1052</sup> *Sic in texto.*

<sup>1053</sup> *Coniecturalis.*

<sup>1054</sup> Clark 2004, p.232.

<sup>1055</sup> Cfr. 113 v.: «quod probat per locum a forciori».

<sup>1056</sup> Cfr. n. 61 ove si riporta anche la glossa presente nel f. 68r (testo di *Architrenius*). Dello stesso tenore le glosse ai ff. 69 r e 71 r che spiegano Castaleus, Tessalia e Flegra.

geometrici presenti nello stralcio di testo relativo alle arti liberali<sup>1057</sup> e alle notazioni astronomiche<sup>1058</sup>. Una certa attenzione è riservata anche alle informazioni retoriche, come si legge nel f. 117 r: «hec sic sunt intelligenda licet autor in littera multociens sumit abstractum pro concreto». Talvolta lo scioglimento delle metafore si allontana dal testo originale notevolmente, come nel caso di Arch. III 256-7 («cum Luna retorsit ignes / fratris ad occasum») che il commentatore spiega come impedimenti intrinseci ed estrinseci all'impegno dello studente<sup>1059</sup>. In certi casi aggiunge delle informazioni gnomiche non presenti nel testo originale, come, per esempio, nella definizione del peccato di Orfeo, come peccato di sodomia<sup>1060</sup>; in generale, tende ad esacerbare le affermazioni del protagonista (che nel testo sono anche compassionevoli) in una direzione di rigore verso i peccatori<sup>1061</sup>. Così, nel f. 119 r, gli uomini sono definiti incapaci di autoperfezionarsi: «omnia mala sunt in potestate hominis, sed pauca bona et quasi nulla potest homo ex se perficere». Lo stesso può dirsi dell'esegesi di Arch. III 391-2 («sine limo gloria nulli / affluit») al f. 114 r: «mortalium gloria labe est inmixta»; se l'autore intendeva semplicemente raccontare l'invidia che sempre si accompagna alla gloria, il commentatore radicalizza l'originale in una icastica sentenza circa la caducità e l'intrinseca 'sozzura' delle cose mortali. Dello stesso tenore sono le affermazioni (non giustificate dal testo) riguardo la filosofia: se essa è «divina sciencia»<sup>1062</sup> e l'uomo può eccellere nella conoscenza dei segreti divini più di qualsiasi altra creatura<sup>1063</sup>, vero è anche che non esiste nesso tra la virtù e l'esercizio delle facoltà intellettive («notandum quod homines fiunt virtuosus per exercitium bonorum operum et declinationem a viciis»<sup>1064</sup>); inoltre, la filosofia per il rischio di superbia che comporta meglio si addice a «infimis et mediocribus, quia efficit

---

<sup>1057</sup> Cfr. f. 111r.

<sup>1058</sup> Si legga per esempio la glossa al f. 68 r (marg. lat. dx), relativa alla metafora astronomica presente in Arch. III 283: «nota quod sicut linea meridiana intersecat orisontem in aquilone et in austro, sic imaginandus est circulus cum equinocalis intersecans meridianam in cenith orisontem in oriente et occidente que puncta sic nominantur quo ad nos, sed/scilicet oriens sempiter etc. sunt verum equinocalis et nostrum pole».

<sup>1059</sup> Cfr. f. 112 v

<sup>1060</sup> La tradizione è ovidiana (*Met.* IX, 83-5) accolta nel Medioevo e poi nel Rinascimento (per esempio nel *Roman de la Rose* e più tardi nella *Fabula di Orfeo* di Poliziano).

<sup>1061</sup> Per esempio, si legga nel f. 108 r il verbo «abhorret» attribuito al complemento oggetto «gulosos» invece che a «omnia», come nel testo di *Architrenius*.

<sup>1062</sup> F. 114 v.

<sup>1063</sup> «Dicens quod, licet homo exigua res sit pro respectu Dei spirituum et universi tamen, preter diminucionem suam, integraliter intelligit diversitatem celestium orbium, naturas intelligentiarum et aliorum spirituum, etiam summe perfectam infinitam ac immutabilem omnium causam; et sic per intellectum est homo omnium receptivus, nec saturatur, adequatur vel exceditur ente aliquo determinato», f. 113 v.

<sup>1064</sup> F. 114 r.

eos faciliores et in honore contemptibiles.»<sup>1065</sup>; tant'è che se il logico non perdesse il suo tempo in «studium inutilium transitoriorum et rerum caducarum»<sup>1066</sup> non patirebbe il sonno tormentato da cure che lo assale. Infatti, oltre che per ragioni esegetiche, il testo viene commentato anche con l'obiettivo di ricavarne notazioni morali; non a caso nel ms. Oxford Bodl. Laud. Misc. MS 706, ai ff. 153v - 143r, è riportato un sermone del monaco ricco di citazioni da *Architrenius*<sup>1067</sup>.

Il modello citazionale è compatto lungo tutto l'arco testuale fatta eccezione per due occasioni. Il commentatore (o il copista) ha qualche tentennamento quando cita Arch. III 432-5<sup>1068</sup>; sembra interessante osservare che questa difficoltà, l'unica di questo genere, corrisponde alla zona dove è la lacuna, esattamente al f. 68 (visibilmente strappato), nella zona del manoscritto che riporta il testo di *Architrenius*. Questo potrebbe rafforzare l'ipotesi che l'ultima zona del manoscritto (dal f. 105), contenente anche il commento di Hugh Legat, possa essere stata aggiunta in un secondo momento. In secondo luogo registriamo il cambio brusco di stile nell'ultimissima sezione (f. 120 r), dove il commentatore, senza citare più il testo cui si riferisce, descrive una distinzione della società in tre ordini, argomento del tutto assente in *Architrenius*, per poi interrompere il commento senza *explicit*.

---

<sup>1065</sup> Ibidem.

<sup>1066</sup> F. 112r: «Ex iam dictis de vexacione anime per sompnium, enudet quod si homo disponeret se ad orandum Deum de venia ingratitude quam in dies operatur et exercet contra Deum, assuescendo se mente et corpore ad Dei complacenciam potius quam ad studium inutilium transitoriorum et rerum caducarum, sompnia haberentur letabunda ex predulci sompno quiete dominum contemplante».

<sup>1067</sup> Cfr. Clark 2004, p.233.

<sup>1068</sup> Come si vede alla n.87, la citazione salta due versi.

## ***Ringraziamenti***

*In primis*, vorrei ringraziare i quattro uomini, Giovanni D'Altavilla, Alano di Lilla, Dante Alighieri e Francesco Petrarca, i cui corpi fisici (le mani insieme allo spazio materiale della mente) hanno vergato le pagine su cui ho lavorato in questi anni: senza la loro esistenza concreta, di corpi e anime, non avrei mai avuto l'occasione di interrogarmi così a fondo sulla funzione individuante e potente del corpo come resistenza al dover essere, sul limite doloroso della finitudine come esperienza irrinunciabile nel cammino verso il bene, sull'unità dello spirito nel tempo che si costituisce attraverso la determinazione nella molteplicità delle cose che esistono e vivono, sulla macchina dell'uomo come organismo strepitoso di sofferenza e superamento del male.

Ringrazio Lorenzo, mio marito (amante e compagno fraterno), che mi insegna ogni giorno come l'amore cammini attraverso gli ostacoli corporei della vita e sempre sappia ritornare nuovo e luminoso; ringrazio la sua grandezza semplice e l'onestà sincera con cui sempre mi accompagna. Ringrazio mio figlio Gabriele, da cui ho imparato che il futuro supera le nostre elementari attese di corpi semplici. Ringrazio questa piccola vita che, proprio in questo momento, cresce dentro di me: da lei apprendo la bontà dell'imperfezione (senza la quale, probabilmente, non avrei mai consegnato questa tesi) e la forza della natura (quella continua riproduzione dei corpi che è la legge della *Genesi*), che sempre è un passo avanti a noi e si afferma dove non sappiamo né possiamo. Ringrazio Francesca, Miriam e Beatrice, per la comunità sororale che mi hanno costruito intorno negli anni della maturità, questa comunità di corpi fragili diventata forza e sapienza amorosa nella condivisione.

Ringrazio, infine, il mio corpo che ha diligentemente svolto il suo lavoro di impedimento finché, talvolta, per caso, per grazia o per amore, è fiorito *similia ex similibus*.

## Bibliografia

### Testi primari

Agostino D'Ippona

– <https://www.augustinus.it/>

– *Opera*, Brepols, Turnhout 1954-1998.

– *Confessioni*, trad. e cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2012.

– *L'anima e la sua origine*, a cura di G. Catapano e E. Moro, Città Nuova, Roma, 2022.

– *De diversis questionibus*, “*De diversis quaestionibus octoginta tribus*” - “*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*” di Agostino d'Ippona, commento di L. Perrone, J. Pépin, F. Cocchini, C. Fabrizi, A. Krалеva, M. G. Mara, Città Nuova, Roma, 1996.

– *De diversis questionibus ad Simplicianum*, “*De diversis quaestionibus octoginta tribus*” - “*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*” di Agostino d'Ippona, commento di L. Perrone, J. Pépin, F. Cocchini, C. Fabrizi, A. Krалеva, M. G. Mara, Città Nuova, Roma, 1996.

