

Riccardo Saccenti

FRA «STUDIA», SCUOLE E CORTI.  
FORME E MODELLI DI FILOSOFIA NELLA FIRENZE DI DANTE

«Dopo la morte di Beatrice nel giugno 1290, Dante si rivolse per consolarsi... alla filosofia e alle scuole filosofiche operanti a Firenze: quella di Santa Croce, che negli anni novanta era uno *studium generale*...; quella di Santa Maria Novella, dal 1281 *studium theologiae* e a sua volta luogo di formazione della cultura domenicana; infine, sull'altra sponda dell'Arno, quella di Santo Spirito, che nel 1287 era già *studium generale* e un attivissimo centro della spiritualità agostiniana»<sup>1</sup>. John Took sintetizza così, in modo preciso, quello che è il quadro delle istituzioni di alta formazione attive a Firenze all'inizio dell'ultimo decennio del Duecento, allorché Dante, come recita un noto passo autobiografico del *Convivio*, avrebbe iniziato a frequentare i luoghi in cui si dispensava il sapere filosofico, ossia: «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti»<sup>2</sup>. Una parte non secondaria della produzione scientifica su Dante ha dedicato amplissimo spazio al rapporto fra il poeta e la filosofia, nel tentativo di indagare le circostanze nelle quali matura l'interesse dell'Alighieri per gli studi filosofici, come anche i luoghi in cui avviene tale apprendimento e la qualità dottrinale che lo caratterizza.

Si tratta di una discussione da sempre intrecciata, oltre che con i molteplici tentativi di tracciare un profilo biografico dell'Alighieri, con l'esame della sua produzione, nella quale il sapere filosofico occupa un ruolo

1. J. TOOK, *Dante*, Princeton-Oxford 2020, p. 33.

2. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* II, XII, 7.

di primo piano, fino ad essere oggetto, nel *Convivio*, di un vero e proprio progetto culturale. I lavori oramai canonici di studiosi come Bruno Nardi, Étienne Gilson e Maria Corti hanno fatto del Dante «filosofo» l'oggetto di un'attenzione accurata nel vaglio dottrinale e critico di testi e *argumenta*<sup>3</sup>. Emergevano così le prime formulazioni di quella costellazione di questioni che disegnano la mappa della ricerca storica riguardo al rapporto dell'Alighieri con la filosofia successiva alla distinzione crociana fra la *Commedia* e il resto dell'opera del poeta fiorentino e alla tesi della dualità fra poesia e struttura, ma anche distinta dalla lettura gentiliana di un Dante progenitore della filosofia italiana<sup>4</sup>.

La ripresa di interesse per il Dante filosofo negli ultimi due decenni si è misurata con l'eredità di quelle ricerche, sulla scorta di una più ampia e articolata comprensione del panorama filosofico dell'Europa latina della seconda metà del Duecento e dei primi decenni del Trecento. Ne risulta un insieme di studi variegato che, ruotando attorno alla figura dell'Alighieri e a quanto egli stesso dice riguardo al suo praticare la filosofia, ha messo in luce nessi con scuole di pensiero e orientamenti dottrinali, posto in questione l'uso diretto o indiretto di opere, discusso circa la frequentazione di luoghi e istituzioni da parte del poeta. Si è così teso a superare le barriere disciplinari della critica dantesca, portando ad una progressiva ibridazione con la storia della filosofia come anche con un lavoro di scavo codicologico su specifici fondi manoscritti e con lo studio della storia delle istituzioni e delle prassi scolari che caratterizzano «il mondo di Dante».

Da questa messe di studi emerge un quadro multiforme, nel quale, ad esempio, si torna a mettere in luce il rapporto diretto dell'Alighieri con gli scritti di alcuni dei maggiori autori del panorama dottrinale europeo del Basso Medioevo, a cominciare da Tommaso d'Aquino. Sebbene risulti

3. Si vedano B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967<sup>2</sup>; id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 1949<sup>2</sup>; id., *Nel mondo di Dante*, Roma 1944; id., *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, Roma 1960; id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli 1966; E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris 1939; M. CORTI, *Scritti su Cavalcani e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino 2003.

4. Si vedano B. CROCE, *La poesia di Dante*, Bari 1940<sup>4</sup>; G. GENTILE, *Studi su Dante*, Firenze 1965, che riunisce un ventaglio di studi che va dal 1904 al 1939. Si vedano poi M. FUBINI, *Croce Benedetto*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-croce\\_%28Encyclopaedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-croce_%28Encyclopaedia-Dantesca%29/); E. GHIDETTI, *Il Dante di Croce e Gentile*, in *Croce e Gentile*, Roma 2016, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/il-dante-di-croce-e-gentile\\_%28Croce-e-Gentile%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-dante-di-croce-e-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/). Sulla questione della lettura di Dante come capostipite della filosofia italiana si vedano le considerazioni di L. BIANCHI, *La «specificità italiana»: note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, in «Rivista di filosofia» CXI (2020), pp. 3-31.

superata la tesi di un Dante «tomista», i lavori di Christopher Ryan, che riprendevano intuizioni di Kenelm Foster, e più recentemente gli studi John Took, hanno evidenziato l'importanza di una frequentazione diretta dell'opera dell'Aquinate nell'economia del pensare di Dante<sup>5</sup>. Allo stesso modo, sono state oggetto di numerosi interventi le relazioni di Dante con la filosofia insegnata dai maestri delle arti e le sue declinazioni, messe in luce da una ricerca storiografica che ha come sfrangiato la categoria stessa di «averroismo» in un insieme di questioni e orientamenti dottrinali che attengono ad ambiti diversi: dalla psicologia alla noetica, dalla fisica alla metafisica, dall'etica alla politica<sup>6</sup>. Da qui la possibilità di rileggere aspetti del pensiero filosofico attestato nelle opere di Dante alla luce delle diverse implicazioni di questa «sorta di idea» che è l'averroismo di cui Alain de Libera osserva: «dont les têtes poussent ou, coupées, repoussent à mesure que la bibliographie primaire et secondaire s'enrichit»<sup>7</sup>.

L'interrogarsi sul Dante che fa filosofia e sulle sue specificità, ha riguardato non solo la dimensione dottrinale delle prese di posizione dell'Alighieri circa specifiche teorie o tesi. La questione del tipo di filosofia attestata nelle diverse opere del poeta ha posto l'attenzione su forme di diffusione del sapere filosofico e di produzione di letteratura filosofica non circoscritte alla sola sfera degli *studia* universitari o di ordini religiosi. I lavori di Ruedi Imbach circa la filosofia «laica» hanno ricollocato Dante dentro un perimetro culturale, quello delle società urbane del tardo Duecento, dove emerge un interesse crescente per la filosofia diverso rispetto alle facoltà universitarie, perché legato ad un quadro sociale dinamico che pone l'accento su questioni etiche e politiche<sup>8</sup>. La presenza della filosofia nel quadro della

5. Si veda c. RYAN, *Dante and Aquinas. A Study of Nature and Grace in the Comedy*, London 2013; J. TOOK, *Conversations with Kenelm. Essays on the Theology of the Commedia*, London 2013. Per i lavori di Foster si rimanda a K. FOSTER, *The Two Dantes and Other Studies*, Berkeley-Los Angeles 1977. Sulla figura di Kenelm Foster si veda e. r. VINCENT, *Foster Kenelm*, in *Encyclopædia dantesca*, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/encyclopedie/kenelm-foster\\_%28Encyclopedie-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/encyclopedie/kenelm-foster_%28Encyclopedie-Dantesca%29/).

6. Si vedano j. MARENBERG, *Dante's Averroism*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. by j. MARENBERG, Leiden-Boston-Cologne 2001, pp. 349-374; D. N. HASSE, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, ed. by J.-B. BRENÉT, Turnhout 2007, pp. 307-331; D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout 2011.

7. A. DE LIBERA, *Avant-propos*, in *Dante et l'averroïsme*, sous la direction A. DE LIBERA - J.-B. BRENÉT - I. ROSIER CATCH, Paris 2019, pp. 9-45, p. 39. Si veda la ricca serie di studi pubblicati nel volume, che tematizzano i molteplici aspetti del rapporto fra l'opera dell'Alighieri e le implicazioni dell'averroismo.

8. Si vedano R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris 1996; R. IMBACH - C. KÖNIG-PRALONG, *Le Défi Laique*, Paris 2017, in particolare le pagine su Dante; R. IMBACH, *Portrait des Dichters als Philosoph. Eine Betrachtungen des philosophischen Denkens von Dante Alighieri*, Basel 2020. Si vedano anche

formazione delle élites culturali di quell'Italia comunale in cui si dipana la vicenda politica e intellettuale dantesca ha stimolato i lavori su quella vasta produzione letteraria in lingua volgare e latina che attiene a figure come Brunetto Latini, Guittone d'Arezzo, Guido Cavalcanti. Si è così guardato a quei gruppi di intellettuali appartenenti all'ambiente urbano nel cui linguaggio, mentale e scritto, appare evidente l'adesione ad una cultura che, con gradi diversi a seconda del personaggio in questione, si alimenta della filosofia di Aristotele e dei suoi commentatori.

I lavori di Sonia Gentili circa la diffusa adesione ad un aristotelismo etico-politico da parte delle figure chiave della società e della cultura nell'età di Dante si intrecciano con le ricerche di Irene Zavattero sulla diffusa attenzione per l'etica aristotelica fra autori «laici» e alla ripresa di interesse per la filosofia del «primo amico» di Dante, Guido Cavalcanti, oggetto di un rilevante contributo di Paolo Falzone<sup>9</sup>. A quest'ultimo si deve anche una estesa analisi della filosofia articolata nel *Convivio*, da cui emerge un Dante che, seppur mai legato strutturalmente a *studia* o a un *curriculum* di livello universitario, appare capace di padroneggiare tecnicità e contenuti della *philosophia* praticata da maestri delle arti e *lectores*<sup>10</sup>. Tale quadro è confermato dai lavori di Gianfranco Fioravanti, che ha riproposto con nuova forza la questione dei luoghi in cui Dante avrebbe potuto raggiungere un simile grado di competenza filosofica, pur in assenza di studi sistematici<sup>11</sup>.

le pagine dantesche pubblicate in R. IMBACH, *Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*, Roma 2019.

9. Si vedano S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005; EAD., *La vulgarisation de l'Éthique d'Aristote en Italie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles: enjeux littéraires et philosophiques*, in «Médiévaux» LXIII (2012), pp. 47-58; EAD. *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, ed. by D. A. LINES - E. REFINI, Pisa 2014, pp. 1-21; I. ZAVATTERO, *I volgarizzamenti duecenteschi della 'Summa Alexandrinorum'*, in «Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie» LIX (2012), pp. 333-359; EAD. *La Quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo*, in *La felicità nel Medioevo*, a cura di M. BETTETINI - F. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 355-409; P. FALZONE, *Dante e l'averoismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?*, in «Studi Danteschi» LXXXIII (2018), pp. 267-306, ripreso in ID., *L'averoïsme du «premier ami» de Dante? Relecture critiques d'une vulgate historiographique*, in *Dante et l'averoïsme*, pp. 235-268.

10. Si veda P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Bologna 2011.

11. Si vedano G. FIORAVANTI, *Il Convivio e il suo pubblico*, in «Le forme e la storia» n.s. VII (2014), pp. 13-22; ID., *Il pane degli angeli nel 'Convivio' di Dante*, in *Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo*, a cura di C. CRISCIANI - O. GRASSI, Pisa 2017, pp. 191-200; ID., *Il Convivio, ovvero il primo trattato filosofico in italiano*, in «Philosophical Readings» X (2018), pp. 197-202; ID., *Desiderio e limiti della conoscenza in Dante*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maia Elena Reina*, a cura di L. BIANCHI - C. CRISCIANI, Firenze 2014, pp. 7-20; ID., *Alberto di Sassonia, Biagio Pelacani e la Quaestio de aqua et terra*, in «Studi Danteschi» LXXXII (2017), pp. 81-98. Si veda poi l'edizione

Gianfranco Fioravanti e Carla Casagrande hanno posto l'accento sul ruolo dell'università di Bologna e della sua Facoltà delle Arti quale veicolo di idee e testi nei confronti di una platea di soggetti fra i quali si annovera una parte non secondaria di quella *élite* urbana fiorentina a cui lo stesso Dante appartiene<sup>12</sup>. E del resto, proprio il contesto bolognese, con le sue biblioteche, è tornato ad essere uno dei luoghi più accreditati per la stesura di un testo come il *Convivio* nel quale Dante sembra utilizzare materiali filosofici di prima mano. Eppure, se si segue il riferimento autobiografico dantesco circa l'inizio della sua educazione filosofica, è piuttosto la Firenze di fine Duecento a dover essere presa in considerazione. Ed è quanto è stato fatto da Emilio Panella per quanto attiene a Santa Maria Novella e più ampiamente da Sonia Gentili, Giuseppina Brunetti e Anna Pegoretti riguardo a Santa Croce, sede di *studium generale*. E proprio rispetto al convento dei frati minori significativi progressi sono stati fatti circa lo studio della sua biblioteca fra fine Duecento e inizio Trecento<sup>13</sup>.

Accanto a queste ricerche è da segnalare, per la sua portata storiografica e le possibilità di studio che apre, la proposta di Andrea Robiglio di qualificare il pensiero filosofico dantesco ricorrendo alla categoria di «filosofia romanza»<sup>14</sup>. Si tratta di un modo peculiare di affrontare il discorso filosofico che si qualifica per forme e stilemi propri della cultura romanza e cavalleresca e che inquadra Dante al di là della distinzione fra alta cultura scolastica e semplici volgarizzamenti di carattere morale. L'esistenza di una «filosofia romanza» segna piuttosto il prendere forma di una modalità di articolazione del discorso filosofico dotata di caratteri peculiari e rivolta a un pubblico colto, legato alle *élites* cittadine e curiali del XIII e XIV secolo.

del *Convivio* curata dallo stesso Fioravanti in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, vol. II., ed. diretta da M. SANTAGATA, Milano 2011.

<sup>12</sup>. Si veda *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. CASAGRANDE - G. FIORAVANTI, Bologna 2016.

<sup>13</sup>. Si vedano E. PANELLA, «Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, praedicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di F. AMERINI, Firenze 2008, pp. 115-131; G. BRUNETTI - S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *I testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. RUSSO, Roma 2000, pp. 21-55; A. PEGORETTI, «Nelle scuole degli religiosi». *Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri» L (2017), pp. 5-55. Significativa a questo riguardo è l'immagine dello *studium* dei Frati Minori che emerge dai saggi raccolti nel catalogo *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di G. ALBANESE et al., voll. I-II, Firenze 2021, il secondo tomo del quale è interamente dedicato a S. Croce e alla ricostruzione del nucleo antico della biblioteca del convento.

<sup>14</sup>. Si veda A. A. ROBIGLIO, *Dante «filosofo romanzo»*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» CXIII/I suppl. (2021), pp. 79-95.

Questa serie di richiami ai progressi della ricerca più recente offre l'immagine di una pluralità di approcci e di potenzialità di ulteriore sviluppo circa il tema del rapporto fra Dante e la filosofia. È tuttavia da notare come, sotteso ai diversi punti di vista, sussista una sorta di denominatore comune, più o meno esplicitato: la imprescindibilità della figura dell'Alighieri come centro o orizzonte di una ricerca relativa a cosa sia la filosofia nel quadro storico-culturale dell'Italia del XIII e primo XIV secolo. In tal modo, il nodo attorno a cui sembrano ruotare i diversi contributi è quello della ricostruzione dello sfondo su cui si muove l'Alighieri e con esso delle forme e delle modalità con cui il poeta si relazione ad esso nelle diverse stagioni della sua parabola umana e intellettuale.

Eppure, Dante non è l'unico soggetto che modella e orienta il quadro culturale della Firenze di fine Duecento o dell'Italia dei primi decenni del Trecento. Egli è certamente una figura di rilievo, capace di muoversi su registri linguistici e disciplinari molteplici, che elabora secondo forme del tutto peculiari a partire da un contesto che, per quel che attiene la filosofia, si mostra sfrangiato e tanto plurale da non poter essere ricondotto ad un quadro unitario e organico. Se questo è vero per quel che attiene alle istituzioni nelle quali si fa filosofia, vale anche sul terreno della produzione di letteratura filosofica, del suo uso e della sua circolazione e penetrazione nella sensibilità culturale dell'età di Dante.

Volendo guardare alla Firenze de «le scuole degli religiosi» e de «le disputationi de li filosofanti» (FIG. 1), dunque allo statuto della filosofia in una cruciale città dell'Italia centro-settentrionale nell'ultimo decennio del Duecento, occorre tentare di muoversi seguendo un diverso itinerario.