– *De Civitate Dei*, Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, in *Opera Omnia*, vol. V in tre parti, Nuova Biblioteca Agostiniana, intr. di A. Trapé, tr. it. e note di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1978-1991.

– *De Trinitate*, Agostino, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano, 2012.

– *Expositio propter Romanos*, ed. I. Divjak, *Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos, Epistulae ad Galatas expositio, Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, CSEL 84, 1971, pp. 33-40.

– *La Genesi contro i manichei*, in Id., *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Bompiani, Milano 2018.

– *Il «De Libero Arbitrio» di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento a cura di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano, 1987.

– *La Natura del bene*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001.

#### Alano di Lilla

– *Anticlaudianus*, PL 210, 485-576. Texte critique avec une introduction et des tables, ed. R. Bossuat, (Textes philosophiques du Moyen Âge, 1), Vrin, Paris, 1955, pp. 55-198.

– *Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 20, 1953, pp. 113-364.

– *Regulae caelestis iuris*, PL 210, 621-684, ed. N. M. Häring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1981), pp. 91-226.

– *Regole del diritto celeste*, a cura di C. Chiurco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002;

– *De Planctu naturae*, PL 210, 429-482C; ed. N. M. Häring, in «Studi medievali», 19, 1978, pp. 806-79.

– *Sermo de sphaera intelligibilis*, M.-Th. D'Alverny (a cura di), Alain de Lille, *Textes inédits. Avec une Introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Vrin, Paris 1965, pp. 297-306.

– *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 686-1012.

– *Elucidatio in Cantica Canticorum*, PL 210, 51-110.

#### Aristotele

– *Aristoteles Latinus Database*, Brepols, Turnhout 2010 (<http://clt.brepols.net/ald/Default.aspx>).

– *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber ethicorum, cura R. A. Gauthier, Brill-Desclée de Brouwer, Leiden – Bruxells 1973.

– *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.

– *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

#### Baleus (John Bale)

Baleus (John Bale), *Index Britanniae scriptorum quos collegit I. Baleus*, a cura di R. L. Poole, M. Bateson, *Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and Modern Series 9*, Oxford, 1902.

#### Bernardo di Chiaravalle

– *Sancti Bernardi opera*, a cura di J. Leclercq e H. M. Rochais, 9 voll., Ed. Cistercienses, Roma, 1957-1977.

#### Bernardo Silvestre

– *Cosmographia*, a cura di P. Donke. Edited with an Introduction and Notes, Brill, Leiden 1978, Traduzione italiana: E. Maccagnolo (a cura di), *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Rusconi, Milano 1980, pp. 455-552.

– *Commento all'«Eneide», Libri I-VI*, a cura di B. Basile, Carocci, Roma, 2008.

– *Poetic Works*, a cura di W. Wetherbee, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, 2015.

#### Severino Boezio

– *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Bompiani, Milano 2019.

#### Bonaventura da Bagnoregio

– *Commentaria in quattuor libros Sententiarum, in Id., Opera omnia, studio et cura PP.*

*Collegii A S. Bonaventura*, Frati Editori, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1885.

#### Daniel Morley

– *Philosophia*, in Gregor Maurach, *Daniel von Morley, Philosophia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 14, 1979, pp. 204–55.

#### Dante Alighieri

– *La Divina Commedia*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, 3 voll (Inf., Purg., Par.), Mondadori, Milano, 2005.

– *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Mondadori, Milano, 1966-1967, 4 voll.

– *Commedia*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2016.

– *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2004, v. II.

– *Epistola a Cangrande*, a cura di E. Cecchini, Giunti, Firenze, 1995.

– *Epistole*, a cura di C. Villa, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2014, v. II.

– *Rime*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2015, v. I.

– *Vita nova*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, Mondadori, Milano 2015, v. I.

#### Dionigi L'Areopagita

– *De Divinis Nominibus*, In Id., *Tutte le Opere*, traduzione di Piero Scazzoso; introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Rusconi, Milano, 1981.

#### Eberardo Il Tedesco

– *Laborintus*, in E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Champion, Paris, 1923, pp. 336-77.

#### Francesco Petrarca

- *Ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano, 1999.
- *Secretum. Il mio segreto*, a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano, 1992.
- *Triumphs*, a cura di M. Ariani, Mursia, Milano, 1991.
- *Trionfi, rime estravaganti, Codice degli abbozzi*, a cura di V. Pacca e L. Paolino, Mondadori, Milano, 1996.
- *Le senili*, a cura di G. Martellotti, trad. G. Fracassetti, Einaudi, Torino, 1976.
- *Canzoniere*, intr. di R. Antonelli, testo e saggio critico di G. Contini, note al testo di D. Ponchiroli, Einaudi, Torino, 1992.
- *Familiares*, in Id., *Opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1975.
- *Contra eum qui maledixit Italie*, a cura di M. Berté, Le Lettere, Firenze, 2006.
- *Invectiva contra medicum*, in Id., *Opere latine*, a cura di A. Bufano, UTET, Torino, 1987.

#### Gervaso di Melkley

– *Ars Poetica*, ed. Hans Jürgen Gräbener, *Forschungen zur Romanischen Philologie* 17, Aschendorff, Münster, 1965.

#### Giovanni di Altavilla (Johannes de Hauvilla)

- *Archithrenius*, Jodocus Badius Ascensius, Parigi 1517.
- *De Architrenio duodecimi saeculi carmine*, a cura di J. Simler, Thorin, Paris, 1871.
- *Architrenius*, a cura di T. Wright, in *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, vol. 1, pp. 240-392, Rolls Series 59, London 1872.
- *Architrenius*, a cura di P. G. Schmidt, Fink, München 1974.

- *Architrenius*, traduzione e cura di N. P. Carlucci, 2 voll. PhD dissertation, University of Minnesota 1977.
- *Architrenius*, traduzione e cura di W. Wetherbee, Cambridge Medieval Classics 3, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- *Architrenius*, traduzione e cura di W. Wetherbee, Dumbarton Oaks Medieval Library 55, Harvard University Press, Cambridge (MA), London 2019.
- *Architrenius*, traduzione e cura di L. Carlucci e L. Marino, Biblioteca medievale 155, Carocci, Roma, 2019.

#### Giovanni Dominici

- *Lucula Noctis*, a cura di R. Coulon, Picard, Paris 1908.

#### Giovanni di Salisbury

- *Ioannes Saresberiensis Policraticus* I–IV, a cura di K.S.B. Keats-Rohan, CCCM 118, Brepols, Turnhout, 1993.
- *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit C. C. I. Webb, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1965, t. I.
- *Ioannes Saresberiensis Metalogicon*, a cura di J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, CCCM 98, Brepols, Turnhout, 1991.

#### Gregorio Magno

- *Moralia in Iob*, cura et studio Marci Adriaen, Brepols, Turnhout 1979.

#### Guglielmo di Conches

- *Philosophia*, a cura di Marco Albertazzi, Lavis, La Finestra editrice, 2010.

– *Guillelmi de Conchis Dragmaticon*, a cura di I. Ronca, L. Badia, J. Pujol, CCCM 152, Brepols, Turnhout, 1997.

#### Guglielmo di Saint-Thierry

– *De natura corporis et animae*, in Guglielmo de Sancto Theodorico, *Guillelmus a Sancto Theodorico Opera omnia III*, P. Verdeyen, S. Ceglár (eds.), CCCM 88, Brepols, Turnhout, pp. 101-46. Traduzione italiana: Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del corpo e dell'anima. De natura corporis et animae*, a cura di A. Siclari, Nardini, Firenze, 1991.

#### Lotario di Segni

Lotario di Segni, *De Miseria Humane Conditionis*, a cura di M. Maccarone, Antenore, Lugano, 1955.

#### Pitseus (John Pits)

– *Relationes historicae de rebus Anglicis*, Paris 1619, t. I.

#### Purgatorio Sancti Patricii

*Tractatus de Purgatorio sancti Patricidi* in Maria Di Francia, *Il Purgatorio di San Patrizio*, a cura di G. Lachin, Carocci, Roma, 2003.

#### Richard De Fournival

*Biblionomia*, in Léopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, Parigi, Imprimerie Nationale, 1874, vol. II, pp. 518-535.

## Tommaso D'Aquino

- *De ente et essentia, L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2002.
- *Summa Theologiae*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1888-1906, t. IV-XII.
- *Summa contra gentiles, La Somma contro i gentili*, 3 voll. con il testo latino dell'edizione leonina a fronte, Introduzione di Tito Centi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000-2001.
- *Quaestio De Potentia Dei*, in Id., *Quaestiones Disputatae* vol. 2, a cura di R. Spiazzi, Torino, Marietti 1953.
- *Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, a cura di R. Busa, Editora Elettronica Editel, Milano, 1996.
- *Lo specchio dell'anima. La sentenza di Tommaso d'Aquino sul «De anima» di Aristotele*, San Paolo Edizioni 2012.
- *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, recognovit et edidit M. F. Moos, Lethielleux, Paris 1933-1947.

## Ugo di San Vittore

- *De unione corporis et animae*, PL 177, 295-314.

### **Testi secondari**

Adams, Adams 1990 = Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams (a cura di), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, New York, 1990.

Aliotta 1986 = Maurizio Aliotta, *La teologia del peccato in Alano Di Lilla*, Edizioni Augustinus, Palermo, 1986.

Anheim 2008 = Étienne Anheim, *Pétrarque: l'écriture comme philosophie*, «Revue de Synthèse», 129, 2008, pp. 581-609.

Ariani 1988 = Marco Ariani, *Introduzione a Francesco Petrarca, Triumph*, Mursia, 1988, pp. 5-52.

Ariani 2001 = Marco Ariani, *Dante, la dulcedo e la dottrina dei sensi spirituali*, in G. Cerboni Baiardi (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Vecchiarelli Editore, Manziana, 2001, pp. 113-139.

Ariani 2002 = Marco Ariani, *Nota su Dante, «Par». XXX, 62 (fulvido [-fluvido] di fulgore)*, in M. Savini (a cura di), *Studi di Italianistica per Maria Teresa Acquaro Graziosi*, Aracne, Roma, 2002, pp. 3-14.

Ariani 2010 = Marco Ariani, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Aracne, Roma, 2010.

Atturo 2011 = Valentina Atturo, *Il Paradiso dei sensi: per una metaforologia sinestetica in Dante*, «Critica del testo», XIV:2, 2011, pp. 425-464.

Auerbach 1953 = Erich Auerbach, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld, Scherpe, 1953.

Auerbach 1966 = Erich Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 1966.

Auerbach 1970 = Erich Auerbach, *La scoperta di Dante nel Romanticismo*, in ID. *S. Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, De Donato, Bari, 1970, pp. 50-1.

Azzetta 2018 = Luca Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica. Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall'Epistola a Cangrande*, in L. Lombardo, D. Parisi e A. Pegoretti (a cura di), *'Theologus Dantes'. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del convegno internazionale*, Edizioni Cà Foscari, Venezia, 2018, pp. 189-213.

Baranski 2000 = Zygmunt G. Baranski, *Dante e i segni: saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli, 2000.

Baranski 2007 = Zygmunt G. Baranski, *The Ethics of Ignorance: Petrarch's Epicurus and Averroes and the Structures of the "De Sui Ipsius et Multorum ignorantia"*, in M. McLaughlin, L. Panizza, P. Hainsworth (a cura di), *Petrarch in Britain: interpreters, imitators and translators over 700 years*, a cura di Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 39-60.

Baranski 2009 = Zygmunt G. Baranski, *Petrarch, Dante, Cavalcanti*, in Z. Baranski, T. J. Cachey, D. Yocum (a cura di), *Petrarch and Dante: Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., pp. 50-113.

Baranski 2015 = Zygmunt G. Baranski, *Dottrina degli affetti e teologia: la rappresentazione della beatitudine nel Paradiso*, in Ledda 2018, pp. 259-313.

Baranski 2019 = Zygmunt G. Baranski, *L'esperienza di Dio nella Commedia*, in Maslanka-Soro 2019, pp. 21-42.

Baranski 2021 = Zygmunt G. Baranski, *Dante e Alano di Lilla: problemi di metodo storico-critico*, «Studi e problemi di critica testuale», 103, 2021, pp. 57-71.

Baranski, Pertile, 2015 = Zygmunt G. Baranski, Lino Pertile (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Barnes, Petrie 2007 = John C. Barnes, Jennifer Petrie (a cura di), *Dante and the Human Body. Eight essays*, University College, Dublin, 2007.

Barolini 1992 = Teodolinda Barolini, *The Undivine "Comedy": Detheologizing Dante*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Barolini 2009a = Teodolinda Barolini, "Only Historicize": *History, Material Culture (Food, Clothes, Books), and the Future of Dante Studies*, «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society», 127, 2009, pp. 37-54.

Barolini 2009b = Teodolinda Barolini, *Between Petrarch and Dante: Prolegomenon to a Critical Discourse*, in Z. Baranski, T. J. Cachey, D. Yocum (a cura di), *Petrarch and Dante: Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., pp. 226-62.

Barolini 2009c = Teodolinda Barolini, *The self in the labyrinth of time (Rerum vulgarium fragmenta)*, in V. Kirkham, A. Maggi (a cura di), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 33-62.

Bartola 1988 = Alberto Bartola, *Filosofia, teologia, poesia nel «De planctu Naturae» e nell'«Anticlaudianus» di Alano di Lilla*, «Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche», 62, 1988, pp. 228-258.

Bartola 1989 = Alberto Bartola, "Ordo angelicus" e "theophania" in Alano di Lilla, «Studi medievali», III 30, 1989, pp. 209-270.

Bartola 1993 = Alberto Bartola «*Natura*» e «*Scriptura*» in *Alano di Lilla*, «*Doctor Seraphicus*», 40-41, 1993-1994, pp. 109-132.

Baschet 2016 = Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, Paris, 2016.

Basile 2008 = Bruno Basile, *Introduzione a Bernardo Silvestre, Commento all'Eneide. Libri I-VI*, a cura di B. Basile, Carocci, Roma, 2008.

Battaglia 1966 = Salvatore Battaglia, *Linguaggio reale e figurato*, in Id., *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Liguori, Napoli, 1966, pp. 51-82.

Bausi 2008 = Francesco Bausi, *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2008.

Berti 2016 = Enrico Berti, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in G. Sillitti, F. Stella, F. Fronterotta (a cura di), *Il NOÛS di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153.

Berté 2004 = Monica Berté, *Jean de Hesdin e Francesco Petrarca*, Centro Interdipartimentale di Studi umanistici, Messina, 2004.

Bertolani 2001 = Maria Cecilia Bertolani, *Il corpo glorioso: Studi sui Trionfi del Petrarca*, Carocci, Roma, 2001.

Bertolani 2005 = Maria Cecilia Bertolani, *Petrarca e la visione dell'eterno*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Bezner 2005 = Frank Bezner, *Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Bianchi 1984 = Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1984.

Bianchi 1987 = Luca Bianchi, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Olschki, Roma, 1987.

Bianchi 1990 = Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina Editore, Bergamo, 1990.

Bianchi 1993 = Luca Bianchi, *Le scienze nel Quattrocento. La continuità della scienza scolastica, gli apporti della filologia, i nuovi ideali di sapere*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 93-112.

Bianchi 1994 = Luca Bianchi, *Aristotele fu un uomo e poté errare: sulle origini medievali della critica al «principio di autorità»*, in L. Bianchi (a cura di), *Filosofia e teologia nel trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Brepols, Turnhout, 1994.

Bianchi, Randi 1990 = Luca Bianchi, Eugenio Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele nel Medioevo*, Laterza, Roma, 1990.

Boccassini 2007 = Daniela Boccassini, *I sogni di Aristotele e l'ombra di Dante: riflessioni sulla fenomenologia della visione nel De ignorantia di Petrarca*, «Italice», LXXXIV:2-3, 2007, pp. 137-61.

Bonora 1988 = Ettore Bonora, *Il canto XXX del Purgatorio*, in Id., *Interpretazioni dantesche*, Mucchi, Bologna, 1988.

Botterill 1994 = Steven Botterill, *Dante and the Mystical Tradition. Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Borghi 1992 = Luca Borghi, *L'antropologia tomista e il "body-mind problem": alla ricerca di un contributo mancante*, «Acta Philosophica» 1(2), 1992, pp. 279-292.

Bossard 1885 = Eugene Bossard, *Alani de Insulis Anticlaudianus cum Divina Dantis Alighieri Comoedia collatus*, Lachèse & Dolbeau, Andegavi, 1885.

Bourdieu 2001 = Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 2001.

Brunetti, Gentili, 2000 = G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di S. Croce*, in E. Russo (a cura di), *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Bulzoni, Roma, 2000, pp. 21-55.

Bultot 1967 = Robert Bultot, *Anthropologie et spiritualité. À propos du "contemptus mundi" dans l'école de Saint-Victor*, «Révue des sciences philosophiques et théologiques», LI, 1967, pp. 3–22.

Bultot 1978 = Robert Bultot, *Bonté des creatures et mépris du monde*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1978, pp. 361–94.

Bynum 1987 = Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkley and London, 1987.

Bynum 1991 = Caroline W. Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, Brooklyn, 1991.

Bynum 1995a = Caroline Walker Bynum, *Faith Imagining the Self: Somatomorphic Soul and Resurrection Body in Dante's Divine Comedy*, in S. H. Lee, W. Proudfoot, A. Blackwell (a cura di), *Faithful Imagining: Essays in Honor of Richard R. Niebuhr*, Scholars Press, Atlanta, 1995, pp. 81-104.

Bynum 1995b = Caroline Bynum, *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*, «Critical Inquiry», 22:1, 1995, pp. 1-33.

Bynum 1996 = Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, New York, 1995.

Bynum 2011 = Caroline W. Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Zone Books, Brooklyn, 2011.

Cachey 2009 = Theodore J. Cachey, *Between Petrarch and Dante: Prolegomenon to a Critical Discourse*, in Z. G. Baranski, T. J. Cachey, D. Yocum (a cura di), *Petrarch and Dante: Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., 2009, pp. 3-49.

Caiazzo 2007 = Irene Caiazzo, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica», 7, pp. 245-64.

Carlucci 2019 = Lorenzo Carlucci, *Note sulla ricezione dell'Architrenius*, in Giovanni di Altavilla, *Architrenius*, Carocci, Roma, 2019, pp. 45-72.