FIG. 1. BML, Plut. 11 sin. 1, f. 2r, Aristotele e studenti

Si tratta cioè di porre al centro dell'attenzione i diversi volti, per così dire, che la filosofia e il discorso filosofico assumono nel quadro fiorentino di questo decennio, guardano alle diverse forme di questo sapere, così come ai luoghi, istituzionali e non, nei quali esse acquistano consistenza. A questo riguardo è dunque utile, accanto alla messa a punto di quanto concerne gli *studia* degli ordini religiosi, prendere in esame anche l'operato culturale e pedagogico di circoli che sono intellettuali e politici ad un tempo, come anche l'influenza diretta o indiretta di figure che vantano una formazione di carattere universitario. Si tratta di un panorama rispetto al quale Dante può essere considerato come un testimone e che può essere ulteriormente illuminato da una attenta valutazione di quella che è la circolazione di materiale testuale, in latino e in volgare, nella Firenze del tempo. L'intenzione è quella di offrire un primo parziale saggio di come la nozione stessa di filosofia assuma, nel mondo di Dante, una molteplicità di valenze.

#### «NOTA QUOD»: «LEGERE» FILOSOFIA NEGLI «STUDIA» FIORENTINI

Nel suo ampio lavoro dedicato ai caratteri genetici dell'umanesimo italiano, Ronald Witt aveva posto in evidenza la coesistenza, lungo i secoli del Basso Medioevo, di una duplice tradizione culturale e pedagogica: quella scolastica, da un lato, radicata nelle scuole e negli *studia* e propria di *magistri* qualificati, e dall'altro lato quella retorica, esemplificata nell'esercizio della *ars dictaminis*<sup>15</sup>.

L'approccio di Witt ha suscitato una vivace discussione circa il riproporsi del nodo storiografico della cesura culturale fra Medioevo e Umanesimo, stimolando reazioni puntuali ai nodi posti dal lavoro dello studioso<sup>16</sup>. Quest'ultimo ha tuttavia il merito di aver posto con nettezza l'esigenza di ridiscutere quella che è la cifra della cultura dell'Italia nei secoli medievali, in particolare quelli del Basso Medioevo. Accanto ad una geografia cultura-

15. Si veda R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2011.

16. Si vedano B. GRÉVIN recensione a R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and The Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» LXVIII (2012), pp. 862-865; *Le culture del Regnum e le radici dell'umanesimo di Roland G. Witt*, introduzione di A. DE VINCENTIIS, dibattito con G. MILANI - A. SENNIS - C. M. RIDDING, replica di R. G. WITT, in «Storica» LIX (2014), pp. 89-130; E. BARTOLI recensione a R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and The Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, in «Studi Medievali» LVI (2015), pp. 946-956; G. VIGNODELLI, *The Italian Exception: A Debate on Ronald Witt's «Two Latin Cultures of Medieval Italy»*, in «Storicamente» XIV (2018), pp. 1-6; testi accessibili in rete.

le diversificata anche in ragione delle vicende politiche che segnano questi secoli, Witt ha posto l'attenzione sulla coesistenza di una molteplicità di paradigmi culturali, riflesso di un quadro sociale che si articola soprattutto negli spazi urbani. Questa valutazione riguarda, dunque, anche la Firenze dell'ultimo decennio del Duecento, entro le cui mura non solo coesistono sensibilità e pratiche intellettuali diverse, ma avvengono anche rilevanti processi di ibridazione, stimolati dal fatto che spesso le stesse persone sono capaci di ricorrere ora all'una ora all'altra forma di espressione culturale.

Questo stato di cose ha riflessi anche sulla presenza della filosofia nel panorama della città, dove infatti essa trova espressione in forme assai diverse fra loro. Ad una cultura di tipo scolastico, ossia strutturata sulle forme e le prassi delle *scholae* e degli *studia*, è da ricondurre la vita intellettuale dei grandi conventi mendicanti attivi in città. A questo riguardo, se scarse sono le testimonianze relative allo *studium* presente nel convento agostiniano di Santo Spirito, i conventi domenicano e francescano sono invece stati oggetto di più analitici studi, che consentono di tracciare un profilo di quella che era la cifra della loro presenza rispetto al tessuto culturale fiorentino. Sia per quanto attiene a Santa Maria Novella che per quel che concerne Santa Croce, sono oggi disponibili indagini puntuali, tanto riguardo alla storia religiosa e intellettuale dei due conventi, quanto alla parallela evoluzione delle rispettive biblioteche. La diversa vicenda che queste due istituzioni conoscono fra la fine del Duecento e i primi anni del secolo successivo consente di cogliere il loro contributo alla vita intellettuale fiorentina che si riflette anche nella tipologia di testi che circolano fra i frati predicatori e i frati minori.

Per quanto riguarda Santa Maria Novella il 1281 è l'anno nel quale si decide l'istituzione nel convento di uno *studium particularis theologiae*, cioè una tipologia di *studium* che, nel quadro della *ratio studiorum* dell'Ordine, rappresenta un itinerario di formazione teologica avanzato rispetto a quanto dispensato da un *lector* negli altri conventi domenicani. Santa Maria Novella diviene in tal modo la sede di un corso sulla Scrittura e di una pratica di *disputatio* affidata ad un *lector*, mentre un *lector Sententiarum* è incaricato dell'insegnamento sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo<sup>17</sup>. È a partire

17. Si vedano M. MULCHAHEY, «First the Bow Is Bent in Study...» *Dominican Education before 1350*, Toronto 1999, pp. 278-336. Per le decisioni dell'Ordine si veda *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di TH. KAEPPELI - A. DONDAINE, Roma 1941, p. 56, n. 27. Sulla natura del *curriculum* di studi del convento fiorentino si veda M. MULCHAHEY, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education. Essays in Honor of Louis B. Pesce S.J.*, ed. by R. B. BEGLEY - J. W. KOTERSKI, New York 2005, pp. 143-

dal 1287, quando Corrado da Pistoia è incaricato di legere sulle *Sententiae*, seguito l'anno successivo da Michele da Firenze, che l'insegnamento dello *studium particularis theologiae* diviene stabile nel convento fiorentino e viene rinnovato con continuità nel 1288, nel 1289, nel 1293 e ancora nel 1299<sup>18</sup>.

La presenza dello *studium* porta nel convento domenicano di Firenze figure dotate di un elevato spessore intellettuale, soprattutto per quel che attiene l'insegnamento della teologia. Fra il 1293 e il 1297 Remigio de' Girolami è il *lector* principale e dunque tiene un insegnamento sulla Scrittura, probabilmente sulle epistole paoline, di cui resta traccia nei *sermones prologales* conservati nel codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.4.936<sup>19</sup>. Fra il 1300 e il 1302 è priore del convento Tolomeo Fiadoni, mentre nel 1303 Giordano da Pisa è nominato *lector Sententiarum* e inizia un'attività intellettuale e religiosa testimoniata anche dai cicli di prediche nei quali riversa anche il precipitato del suo lettorato<sup>20</sup>. È a questa altezza cronologica che inizia a prendere forma il primo nucleo di codici che costituiranno la biblioteca di Santa Maria Novella, a cui Gabriella Pomaro ha dedicato uno studio che resta centrale per la comprensione della vita culturale domenicana e fiorentina del XIV secolo<sup>21</sup>.

Fra i manoscritti superstiti che rimandano a questa fase genetica dello *studium*, fra gli anni Novanta del Duecento e l'inizio del secolo successivo, domina in modo evidente la teologia, in coerenza con la presenza di un insegnamento avanzato sulla Scrittura e sulle *Sententiae*. Sebbene risulti difficile stabilire la data di ingresso di questi manoscritti nella biblioteca del convento domenicano, tuttavia, essi offrono indicazioni sul genere di cultura che animava la presenza dei frati predicatori. Al primo quarto del Tre-

181. Riguardo invece alla creazione dello *studium* domenicano e alla sua crescita a cavallo fra Duecento e Trecento si veda A. PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Treve)*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th Centuries)*, ed. by J. BARTUSCHAT - E. BRILLI - D. CARRON, Firenze 2020, pp. 105-139.

18. Si veda *Acta capitulorum provincialium*, p. 78, nn. 20-21. Sulla valenza di questa documentazione fornita dagli *Acta* si veda E. PANELLA, *Nuova cronologia remigiana*, versione in rete sul sito [www.e-theca.net/emiliopanella/](http://www.e-theca.net/emiliopanella/). Si veda poi PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, pp. 107-119.

19. PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, p. 115.

20. C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione in volgare*, Firenze 1975.

21. G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, in «Memorie domenicane» XI (1980), pp. 325-470; EAD. *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte II: Sec. XV-XVI*, in «Memorie domenicane» XIII (1982), pp. 203-353. Si vedano anche le osservazioni presenti in PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, pp. 119-126.

cento data il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. E.5.532, vergato in *licteria textualis* da una mano della Francia settentrionale e appartenuto prima a Francesco da Prato († 1346) e poi a Francesco Villanuzzi († 1347). Il manoscritto contiene l'*Abbreviatio* dei *Quodlibeta* III-XIII di Goffredo di Fontaine realizzata da Hervé Nedellec (ff. 1ra-102ra), le *Concordantiae dictorum fratris Thomae* di Benedetto di Asignano da Cuma (ff. 110ra-128rb) e la *Epistola praefatoria* di Étienne Tempier agli articoli censurati nel 1277 (ff. 128rb-130vb)<sup>22</sup>. Al primo Trecento e sempre all'area di scrittura della Francia settentrionale, rimanda il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 614, contenente una copia della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino e che però sembra essere appartenuto a fra' Pietro Strozzi († 1360) ed essere entrato tardi nella Biblioteca del convento<sup>23</sup>. Legati invece alla figura di Remigio de' Girolami sono due manoscritti, uno dei quali è il già citato Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.4.936, che, oltre agli scritti remigiani, contiene anche una copia dei due sermoni della *inceptione* di Tommaso d'Aquino a Parigi nel 1256<sup>24</sup>. L'altro manoscritto è Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.3.1153, che data alla fine del Duecento e contiene una serie di opere di Bernardo di Trilia, fra i primi discepoli dell'Aquinate e impegnato a difendere il valore teologico dell'opera del proprio maestro nel quadro delle polemiche tomiste dell'ultimo quarto del XIII secolo<sup>25</sup>. Più in dettaglio, il manoscritto contiene i *Quodlibeta* (ff. 1ra-177vb), le *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori* (ff. 178ra-299vb) e le *Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae a corpore* (ff. 300ra-323vb). Nei margini invece si trovano annotazioni di mano di Remigio de' Girolami.

I pochi dati forniti dai manoscritti appartenenti al nucleo antico di Santa Maria Novella concordano con quanto emerge dalla ricostruzione storica

22. Sul manoscritto si veda POMARO, *Censimento* II, p. 323. Per una descrizione del codice si rimanda alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manuscript/180516](http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manuscript/180516).

23. Si veda POMARO, *Censimento* I. Per una descrizione del codice si rimanda alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-conv-soppr-manuscript/180301](http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-conv-soppr-manuscript/180301).

24. Si veda POMARO, *Censimento* I, pp. 425-426. Per una descrizione del codice si rimanda anche alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/181450](http://www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/181450).

25. Si veda POMARO, *Censimento* I, pp. 343-345. Per una descrizione del codice si rimanda anche alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/180766](http://www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/180766).

dell'attività propria dello *studium particularis theologiae*. Il convento domenicano appare fortemente orientato sull'attività di insegnamento teologico, che si riflette anche nelle relazioni con la città, ad esempio nell'attività omiletica di figure come Remigio o Giordano da Pisa. Si tratta certamente di personaggi dotati di un'elevata preparazione filosofica, oltre che teologica, come emerge dagli stessi scritti del de' Girolami. E tuttavia, la *philosophia* non sembra essere stata fra le priorità della vita intellettuale dei domenicani fiorentini.

Significativamente diverso è il quadro per quel che riguarda Santa Croce, che dal 1287 è sede di uno degli *studia generalia* dell'Ordine dei frati minori e dunque sede, oltre che di un insegnamento di teologia di alto livello, anche dell'insegnamento della filosofia<sup>26</sup>. Nel convento fiorentino insegnano figure di spessore come Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, ma accanto a loro i lavori di scavo del fondo manoscritti, condotti da Giuseppina Brunetti con Sonia Gentili e più recentemente da Anna Pegoretti, Irene Gualdo, Claudia Appolloni, Julie Brumberg-Chaumont e Costantino Marmo, hanno messo in evidenza la ricchezza del gruppo di testi filosofici presenti già nel nucleo originario della biblioteca, risalente agli ultimi anni del XIII secolo<sup>27</sup>.

Prendendo in esame alcuni di questi manoscritti filosofici non emerge solo una presenza diffusa del *corpus aristotelico*: molti di questi codici risultano corredati di note e glosse che rimandano ad un'attività di insegnamento come anche allo studio del testo aristotelico mediante il ricorso alla tradizione di commento universitario delle opere dello Stagirita. Fra i numerosi manoscritti che attestano la presenza dell'Aristotele logico, il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 11 sin. 1 presenta una collezione di scritti imprimenti sulla *Logica Nova*, dunque le *Isagogae* di Porfirio (ff. 2r-11v),

26. Per un quadro circa la storia del convento di Santa Croce e del suo *studium* si vedano S. BERTELLI, *La biblioteca e i manoscritti: un primo sguardo*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 381-384, che offre un quadro del costituirsi del nucleo antico della biblioteca del convento; R. PARMEGGIANI, *Frati minori e città. Santa Croce e la società fiorentina tra Duecento e Trecento*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 393-395, dove la crescita del convento e dello *studium* sono rapportati all'evoluzione sociale di Firenze con un particolare riguardo al fatto che il convento diviene sede dell'Inquisizione in città. Riguardo invece al coinvolgimento di Santa Croce nella disputa fra spirituali e conventionali e al peso dei libri come «beni» in questa controversia si veda S. PYRON, *Les livres et la richesse des frères*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 397-399.

27. Si vedano BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*; PEGORETTI, «Nelle scuole de li religiosi»; S. GENTILI - I. GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche: tipologie librarie e percorsi esegetici in Santa Croce*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 401-406; C. APPOLLONI - J. BRUMBERG-CHAUMONT - C. MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 415-422.

le *Categorie* (ff. 11v-28v), il *De interpretatione* (ff. 28v-38v), i *Topica* di Boezio (ff. 38v-42r), il *Liber sex principiorum* (ff. 42r-49v), i *Topica* di Aristotele (ff. 50r-119r), i *Sophistici elenchi* (ff. 118v-137v), gli *Analytica Priora* (ff. 138r-193v) e infine gli *Analytica Posteriora* (ff. 193v-229v)<sup>28</sup>.

I margini del manoscritto presentano un diffuso sistema di note (FIG. 2), databili ad un arco cronologico che dalla fine del XIII arriva al XV secolo e che sembrano rimandare ad un'attività di studio e insegnamento condotta da un *lector* o da un *magister* e annotata a fianco del testo aristotelico<sup>29</sup>.



FIG. 2. BML, Plut. 11 sin. 1, f. 2r, glossa iniziale

Fra queste annotazioni sono state individuate citazioni del commento di Robert Kilwardby agli *Analytica Priora* (f. 138r), del commento di Egidio Romano agli *Analytica Posteriora* (ff. 193v e 194r) e ai *Sophistici elenchi* (ff. 118v e 119r), oltre che le sole tracce superstiti della *Expositio super Porphyrii* di Radulfo Brito (f. 3v)<sup>30</sup>.

28. Per una descrizione del manoscritto si veda la scheda in *Nuovo\_Codex* accessibile all'indirizzo [www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin/228642](http://www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin/228642) e *I Libri del fondo antico della biblioteca di Santa Croce. Schede codicologiche*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 428-604, in part. pp. 527-529 (scheda nr. 58 a cura di s. MASOLINI). Si vedano poi CH. T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, p. 150, n. 79; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, p. 34; L. J. SMITH et al., *Codices Boethiani. A Conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. III. Italy and Vatican City*, London-Torino 2001, pp. 105-106, nr. 77.

29. Su questo si veda APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofica naturale*, p. 417.

30. Riguardo alla presenza di queste citazioni nelle glosse di commento si vedano APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofica naturale*, p. 418 e MASOLINI (cit. *supra* nota 28), p. 529.