Carlucci 2021 = Lorenzo Carlucci, *A mise en scène of 'pagan pessimism' in the Twelfth Century: Book 7 of Pliny's Naturalis historia in Johannes of Hauvilla's Architrenius*, «Rivista di cultura classica e medioevale», LXIII(1), 2021, pp. 187-212.

Carlucci, Marino 2019a = Lorenzo Carlucci, Laura Marino, *Su una possibile fonte delle Operette Morali. L'Architrenius di Giovanni di Altavilla e il Dialogo della Natura e di un Islandese di Giacomo Leopardi*, «Testo a Fronte», 59, 2019, pp. 157-210.

Carlucci, Marino 2019b = Lorenzo Carlucci, Laura Marino, *Echoes of Manichaeism in the Architrenius*, «Dianoia», 28, 2019, pp. 49-80.

Carlucci, Galzerano, Haynes 2022 = Lorenzo Carlucci, Manuel Galzerano, Justin A. Haynes, *Lucretius Redivivus: Echoes of Lucretius' De Rerum Natura in Johannes de Hauvilla's Architrenius*, to appear in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 2022.

Carrai 2013 = Stefano Carrai, Petrarca lettore della 'Vita nova' dantesca (Lectura pronunciata il 4 aprile 2013), «Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti in Padova», Parte 3, Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti 125, 2012/13, pp. 203-12.

Casagrande, Kleinhenz 2005 = Gino Casagrande, Christopher Kleinhenz, *Alan of Lille and Dante: Questions of Influence*, «Italica», 82, 2005, pp. 356-65.

Casagrande, Vecchio 2009 = *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009.

Casagrande, Vecchio, 2017 = Carla Casagrande, Silvana Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2017.

Catalani 2005 = Luigi Catalani, *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano*. In Solère-Vasiliu-Galonnier 2005.

Catapano 2016 = Giovanni Catapano, *Le triadi mentali nel «De trinitate» di Agostino tra conoscenza di sé e pensiero di sé*, in G. Piaia, G. Zago (a cura di), *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli*, Prefazione di V. Milanese, CLEUP, Padova 2016, pp. 157-70.

Cestaro 2003 = Gary P. Cestaro, *Dante and the grammar of the nursing body*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., 2003.

Chenu 1955 = Marie-Dominique Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», XXII, 1955, pp. 75-9.

Chenu 1957 = Marie-Dominique Chenu, *La Théologie comme science au XIII siècle* (1927), Vrin, Paris 1957.

Chenu 2016 = Marie Dominique Chenu, *La teologia del Dodicesimo secolo* (1927), a cura di P. Vian, Jaca Book, Milano, 2016.

Chiamenti 1985 = Massimiliano Chiamenti, *Dante Alighieri traduttore*, Le Lettere, Firenze, 1995.

Chiavacci Leonardi 1988 = Anna Maria Chiavacci Leonardi, «*Le bianche stole*»: *il tema della resurrezione nel Paradiso*, in G. Barblan (a cura di), *Dante e la Bibbia, Atti del Convegno Internazionale promosso da "Biblia" (Firenze, 26-28 settembre 1986)*, Olschki, Firenze 1988, pp. 227-34.

Chiecchi 2005 = Giuseppe Chiecchi, *La parola del dolore: primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Salerno-Antenore, Padova 2005.

Chiurco 2004 = Carlo Chiurco, *Introduzione in Alano di Lilla, Viaggio della saggezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Chiurco, Bompiani, Milano, 2004.

Chiurco 2005 = Carlo Chiurco, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Ciccarese 1987 = Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Nardini, Firenze, 1987.

Cilento 1961 = Vincenzo Cilento, *Medio Evo monastico e scolastico*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1961.

Ciotti 1960 = Andrea Ciotti, *Alano e Dante*, «Convivium», XXV/1, 1960, pp. 257-88.

Clark 2004 = James G. Clark, *A Monastic Renaissance at St Albans: Thomas Walsingham and his Circle c.1350-1440*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

Coglievina 1981 = Leonella Coglievina, "In mezzo mar siede un paese guasto"... («Inf». XIV 94-102), «Studi Danteschi», LIII, 1981, pp. 63-8.

Colish 2005 = Marcia L. Colish, "Sanza 'nfamia e sanza lodo": moral neutrality from Alan of Lille to Dante, in Solère-Vasiliu-Galonier 2005, pp. 263-73.

Conde Parrado 2005 = Pedro Conde Parrado, *La recepción del Architrenius de Johannes de Hauvilla en el siglo xvi: Ravisius Textor*, in M. C. Díaz y Díaz, J. M. Díaz de Bustamante (a cura di), *Poesía latina medieval (siglos v-xv)*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2005, pp. 1007-18.

Contini 1951 = Gianfranco Contini, *Preliminari sulla lingua del Petrarca*, «Paragone» 2, 1951, pp. 3-26 (rist. in Id., *Varianti e altra linguistica*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 169-92).

Contini 1953 = Gianfranco Contini, *Sul XXX dell'«Inferno»*, «Paragone», XLIV, 1953, pp. 3-13.

Contini 1970 = Gianfranco Contini, *Varianti e altra linguistica*, Einaudi, Torino, 1970.

Corti 2003 = Maria Corti, *Metafisica della luce come poesia*, in Id., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 284-300.

Crisiani, Grassi 2017 = Chiara Crisiani, Onorato Grassi (a cura di), *Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo*, ETS, Pisa, 2017.

Cristaldi 2018 = Sergio Cristaldi, *Corpi e anime nella «Commedia» di Dante*, in S. Magherini (a cura di), *Studi di letteratura italiana in onore di Gino Tellini*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2018, pp. 75-102.

Curtius 1950 = Ernst R. Curtius, *Dante und Alanus ab Insulis*, «Romanische Forschungen», LXII, 1950, pp. 28-31.

Curtius 1992 = Ernst R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* (1948), La Nuova Italia, Firenze, 1992.

Davis 1988 = Charles T. Davis, *L'Italia di Dante*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1988.

De Angelis 2007 = *Sanatio and Salvatio: "body" and soul in the experience of Dante's Afterlife*, in Barnes, Petrie 2007, pp. 91-118.

De Libera 1987 = Alain De Libera, *Logique et théologie dans la Summa Quoniam homines d'Alain de Lille* in J. Jolivet, A. De Libera (a cura di), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 437-69.

De Lubac 2007 = Henri De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, (1959-64), 4 voll., Jaca Book, Milano, 2007.

Del Soldato 2020 = *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2020.

Delumeau 2006 = Jean Delumeau, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 2006.

Dell'Oso 2017 = Lorenzo Dell'Oso, *Per la formazione intellettuale di Dante: i cataloghi librari, le tracce testuali, il Trattatello di Boccaccio*, «le Tre Corone», IV, 2017, pp. 129-61.

Dell'Oso 2018 = Lorenzo Dell'Oso, *Su Dante e la dialettica: Convivio II. XIII, 11-12 e la logica in Santa Croce*, «L'Alighieri», 52, 2018, pp. 37-49.

Depoli 2022 = Giulia Depoli, *La presenza di Alano da Lilla negli antichi commenti alla Commedia*, «L'Alighieri» 59, 2022, pp. 29-48.

Depoli in corso di stampa = Giulia Depoli, *Anticlaudianus: un modello 'strutturale' della Commedia?* in Atti delle Rencontres de l'Archet Morgex, 13-19 settembre 2021, in corso di stampa.

Dinzelbacher 1993 = Peter Dinzelbacher, *Il corpo nelle visioni dell'aldilà*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *I discorsi dei corpi. Discourses of the Body*, Brepols-SISMEL Edizioni del Galluzzo 1993, Turnhout-Firenze = «Micrologus», 1, 1993, pp. 301-27.

D'Onofrio 1991 = Giulio D'Onofrio, «*Quod est et quod non est*». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo prearistotelico*, «*Doctor Seraphicus*», 38, 1991, pp. 13-35.

D'Onofrio 2005 = Giulio D'Onofrio, *Alano di Lilla e la teologia*. In Solère-Vasiliu-Galonnier 2005, pp. 289-337.

D'Onofrio 2013 = Giulio D'Onofrio, *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano tra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 1, 2013, pp. 73-96.

D'Onofrio 2020 = Giulio D'Onofrio, *Luce intellettuale. Dante e il pensiero eidetico*, in M. Marianelli (a cura di), «*E così face a questo amore amare*». *Dante e la filosofia del '900*, Pièdimosca edizioni, Perugia, 2020, pp. 13-37.

D'Onofrio 2021 = Giulio D'Onofrio, *Per questa selva oscura: la teologia poetica di Dante*, Città Nuova, Roma, 2021.

De Robertis 1983 = Domenico De Robertis, *Petrarca petroso*, «*Revue des études italiennes*», N.S., 29, 1983, pp. 13-37; ora in Id., *Memoriale petrarchesco*, Bulzoni, Roma, 1997, pp. 11-44.

Dronke 1966 = Peter Dronke, *Boethius, Alanus and Dante*, «*Romanische Forschungen*», LXXVIII, 1966, pp. 119-25.

Dronke 1974 = Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden-Köln, 1974.

Dronke 1980 = Peter Dronke, *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 43, 1980, pp. 16-31.

Dronke 1984 = Peter Dronke, *The medieval poet and his world*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984.

Dronke 1989 = Peter Dronke, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Dykman 1970 = Marc Dykmans, *Robert d'Anjou, roi de Jérusalem et de Sicile: la vision bienheureuse. Traité envoyé au pape Jean XXII*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1970.