Una glossa posta nel margine superiore del f. 2r, dunque in corrispondenza dell'inizio del testo delle *Isagoge* porfiriane, ha il tono di una sorta di introduzione ad uno studio tanto dello scritto di Porfirio quanto dell'intero *corpus* logico. Vi si legge:

«Si noti che l'atteggiamento del sapiente è triplice: il primo è prevedere gli eventi futuri, e a questo corrisponde il proemio «dell'opera»; il secondo è osservare gli eventi presenti, e a questo corrisponde il trattato; il terzo è ricordare i fatti passati, e a questo corrisponde il riepilogo. Si noti che questo libro è utile rispetto al libro dei predicamenti [scil.: le *Categorie*], poiché in ogni predicamento vi sono i generi e le specie e le differenze. La conoscenza di queste cose è utile alla distinzione. Fra le divisioni, infatti, una è «quella» del genere nelle specie, un'altra «quella» dell'accidente negli accidenti, un'altra ancora «quella» del soggetto negli accidenti, un'altra «quella» dell'accidente nei soggetti. Per la definizione è dunque utile la conoscenza di queste quattro «divisioni». Infatti, ogni definizione logica consta di genere e differenze oppure del luogo proprio della differenza. È utile anche per quelle cose che si trovano nella dimostrazione, poiché il soggetto nella dimostrazione è la specie»<sup>31</sup>.

La prima parte della notazione fissa una corrispondenza fra l'*ordo* del libro, cioè le *Isagoge*, e la triplice condizione del sapiente, mentre la seconda parte introduce la questione della collocazione del testo porfiriano nel quadro del *corpus* filosofico e passa poi a spiegare non solo la *materia* del testo – ossia le nozioni di genere, specie e differenza –, ma anche una specifica modalità di comprensione di queste nozioni: quella mediante la *divisio*. Nelle parole circa la distinzione dei quattro generi di divisione si echeggiano contenuti boeziani: nello specifico un passo del *De differentiis topicis* dove Boezio sintetizza alcuni contenuti del *Liber de divisione*. Spiega infatti:

«Tutta la divisione che si determina o è del genere nelle specie, o del tutto nella parte, o del suono nei significati propri o dell'accidente nei soggetti o del soggetto negli accidenti o degli accidenti negli accidenti, la ragione di tutte le quali cose ho spiegato con cura nel libro che composi *Sulla divisione*»<sup>32</sup>.

31. «Nota quod triplex est status sapientis: primus est futura preuidere, et huic respondet prohemium; secundus est presentia intueri, et huic corespondet tractatus; tertius est preteritorum reminisci, et huic recapitulatio respondet. Nota quod iste liber ualeat ad predicamentorum librum, quoniam in unoquoque predicamento sunt genera et species et differencie. Ad diuisionem etiam est utilis horum cognitio. Nam diuisionum, alia quidem generis in species, alia accidentis in accidentia, alia subiecti in accidentia, alia accidentis in subiecta. Ad diffinicionem uero est utilis horum 4 cognitio. Nam omnis diffinitio loyca constat ex genere et differenciis uel ex proprio loco differencie. Valet etiam ad ea que in demonstratione sunt, quoniam subiectum in demonstratione est species», BML, Plut. 11 sin.1, f. 2r.

32. BOETHIUS, *De differentiis topicis* II, 9, 8. Il passo sintetizza la più distesa esposizione presente nel *Liber de divisione*, nella quale si legge: «Nunc divisionis ipsius nomen dividendum est et secun-

Al di sotto della trama testuale delle note emerge dunque il contenuto di un *accessus* ai contenuti delle *Isagoge* che segue una tipologia propria delle lezioni introduttive di una *lectura* di un'opera filosofica. Si fissano cioè le coordinate esegetiche del testo, cercando di esplicitarne *intentio*, *materia* e *ordo* e lo si fa ricorrendo agli strumenti di un'ermeneutica testuale propri della disciplina, nel caso specifico gli scritti boeziani legati allo studio del *corpus* logico<sup>33</sup>.

Le annotazioni sono dunque compatibili con uno sforzo di sintetizzare i contenuti di una *lectio* che introduce al commento cursorio dell'intero scritto porfiriano. La stessa tipologia di annotazioni attraversa tutti i *marginalia* del codice, attestando anche una comprensione unitaria del *corpus* filosofico e più nello specifico degli scritti aristotelici, che è uno dei tratti qualificanti dell'approccio al sapere filosofico da parte dei maestri delle arti. Un esempio si ricava da una nota a margine dell'inizio delle *Categorie*, dove si legge un esplicito rinvio all'*Etica Nicomachea* quale trattato che ha per oggetto la *beatitudo*, proponendo invece il primo dei testi dell'*Organon* come essenziale per poter acquisire quel metodo dimostrativo che è proprio della filosofia e che dà coerenza all'intera opera dello Stagirita (FIG. 3).

dum unumquodque divisionis vocabulum uniuscuiusque propositi proprietas partesque tractandae sunt, divisio namque multis dicitur modis. Est enim divisio generis in species, est rursus divisio cum totum in proprias distribuitur partes, est alia cum vox multa significans in significaciones proprias recipit sectionem. Praeter has autem tres est alia divisio quae secundum fieri dicitur. Huius triplex modus est: unus cum subiectum in accidentia separamus, alias cum accidens in subiecta dividimus, tertius cum accidens in accidentia seramus (hoc ita fit si utraque eidem subiecto inesse videantur). Sed harum omnium exempla subdenda sunt quatenus totius huius ratio divisionis elucet», BOETHIUS, *Liber de divisionum*, ed. J. MAGEE, Leiden-Boston 1998, p. 6, l. 17 - p. 8, l. 2.

33. Riguardo alla forma letteraria dell'*accessus* si vedano E. A. QUAIN, *The Mediaeval «Accessus ad auctores»*, in «Traditio» III (1945), pp. 215-264; R. W. HUNT, *The Introductions to the «Artes» in the Twelfth Century*, in *Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Brugis Flandorum 1948, pp. 84-112; R. B. C. HUYGENS, *Accessus ad auctores*, Berchem-Bruxelles 1954; A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scolastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia 1988<sup>2</sup>, pp. 40-58; *Entrer en matière. Les prologues*, éd. J. D. DUBOIS - B. RUSSEL, Paris 1998; *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Académie Belgique et l'Ecole française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998)*, Turnhout 2000.

FIG. 3. BML, Plut. 11 sin. 1, f. 14v, inizio delle *Categorie*

Recita la nota:

«La legittima perfezione dell'anima consiste in due <elementi>: cioè nella purezza e nel decoro. Per purezza si intendono le virtù, per decoro invece la scienza. Aristotele aveva visto che vi era una sola perfezione di ciascun uomo, cioè la beatitudine, e a quella nessuno avrebbe potuto pervenire se non attraverso le virtù: perciò, pubblicò un libro sulle virtù, cioè il *Libro delle questioni etiche*. E nessuno avrebbe potuto accedere alle virtù se non attraverso le scienze: fece un libro sull'anima e molti altri. E nessuno avrebbe potuto accedere alla scienza se non mediante la dimostrazione: compose il libro dei predicamenti. Sembra però che Aristotele abbia male operato per il fatto che pose l'equivoco prima dell'univoco, perché l'univoco è in relazione all'unità, mentre l'equivoco alla multitudine; l'uno però precede i molti, dunque l'univoco deve precedere l'equivoco. La soluzione è questa. Infatti, questo è vero, ma Aristotele non fece questa considerazione; poiché però l'equivoco, come alcuni vogliono, è più comune perché significa la maggior parte delle cose, l'univoco invece è ordinato all'uno e allora è meno comune. Spiegati <i termini> equivoci prima degli univoci, <Aristotele> determina perché ogni scienza inizi dalle realtà più universali»<sup>34</sup>.

34. «Legitima perfectio anime in duobus consistit: in mundicia scilicet et in ornatu. Per mundiciam intelliguntur uirtutes, per ornatum uero scientie. Viderat autem Aristoteles quod una erat

La nota traccia un rapido quadro dell'ordine del *corpus aristotelico*, ponendo l'*Etica Nicomachea* al vertice di un itinerario filosofico che ha per termine la *beatitudo* che si acquista attraverso le virtù. Ragionando sull'esigenza di una conoscenza delle altre *scientiae* quale presupposto essenziale per comprendere e praticare le virtù, il glossatore rende ragione dei libri naturali e quindi, procedendo in questo regresso alle radici ultime del sapere arriva al *corpus logico* e alle *Categorie*. Oltre a questo, la nota spiega perché l'argomento dello Stagirita prende le mosse dai nomi equivoci anziché dal concetto di univocità: l'equivocità è concetto più comune e universale e dunque il trattato aristotelico rispetta le regole di un procedere a partire dalle nozioni più generali. Si aggiunga, oltre alla constatazione di un approccio allo studio del testo che richiama quello proprio dei maestri delle arti, l'utilizzo di una citazione di Al-Gazali – Algazel latino – in apertura della nota, là dove si distingue *mundicia* e *ornatus* come i due caratteri della perfezione dell'anima umana<sup>35</sup>. E l'idea di legare la perfezione intesa quale beatitudine eterna alla capacità di padroneggiare la logica, individuando così un criterio ordinatore nell'intero *corpus filosofico*, rimanda ancora ad Algazel, che appare come l'*auctoritas* che ispira l'intero passo, là dove si afferma: «Se allora si stabilisce che la felicità eterna non si può avere se non mediante la perfezione dell'anima che non è se non la purezza e il decoro, la perfezione della logica è la scienza della più grande utilità»<sup>36</sup>.

Un pari livello di *lectura* del testo filosofico aristotelico si ricava da altri manoscritti riconducibili al nucleo antico della Biblioteca di Santa Croce. Il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 11 sin. 2, ad esempio, combina due unità codicologiche distinte, ma unite già nel Trecento, come suggerisce la presenza delle stesse mani nell'apparato di glosse<sup>37</sup>. Il

perfectio cuiuslibet hominis, scilicet beatitudo, et ad illam non poterat aliquis peruenire nisi per uirtutem: ideo liber edidit de uirtutibus, liber scilicet ethicorum. Et ad uirtutes non poterat quis accedere nisi per scientias: fecit liber de anima et alias quam plures. Et ad scientiam non poterat quis accedere nisi per demonstracionem: fecit liber predicamentorum. Sed uidetur quod Aristoteles male fecerit ex eo quod posuit equiuocum ante uniuocum; ergo uniuocum deber precedere equiuocum. Solutio hec est. Nam hoc est uerum, sed Aristoteles non habuit istam considerationem; sed quia equiuocum ut uolunt aliqui communis est quoniam plura significat, uniuocum uero ordinatur ad unum; et ideo minus commune. Prestato de equiuocis prius quam de uniuocis, determinat cum omnis scientia ab uniuersalioribus incipiatur», BML, Plut. 11 sin. 1, f. 11v.

35. «Perfectio anime constat in duobus: mundicia scilicet et ornatus», ALGAZEL, *Logica et philosophia*, c. 2, Venetiis 1506.

36. «Si ergo constituerit quod felicitas eterna non potest haberi nisi propter perfectionem anime que non est nisi munditia et ornatus, perfectio logice est scientia maxime utilitatis», *ibidem*.

37. Cfr. *Libri del fondo antico*, pp. 529-532, in part. p. 530 (scheda nr. 59 a cura di s. MASOLINI).

manoscritto raccoglie l'intero *corpus* logico in uso alla Facoltà delle Arti e presenta le tracce di un forte utilizzo che rimanda ad un'attività di commento cursorio del testo<sup>38</sup>. A titolo esemplificativo si può considerare una glossa che analizza l'inizio della trattazione della nozione di qualità, ossia del passo delle *Categorie* in cui si legge: «chiamo qualità quella secondo cui alcuni sono detti quali»<sup>39</sup> (FIG. 4).

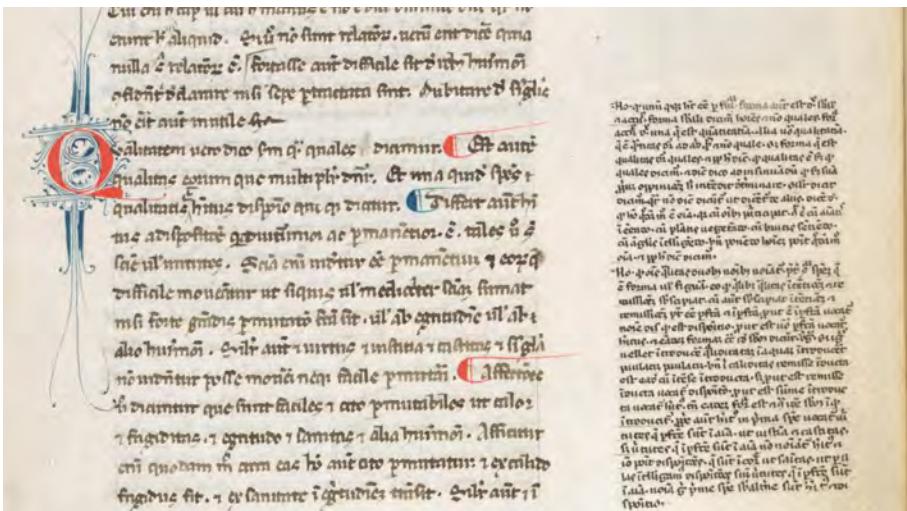


FIG. 4. BML, Plut. 11 sin. 2, f. 17r, glossa a margine delle *Categorie*

Il glossatore osserva:

«Si noti che ciascuna cosa ha l'esistenza grazie alla forma. La forma però è duplice: sostanziale e accidentale. Chiamiamo forma sostanziale gli uomini e non i quali; la forma accidentale è duplice: una è quantitativa, l'altra invece qualitativa. Mediante la forma che è la quantità, qualcosa è detto un quanto e non un quale. Ma attraverso la forma che è la qualità qualcosa è detto un quale, e per questo dice che la qualità è ciò secondo il quale siamo detti qualificati. E Aristotele dice 'dico' per insinuare quel che secondo la propria opinione qui intende determinare. In modo simile dice 'siamo detti', perché non dice 'sono detti', come se si parlasse di altri, dicendo che l'uomo in

38. Per la descrizione del manoscritto si veda la scheda *Nuovo\_Codex* all'indirizzo [www.mirabilewebs.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin-228643](http://www.mirabilewebs.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin-228643) e MASOLINI (cfr. *supra* nota 37). Si vedano poi DAVIS, *L'Italia di Dante*, p. 150, nn. 79 e 89; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 35, 35, 44-45, 52; SMITH et al., *Codices Boethiani*, p. 106, nr. 78; APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, p. 417.

39. «Qualitatem uero dico secundum quod quales dicimur», ARISTOTELES, *Categoriae*, 8, 8b25-26.

un certo senso è tutte le cose, perché partecipa con tutte le cose. Concorda infatti con gli esseri animati nell'esistere, con le piante nel vegetare, con i bruti nel sentire, con gli angeli nel comprendere. Perciò, definendo gli uomini definisce in un certo senso tutte le cose; e per questo dice 'siamo detti'»<sup>40</sup>.

Accanto a queste tracce di uno studio e di una frequentazione dei testi filosofici che testimoniano l'alta padronanza degli strumenti di analisi filosofica e un livello di preparazione degli autori delle note che rimanda alla cultura degli *studia* universitari e dei *magistri artium*, questa tipologia di manoscritti suggerisce quale potesse essere il livello qualitativo della pratica filosofica a Santa Croce. Se infatti è vero che occorrerebbero analisi più sistematiche per capire se i diversi apparati di glosse al *corpus* filosofico sono da ricondurre all'attività dello *studium generale* fiorentino dei frati minori, la presenza diffusa di manoscritti del genere già nel nucleo antico della biblioteca del convento, suggerisce la presenza di *lectores* capaci di padroneggiare questi testi e di svolgere su di essi un insegnamento di alta qualità dottrinale. In tal modo, coloro che insegnano filosofia a Santa Croce appaiono legati all'alta cultura universitaria che si riversa anche nei manoscritti sotto forma di glosse o annotazioni che riproducono passi dei maggiori commenti al testo aristotelico diffusi nella seconda metà del XIII secolo.

Per quel che attiene al contesto dello *studium generale* francescano appare particolarmente rilevante la diffusa presenza del Tommaso d'Aquino commentatore di Aristotele, che si ritrova in alcune note marginali di due codici appartenenti al nucleo antico della biblioteca. Uno, il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 sin. 6, contiene l'*Etica Nicomachea*, oltre alla *Metafisica*, alla *Politica*, agli *Oeconomica*, ai *Magna moralia* e alla *Rhetorica*<sup>41</sup>. Il manoscritto, copiato da tre mani diverse, risponde

40. «Nota quod unumquodque habet esse per formam. Forma autem est duplex: substantialis et accidentalis. Forma substantialis dicimur homines et non quales; forma accidentalis duplex: una est quantitatativa, alia uero qualitativa. *Forma* que est quantitas dicitur aliquid quantum et non quale. Sed forma que est qualitas dicitur quale, et propter hoc dicit quod qualitas est secundum quod quales dicimus. Et dicit 'dico' ad insinuandum quod secundum suam propriam opinionem hic intendit determinare. Similiter dicit 'dicimus', quare non dicit 'dicuntur' ut diceretur de aliis, dicendum quod homo quadam modo est omnia, quia cum omnibus participat. Conuenit enim cum animatis in essendo, cum plantis uegetando, cum brutis sentiendo, cum angelis intelligendo. Vnde ponendo homines ponit quodammodo omnia; et propter hoc dicit 'dicimus', BML, Plut. 11. sin. 2, f. 17r.