Eliot 2001 = Thomas S. Eliot, *Tradizione e talento individuale* in Idem, *Opere*, Bompiani, Milano, 2001.

Faes de Mottoni 1979 = Barbarda Faes de Mottoni, *Il platonismo medievale*, Loescher, Torino, 1979.

Faes de Mottoni 2005 = Barbara Faes de Mottoni, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo* in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Roma, 2005, pp. 167-184.

Falzone 2010 = Paolo Falzone, *Desiderio della conoscenza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Il Mulino, Bologna, 2010.

Falzone 2014 = Paolo Falzone, *Canto XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà*, in E. Malato e A. Mazzucchi (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, Salerno Editrice, Roma, 2014, vol. 2/II, Purgatorio, pp. 745-74.

Faral 1923 = Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Champion, Paris, 1923.

Faral 1926 = Edmond Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française au XIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue des deux Mondes», 7/35, 1926, pp. 430-57;

Fedrigotti 2009 = Paolo Fedrigotti, *Esprimere l'inesprimibile. La concezione dantesca della beatitudine*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2009.

Fenzi 1999 = Enrico Fenzi, *Introduzione* in Francesco Petrarca, *De Ignorantia*, a cura di Enrico Fenzi, Milano, Mursia, 1999.

Fenzi 2002 = Enrico Fenzi, *L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria (a proposito di Dante, «Convivio», II. I 2)*, «Studi danteschi» 67, 2002, pp. 161-200.

Fenzi 2003 = Enrico Fenzi, *Saggi petrarcheschi*, Cadmo, Fiesole, 2003.

Fenzi 2004 = Enrico Fenzi, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le "sacrate ossa" dell'esecrato San Luigi*, «Studi danteschi», LXIX, 2004, pp. 23-117.

Fenzi 2008 = Enrico Fenzi, *Translatio studii e imperialismo culturale*, in J. San José Lera, F. J. Burguillo López, L. Mier Pérez (a cura di), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*, Publicaciones del SEMYR, Salamanca, pp. 19-121, 2008.

Ferrara 2019 = Sabrina Ferrara, *Un sondaggio sul gusto dal corpo all'anima*, in Maslanka-Soro 2019, pp. 275-90.

Fioravanti 1969 = Gianfranco Fioravanti, 'Scientia', 'fides', 'theologia' in Boezio di Dacia, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II: Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 104, 1969-1970, pp. 525-632.

Fletcher 1968 = Angus Fletcher, *Allegoria. Teoria di un modo simbolico* (1964), Lerici, Milano, 1968.

Fracasso 2014 = Nicolò Maria Fracasso, *Madre e fuoco nella Commedia. Legame innovativo di due tradizioni iconografiche*, in C. Cattermole, C. de Aldama, C. Giordano (a cura di), *Atti del convegno "Ortodossa ed Eterodossia in Dante Alighieri"*, Madrid (5-7 novembre 2012), La discreta, Madrid 2014, pp. 659-71.

Francke 1880a = Kuno Francke, *Zur Geschichte der Schulpoesie des 12 Jahrhunderts*, Riedel, Monaco, 1880.

Francke 1880b = Kuno Francke, *Der Architrenius des Johan von Anville*, «Forschungen zur deutschen Geschichte», XX/2, 1880, pp. 475-502.

Francke 1890a = Kuno Francke, *A description of student life at Paris in the Twelfth Century*, «The American Journal of Philology», 11/1, 1890, pp. 80-6.

Francke 1890b = Kuno Francke, *Modern ideas in the Middle Ages*, «PMLA», vol. 5, no. 2, Supplement, 1890, pp. 175-84.

Fredriksen 1988 = Paula Fredriksen, *Beyond the body/soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, «Recherches Augustiniennes et Patristiques», XXI:11, 1988, pp. 87-114.

Garancini 1974 = Gianfranco Garancini, *Philosophia Mundi. Natura, uomo, scienza nella rinascita del XII secolo*, Bietti, Monza, 1974.

Garbini 1991 = Paolo Garbini, *L'“exemplum” di Crasso: «Purgatorio»* XX, 17, «Filologia e critica», 16, 1991, pp. 272-76.

Garfagnini 2017 = Gian Carlo Garfagnini, *Cosmologie medievali*, ETS, Pisa, 1978.

Gargan 2009 = Luciano Gargan, *Per la biblioteca di Dante*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 186, 2009, pp. 161-93.

Gargan 2014 = Luciano Gargan, *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Editrice Antenore, Padova, 2014.

Garin 1958 = Eugenio Garin, *Studi sul Platonismo Medievale*, Le Monnier, Firenze, 1958.

Garin 1966 = Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Einaudi, Torino, 1966.

Garin 1998 = Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1998.

Garin 2009 = Eugenio Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma, 2009.

Gaselee 1993 = Stephen Gaselee, *Notes on the vocabulary of the Archirenius*, «Speculum», 8/1, 1933, pp. 79-80.

Gentile 1982 = Sebastiano Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», 23, 1983, pp. 33-77.

Gentile 1994 = Sebastiano Gentile, *Il ritorno di Platone e dei platonici* in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 193-228.

Gentile 2006 = Sebastiano Gentile, *Petrarca e gli auctores di medicina*, in M. Berté, V. Fera e T. Pesenti (a cura di), *Petrarca e la medicina. Atti del Convegno di Capo d'Orlando 27-28 giugno 2003*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina, 2006, pp. 163-77.

Gentile 2007 = Sebastiano Gentile, *Petrarca e la cultura filosofica greca*, in M. Feo, V. Fera, P. Megna, A. Rollo (a cura di), *Petrarca e il mondo greco. Atti del Convegno internazionale di studi Reggio Calabria 26-30 novembre 2001*, Le Lettere, Firenze, 2007, pp. 127-40.

Gentili 2005 = Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico: alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma, 2005.

Gentili 2009 = «*Quindi parliamo, quindi ridiam noi*» (Pg XXV): *piacere e dolore delle anime nella Commedia di Dante*, in Casagrande, Vecchio 2009, pp. 149-69.

Gentili 2016 = Sonia Gentili, *Petrarca e la filosofia*, in C. Casagrande, G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp. 265-82.

Gerosa 1966 = Pietro Paolo Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1966.

Ghisalberti 1999 = Alberto Ghisalberti, *Ragione, Intelletto e illuminazione in Anselmo d'Aosta*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», XCI:4, 1999, pp. 551-72.

Ghisalberti 2005 = Alessandro Ghisalberti, *Anima e corpo in Tommaso D'Aquino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 97:2, 2005, pp. 281-96.

Gilson 1952 = Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1952.

Gilson 1955 = Étienne Gilson, *Boèce de Dace et la double vérité*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXII, 1955, pp. 81-99.

Gilson 1960 = Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Random House, 1960.

Giraud 2020 = Cédric Giraud, *Existe-t-il un néoplatonisme monastique? Références platoniciennes et exercices du cloître au XXe siècle*, in A. Lamy, A. Galonnier (a cura di), *La Tradition du Néoplatonisme Latin au Moyen Âge et à la Renaissance*, Peeters Leuven, Paris-Bristol, pp. 215-32.

Godman 1995 = Peter Godman, *Opus consummatum, omnium artium ... imago: From Bernard of Chartres to John of Hauvilla*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 124/73, 1995, pp. 26-71.

Godman 2000 = Peter Godman, *The Silent Masters: Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Gragnotati 2005 = Manuele Gragnolati, *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., 2005.

Gragnotati 2006 = Manuele Gragnolati, *Corporeità e identità: a proposito degli abbracci nella Commedia di Dante*, in C. M. Bino, C. Bernardi, M. Gragnolati (a cura di), *Il corpo glorioso: il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione: atti del II Simposio internazionale di studi sulle arti per il sacro: Roma, Pontificia Università lateranense, 6-7 maggio 2005*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa, 2006, pp. 1-11.

Gragnolati 2007 = Manuele Gragnolati, *Gluttony and the Anthropology of Pain in Dante's Inferno and Purgatorio*, in R. Fulton, B. Holsinger (a cura di), *History in the Comic Mode: Medieval Communities and the Matter of Person*, Columbia University Press, New York, 2007, pp. 238–50.

Gragnolati 2013 = Manuele Gragnolati, *Amor che move. Linguaggio del corpo e forma del desiderio in Dante, Pasolini e Morante*, Il Saggiatore, Milano, 2013.

Gragnolati, Southerden 2019 = Manuele Gragnolati, Francesca Southerden, *From Paradox to Exclusivity: Dante and Petrarch's Lyrical Eschatologies*, in I. Candido (a cura di), *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2019, pp. 129-52.

Grassi 1976 = Onorato Grassi, *La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 68, 1976, pp. 610-44.

Gregory 1964 = Tullio Gregory, *Filosofia e teologia cristiana nella crisi del xiii secolo*, «Belfagor», XIX:1, 1964, pp. 1-16.

Gregory 1992 = Tullio Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992.

Gregory 1995 = Tullio Gregory, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze, 1993.

Gregory 2007 = Tullio Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007.

Gregory 2008 = Tullio Gregory, *Cosmologia biblica e cosmologia cristiana*, in C. Martello, C. Militello, A. Vella (a cura di), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) 22-24 settembre 2006*, Brepols, Louvain la Neuve, 2008, pp. 197-221.