41. Per una descrizione del codice si veda la scheda *Nuovo\_Codex* all'indirizzo [www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/230940](http://www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/230940) e *Libri del fondo antico*, pp. 547-549 (scheda nr. 64 a cura di S. MASOLINI). Si vedano poi R.-A. GAUTHIER, *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. R.-A. GAUTHIER, Bruxelles-Leiden 1974, vol. I, p. CLVI, nr. 81; E. FRANCESCHINI,

ad un progetto unitario e una mano cancelleresca della seconda metà del XIII secolo riporta che esso fu in uso ai frati Lapo e Tedice di Fabbro dei Tolosini di Firenze<sup>42</sup>. Al f. 77r, in corrispondenza dell'inizio dell'*Etica*, si trova la seguente nota (FIG. 5):

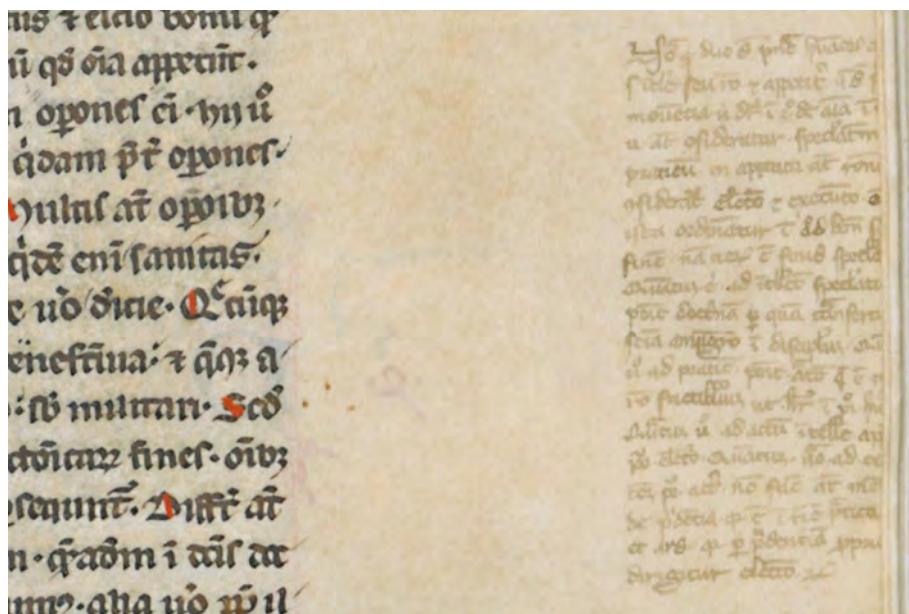


FIG. 5. BML, Plut. 13 sin. 6, f. 77r, glossa a margine dell'*Etica*

«Si noti che sono due i principi delle azioni umane, cioè l'intelletto o la ragione e il desiderio, che sono principi che muovono, come si dice nel terzo «libro» del *De anima*. Nell'intelletto, inoltre, si considera «quello» speculativo o pratico. Nel desiderio o nella ragione si considera la scelta e l'esecuzione. Tutte queste cose sono ordinate ad un qualche bene come al fine. Infatti, il vero è il fine della speculazione. Quanto infatti all'intelletto speculativo, «Aristotele» pone la dottrina secondo cui la scienza viene trasferita dal maestro al discepolo. Quanto invece «all'intelletto» pratico, «Aristotele» pone l'arte che è la retta ragione delle cose fattibili, come si dice nel sesto «libro» di questa «opera». Quanto invece all'atto dall'intelletto appetitivo si pone la

*Sulle versioni latine medievali del Peri chromaton*, in id., *Scritti di filologia latina medievale*, voll. I-II, Padova 1976, vol. II, pp. 654-673, in part. pp. 654-655, 657-663, 670; DAVIS, *L'Italia di Dante*, pp. 149 n. 70, 151 n. 95; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 25 n. 13, 28 n. 21, 34; G. MURANO, *Opere diffuse per exemplar e pecia*, Turnhout 2005, p. 266.

42. Cfr. *Libri del fondo antico*, pp. 547-549 (scheda nr. 64 a cura di S. MASOLINI).

scelta. Quanto poi all'esecuzione pone l'atto; ma non fece menzione delle cose predette, perché è nella ragion pratica come anche l'arte, perché per la prudenza si dirige propriamente la scelta delle cose»<sup>43</sup>.

La glossa riporta un passo del commento di Tommaso d'Aquino al primo libro dell'*Etica*, che dunque era ben noto come testo di accompagnamento allo studio della filosofia morale di Aristotele anche negli ambienti degli *studia generalia* francescani<sup>44</sup>.

La stessa situazione si presenta col manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14 sin. 2, che contiene la *Metaphysica* di Aristotele e che nei margini del *recto* e del *verso* del primo *folio* riporta una lunga glossa che inizia con le parole: «Come dice il Filosofo nei suoi <libri> politici, quando molte cose sono ordinate ad una cosa sola occorre che una sola di quelle sia regolatrice o reggente e che le altre siano regolate o governate»<sup>45</sup> (FIG. 6).

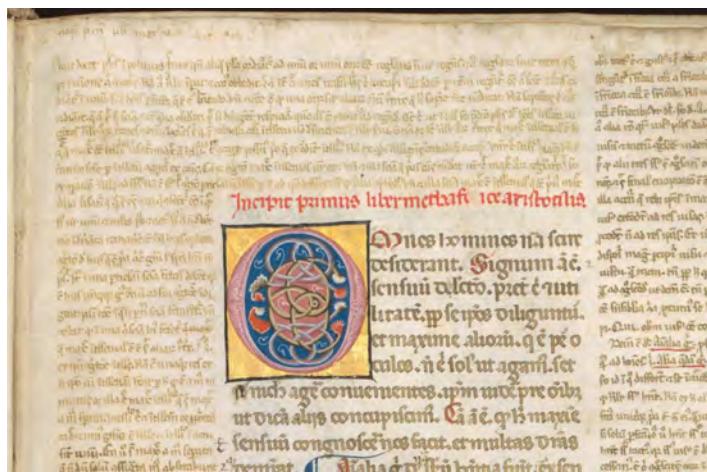


FIG. 6. BML, Plut. 14 sin. 2, f. 1r

43. «Nota quod duo sunt principia humanorum a<ctuum>, scilicet intellectus seu ratio et appetitus, que sunt p<rincipia> mouentia, ut dicitur in 3º *De anima*. In <intellectu> autem consideratur speculativum <aut> practicum. In appetitu aut ratione consideratur electio et executio. Omnia ista ordinatur in aliquod bonum sicut <in> finem. Nam uerum est finis speculati<uum>. Quantum enim ad intellectum speculati<uum> ponit doctrinam per quam transferi<tur> scientia a magistro in discipulum. Quan<rum> uero ad practicum ponit artem que est r<ecta> ratio factibilium ut habetur in VIº hu<i>us. Quatum uero ad actum intellectus ap<p&gt;petitiu<is> ponitur electio. Quantum uero ad executi<onem> ponitur actus; non fecit autem mentionem de predicta, quia est in ratione pratica <sicut> et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio rerum», BML, Plut. 13 sin. 6, f. 77r.

44. Si veda THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri ethicorum*, I, lect. 1, n. 8.

45. «Sicut docet Philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum oportet unum eorum esse regulans siue regens et alia regulata sue recta», BML, Plut. 14 sin. 2, f. 1r.

Si tratta del prologo e di parte della prima *lectio* del commento dell'Aquinate all'opera dello Stagirita.

A questa serie di manoscritti, che nei margini del testo aristotelico trasmettono commenti di autori scolastici, appartiene anche il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 sin. 7, che contiene commenti aristotelici del francescano Adam di Buckfield e di autori di ambiente inglese<sup>46</sup>. Nello specifico, il manoscritto contiene, nei margini dei testi aristotelici, i commenti di Adam alla *Metaphysica nova* (ff. 100r-192v), ai *Meteorologica* (ff. 194r-247r), mentre per i commenti al *De caelo et mundo* (ff. 1r-73v) e alla *Metaphysica vetus* (ff. 76r-91r) Silvia Donati ha sollevato dubbi, suggerendo, soprattutto per il secondo dei due testi, un'attribuzione ad Adam di Whyteby<sup>47</sup> (fig. 7).



FIG. 7. BML, Plut. 13 sin. 7, f. 1r

46. Per una descrizione del manoscritto si veda la scheda *Nuovo\_Codex* all'indirizzo [www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/233894](http://www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/233894) e *Libri del fondo antico*, pp. 549-551 (scheda nr. 65 a cura di s. MASOLINI). Si vedano poi G. VUILLEMEN-DIEM, *Einleitung*, in *Aristoteles, Metaphysica lib. I-X, XII-XIV. Translatio Anonyma sive 'Media'*, ed. G. VUILLEMEN-DIEM, Leiden 1976, pp. XXXII-XXXIII; DAVIS, *L'Italia di Dante*, pp. 149 n. 70, 151 n. 95; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, p. 34; CALMA (2000), I, pp. 21 nr. 3, 22 nr. 17; APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, pp. 418-419.

47. Cfr. s. DONATI, *Il commento alla «Fisica» di Adamo di Boxford e un commento anonimo della sua scuola*. Parte I, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 9 (1998), pp. 111-178; EAD., *Il commento alla «Fisica» di Adamo di Boxford e un commento anonimo della sua scuola*. Parte II, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 10 (1999), pp. 233-297; APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, p. 419.

Rispetto, dunque, ad una vita intellettuale prevalentemente centrata sulla teologia, che sembra qualificare Santa Maria Novella, l'ultimo decennio del Duecento vede a Santa Croce la presenza di un insegnamento filosofico di livello universitario, che si riflette non solo nella ben fornita biblioteca del convento, ma anche nei testi in uso presso i *lectores* e nelle glosse e annotazioni che essi contengono e che non è inverosimile ricondurre a chi insegnava nello *studium*. Certamente, la natura dei manoscritti filosofici, appartenenti al nucleo antico della biblioteca di Santa Croce, rimanda ad un ambiente intellettuale capace di padroneggiare con sicurezza le tecnicità del discorso filosofico.

#### «ARTIS FISICE PROFESSOR ET DOCTOR»: MEDICI, GIURISTI E NOTAI

La presenza degli *studia* di Santa Maria Novella e Santa Croce, uniti a quella di Santo Spirito, innesta Firenze in quella rete di istituzioni intellettuali di alto livello che attraversa l'Europa latina del tempo. Un quadro plurale e articolato, nel quale il definirsi di specifiche *rationes studiorum* deliberate dagli ordini mendicanti si somma al legame con i maggiori *studia* universitari, a cominciare da Parigi o Oxford, ma anche Bologna. Luoghi, questi, nei quali l'insegnamento della filosofia ha conosciuto un significativo sviluppo e si è strutturato sul piano istituzionale, come anche su quello epistemologico. Ed il quadro intellettuale universitario, quale fonte di cultura filosofica, incide sulla Firenze degli ultimi anni del Duecento e dei primi decenni del Trecento, non solo grazie alla mediazione degli ordini religiosi. Una serie di figure, eminenti dal punto di vista del sapere, che animano la vita della città in questi decenni sono radicate in una formazione intellettuale di livello universitario, di cui la filosofia costituisce un pilastro. Esemplificativo, al riguardo, è il caso dei medici «fiorentini» che hanno un *curriculum* universitario acquisito per lo più a Bologna, ossia in uno *studium* che vede l'insegnamento delle arti – dunque anche della filosofia – strutturarsi e, per così dire, istituzionalizzarsi proprio in seno alla pratica medica<sup>48</sup>.

48. Sulla vicenda dello *studium* bolognese si veda A. I. PINI, *Studio, università e città nel Medioevo bolognese*, Bologna 2005; G. CENCETTI, *Lo Studio di Bologna. Aspetti, momenti e problemi (1935-1970)*, a cura di R. FERRARA - G. ORLANDELLI - A. VASINA, Bologna 1970; G. ROSSI, «*Universitas scholarium*» e comune (secoli XII-XIV), in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna» n.s. I (1956),

La frequentazione bolognese si riflette sulla cultura dei medici, quali Taddeo Alderotti, non solo per quanto attiene la cultura di base, ma più ampiamente per la pratica della filosofia come elemento integrato nella professione di personaggi del genere. Figura strettamente legata all'ambiente fiorentino, l'Alderotti testimonia di una alta padronanza della filosofia e di un suo utilizzo tanto nella sua funzione di medico e docente di medicina quanto nell'impegno culturale a più ampio raggio che porta avanti<sup>49</sup>. Significativamente, ad esempio, Taddeo ricorre alla filosofia nella

pp. 173-266, riedito in id., *Studi di storia giuridica medievale*, a cura di G. GUALANDI - N. SARTI, Milano 1997, pp. 141-264; *Studenti e università degli studenti dal XII al XIV secolo*, a cura di G. P. BRIZZI - A. I. PINI, Bologna 1988. Per quanto attiene all'insegnamento della medicina negli studia europei fra XIII e XIV secolo, la letteratura disponibile è consistente. Riguardo al nesso con la filosofia si vedano, a titolo esemplificativo, N. SIRASI, *The Faculty of Medicine*, in *A History of University in Europe*, voll. I-IV, ed. by H. DE RIDDER-SYMOENS, Cambridge 1992-2011, vol. I, pp. 360-387; N. SIRASI, *Medicine and the Italian Universities. 1250-1600*, Leiden 2001; C. O'BAYLE - R. FRENCH - F. SALMÓN, *El aprendizaje de la medicina en el mundo medieval. Las fronteras de la enseñanza universitaria*, in «Dynamis» XX (2000), pp. 17-393; C. CRISCIANI, *Curricula e contenuti dell'insegnamento. La medicina dalle origini al secolo XV*, in *Storia delle Università in Italia*, vol. II, a cura di G. P. BRIZZI - P. DEL NEGRO - A. ROMANO, Messina 2007, pp. 182-204; T. PESENTI, *Arti e medicina. La formazione del curriculum medico*, in *Luoghi e metodi d'insegnamento nell'Italia medievale (secoli XII-XIV)*. Atti del Convegno internazionale di studi (Lecce-Otranto, 6-8 ottobre 1986), a cura di L. GARGAN - O. LIMONE, Galatina 1989, pp. 153-177; *Medical Ethics. Premodern Negotiations between Medicine and Philosophy*, ed. by M. GADEBUSCH BONDIO, Stuttgart 2014; J. CHANDELIER, *Medicine and Philosophy*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. LAGERLUND, Dordrecht 2010, pp. 735-742; CH. SCHMITT, *Aristotle among the Physicians*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, ed. by A. WEAR et al., Cambridge 1985, pp. 1-15. Più puntuali sul nesso fra medicina e filosofia fra XIII e XIV sono gli studi di P.-G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's «Tegni» (1300-1450)*, Napoli 1984; J. AGRINI - C. CRISCIANI, «Edocere medicos». *Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Milano-Napoli 1988; D. JACQUART, *La scolastica medica*, in *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo*, a cura di M. GRMEK, Roma-Bari 1993, pp. 261-322; D. A. LINES, *Natural Philosophy in Renaissance Italy. The University of Bologna and the Beginnings of Specialization*, in «Science and University of Early Modern Europe. Teaching, Specialization, Professionalization, in Early Science and Medicina» VI (2001), pp. 267-323. Per quanto attiene al caso specifico di Bologna e del rapporto fra *artes* e medicina nello studio bolognese nei decenni danteschi, si vedano alcuni contributi del citato volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, in particolare A. TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, pp. 25-36; C. CRISCIANI, *Medici e filosofi*, pp. 37-66; G. FIORAVANTI, *I filosofi e la medicina: una progressiva autonomia*, pp. 65-76; C. CRISCIANI - G. FIORAVANTI, *I filosofi e i medici come gruppo: autorappresentazione e autopromozione*, pp. 77-90.