Grimaldi 2012a = Marco Grimaldi, *Allegoria in versi. Un'idea della poesia dei trovatori*, Istituto italiano per gli studi storici, Bologna, 2012.

Grimaldi 2012b = Marco Grimaldi, *Politica e storia nel canto XX del Purgatorio*, «Nuova rivista di letteratura italiana», XV/1-2, 2012, pp. 9-25.

Grimaldi 2020 = Marco Grimaldi, *Dante e il poema allegorico medievale*, «Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung», vol. 8, Spec., 2020, pp. 85-113.

Guardini 1986 = Romano Guardini, *Corpo e corporeità nella "Commedia"*, in Id., *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia, pp. 221-45.

Gubbini 2020 = Gaia Gubbini (a cura di), *Body and Spirit in the Middle Ages. Literature, Philosophy, Medicine*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2020.

Guidubaldi 1966 = *Dante Europeo, vol. II: Il Paradiso come universo di luce*, Olschki, Firenze, 1966.

Haskins 1998 = Charles H. Haskins, *La rinascita del XII secolo (1927)*, Il Mulino, Bologna, 1998.

Haynes 2021 = Justin A. Haynes, *The medieval classic, Twelfth-Century Latin Epic and the Virgilian Commentary Tradition*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2021.

Huss 2017 = Bernhard Huss, *Il genere visione in Petrarca (Trionfi) e in Boccaccio (Amorosa visione)*, in M. Tavoni e B. Huss (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Longo Editore, Ravenna 2017, pp. 141-60.

Huss 2019 = Bernhard Huss, *Il Trionfo della Morte di Petrarca come risposta al Paradiso terrestre di Dante*, «Scaffale Aperto», 10, 2019, pp. 26-59.

Huss, Tavoni 2019 = Bernhard Huss e Mirko Tavoni (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Longo Editore, Ravenna 2017.

Iliescu 1962 = Nicolae Iliescu, *Il Canzoniere petrarchesco e Sant'Agostino*, Società Accademica romena, Roma, 1962.

Italia 2013 = Sebastiano Italia, *Dante e l'esegesi virgiliana. Tra Servio, Fulgenzio e Bernardo Silvestre*, Bonanno, Acireale 2013.

Italia 2016 = Sebastiano Italia, *La «selva oscura» (Inf. I, 2) e la tradizione platonico-pitagorica del bivio*, «Le forme e la storia», IX:2, pp. 195-208.

Jeuneau 1957 = Édouard Jeuneau, *L'usage de la notion d'«Integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», XXIV, 1957, pp. 35-100.

Jeuneau 2009 = Édouard Jeuneau, *Rethinking the School of Chartres*, Toronto University Press, Toronto, 2009.

Jung 1971 = Marc-René Jung, *Études sur le poème allégorique en France au moyen âge*, Francke, Bern, 1971.

Kay 1995 = Richard Kay, *L'astrologia di Dante*, in P. Boyde e V. Russo (a cura di), *Dante e la scienza*, Longo, Ravenna, 1995, pp. 119-32.

King 2005 = Peter King, *Why isn't the mind-body problem medieval?* In Lagerlung 2007, pp. 187-205.

Kirkpatrick 1996 = Robin Kirkpatrick, *Dante and the Body*, in S. Kay, M. Rubin (a cura di), *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester-New York, 1996, pp. 236-53.

Kirkpatrick 2013 = R. Kirkpatrick, *Actions of Truth: The Theological Poetics of Paradiso VII*, in J.C. Barnes e M. Zaccarello (a cura di), *Language and Style in Dante. Seven Essays*, Four Courts Press, Dublin, 2013, pp. 161-95.

Klaus 1985 = Catherine Klaus, *Les monstres dans l'Architrenius de Jean de Hanville*, in L. Harf-Lancner (a cura di), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris, 1985, pp. 185-214.

Kristeller 1952 = Paulo O. Kristeller, *Petrarch's "Averroists". A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua and Bologna*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XIV, 1952, pp. 59-65.

Kristeller 1955 = Paul O. Kristeller, *Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica*, «Lettere italiane», VII:4, 1955, pp. 367-88.

Kristeller 1990 = Paul O. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma, 1990.

Kuhn 1978 = Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978.

Kuon 2004 = Peter Kuon, *L'aura dantesca: metamorfosi intertestuali nei Rerum Vulgarium Fragmenta di Francesco Petrarca*, Franco Cesati, Firenze, 2004.

Lagerlund 2007 = Henrik Lagerlung (a cura di), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht, 2007.

Lazzari 1965 = Franco Lazzari, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1965.

Ledda 2002 = Giuseppe Ledda, *La guerra della lingua*, Longo, Ravenna, 2002.

Ledda 2008 = Giuseppe Ledda, *Dante e la tradizione delle visioni medievali* Ledda, «Lecture classensi», 37, 2008, p. 119-42.

Ledda 2018 = *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale: in ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, Atti del convegno internazionale di Studi (Ravenna, 28 novembre 2015), Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna, 2018.

Le Goff 1959 = Jacques Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo* (1957), Mondadori, Milano, 1959.

Le Goff 2007 = Jacques Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma, 2007.

Le Goff 2014 = Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio* (1981), Einaudi, Torino, 2014.

Le Lay 2019 = Cécile Le Lay, *Un vedere affrancato dal "ius naturae" nell'Empireo dantesco*, in Maslanka-Soro 2019, pp. 81-98.

Lemoine 1998 = Michel Lemoine, *Intorno a Chartres*, Jaca Book, Milano, 1998.

Lemoine 2005 = Michel Lemoine, *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in Solère-Vasiliu-Galonnier 2005, pp. 47-59.

Leonardi 1993 = Claudio Leonardi, *Per una storiografia del piacere*, «Micrologus», 1, 1993, pp. 7-18.

Lerner 1986 = Robert E. Lerner, *Petrarch's coolness toward Dante: a conflict of "Humanisms"*, in P. Boitani, A. Torti (a cura di), *Intellectuals and Writers in Fourteenth-century Europe. The J.A.W. Bennett Memorial Lectures*, Perugia, 1984, Boydell & Brewer, Tübingen, 1986, pp. 204-25.

Lewis 1969 = Charles S. Lewis, *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale* (1936), prefazione di S. Perosa, Einaudi, Torino, 1969.

Liccaro 1976 = Vincenzo Liccaro, *Conoscenza e inconoscibilità di Dio nel pensiero di Alano di Lilla*, «Rivista di storia della filosofia medievale», II, 1976, pp. 1-20.

Lindheim 1990 = Nancy Lindheim, *Body, Soul, and Immortality: Some Readings in Dante's Commedia*, «Italian Issue», 105, 1, 1990, pp. 1-32.

Lottin 1948 = Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIII siècles*, 6 voll., Duculot, Gembloux-Louvain, 1948-60.

Maggioni 2017 = Giovanni Paolo Maggioni, *Il cibo dei santi. Testi esemplari nella letteratura agiografica medievale*, in Crisciani, Grassi 2017, pp. 85-112.

Marcozzi 2004 = Luca Marcozzi, *Petrarca platonico studi sull'immaginario filosofico del Canzoniere*, Aracne, Roma, 2004.

Marcozzi 2012 = Luca Marcozzi, *Introduzione a Morgan 2012*.

Marino 2021 = Laura Marino, *La Commedia e l'Architrenius di Johannes de Hauvilla: prime ricognizioni*, «L'Alighieri», 57, 1, 2021, pp. 85-104.

Markus 1967 = Robert A. Markus, *Augustine. Man: body and soul*; in A. H. Armstrong (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, London, 1967, pp. 354-61.

Martello, Vella 2017 = Concetto Martello, Andrea Vella (a cura di), *Anima e corpo nella filosofia medievale. Atti del Convegno di studi (Catania, 19 ottobre 2015)*, A&G, Catania, 2017.

Martellotti 1983 = Guido Martellotti, *Scritti petrarcheschi*, Antenore, Padova, 1983.

Martinelli 1976 = Bortolo Martinelli, *L'ordinamento morale del Canzoniere*, «Studi Petrarqueschi», VIII, 1976, pp. 93-169.

Martin 2014 = Craig Martin, *Subverting Aristotle. Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2014.

Maslanka-Soro 2019 = Maria Maslanka-Soro (a cura di), «*Vedi lo sol che 'n fronte ti riluce*». *La vista e gli altri sensi in Dante e nella ricezione artistico-letteraria delle sue opere*, Aracne, Roma, 2019.

Matson 1966 = Wallace I. Matson, *Why isn't the mind-body problem ancient?* In P. K. Feyerabend, G. Maxwell (a cura di), *Mind, Matter, and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1966, pp. 92-102.

Mazzoni 1965 = Francesco Mazzoni, *Il canto XXXI del Purgatorio*, Le Monnier, Firenze, 1965.

Mazzoni 1977 = Francesco Mazzoni in *La Divina Commedia*, commento a cura di T. Casini, S. A. Barbi e A. Momigliano, con Introduzione e aggiornamento bibliografico-critico di F. Mazzoni, v. II: Purgatorio, Sansoni, Firenze, 1977.

Mazzoni 1997 = Francesco Mazzoni, *San Bernardo e la visione poetica della "Divina Commedia"*, in *Seminario dantesco internazionale. International Dante Seminar 1*, Le Lettere, Firenze, 1997, pp. 171-241.

McGinn 1977 = Bernard McGinn (a cura di), *Three Treatises on Man: A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo MI, Cistercian Publications, 1977.

McGinn 2006 = Bernard McGinn, *Visio dei: seeing God in medieval theology and mysticism*, In C. A. Muessig, A. Putter (a cura di), *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, Routledge, London, pp. 15-33.

Meacham 2020 = Thomas Meacham, *The Performance Tradition of the Medieval English University*, De Gruyter, Berlin, 2020.

Mezzadroli 1993 = Giuseppina Mezzadroli, *'Non pioggia, non grando, ...': Il topos rimosso*, in *Miscellanea di studi danteschi in onore di S. Pasquazi*, 2 voll., Federico & Ardia, Napoli, 1993, pp. 533-49.

Migliorini Fissi 1982 = Rosetta Migliorini Fissi, *La nozione di "deificatio" nel Paradiso*, «Letture Classensi», 9/10, 1982, pp. 39-72.

Minkova 2012 = Milena Minkova, *Some Textual Suggestions on Architrenius by Johannes de Hauvilla*, «Filologia mediolatina», 19, 2012, pp. 375-93.

Mocan 2007 = Mira Mocan, *La trasparenza e il riflesso. Sull' "alta fantasia" in Dante e nel pensiero medievale*, Mondadori, Milano, 2007.

Mocan 2010 = Mira Mocan, *Canti XVI-XVII-XVIII. Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale*, in B. Quadrio (a cura di), *Esperimenti danteschi. Purgatorio 2009*, Marietti, Genova-Milano, pp. 147-74.

Mocan 2012 = Mira Mocan, *L'arca della mente: Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante*, Olschki, Firenze, 2012.

Mocan 2014 = Mira Mocan, *"Lucem demonstrat umbra": ombra e immagine fra letteratura e arte nel Medioevo*, in D. Mondini, V. Ivanovici (a cura di), *Manipolare la luce in epoca premoderna: aspetti architettonici, artistici e filosofici*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, 2014, pp. 185-99.

Mocan 2015 = Mira Mocan, *«Fantasticus mundus». Teologia vittorina ed esegesi visiva nell'opera dantesca*, in G. Ledda (a cura di), *Le teologie di Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi, Ravenna, 9 novembre 2013*, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali di Ravenna, Ravenna, 2015, pp. 117-42.

Moevs 2009 = Christian Moevs, *Subjectivity and Conversion in Dante and Petrarch*, in Z. Baranski, T. J. Cachey, D. Yocum (a cura di), *Petrarch and Dante: Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., pp. 226-62.

Montemaggi 2007 = Vittorio Montemaggi, *'La rosa in che il verbo divino carne si fece': human bodies and truth in the poetic narrative of the Commedia*. In J. Barnes, J. Petrie (a cura di), *Dante and the Human Body*, Four Courts Press for the UCD Foundation for Italian Studies, Dublin, 2007, pp. 159-194.

Morgan 2012 = Alison Morgan, *Dante e l'aldilà medievale*, a cura di L. Marcozzi, Salerno Editrice, Roma, 2012.

Nardi 1966 = Bruno Nardi, *Saggi e note di critica dantesca*, Fondazione Cisam, Spoleto, 1966.

Niederberger 2005 = Andreas Niederberger, *Les écrits dionysien et le néoplatonisme d'Alain de Lille*, in Solère-Vasiliu-Galonnier 2005, pp. 3-18.

Noferi 2001 = Adelia Noferi, *Frammenti per i Fragmenta di Petrarca*, Bulzoni, Roma, 2001.

O'Connell 1968 = Robert J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1968.

Olschki 1933 = Leo Olschki, "Sacra Doctrina" e "Theologia mystica", *il Canto XXX del "Paradiso"*, «Il Giornale dantesco», XXXVI, 1933, pp. 3-25.

Orelli 1990 = Giorgio Orelli, *Il suono dei sospiri: sul Petrarca volgare*, Einaudi, Torino, 1990.

Otten 2004 = Willemien Otten, *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

Padoan 1985 = Giorgio Padoan, *Nella cornice degli accidiosi e degli avari (canti XIX-XX)*, in *Lectura Dantis modenese, Purgatorio*, Banca Provinciale dell'Emilia, Modena, 1985, pp. 83-99.

Paré 1941 = Gérard M. Paré, *Le Roman de la Rose et la Scolastique courtoise*, Vrin, Paris, 1941.

Pasnau 2005 = Robert Pasnau, *The Unity of Body and Soul*, in B. Davies (a cura di), *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), 2005, pp. 145-76.

Pasquini 1996 = Emilio Pasquini, «*Le icone parentali nella Commedia*», «Lecture classensi», 25, 1996 (= Intertestualità dantesca), pp. 39-50.

Pegis 1963 = Anton C. Pegis, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, Macmillan, New York, 1963.

Pegoretti 2007 = Anna Pegoretti, *Dal "lito deserto" al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, BUP, Bologna, 2007.

Pegoretti 2015 = Anna Pegoretti, «*Filosofanti*», «Le Tre Corone» 2, 2015, pp. 11-70.

Pegoretti 2018 = Anna Pegoretti, «*Civitas diaboli*». *Forme e figure della religiosità laica nella Firenze di Dante*, in Ledda 2018, pp. 65-116.

Pegoretti 2018a = Anna Pegoretti, *L'Empireo in Dante e la «divina scienza» del Convivio*, in L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti (a cura di), «*Theologus Dantes*»: *tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del convegno (Venezia, 14-15 Settembre 2017)*, Edizioni Cà Foscari, Venezia, 2018, pp. 161-88.

Pépin 1970 = Jean Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'Études Médiévales, Montréal-Paris, 1970.

Perna 2012 = Ciro Perna, «*Dilci che 'l sai: di che sapore è l'oro?*». *Il canto XX del «Purgatorio»*, «Rivista di Studi Danteschi», XII, 2012, pp. 34-62.

Pertile 1981 = Lino Pertile, «*Paradiso*», *XXXIII: l'estremo oltraggio*, «Filologia e critica», VI, 1, pp. 1-21.

Pertile 2005 = Lino Pertile, *La punta del disio: semantica del desiderio nella Commedia*, Cadmo, Fiesole, 2005.

Peters 1991 = Edward Peters, *Human Diversity and Civil Society in Paradiso VIII*, «Dante Studies», CIX, 1991, pp. 51-70.

Picone 1982 = Michelangelo Picone, *Dante e la tradizione arturiana*, «Romanische Forschungen», 94:1, 1982, pp. 1-18.

Piebler 1971 = Peter Piebler, *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory*, McGill-Queen's University Press, London, 1971.

Pirovano 2019 = Donato Pirovano, *Dante e la visione di Dio*, «Rivista di Letteratura Italiana», XXXVII, 2019, pp. 9-21.

Porro 1997 = Pasquale Porro, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il Mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, pp. 249-77.

Porro 2010 = Pasquale Porro, *Tra il Convivio e la Commedia: Dante e il «forte dubitare» intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, «Miscellanea Mediaevalia», 35, 1308, 2010, pp. 631-59.

Porro 2013 = Pasquale Porro, *“Dentro dai fuochi son li spirti”. Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica*, in M. Lenzi (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma, pp. 229-62.

Prandi 2019 = Stefano Prandi, “*Ad intuitum supercelestium formarum*”: *Alain de Lille e la Commedia*, in Ledda 2018, pp. 117-37.

Prandi 2011 = Stefano Prandi, *Teologia come pittura: Alain de Lille e Dante («Purg.» XI-XII)*, in M. Ariani, A. Bruni, A. Dolfi (a cura di), *La parola e l'immagine. Studi in onore di Gianni Venturi*, Olschki, Firenze, 2011, pp. 99-116.

Preti 1968 = Giulio Preti, *Retorica e Logica. Le due culture*, Einaudi, Torino, 1968.

Psaki 1996 = Regina Psaki, *Dante's redeemed eroticism*, «*Lectura Dantis*», 18/19, 1996, pp. 12-9.

Psaki 2000 = Regina Psaki, *The sexual body in Dante's celestial paradise*, in J. S. Emerson, H. B. Feiss (a cura di), *Imagining Heaven in the Middle Ages*, Routledge, New York, pp. 47-61.

Psaki 2003 = Regine Psaki, *Love for Beatrice: transcending contradiction in the “Paradiso”*, in T. Barolini, H. W. Storey (a cura di), *Dante for the new millennium*, Fordham University Press, New York, pp. 115-30.

Rico 1974 = Francisco Rico, *Vida u obra. I: lectura del Secretum*, Antenore, Padova, 1974.

Robinson 1952 = John A. T. Robinson, *The body; a study in Pauline theology*, SCM Press, London, 1952.

Rodolfi 1998 = Anna Rodolfi, «*Verum simpliciter*» e «*verum secundum quid*»: *Enrico di Gand «critico» di Boezio di Dacia*, «*Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e Filosofia*», IV s., vol. III, a. 1-2, 1998, pp. 361-79.

Roling 2003 = Bernd Roling, *Das Moderantia-Konzept des Johannes de Hauvilla. Zur Grundlegung einer neuen Ethik laikaler Lebensbewältigung im 12. Jahrhundert*, «Frühmittelalterliche Studien» 37, 2003, pp. 167-258.