49. Su Taddeo Alderotti resta fondamentale lo studio di N. SIRASI, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medieval Learning*, Princeton N.J. 1981, che oltre all'Alderotti discute delle biografie intellettuali dei medici, una buona parte di loro fiorentini, la cui formazione e la cui professione gravitano attorno allo *studium bolognese*. Sull'Alderotti si vedano anche N. SIRASI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago-London 1990; B. NARDI, *L'avverismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotti*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XI (1949), pp. 11-22; K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton 1985; C. CRISCIANI - R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Due manoscritti con questioni mediche. Note e schede*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières*

discussione degli aspetti epistemologici dell'*ars medica* e spiega, nel commentare il prologo delle *Isagoge* di Ioannikios:

«Dice dunque ‹Ioannikios› che la medicina è scienza; questo, infatti, è il genere della medicina e la stessa medicina viene distinta dagli abiti i quali non sono scienza come lo sono l'intelletto, la prudenza, la sapienza e l'opinione. L'intelletto, infatti, differisce dalla scienza, perché l'intelletto si occupa soltanto dei principi, mentre la scienza si occupa della conclusione, come si dice alla fine degli *Analitici Secondi* e nel sesto ‹libro› dell'*Etica*. ‹Aristotele›, infatti, lì dice che l'intelletto è percezione dei principi di cui non vi è dimostrazione, mentre la scienza è un abito dimostrativo che muove da premesse. Inoltre, la scienza differisce dalla prudenza; infatti, la scienza si occupa degli universali e la prudenza dei particolari. Perciò, Aristotele nel libro dell'*Etica* dice che la prudenza è l'abito che consiglia riguardo ai beni e mali umani. Inoltre, differisce dalla sapienza perché la scienza è soltanto conoscenza della conclusione, mentre la sapienza è conoscenza dei principi e della conclusione. Inoltre, differisce dalla opinione; l'opinione, infatti, può essere vera e falsa, ma la scienza può essere solamente vera, come si dice nel ‹libro› primo degli *Analitici Secondi*»<sup>50</sup>.

Il richiamo all'epistemologia aristotelica appare chiaramente come la cornice culturale nella quale si muove la pratica e l'insegnamento della medicina da parte dell'Alderotti. E del resto, è proprio all'interno di questo spazio che anche il lessico concettuale della medicina prende forma attraverso un ricorso costante alla filosofia naturale e alle sue nozioni<sup>51</sup>.

L'intreccio di filosofia e medicina che in tal modo si produce emerge con

*universitaires (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éds. J. CHANDELIER - A. ROBERT, Rome 2015, pp. 387-431. Per un profilo biografico dell'Alderotti si vedano anche A. D'ADDARIO, *Alderotti, Taddeo*, in *Enciclopedia Dantesca*, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti_%28Enciclopedia-Dantesca%29/); L. BELLONI - L. VERGNANO, *Alderotti, Taddeo*, in DBI 2 (1960), accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti_%28Dizionario-Biografico%29/).

50. «Dicit ergo quod medicina est scientia; hoc enim est genus medicine, et separatur ipsa medicina ab habitibus qui non sunt scientia quales sunt intellectus, prudentia, sapientia et opinio. Intellectus enim differt a scientia, quia intellectus est solummodo circa principia, scientia vero circa conclusionem, sicut dicitur in fine posteriorum et in 6<sup>o</sup> ethicorum. Dicit enim ibi quod intellectus est perceptio principiorum quorum non est ratio, sed scientia est demonstrativus habitus ex premissis. Item, differt scientia a prudentia, nam scientia est circa universalia et prudentia circa particularia; vnde Aristoteles in libro ethicorum ait quod prudentia est habitus consiliatius circa bona et mala humana. Item, differt a sapientia, quia scientia est solum cognitio conclusionis, sed sapientia est cognitio principiorum et conclusionis. Item, differt ab opinione; nam opinio potest esse vera et falsa, scientia solum vera, sicut dicitur in primo posteriorum», THADDEUS FLORENTINUS, *In Isagogas Ioannitii expositio*, in *Thaddei Florentini Expositiones in arduum aphorismorum. Ipocratis volumen. In divinum pronosticum Ipocratis librum. In preclarum regiminis acutorum Ipocratis opus. In subtilissimum Ioannitii Isagogarum libellum*, Venetiis 1527, f. 343b.

51. A questo proposito si vedano le osservazioni di SIRASI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, pp. 154-186.

tutta evidenza da una rapida ricognizione delle rubricature che introducono alcune serie di *quaestiones* di Taddeo Alderotti, nelle quali sono i temi della filosofia naturale ad essere oggetto di discussione e analisi. A titolo esemplificativo se ne riportano alcuni, tratti dalla discussione dei contenuti della sezione *Quod comeditur et bibitur* del *Canone* di Avicenna. Chiedendosi allora, riguardo alla natura dell'anima umana, in che senso essa sia *forma*, Taddeo affronta alcuni quesiti filosofici:

«Riguardo a questa forma è necessario interrogarsi su tre cose. In primo luogo sulla essenza della stessa. La seconda «questione» è sulla creazione e sullo sviluppo della stessa. La terza questione riguarda l'agire della stessa. Per cui in questo paragrafo discuteremo solo delle prime due questioni. Riguardo alla prima delle quali si pongono quattro interrogativi. Il primo è se questa forma sia qualcosa o no. Il secondo è se sia sostanza o atto. Il terzo è, posto che sia sostanza, se sia materia, forma o il composto. Il quarto «è», posto che sia forma, se sia totale o particolare»<sup>52</sup>.

La filosofia entra dunque a far parte della professione di una figura come l'Alderotti, che dalla propria formazione medica ricava una cultura filosofica che è al livello di quella dispensata dalle maggiori Facoltà delle Arti europee del tempo. Al riguardo, può essere utile richiamare la consistenza che in questo specifico ambito disciplinare aveva la collezione privata dei testi scritti appartenuta ad un *magister* di medicina bolognese, coeve del medico fiorentino. Negli atti di un processo che lo vide coinvolto, si trova infatti la lista dei testi che nel 1286 appartenevano a Taddeo d'Arezzo<sup>53</sup>. Vi è inclusa una ricca sezione di opere di logica, la quale annovera tutte le opere aristoteliche che compongono l'*Organon*, a cui si aggiungono alcuni dei maggiori commenti, non solo quelli divenuti «canonici» di Boezio, ma anche quelli di autori del XIII secolo entrati nel *corpus* di testi legato alla

52. «Circa istam formam necesse oportet tria queri. Primum est de ipsius essencia. Secundum est de ipsius inuentione et processu. Tercium est de ipsius operacione. Vnde in hoc paragrapho solum de duabus primis disputabimus. De quorum primo quatuor queruntur. Primum est an ista forma sit aliquid uel non. Secundum est an sit substantia uel actus. Tercium est dato quod sit substantia, an sit materia, forma uel compositum. Quartum dato quod sit forma, an sit totalis uel particularis», THADDEUS FLORENTINUS, *Quod comeditur*, ms. BAV, Pal. lat. 1246, f. 83r-v. Sul manoscritto vaticano, copiato dopo il 1468, si veda la scheda MEL accessibile all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/113564](http://www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/113564) e L. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek*, Wiesbaden 1981, pp. 277-278. Per una ricognizione dei titoli delle *quaestiones* di Taddeo Alderotti, da cui emerge la portata anche filosofica della sua produzione, si veda SIRASI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 308.

53. Si veda L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, in «Aevum» LXXXVI (2012), pp. 667-690.

pratica della filosofia. Vi si trovano così le componenti della *Logica vetus*, ossia: alcuni commenti alle *Isagoge* di Porfirio, ai *Praedicamenta* e al *Peribermēnias*, un ulteriore commento alle *Isagoge* porfiriane, il commento di Boezio al *Peribermenias* e uno al *Liber sex principiorum* attribuito a Gilberto di la Portée. Un secondo gruppo di testi include la *Logica nova*, di cui fanno parte alcune note sugli *Analytica Priora*, il commento di Robert Kilwardby alla medesima opera aristotelica, quello di Tommaso d'Aquino agli *Analytica Posteriora*, quello di Boezio di Dacia ai *Topici* e quello di Egidio Romano ai *Sophistici elenchi*. A questi due gruppi si aggiungono, quali testi di logica, il *Tractatus o Summulae logicales* di Pietro Ispano, un esemplare del *De fallaciis* e delle glosse al *De suppositionibus*. Chiudono la sezione di logica dell'elenco dei libri di Taddeo d'Arezzo una raccolta di *Sophismata* e un anonimo trattato di logica<sup>54</sup>. Una seconda sezione dell'elenco raccoglie i titoli di filosofia naturale e questa appare così composta: le opere complete di Boezio di Dacia, il commento dello stesso Boezio al *De memoria et reminiscencia*, quelli di Boezio e Sigieri di Brabante al *De generatione et corruptione* e al *Liber de causis*, delle copie parziali di quattro *libri naturales*, ossia: *Physica*, *De anima*, *De coelo et mundo*, *Metaphysica*. Vi sono poi due raccolte di *propositiones* tratte dai *libri naturales*, due trattati di filosofia naturale di *magister Sturio cremonensis* e la *Metaphysica* di Algazel<sup>55</sup>.

Il nutrito elenco di titoli filosofici profila un'ampia conoscenza del *curriculum* di studi dei *magistri artium* a cui però si aggiunge una considerevole frequentazione di opere coeve, soprattutto di ambito parigino. Queste ultime riflettono, da un lato, il legame fra Bologna e Parigi, che sul finire del XIII secolo è esemplificato da una figura come Gentile da Cingoli, e dall'altro lato di una diffusione del sapere filosofico che, grazie a personaggi dotati di una solida preparazione in questa disciplina, si gioca anche al di fuori delle aule universitarie<sup>56</sup>. E la diffusione di una cultura filosofica di

54. Si veda GARGAN, *Biblioteche bolognesi*, pp. 670-671.

55. Ivi, p. 671. Su Storione da Cremona si veda A. TABARRONI, *La logica in Italia prima di Pietro Ispano. I «Tractatus» di Storione da Cremona*, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, a cura di L. BIANCHI - O. GRASSI - C. PANTI, Roma 2018, pp. 105-146.

56. Su Gentile da Cingoli si vedano M. GRABMANN, *Gentile da Cingoli, ein Aristotelesklärer aus Zeit Dantes*, München 1941; S. GENTILI, *Gentile da Cingoli*, in DBI 53 (2000), accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-cingoli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-cingoli_%28Dizionario-Biografico%29/); C. MARMO, *Gentile da Cingoli e il suo ambiente tra filosofia e saperi medici*, in *Parva Naturalia. Saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale (Macerata, 7-9 dicembre 2001), a cura di C. CRISCIANI - R. LAMBERTINI - R. MARTORELLI VICO, Pisa-Roma 2004, pp. 19-49. Sul legame della produzione filosofica bolognese con Parigi si veda la sintesi in A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo studio bolognese di arti e medicina*, in *Dante fra il sette-*

alta qualità fra l'élite intellettuale fiorentina che ha una formazione universitaria emerge anche al di là della cerchia dei medici. Ne è testimone il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. E.1.252, databile ai primi anni del XIV secolo e che prima di entrare nella biblioteca di Santa Maria Novella era appartenuto a Federico di Bartolo Bardi. Quest'ultimo, arciprete, canonico della cattedrale e priore di Santa Maria Sopra Porta, titolare di prebende ecclesiastiche anche ad Arezzo, Lucca, Lancaster, York e Aix-en-Provence, è un canonista di fama, dunque con una formazione universitaria di alto livello<sup>57</sup>. Il manoscritto si presenta come una silloge di testi di Radolfo Brito e di *magistri artium* parigini, la cui redazione data fra la fine del XIII e i primi anni del secolo successivo<sup>58</sup>. Scorrendo la descrizione dei contenuti del codice emerge il quadro di una collezione di testi strettamente legati all'insegnamento parigino di fine XIII e inizio XIV secolo. L'indice è così composto:

*centocinquantenario della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021). Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), voll. I-II, a cura di E. MALATO - A. MAZZUCCHI, Roma 2016, vol. I, pp. 327-348.*

57. Sulla figura di Federico di Bartolo Bardi e la sua collocazione nel quadro della storia della chiesa fiorentina si veda G. W. DAMERON, *Florence and Its Church in the Age of Dante*, Pennsylvania 2005.

58. Per una descrizione del manoscritto si rimanda alla scheda in *Madoc* accessibile all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manuscript-180800](http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manuscript-180800). Si vedano poi POMARO, *Censimento* I, pp. 388-391; S. EBESSEN, *Words and Signification in 13<sup>th</sup>-Century Questions on Aristotle's Metaphysics*, in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin» LXXI (2000), pp. 71-114; F. HENTSCHEL - M. PIKAVÉ, *Eine Textgattung der Pariser Artistenfakultät im frühen 14. Jahrhundert*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hrsg. J. A. AERTSEN - K. EMERY JR. - A. SPEER, Berlin-New York 2001, pp. 618-634, p. 631; S. DONATI, *Utrum accidentis possit existere sine subiecto. Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in den Physikkomentaren des 13. Jahrhunderts*, in *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 577-617, p. 580; S. EBESSEN, *Radulphus Brito on the «Metaphysics»*, in *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 456-492, in part. pp. 456, 465, 467, 471; S. DONATI, *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione del commento alla «Fisica»: commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.*, in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift J.A. Aertsen*, hrsg. M. PIKAVÉ, Berlin-New York 2003, pp. 60-139, p. 62; I. COSTA, *Le «quaestiones» di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Turnhout 2008, p. 104 n. 19, pp. 159-168; F. AMERINI, *The Semantics of Substantial Names. The Tradition of the Commentaries on Aristotle's «Metaphysics»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales» LXXV (2008), pp. 395-400; I. COSTA, «Deus in corpore humano hospitatus»: un document sur l'«*inceptio*» à la faculté des arts (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle), in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXVI (2009), pp. 235-259; S. W. DE BOER, *Radulphus Brito's Commentary on «De anima»*, in «Vivarium» L (2012), pp. 245-353, in part. pp. 266, 268-353; I. COSTA, *Radulfo Brito e la metafisica*, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di M. LENZI - C. A. MUSATTI - L. VALENTE, Roma 2013, pp. 191-228, in part. pp. 191-217, 221-227.

Radulphus Brito, *Quaestiones super Physicam* (ff. 1ra-6ora);  
 Anonymus, *Quaestiones de caelo et mundo* (ff. 61ra-103vb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super libros Meteorologicarum* (ff. 104ra-140vb);  
 Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super librum De generatione et corruptione* (ff. 141ra-159rb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De anima* (ff. 161ra-205vb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De sensu et sensato* (ff. 207ra-214rb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De memoria et reminiscencia* (ff. 214va-217ra);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De sompno et vigilia* (ff. 217rb-225ra);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De iuventute et senectute et de morte et vigilia* (ff. 225rb-229rb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De motibus animalium* (ff. 229va-232va);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De physionomia* (ff. 232vb-242va);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De causis* (ff. 242va-249rb);  
 Anonymus, *Quaestiones in libros physicorum* (ff. 249va-262rb);  
*Bacalarii Thome cuiusdam commendatio* (ff. 263ra-264vb);  
 Radulphus Brito, *Quaestiones super Metaphysicam* (ff. 265ra-310ra);  
*Tabula quaestionum* (ff. 312r-319r).

La presenza a Firenze di manoscritti di questo genere fra i beni privati di canonisti, giuristi o medici, mostra come, accanto agli *studia* degli ordini religiosi e alle biblioteche che si venivano formando attorno ad essi, la filosofia trovasse uno spazio considerevole nella biografia intellettuale delle élites culturali della città. Queste ultime si muovono spesso in un orizzonte geografico e culturale che supera i limiti delle mura cittadine.

La frequentazione della filosofia da parte degli uomini che vantano un *cursus studiorum* universitario non si limita tuttavia alla sola dimensione della formazione o alle implicazioni che il ricorso a tale sapere ha per l'insegnamento della propria *ars*, come si è visto per Taddeo Alderotti. Proprio quest'ultimo testimonia di come la filosofia rappresenti il terreno su cui prende forma una ulteriore dimensione della vita intellettuale della Firenze di Dante, perché sono queste figure a rendersi attive protagoniste di un ampliamento della diffusione del sapere filosofico mediante il ricorso al volgare e nel quadro di una sensibilità culturale urbana che viene crescendo e strutturandosi lungo la seconda metà del XIII secolo. E proprio Dante è testimone privilegiato di questo processo di «traslazione» di contenuti filosofici che è certamente linguistico, ma è al tempo stesso sociale, perché riversa al di fuori della sfera degli *studia*, adattandoli, contenuti filosofici principalmente di ambito etico, che incidono sulla cultura

diffusa della società comunale fiorentina, fatta di antica nobiltà magnatizia e di «gente nova». Più in dettaglio, a Taddeo Alderotti si deve il volgarizzamento del *Liber ethicorum*, ossia dell'epitome dell'*Etica Nicomachea* aristotelica conosciuta in latino come *Summa Alexandrinorum* a cui si sommano fonti ulteriori, come passi della traduzione dell'*Etica* di Roberto Grossatesta, elementi tratti dai commenti greci al testo aristotelico tradotti in latino sempre da Grossatesta e passi dai commenti di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino<sup>59</sup>.