Rossi 2004 = Luciano Rossi, *Alain de Lille, Jean de Meun, Dante: "nodi" poetici e d'esegesi*, «Critica del testo», VII/2, 2004, pp. 851-75.

Rossi 2008 = Luciano Rossi, *La tradizione allegorica: da Alain de Lille al Tesoretto al Roman de la Rose*, «Lecture Classensi» 37, 2008, pp.143-79.

Russell 1994 = Jeff Burton Russell, *Storia del Paradiso*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Saak 2012 = Erica L. Saak, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Saiani 1980 = Antonio Saiani, *L'«Epithalamium Beate Marie Virginis» di Giovanni di Garlandia fra Alano e Dante*, Tamari, Bologna, 1980.

Santagata 1990 = Marco Santagata, *Per moderne carte: la biblioteca volgare di Petrarca*, Il Mulino, Bologna, 1990.

Santi 1993 = Francesco Santi, *Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *I discorsi dei corpi. Discourses of the Body*, Brepols-SISMEL, Brepols-SISMEL Edizioni del Galluzzo 1993, Turnhout-Firenze = «Micrologus», I, 1993, pp. 292-97.

Santi 2018 = Francesco Santi, *Teologie della resurrezione della carne (Secc. XIII-XIV)*, «Micrologus» XXVI: *Longevity and immortality: Europe - Islam - Asia*, pp. 267-82.

Sarolli 1971 = Gian Roberto Sarolli, *Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Olschki, Firenze, 1971.

Sassi 2007 = Maria Michela Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007.

Sasso 1987 = Gennaro Sasso, *De aeternitate mundi* in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Riccardo Ricciardi, Napoli, 1987, pp. 167-399.

Schlette 1961 = Heinz Robert Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel-Verlag, München, 1961.

Schnapp 1988 = Jeffrey T. Schnapp, *Trasfigurazione e metamorfosi nel Paradiso dantesco*, in G. Barblan (a cura di), *Dante e la Bibbia : atti del Convegno internazionale promosso da Biblia : Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, Olschki, Firenze, 1988, pp. 273-92.

Shanzer 1989 = Danuta R. Shanzer, *Alan of Lille, contemporary annoyances, and Dante*, «Classica et Medievalia», XL, 1989, pp. 251-69.

Sharpe 1997 = Richard Sharpre, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540, with Additions and Corrections*, Publications of the Journal of Medieval Latin 1, Brepols, Turnhout, 1997–2001.

Shapiro 1998 = Marianne Shapiro, *Dante and the Knot of Body and Soul*, St. Martin's Press, New York, 1998.

Simler 1871 = Joseph Simler, *De Architrenio duodecimi saeculi carmine*, Thorin, Paris, 1871.

Singleton 2021 = Charles S. Singleton, *La poesia della Divina Commedia* (1958), Il Mulino, Bologna, 2021.

Solère-Vasiliu-Galonnier 2005 = Jean-Luc Solère, Anca Vasiliu, Alain Galonnier (a cura di), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2005.

Speer 1991 = Andreas Speer, *Kosmisches Prinzip und Mass menschlichen Handelns. 'Natura' bei Alanus ab Insulis*, in A. Zimmermann, A. Speer (a cura di), *Mensch und Natur im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia* 21/1, De Gruyter, Berlin-New York, 1991, pp. 107-28.

Stabile 2007 = Giorgio Stabile, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007.

Stabile 2008 = Giorgio Stabile, *Sapor-sapientia: tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica*, in C. Leonardi, F. Santi (a cura di), *Natura, scienze e società medievali: studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, *Micrologus*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008, pp. 287-344.

Stock 1972 = Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton University Press, Princeton, 1972.

Takada 1989 = Yasunari Takada, *The brooch of Thebes and the Girdle of Venus: Courtly Love in an Oppositional Perspective*, «Poetica», 29-30, 1989, pp. 17-38.

Tateo 1965 = Francesco Tateo, *Dialogo interiore e polemica ideologica nel Secretum*, Le Monnier, Firenze, 1965.

Tateo 1992 = Francesco Tateo, *Dante e l'astrologia* in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Istituto di Studi Umanistici Francesco Petrarca, Milano, 1992, pp. 107-24.

Tilliette 2018 = Jean-Yves Tilliette, *La réception de la poésie épique médiolatine, ses heurs et ses malheurs: quelques cas d'espèce*, «Mittellateinisches Jahrbuch», 53, 2018, pp. 187-204.

Tomazzoli 2018 = Gaia Tomazzoli, *Nova quaedam insita mirifice transumptio. Il linguaggio figurato tra le artes poetriae e Dante*, in G. C. Alessio, D. Losappio (a cura di), *Le poetriae del Medioevo latino. Modelli, fortuna, commenti*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2018, pp. 257-96.

Trottmann 1995 = Christian Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Roma, 1995.

Trovato 1979 = Paolo Trovato, *Dante in Petrarca. Per un inventario dei dantismi nei «Rerum vulgarium fragmenta»*, Olschki, Firenze, 1979.

Valente 2012 = Luisa Valente, *Sfera infinita e sfera intellegibile: immaginazione e conoscenza di Dio nel Libro dei XXIV filosofi e in Alano di Lilla*, in P. Totaro, L. Valente (a cura di), *Sphaera. forma, immagine e metafora tra Medioevo ed età moderna*, Olschki, Firenze, 2012, pp. 117-44.

Vander 2017 = Fabio Vander, *Dialettica dell'Umanesimo*, «Iride», XXX, 81, 2017.

Vanelli Coralli 2008 = Rossana Vanelli Coralli, *Le metafore del gusto e il paradosso percettivo della contemplatio mistica nel «Paradiso»*, «L'Alighieri», XXXI, 2008, pp. 23-41.

Vannini 1987 = Marco Vannini, *Introduzione a Aurelio Agostino, De Vera Religione*, Mursia, Milano, 1987.

Van Steenberghen 1972 = Fernand Van Steenberghen, *La Filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1972.

Vasoli 1961a = Cesare Vasoli, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu e nell'Anticlaudianus*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 15, 1961, pp. 462-98.

Vasoli 1961b = Cesare Vasoli, *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla, nella «Summa quoniam homines» e nel «Tractatus de virtutibus»*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 73, 1961, pp. 219-78.

Vasoli 1961c = Cesare Vasoli, *La "theologia apothetica" di Alano di Lilla*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 16(2), 1961, pp. 153-87.

Vasoli 1968 = Cesare Vasoli, *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 23, 1968, pp. 371-90.

Vasoli 1974 = Cesare Vasoli, *Intorno a Petrarca e ai logici moderni*, in A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späteren Mittelalter*, De Gruyter, Köln, 1974, pp. 142-54.

Vasoli 1992 = Cesare Vasoli, *Petrarca e i filosofi del suo tempo*, «Quaderni Petrarqueschi», IX-X, 1992-1993, pp. 75-92.

Vasoli 2002 = *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Mondadori, Milano, 2002.

Vecchio 2002 = Silvana Vecchio, *Vizi "carnali" e vizi "spirituali": il peccato tra anima e corpo*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» IV:2, 2002.

Vegetti 2007 = Mario Vegetti, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, «Études platoniciennes», 4, 2007, pp. 345-50.

Voigt 1890 = Georg L. Voight, *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'Umanismo*, Sansoni, Firenze, 1890.

von Ivanka 1992 = Endre von Ivanka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella Patristica*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

Warton 1840 = Thomas Warton, *The History of English Poetry from the Close of the Eleventh Century to the Commencement of the Eighteenth Century (1774-81)*, London 1774, vol. 1.

Webb 2016 = Heather Webb, *Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman* (Oxford, 2016; online edn, Oxford Academic, 23 June 2016), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198733485.001.0001>.

Wetherbee 1972 = Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1972.

Wetherbee 1988 = Winthrop Wetherbee, *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*, in P. Dronke (a cura di), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 21-53.

White 2000 = Hugh White, *Nature, Sex, and Goodness in a Medieval literary tradition*, Cambridge University Press, Oxford, 2000.

Wieland 1987 = Georg Wieland, *Plato or Aristotle - a real Alternative in Medieval Philosophy?*, in J. F. Wippel (a cura di), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1987, pp. 63-84.

Wilkins 1970 = Ernst H. Wilkins, *Vita del Petrarca e La formazione del «Canzoniere»*, Feltrinelli, Milano, 1970.

Witke 1959 = Edward C. Witke, *The River of light in the «Anticlaudianus» and the «Divina Commedia»*, «Comparative Literature», XI/2, 1959, pp. 144-56.

Wood 2011 = Adam Wood, *The Faculties of the Soul and Some Medieval Mind-Body Problems*, «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 75:4, 2011, pp. 585-636.

Wright 1872 = Thomas Wright, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, 2 voll., London, Rolls, 1872.

Zaccarello 2019 = Michelangelo Zaccarello, «*Se la memoria mia in ciò non erra...*» *the Role of Memory in Dante's Comedy*, in Maślanka-Soro 2019, pp. 145-66.

Zambon 2000 = Francesco Zambon, *Romanzo e allegoria nel Medioevo*, La Finestra Editrice, Trento, 2000.

Zanni 2014 = Raffaella Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, «Critica del testo», XVII/2, 2014, pp.161-204.