La stesura e la circolazione dei volgarizzamenti di Taddeo si inquadra dentro un crescente interesse da parte delle élites urbane per i contenuti dell'etica, che vede proprio la *Summa Alexandrinorum* al centro di molteplici iniziative di *translatio* che si affiancano al lavoro compiuto dal medico fiorentino<sup>60</sup>. È noto il severo giudizio che nel *Convivio* Dante pronuncia riguardo alla qualità letteraria del volgarizzamento aristotelico dell'Alderotti. Parole, quelle del poeta fiorentino, che tuttavia consentono di problematizzare un aspetto della vita culturale di una città come la Firenze di fine Duecento e inizio Trecento, quello della diffusione del sapere filosofico, che evidentemente aveva alimentato discussioni

59. Per il testo latino della *Summa Alexandrinorum* si veda F. WOERTHER, *La «Summa Alexandrinorum»*.  *Abrégé arabo-latin de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Leiden 2021. Si vedano anche C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina 1904; G. B. FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14. «Summa Alexandrinorum»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» XIL (1982), pp. 151-252; K. UBL, *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont (1331)*, in «Deutsche Archiv Erforschung des Mittelalters» LV (1999), pp. 499-548; R. SACCENTI, *La «Summa Alexandrinorum» storia e contenuto di un'epitome dell'«Etica Nicomachea»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales» LXXVII (2010), pp. 201-234. Da segnalare che l'interesse per l'*Etica* aristotelica attestato dal lavoro di volgarizzazione dell'Alderotti corre in parallelo a quello che emerge negli ambienti degli *studia* mendicanti presenti in città, soprattutto Santa Croce. Significativa al riguardo è la presenza nella biblioteca del convento di un manoscritto, oggi BML, Plut. 6 sin. 10, che contiene una silloge dell'*Etica Nicomachea* unita a testi morali di matrice stoica. Su questo si veda GENTILI-GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche*, p. 103. Per una descrizione del codice si veda *Libri del fondo antico*, pp. 522-524 (scheda nr. 55 a cura di V. ALBI).

60. Si vedano, come trattazione circa il quadro d'insieme, i lavori di S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*; I. ZAVATTERO, *I volgarizzamenti duecenteschi della «Summa Alexandrinorum»*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» LIX (2012), pp. 333-359; S. GENTILI, *La filosofia dal latino al volgare*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 191-226. Riguardo alla traduzione in volgare dell'Alderotti si vedano S. GENTILI, *L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XVII (2006), pp. 249-282; EAD., *Amicizia, città e spazio sociale nell'«Etica di Aristotele» volgarizzata da Taddeo Alderotti*, in *Parole e realtà dell'amicizia medievale. Atti del Convegno di Studio* (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-4 dicembre 2010), a cura di I. L. SANFILIPPO - A. RIGON, Roma 2012, pp. 127-144; EAD., *L'uomo aristotelico*; EAD., *La filosofia dal latino al volgare*, pp. 205-215; EAD., *La magnanimità nell'Italia medievale: commento ai capitoli IV, 8-11 dell'«Etica in volgare» di Taddeo Alderotti*, in «Revista de poética medieval» XXXII (2018), pp. 173-300; EAD., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, a cura di D. A. LINES - E. REFINI, Pisa 2014, pp. 1-21.

e certamente diveniva il terreno di progetti fra loro alternativi. Dante menziona il lavoro dell'Alderotti in rapporto alla trattazione del tema della lingua adeguata al sapere filosofico. E qui l'Alighieri mette in guardia dai rischi che si celano nella traduzione di un testo filosofico da una lingua all'altra, in questo caso dal latino al volgare. La traduzione dell'Alderotti figura così quale esempio negativo di un passaggio linguistico che si risolve in una lingua inadeguata ad esprimere i contenuti che invece sono fissati nel testo di partenza. Spiega Dante:

«Mossimi secondamente per gelosia di lui. La gelosia dell'amico fa l'uomo sollicito a lunga provedenza. Onde, pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni [a] alcuno illitterato avrebbe fatto lo comento latino trasmutare in volgare, e temendo che 'l volgare non fosse stato posto per alcuno che l'avesse laido fatto parere, come fece quelli che trasmutò lo latino dell'*Etica* – cioè fue Taddeo ipocratista –, providi a ponere lui, fidandomi di me di più che d'un altro»<sup>61</sup>.

La preoccupazione di Dante è quella di mettere in evidenza come il volgare possa essere lingua filosofica, nel senso che si può fare filosofia usando il volgare allorché ci si misura con testi dottrinali a loro volta in volgare, come è il caso delle canzoni commentate nei trattati del *Convivio*. La sua critica si indirizza al volgare impiegato dall'Alderotti che, nel suo essere calco del testo originale, dal punto di vista di Dante, non riesce ad avere la stessa forza significante del latino filosofico e ugualmente non è capace di attuare tutta la propria capacità di lingua filosofica.

La scelta operata dall'Alderotti appare di segno diverso, poiché operando una *translatio* egli non solo trasferisce un contenuto ma modella e plasma un lessico filosofico in lingua volgare costruendolo sul calco del latino. A titolo esemplificativo si può operare un raffronto fra l'*incipit* del sesto libro dell'*Etica* nel latino della *Summa Alexandrinorum* e nel volgare di Taddeo, qui citato dal manoscritto Firenze, Archivio di Stato, Cerchi 844, che data alla metà del XIV secolo e che appartenevano alla famiglia fiorentina dei Cerchi<sup>62</sup>.

61. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* I, x, 10.

62. Su questo manoscritto si veda la scheda descrittiva in *Nuovo\_Codex* accessibile all'indirizzo [www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-archivio-di-stato-cerchi-844/222145](http://www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-archivio-di-stato-cerchi-844/222145).

<i>Summa Alexandrinorum</i> , ed. WOERTHER, p. 228, ll. 1-6	Taddeo Alderotti, <i>Liber ethicorum</i> , Firenze, Archivio di Stato, Cerchi 844, f. 46va-b
«Liber V»  Virtutum due sunt species, uirtus uidelicet figuralis pertinens anime sensibili que non habet rationem ueram et uirtus intellectus que pertinet anime rationali que habet rationem et discretionem et intellectum. Anima igitur sensibilis agit et fugit et prosequitur absque preconsiliazione et electione. Anima uero rationalis agit et affirmit et negat et assentit et dissentit ex consiliazione et electione.	Libro VI. Qui gomincia il sesto libro dell'Eticha. E determina delle virtù intellectuali, perciò che infino a qui elli sia determinato delle uirtudi morali. Due sono le spetie delle uirtute, l'una si chiama morale, la quale si pertiene a l'anima sensibile la quale non ae ragione. Et è un altra uirtute intellectuale la quale si pertiene a l'anima rationale la quale ae intendimento et discretione. Et dunque l'anima sensibile si fae et fugge et perseguita sança deliberatione neuna. Et perciò è deceto che questa uirtute si dissidera concupiscentia diliberatione niuna...

Se la traduzione in volgare realizzata dall'Alderotti mira espressamente a trasferire il linguaggio della filosofia morale aristotelica in lingua volgare, occorre rilevare come questa sia una delle forme che nella Firenze di Dante assume non solo la circolazione di scritti filosofici ma anche la loro produzione. Il modello scolastico del commento filosofico, che Dante fa propria nel *Convivio* nel quadro dell'accurata disamina epistemologica circa la filosofia in lingua volgare richiamata sopra a proposito delle critiche all'Alderotti, è uno dei terreni su cui si gioca il rapporto fra i due ambiti linguistici della cultura fiorentina del tempo.

Allo stesso retroterra intellettuale del volgarizzatore del *Liber ethicorum*, ossia quello di medici «fiorentini» attivi presso lo *studium* bolognese, appartiene Dino del Garbo († 1327), al quale si deve un commento dottrinale in latino alla canzone *Donna mi priega che io deggia dire* di Guido Cavalcanti<sup>63</sup>.

Sui *marginalia* del manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. L.V.176, databile fra 1363-1366, e identificato come un autografo di Giovanni Boccaccio, si trova trascritto il testo del medico fiorentino attorno ai versi della canzone cavalcantiana. Il commento affronta il testo poetico in volgare con la tecnica della *divisio textus* propria della *lectura* universitaria e discute lo scritto del «primo amico» di Dante come fonte

63. Sulla figura di Dino del Garbo si vedano SIRASI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, ad indicem; A. DE FERRARI, *Del Garbo, Dino*, in DBI 36 (1988), accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/dino-del-garbo\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/dino-del-garbo_(Dizionario-Biografico)); SIRASI, *Medicine and the Italian universities*, ad indicem.

filosofica di cui si vaglano contenuti, riferimenti e argomentazioni<sup>64</sup>. Lo si coglie fin dall'inizio della glossa che offre la partizione del testo di Dino e osserva:

«Questa canzone che tratta della passione dell'amore si divide in tre parti. Nella prima si mostra quante e quali sono le cose che si dicono di quello. In secondo luogo, «Cavalcanti» determina circa le cose che propone. In terzo luogo, nello stabilire il fine del parlare si mostra l'adeguatezza di quelle cose che ha detto. La seconda «parte inizia» lì «dove si dice» “In quella parte dove sta memoria”; la terza «parte» lì «dove si dice» “Tu puoi sicuramente”. Nella prima parte, che è il primo verso, si stabiliscono tre cose. Per prima cosa, si mostra l'intenzione generale. In secondo luogo, «si mostra» quale deve essere l'uditore di questo discorso. In terzo luogo, si mostra nello specifico quante e quali cose intende dire sull'amore. La seconda «parte inizia» lì «dove si dice» “et al presente”. La terza «inizia» lì dove «si dice» “che senza naturale”»<sup>65</sup>.

Il commento latino di Dino del Garbo offre così un esempio di intersezione culturale fra sfera del volgare e sfera del latino universitario proprio sul terreno dottrinale e della filosofia in particolare. E questo perché la canzone cavalcantiana è giudicata come scritto filosofico e come tale fatta oggetto di *lectura* da un maestro che, come i medici a lui coevi attivi fra Firenze e lo *studium* bolognese, uniscono la pratica medica a quella della fi-

64. Sul manoscritto chigiano si vedano *La Vita Nova di Dante Alighieri*, a cura di M. BARBI, Firenze 1932, pp. xxii-xxv; D. DE ROBERTIS, *Il codice Chigiano L.V.176, autografo di Giovanni Boccaccio*, Firenze 1974, pp. 26-27; DANTE ALIGHIERI, *Rime*, a cura di D. DE ROBERTIS, Firenze 2002, pp. 745-747; P. TROVATO et al., *La tradizione e il testo del carme «Ytalie iam certus bonos» di Giovanni Boccaccio*, in «Studi sul Boccaccio» XLI (2013), pp. 1-111, in part. pp. 74-77; M. CURSI, *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma 2013, p. 129 e *passim*. Per una descrizione puntuale del codice si veda la scheda in MEL accessibile all'indirizzo [www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/25586](http://www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/25586). Riguardo al commento di Dino del Garbo alla canzone *Danna me prega* si vedano O. BRID, *The Canzone d'Amore of Cavalcanti According to the Commentary of Dino del Garbo*, in «Mediaeval Studies» II (1940), pp. 150-203; III (1941), pp. 117-160; G. FAVATI, *La glossa latina di Dino del Garbo a «Donna me prega» del Cavalcanti*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia» II serie, XXI (1952), pp. 70-103; U. USHER, *Boccaccio, Cavalcanti's Canzone «Donna me prega» and Dino's Glosses*, in «Heliotropia» II (2004), pp. 1-19; A. ROBERT, *Dino del Garbo and the power that imagination has over the body*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXXI (2014), pp. 139-195.

65. «Ista cantilena quae tractat de amoris passione dividitur in tres partes. In prima ostenditur quot et quae sunt ea quae dicuntur de ipso. Secundo, de illis quae proponit determinat. Tertio, in ponendo finem dictionis ostenditur sufficientiam eorum quae dixit. Ibi, secunda “In quella parte dove sta memoria”; tertia, ibi, “Tu puoi sicuramente”. In prima parte, quae est primus versus, tria ponuntur. Primo, ostenditur intentio generalis. Secundo, qualis debet esse auditor huius sermonis. Tertio, in speciali ostenditur quot et quae intendit dicere de amore. Secunda, ibi “et al presente”. Tertia, ibi, “che senza naturale”», BAV, Chig. L.V.176, f. 29ra, e BRID, *The Canzone d'Amore of Cavalcanti*, p. 160.

losofia, nelle aule universitarie come in altri contesti intellettuali. Il «caso» della glossa latina di Dino a un testo dottrinale in versi in lingua volgare richiama la già citata discussione dantesca riguardo alla scelta linguistica adeguata alla costruzione di un commento filosofico alla poesia dottrinale in lingua volgare. Mostra, infatti, l'esistenza di tentativi di applicazione senza mediazione linguistica delle tecniche universitarie e più ancora del lessico filosofico universitario a scritti di diversa matrice, sia letteraria che linguistica.

Si tratta di un modello di esercizio del sapere filosofico che verosimilmente giocava un ruolo nella Firenze di fine Duecento e inizio Trecento e rispetto al quale si potevano determinare anche esempi di segno opposto, cioè di opere latine, frequentate nel quadro degli studi universitari, che sono fatte oggetto di una *lectura* che utilizza il volgare. Il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 23 dex. 11, databile alla metà del Trecento, conserva una copia della *Consolatio philosophiae* di Boezio (ff. 4r-69v), assieme al prologo della *Expositio* sul testo del domenicano Nicola Trevet (ff. 1r-3r) e alle *Epistulae* di Orazio (ff. 70r-78v: *Ars poetica*; ff. 78v-106r). Il testo della *Consolatio* è accompagnato nei *marginalia* da una ricca serie di glosse, alcune delle quali attestano una traduzione in volgare dei versi latini, che è stata riconosciuta come opera di Giandino da Carmignano<sup>66</sup>.

Al f. 4r, accanto al primo testo poetico della *Consolatio* si trova allora scritto:

Confiorito studio io che in qua dietro compieti li uersi  
Guoi piangolegio, so constrecto a cominciare li dolenti modi  
Eccho le squarciate scientie mi dictano cose da scrivere  
E li uersi de la miseria bagnano le bocche de ueri pianti<sup>67</sup>.

66. Per una descrizione del codice si veda *Libri del fondo antico*, pp. 504-506 (scheda nr. 43 a cura di S. PARISI). Si vedano G. BRUNETTI, *Gunizzelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Gunizzelli*, a cura di L. ROSSI - A. ALLOATTI BOLLER, Alessandria 2002, pp. 155-191. Riguardo al codice si vedano BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 21-55; *Codices Boethiani. A Conspectus of the Works of Boethius. III. Italy and the Vatican City*, ed. by M. PASSALACQUA - L. SMITH, with V. LONGO - S. MAGRINI, London 2001, pp. 102-103. Si veda anche L. LOMBARDO, «Quasi come sognando». *Dante e la presunta rarità del «libro di Boezio»* (*Convivio II XII 2-7*), in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» XII (2012), pp. 141-152; P. NASTI, *Storia materiale di un classico dantesco: la «Consolatio Philosophiae» fra XII e XIV secolo tradizione manoscritta e rielaborazione esegetiche*, in «Dante Studies» CXXXIV (2016), pp. 142-168; S. GENTILI, *Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, in *The Dominican and the Making of Florentine Cultural Identity*, pp. 225-241; L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La «Consolatio philosophiae» nello scrittoio del poeta*, Venezia 2013, pp. 73-78, 148, 166; GENTILI-GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche*, p. 401; S. CALCULLI - L. FIORENTINI - I. GUALDO, *I classici e la cultura letteraria*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 407-414, in part. pp. 412-414.

67. BML, Plut. 23 dex. 11, f. 4r.

Testo, quello citato, che traduce i versi latini:

«Carmina qui quondam studio florente peregi  
 Flebilis heu mestos cogor inire modos  
 Ecce michi lacere dictant scribenda camene  
 Et ueris elegi fletibus ora rigant»<sup>68</sup>.

La fusione di annotazioni di commento in latino e traduzioni in volgare attorno al testo boeziano suggeriscono una certa frequentazione del prosimetro filosofico non limitata agli ambienti degli *studia* della Firenze del tempo, dove pure incide il lascito di Nicolas Trevet e del suo commento alla *Consolatio*. Il testo boeziano, come suggeriscono gli studi di Robert Black e Gabriella Pomaro, conosce una fortuna più ampia e le glosse di Giandino da Carmignano attestano come esso sia l'oggetto di un'attività intellettuale che certamente amplia la cerchia di coloro che possono accedere a contenuti e testi filosofici<sup>69</sup>.

La Firenze di Dante è dunque attraversata da una cultura filosofica che non è solo appannaggio di quanti possono vantare studi universitari o che, per professione, esercitano le funzioni di *magistri* negli *studia* più vicini, a cominciare da Bologna. Vi è una pratica diffusa della filosofia, caratterizzata dal ricorso agli strumenti e alle forme del sapere universitario (*lectura*, *expositio*, *quaestio*), che esce dalla sfera dello *studium* e alimenta uno specifico lavoro intellettuale fatto di traduzioni e commenti.

È una filosofia che, se mantiene i tratti della disciplina insegnata nelle Facoltà delle Arti, si gioca però sul crinale linguistico fra latino e volgare, alimentando una discussione circa la lingua del sapere che annovera anche Dante fra le voci più autorevoli e modella la produzione culturale dei decenni che seguono<sup>70</sup>. In questo senso la filosofia diviene una delle dimensioni in cui risulta, per così dire, «misurabile» il formarsi di una cultura delle nuove *élites* urbane, che attinge agli alti studi universitari grazie a una mediazione che non è solo linguistica. Si trasferiscono, infatti, in un contesto diverso e più articolato rispetto al mondo degli *studia* contenuti dottrinali e forme culturali che danno luogo a rielaborazioni e sviluppi capaci di rispondere alle esigenze intellettuali di una società estremamente

68. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae* I, car. 1, vv. 1-4.

69. Si veda R. BLACK - G. POMARO, *La consolazione della filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano*, Firenze 2000.

70. Su questo si vedano S. DIACCIATI - E. FINI, *Ricerche sulla formazione dei laici a Firenze nel tardo Duecento*, in «Archivio storico italiano» CLXXV (2017), pp. 205-237.

magmatica e plurale, segnata da tensioni profonde e in cerca di punti di equilibrio. Un contesto, questo, che vale certamente per Firenze e che in generale è applicabile a tutta l'area dell'antico *Regnum Italiae*, fornendo i tratti di quello sfondo su cui, ad esempio, si innesta il progetto culturale e politico del *Convivio* di Dante<sup>71</sup>.

«QUANDO IL MAESTRO EBBE COMPIUTA LA PRIMA PARTE DEL SUO LIBRO». FILOSOFIA  
E CULTURA ROMANZA

Tanto la filosofia degli *studia* fiorentini quanto quella delle *élites* di formazione universitaria, seppur distinte per il modo di rapportarsi al contesto urbano e per le finalità con cui vengono praticate, concordano quanto al genere di cultura filosofica. Si tratta, infatti, di un sapere codificato nel suo *corpus* testuale, come anche nelle forme in cui si esprime. A questo si assomma un ulteriore approccio alla filosofia o almeno a contenuti filosofici, che prende consistenza nel quadro della cultura urbana a partire dalla metà del XIII secolo. Attraverso le influenze letterarie delle culture di matrice cavalleresca che arrivano dalla Provenza, giungono a Firenze, assieme alle forme espressive, contenuti che alimentano specifici paradigmi dottrinali. E questi ultimi, nel contesto vivace dell'ambiente urbano di città come Firenze, si saldano con la cultura degli *studia*, oltre che con nuove esigenze di carattere sociale. Una dinamica simile, cioè di assimilazione e rielaborazione di modelli culturali coevi, si verifica nel rapporto con la corte sveva di Palermo che, nell'essere il grande antagonista politico anche della Firenze guelfa, nondimeno diviene la fonte di paradigmi retorici e letterari destinati a lasciare traccia nella sensibilità intellettuale delle *élites* fiorentine.

Tanto l'influenza provenzale quanto quella sveva, pur in modi e con pesi diversi, hanno un ruolo riguardo allo status assunto dalla filosofia nel contesto della cultura della città a partire dalla seconda metà del Duecento. Soprattutto, la loro considerazione consente di valutare un ulteriore elemento di giudizio storico: l'intreccio con le dinamiche politiche che segnano la città. Del resto, già nel quadro culturale che ruota attorno alla corte

71. La elaborazione di una cultura delle *élites* urbane può essere valutata anche riguardo a tematiche e opere di carattere politica. Al riguardo si vedano i lavori F. PAPI, *Il «Livro del governo dei re e dei principi» secondo il codice II.IV.129. Edizione critica. I. Introduzione e testo critico*, Pisa 2016; II. *Spoglio linguistico*, Pisa 2018; ead. *Aristotle's Rhetoric in Italy (1250-1400). The Latin and the Vernacular Traditions*, in *Brill's Companion to the Reception of Ancient Rhetoric*, ed. by S. PAPAIANO - A. SERAFIN, Leiden-Boston 2022, pp. 192-222.

di Federico II prima e di Manfredi poi la filosofia viene a rivestire un ruolo di primo piano nel dispiegarsi di una politica e anche di una visione «ideologica» della figura del monarca. E tuttavia, essa delinea anche alcuni modelli spendibili sul piano del *regnum* e dunque, dal punto di vista delle *élites* fiorentine, traslabili sulla *civitas*. Ne fa fede l'episodio dell'invio di opere filosofiche tradotte dall'arabo in latino che re Manfredi dispone nel 1263 all'indirizzo dei maestri delle arti parigini. Nella *epistola* che accompagna l'invio dei testi si esplicita la visione di un sovrano dedito alla cultura e alla filosofia, così che quest'ultima diviene un elemento essenziale per quanto attiene alla riconoscibilità di una funzione di guida politica saldata con quella etica. Significativamente, il testo della lettera di Manfredi spiegava:

«Dopo aver assunto le cure del regno, sebbene il laborioso tumulto delle occupazioni spesso ci distragga e gli affari civili richiamino a sé i doveri della nostra sollecitudine, tuttavia sottraiamo del tempo alle occupazioni quotidiane familiari e non permettiamo che passi nell'ozio, ma lo impieghiamo con piacere nel gratuito esercizio dello studio, e con liberalità lo spendiamo tutto affinché lo strumento di una intelligenza più limpida sia efficace nell'acquisizione della scienza, senza la quale non si guida la vita dei mortali»<sup>72</sup>.

La vicenda dell'invio dei testi filosofici a Parigi da parte del sovrano siciliano, con la rappresentazione dello stesso Manfredi come «filosofo» che emerge dalla missiva, sviluppa in chiave politica e ideologica il tema del ruolo del sapere nella cornice delle corti duecentesche<sup>73</sup>. Dentro la complessa cultura della Palermo sveva, le forme letterarie della poesia della scuola siciliana si fondono col recupero della tradizione retorica che plasma veri e propri stilemi e modelli per la produzione di testi ufficiali della cancelleria. A questi elementi, che sono sia di forma che di contenuto, si somma il valore attribuito alla filosofia che influisce certamente sull'immagine del principe ma determina anche la cifra intellettuale delle figure più eminenti della corte e del governo svevo e che si istituzionalizza nell'insegnamento

72. «Post regni uero curas assumptas, quamquam operosa frequenter negotiorum turba nos distrahat et ciuilis sibi ratio mendicet sollicitudinis nostre patres, quicquid tamen temporis de rerum familiarium occupatione decerpimus transire non patimur otiosum, set totum in lectionis exercitatione gratuita libenter expendimus, totum intelligentie ut clarius uigeat instrumentum, in acquisitione scienzie, sine qua mortalem uita non regitur, liberaliter erogamus», testo in R.-A. GAUTHIER, *Notes sur le débuts (1225-1240) du premier «avverroïsme»*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXVI (1982), pp. 321-374, in part. p. 323.

73. Per quanto attiene al caso svevo si veda l'efficace sintesi di F. DELLE DONNE, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma 2019.

dispensato a Napoli, nello *studium* voluto da Federico II<sup>74</sup>. Seppur nel forte antagonismo politico che la oppone alla corte sveva, la Firenze della seconda metà del XIII secolo recupera elementi di questo paradigma politico e culturale nel quale la filosofia ha un ruolo così centrale e si salda alle forme della retorica come anche della letteratura in lingua volgare<sup>75</sup>.

Accanto all'influenza della corte sveva, la Firenze della seconda metà del Duecento conosce un ulteriore e forse più diretto influsso da parte della cultura provenzale. Quest'ultima incide certamente sulle forme della vita intellettuale della città, come anche sui contenuti dottrinali, oggetto di elaborazione e rielaborazione. Si tratta di un'influenza destinata anch'essa ad intrecciarsi con i rivolgimenti politici cittadini. Soprattutto dopo la battaglia di Benevento (1266), il ruolo giocato dagli Angiò sullo scacchiere italiano accresce l'influenza di modelli letterari ed esiti culturali che si radicano nel contesto della lingua delle corti provenzali e che introducono una serie di valori ed elementi propri della cultura cortese e cavalleresca<sup>76</sup>.

Questa ricca serie di influenze dei grandi ambienti cortesi dell'Europa latina della prima metà del XIII secolo conosce rielaborazioni ampie proprio nel contesto fiorentino ad opera di Brunetto Latini, al quale si deve l'assorbimento della «lezione» retorica della cancelleria federiciana con il suo *stilus altus*, come anche la stesura di quel *Tresor* che veicola, con la lingua delle corti del sud della Francia e in particolare degli Angiò, i contenuti

74. Per un quadro della questione si rimanda a A. MAIERÙ, *Filosofia*, in *Federiciano*, Roma 2005, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/filosofia\\_%28Federiciano%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia_%28Federiciano%29/).

75. Certamente rilevante, quale modello, il fatto che il sapere filosofico abbia un peso nella costruzione del profilo culturale di figure come Pier Delle Vigne e Giacomo da Lantini, che compongono e animano la corte di Palermo. Su questo si vedano D. PIROVANO, *Poeti della Corte di Federico II*, Roma 2020; F. S. ANNUNZIATA, *Federico II e i trovatori*, Roma 2020; H. M. SCHALLER, *Pier della Vigna*, in *Federiciano*, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna\\_%28Federiciano%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna_%28Federiciano%29/). Sul piano filosofico, per la corte sveva di Federico II, vale la pena richiamare la figura di Michele Scoto e quella di Teodoro di Antiochia. La letteratura su Michele è amplissima e si rimanda, per un quadro generale e per la bibliografia di riferimento, a P. MORPURGO, *Michele Scoto*, in *Federiciano*, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/michele-scoto\\_%28Federiciano%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/michele-scoto_%28Federiciano%29/). Su Teodoro di Antiochia si veda L. MINERVINI, *Teodoro di Antiochia*, in *Federiciano*, accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/teodoro-di-antiochia\\_%28Federiciano%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/teodoro-di-antiochia_%28Federiciano%29/). Una valutazione assai puntuale delle implicazioni filosofiche della cultura della corte federiciana è quella di D. BOCCASSINI, *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*, Ravenna 2003.

76. Su questa nozione di cultura si vedano P. CHERCHI, *L'enciclopedia nel mondo dei trovatori: i 'Breviari d'amor' di Matfre Ermengau*, in ID., *L'alambicco in biblioteca: distillati rari*, a cura di F. GUARDINI - E. SPECIALE, Ravenna 2000, pp. 25-37; M. BOULDUC, *The Medieval Politics of Contraries*, Gainsville 2006; S. CERULLO, *Introduzione*, in *Salutz d'amor. Edizione critica del corpus occitano*, a cura di F. GAMBINO, Roma 2009, pp. 17-159; L. TOMASIN, *Europa romanza. Sette storie linguistiche*, Torino 2021.

ti del sapere filosofico e politico. Quella operata dal maestro di Dante non è una semplice giustapposizione di cultura ma la costruzione di un nuovo quadro intellettuale per le *élites* di una Firenze che attraversa i tormentati anni che vanno da Montaperti a Benevento<sup>77</sup>. Brunetto, coi suoi scritti, soprattutto col progetto del *Tresor* che, oltre che politico, ha un esplicito connotato filosofico, esemplifica l'emergere di un tratto peculiare della Toscana e della Firenze dantesca, che incide anche sulle forme e i contenuti della filosofia. È il bilinguismo di un contesto nel quale, proprio le *élites* urbane, accanto al latino scolastico o a quello delle cancellerie delle grandi corti europee, ricorrono non solo al volgare toscano ma alla lingua dei trovatori provenzali, quella nella quale il Latini compone il *Tresor*<sup>78</sup>. L'opera appare così come uno dei prodotti di una cultura nella quale si fondono l'influenza provenzale e le preoccupazioni politiche per la costruzione di un adeguato *cursus* di studi indirizzato alla «classe dirigente» del tempo.

Il nesso fra filosofia e politica, che è uno degli assi portanti della proposta culturale di Brunetto Latini, viene dunque declinato in una lingua «romanza» e viene giocato su registri diversi e rimodulato in ragione dei contesti. Peculiare è il fatto che in alcuni manoscritti del *Tresor* questo accostamento trovi una esplicita raffigurazione, come nel caso del codice London, British Library, Add. 30024. Il manoscritto, di origine francese e databile fra il 1260 e il 1300, offre il testo di Brunetto accompagnato da numerose e ricche miniature<sup>79</sup>. Una di queste è posta in corrispondenza

77. Per un quadro complessivo si veda J. BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales. Brunetto Latini e Dante Alighieri*, New York 1993.

78. Essenziali, al riguardo, sono i lavori raccolti in *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. BISCHETTI et al., Berlin 2021. In particolare, si vedano gli studi di R. VEIL, *La lirica tra Provenza e Toscana. Contatti di culture e tradizioni manoscritte nel XIII e XIV secolo*, pp. 47-58; F. ZINELLI, *Francese d'Italia e francese di Toscana. Tradizioni manoscritte e processi di vernacularizzazione*, pp. 59-106; G. MILANI, *Brunetto volgarizzatore. Il maestro e i Fiorentini in alcuni studi recenti*, pp. 107-124.

79. Si veda la scheda descrittiva del manoscritto disponibile in rete all'indirizzo [www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_30024](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_30024). Sul codice si vedano *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1876-1881*, London 1882, pp. 21-22; H. VARNHOGEN, *Die handschriften Ewerbungen des British Museum auf dem Gebiete des Altromanischen in den Jahren von 1865 bis Mitte 1877*, in «Zeitschrift für romanische Philologie» I (1887), pp. 541-555, in part. p. 548; F. J. CARMODY, *Brunetto Latini's Tresor: A Genealogy of 43 MSS*, in «Zeitschrift für romanische Philologie» LVI (1936), pp. 93-99; LX (1940), pp. 78-82; F. VIELLARD, *La tradition manuscrite du Livre du Trésor de Brunet Latin. Mise au point*, in «Romania» CXI (1990), pp. 141-152, in part. pp. 143-144; A. STONES, *The Illustrated Manuscripts of Brunetto Latini. Le Trésor*, in *The City and the Book. II. The Manuscript, the Illumination*, ed. by J. BOLTON HOLLOWAY, Firenze 2002, accessibile in rete sul sito [www.florin.ms/beth.html](http://www.florin.ms/beth.html); J. SABOPATHY, *A Medieval Officer and a Modern Mentality. Podesta and The Quality of Accountability*, in «The Medieval Journal» I (2011), pp. 43-79, in part. pp. 48, 51-54, 60; ID., *Officers and Accountability in Medieval England. 1170-1300*, Oxford 2014, pp. 2-4, 9.

dell'*incipit* del secondo libro del *Tresor*, che corrisponde alla versione, in lingua d'oïl, della già citata *Summa Alexandrinorum*, e raffigura Aristotele in abiti «arabi» che, come maestro, istruisce Alessandro Magno, fissando l'iconografia del filosofo precettore e consigliere del principe. Tale immagine, nel contesto provenzale e angioino a cui il manoscritto appartiene, enuclea l'idea che la costruzione filosofica in lingua romanza dell'opera di Brunetto sia esplicitamente indirizzata a Carlo d'Angiò e ambisca a farne un sovrano capace di amministrare la *iusitia* e così perseguire quel *bonum* etico e politico di cui proprio l'Aristotele dell'*Etica* è maestro<sup>80</sup>.

Nel passaggio dal contesto provenzale ed angioino degli anni dell'esilio a quello fiorentino del rientro dopo la battaglia di Benevento, si consuma anche il passaggio dal *Tresor* al *Tesoro*. Un mutamento di contesto e di testo che non si limita a riversare nel volgare fiorentino il testo originale in lingua d'oïl. A cambiare sono infatti anche gli interlocutori dell'opera, che ora sono i giovani rampolli della futura classe dirigente fiorentina, circostanza che comporta una rielaborazione dell'intenzione dell'opera. Ed è il quadro politico nel quale tutto questo si verifica a rendere ragione del mutare di indirizzo anche dell'opera letteraria: l'orientamento giudicato «tirannico» che assume la politica dell'Angiò a partire dalla fine dell'ottavo decennio del Duecento riverbera le sue conseguenze anche sulla politica culturale di un personaggio come l'autore del *Tresor*. Il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.VIII.36, databile fra il 1285 e il 1286, rende conto di questo netto mutamento nel progetto di saldatura fra filosofia e politica, che si compie con la stesura del *Tesoro*. Significativo il fatto che questo sia

80. Vale forse la pena richiamare le parole con cui Brunetto, nel suo testo, esplicita la propria idea di filosofia morale quale fusione di «scienza politica» e di logica, che ha la funzione di guidare il giudizio morale e con esso l'agire di chi regge la cosa pubblica. Il testo del *Tresor* è edito in BRUNETTO LATINI, *Tresor*, a cura di P. G. BELTRAMI *et al.*, Torino 2007; nella citazione che segue si trascrive il testo dal manoscritto londinese indicando però anche il corrispettivo luogo dell'edizione a stampa. Scrive dunque Brunetto: «Ci comence le segont liure de Aristotes qui parole des uices et des uertus le quel translatata maistre Brunet Latin de latin en romanz. C.LXXXV. La premiere partie de son liure que il at mis en escrit de theorique ce que soi appartenoit a son proposement, il uost maintenant ensuire sa matiere selonc la promesse que il fist en son prologue de deuant, por dire des II autres sciences dou cors de philosophie. Ce est de pratique et de logique qui enseigne a l'ome quel chose il doit faire et quel non, et la raison por quei l'om doit faire les unes et les autres non. Ileuc de II sciences traitera li maistres auques mehlument porce que lor argument sont si entre mehles que a paines porriant estre deuises, ce est la segonde partie dou tresor qui doit estre de pierres preiouses», ms. London, BL, Add. 30024, f. 91ra-b, per l'edizione a stampa citata sopra si veda p. 330. Riguardo al rapporto del *Tresor* con gli Angiò e al ricorso al modello filosofico-politico del rapporto fra Aristotele e Alessandro Magno da parte di Brunetto Latini si vedano le considerazioni presenti in BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales*, pp. 231-238.

uno dei manoscritti nel quale si sostituisce il nome di Carlo d'Angiò con quello del fiorentino Raimondo Berlinghieri, suocero del Latini<sup>81</sup>. L'esistenza di questa variante testuale politicamente rilevante è stata giudicata da Bolton Holloway come il segno dell'evoluzione della sensibilità politica dello stesso Brunetto o certamente di quella cerchia di figure che, nella Firenze di fine Duecento, avevano trovato nella cultura elaborata dall'autore del *Tresor* e del *Tesoro* un punto di riferimento tanto politico quanto intellettuale<sup>82</sup>.

Il maestro di Dante, in questa prospettiva, emerge come una figura che, rispetto ai coevi autori di importanti volgarizzamenti filosofici o di ibridazioni fra latino filosofico e volgare, segue una propria direttrice culturale. La filosofia, tanto nel *Tresor* quanto nel *Tesoro*, viene esplicitamente indicata come un prezioso «tesoro» che si rivela essenziale per il retto governo delle cose. La sua è così la proposta di una stretta saldatura fra la filosofia come comprensione della realtà e l'agire politico, che prende forma dentro il perimetro culturale «romanzo», quello a cui linguisticamente appartengono i suoi scritti e nel quale rielabora i contenuti filosofici di autori come Aristotele e Cicerone<sup>83</sup> (FIG. 8).

81. «Al duomo di grande valore et di gran rinomata, Belingheri Conte di provença», che è al f. 82v del ms. BNCF II.VIII.36. Altri manoscritti del *Tesoro* recano invece il riferimento a Carlo d'Angiò: «Messer Karlo conte d'Angiò et de Prouensa», BML, Plut. 90 inf. 46, f. 197vb; BML, Plut. 42.19, f. 9orb.

82. Si veda BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales*, p. 109. Secondo la studiosa, anche in altri manoscritti duecenteschi del *Tesoro* si ravvisano varianti testuali che possono indicare la volontà di ricollocare il testo dentro un mutato quadro politico, nel quale per il Latini il rapporto con l'Angiò risulta deteriorato se non compromesso. Ad esempio, si osserva come rilevante il fatto che il testo del manoscritto BML, Plut. 42.19, al capitolo del primo libro dedicato alla ricostruzione della vicenda degli Svevi, di Federico II e del figlio Manfredi, riporti che la stesura del *Tresor* avvenuta in Provenza negli anni dell'esilio, sia stata motivata da un amore per il nemico. In tal modo, questo il punto sollevato da Bolton Holloway, il codice laurenziano suggerirebbe addirittura un reindirizzamento della *intentio auctoris* per quanto riguarda il *Tresor*, che avrebbe aspirato a fare di Manfredi di Sicilia e non di Carlo d'Angiò un sovrano giusto e guidato dalla sapienza filosofica. Il testo del codice fiorentino recita: «Et colloro [ms.: olloro] fu cacciato mastro Brunecto Latino, et allora se ne andò elli per quella guerra sì come scacciato in Francia. E là compilò elli questo libro per amor del suo nimicho, sì come elli dice nel prologo», BML, Plut. 42.19, f. 19ra. Il *Tresor* invece riporta: «Avec eaus en fu cahiés maistre Brunet Latin, et si estoit il por cele guerre exiliez en France quant il fist ce livre por amor son ami, selonc ce que il dit au prologue devant», BRUNETTO LATINI, *Tresor*, p. 126. La versione del *Tesoro* che invece segue l'originale testo in lingua d'oil riporta: «Et collor fue cacciato Mastro Brunecto Latino. Et allora sen' andoe elli per quella guerra, sì come iscacciato in Francia. Et là compiloe elli questo libro, per amore del suo amico, segondo et cioè che elli disse in del prologo dinanti», BML, Plut. 90 inf. 46, f. 27rb.

83. Nel *Tresor* si legge: «Mes, tout avant, vient il fonder son edifice sur le livre de Aristote, et il le traslatera de latin en romans et le possera au commencement de la seconde partie de son livre»,

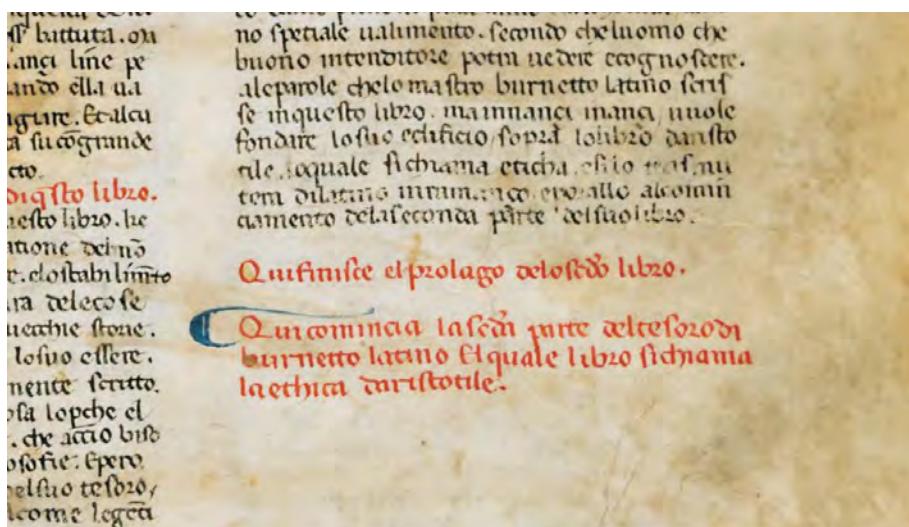


FIG. 8. BML, Plut. 42.19, f. 40rb

In questo senso si può guardare a Brunetto Latini non tanto come un volgarizzatore, ma piuttosto come ad una figura che offre un contributo decisivo al radicamento, nella Firenze degli ultimi decenni del Duecento, di quella cultura romanza alla quale anche Dante appartiene. È la cultura che, accanto al connotato linguistico, recepisce una serie di elementi dottrinali e tematici che sono elaborati e declinati ricorrendo alla filosofia, fra i quali vi è certamente la tematica dell'amore o quella della nobiltà. Se queste vengono dalla letteratura delle corti – tanto quella sveva quanto quella provenzale – nel perimetro della società urbana fiorentina sono riformulate alla luce di una sensibilità filosofica che ne fa i pilastri di una cultura destinata alle *élites* cittadine, ai «giovani rampolli», dunque con nuove valenze sociali e politiche<sup>84</sup> (FIG. 9).

BRUNETTO LATINI, *Tresor*, p. 332. Il passo parallelo del *Tesoro* riporta: «Ma tucto innansi uoule fondare lo suo edificio sopra lo libro de Aristotile et si lo traslactera di latino in romanso et poseralo al cominciamento de la sigonda partita del suo libro», ms. BML, Plut. 90 inf. 46, f. 74v; «Ma innanci [ms. add.: inanci] uoule fondare lo suo edificio sopra lo libro d'Aristotile lo quale si chiama Ethica e si lo trasmutera di latino in ramano, e porallo al cominciamento de la seconda parte del suo libro», ms. BML, Plut. 42.19, f. 40rb.

84. A questo ambito si possono ricondurre testi come il *Fiore* e il *Detto d'amore*, che una parte della critica considera come opere giovanili di Dante. Su questo si veda L. C. ROSSI, *Introduzione. Ritratto dell'artista da giovane*, in *Dante, Il Fiore. Detto d'Amore*, a cura di L. C. ROSSI, Milano 2021, pp. v-liv. Al di là delle discussioni circa l'autorialità dei due testi, essi possono essere considerati



FIG. 9. BML, Plut. 42.19, f. 51r, margine inferiore

I testi di Brunetto Latini veicolano, dunque, nell'ambiente in cui Dante si forma, anche una certa idea di filosofia diversa da quella degli *studia*, contribuendo ad arricchire quell'insieme di elementi culturali con cui l'Alighieri problematizzerà anche l'aspetto linguistico della produzione filosofica e introdurrà il tema dei destinatari di opere che, in volgare, intendono dispensare tale sapere. Emblematico, a tal proposito, il parallelo

come esemplificazione della produzione «romanza» nel contesto fiorentino e dunque veicolo anche di elaborazioni che attengono alla filosofia «in volgare». È del resto stato notato come *Il Fiore* non riporti solo la vicenda della morte violenta di Sigieri di Brabante (F 92), tratta dal *Roma de la Rose*, ma presenti anche originali riferimenti ad Alberto Magno, quale figura di spicco dell'Ordine domenicano ed esegeta di Aristotele avverso a maestri parigini quali Guglielmo di Saint-Amour (F 88, F 130). Come nota Rossi: «La scelta della *Rose* come testo di riferimento per i due poemetti si giustifica come esito dell'opera di divulgazione in Firenze della cultura francese promossa da Brunetto, modello, per Dante e per i concittadini, di intellettuale organico, impegnato tanto nella vita politica quanto nella nobilitazione del volgare mediante volgarizzamenti di testi retorici latini e di orazioni ciceroniane e la stesura, sia in lingua d'oil sia in volgare fiorentino, di testi enciclopedico-didascalici, come il *Tesoretto* e il *Favolello*, dai quali solo il *Detto* mutua il metro didattico, il distico di settenari monorimi», ROSSI, *Introduzione*, p. viii.

testuale fra la *Rettorica* del Latini e il *Convivio* di Dante circa la definizione di filosofia.

Nel primo testo si legge:

«Filosofia è quella sovrana cosa la quale comprende sotto sé tutte le scienze; et è questo uno nome composto di due nomi greci: il primo nome è *phylos*, e vale tanto a dire quanto ‘amore’, il secondo è *sophya*, e vale tanto a dire quanto ‘sapienza’. Onde ‘filosofia’ tanto vale a dire come ‘amore della sapienza’; per la qual cosa neuno puote essere filosofo se non ama la sapienza tanto ch’elli intralasci tutte altre cose e dia ogne studio et opera ad avere intra sapienzia»<sup>85</sup>.

Il testo di Dante riporta invece:

«Questo Pittagora, domandato se essi si riputava sapiente, negò a sé questo vocabulo e disse sé essere non sapiente, ma amatore di sapienza. E quinci nacque poi, ciascuno studioso in sapienza che fosse ‘amatore di sapienza’ chiamato, cioè ‘filosofo’; ché tanto vale in greco ‘philo’ che a dire ‘amore’ in latino, e quindi dicemo noi ‘philos’ quasi amore, e ‘sophia’ quasi sapienza: one ‘philos’ e ‘sophia’ tanto vale quanto ‘amatore di sapienza’. Per che vedere si può che questi due vocaboli fanno questo nome di ‘filosofo’, che tanto vale a dire quanto ‘amatore di sapienza’. Per che notar si puote che non d’arroganza ma d’umilitade è vocabulo»<sup>86</sup>.

Brunetto Latini emerge come figura chiave nel processo di acculturazione filosofica della Firenze di Dante. Il suo progetto di «politica culturale» è forse il primo tassello strutturato nella definizione della possibilità di una «filosofia romanza», ossia di una pratica della filosofia elaborata assimilando forme e contenuti della cultura romanza. Quest’ultima, nel caso del Latini, viene principalmente dal *milieu* provenzale frequentato negli anni dell’esilio, ma appare mediata anche da influssi che arrivano dalla corte sveva di Palermo e che passano principalmente per la letteratura poetica<sup>87</sup>. E proprio Dante espliciterà questa doppia radice sveva e provenzale della cultura romanza della Firenze di fine Duecento e di inizio Trecento, là dove, nel *De vulgari eloquentia*, da un lato, loda Federico II e Manfredi, dall’altro, la grande poesia provenzale, non solo per la qualità letteraria del volgare da essi utilizzato ma anche per quei contenuti che delineano ideali di *nobilitas* con cui misurarsi nel perimetro della crisi dell’Italia di inizio XIV secolo<sup>88</sup>.

85. BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, a cura di F. MAGGINI, Firenze 1915, pp. 41 l. 16 - 41 l. 1.

86. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* III, xi, 5.

87. Si veda BOCCASSINI, *Il volo della mente; robiglio, Dante filosofo «romanzo»*.

88. Riguardo agli ideali della corte sveva Dante ricorda: «Siquidem illustres heroes, Fredericus Cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem sue forme pandentes, donec

## LA CITTÀ COME SPAZIO DELLA FILOSOFIA

La panoramica, inevitabilmente sommaria, della presenza della filosofia nella Firenze di Dante fa luce su una cornice intellettuale plurale e non certo caratterizzata da omogeneità di forme contenuti. Nel tentativo di interrogare questo specifico aspetto del passato – natura e specificità della filosofia nella realtà fiorentina a cavallo fra XIII e XIV secolo – si è certo fatto ricorso a categorie storiografiche che sono tutt’altro che assolutizzabili. Parlare di filosofia scolastica, cioè quella degli *studia*, così come di volgarizzamenti o di filosofia «romanza», significa servirsi di concettualizzazioni utili a far emergere determinati aspetti del variegato panorama intellettuale della città in cui Dante cresce e spende metà della propria esistenza. Nessuna di queste prospettive definisce però livelli di realtà in sé compiuti: piuttosto, esse significano modalità di declinazione della filosofia che rispondono a sensibilità culturali diverse e che fra loro interagiscono, si ibridano e coesistono anche negli stessi autori. E in alcuni casi danno luogo a sintesi innovative. Emblematico, al riguardo, è proprio il caso di Dante che, nel corso della propria parabola intellettuale, attraversa tutte queste culture e le padroneggia, al punto da saper fondere assieme le tecniche e le argomentazioni della *quaestio* e della *expositio* scolastiche con una profonda consapevolezza epistemologica del valore filosofico dell’uso del volgare e con la rielaborazione di ideali e stilemi pienamente «romanzi».

Il quadro della filosofia a Firenze emerge, dunque, come plurale e articolato. La molteplicità di forme che la pratica di questa disciplina dispiega risponde, del resto, a un quadro sociale dinamico, che tende a riflettersi anche sul piano della diversificazione delle *élites* urbane. Questo si salda alle forme della vita religiosa cittadina, ma ancor più, nel caso dei conventi degli ordini mendicanti, al posto che Firenze viene assumendo nella geografia ecclesiastica e nello specifico in quella di Domenicani e France-

fortuna permisit humana secuti sunt, brutalia dedignantes. Propter quod corde nobiles atque gratiarum dotati inherere tantorum principum maiestati conati sunt, ita ut eorum tempore quicquid excellentes animi Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibat; et quia regale solium erat Sicilia, factum est ut quicquid nostri predecessores vulgariter protulerunt, sicilianum vocetur: quod quidem retinemus et nos, nec posteri nostri permutare valebunt», DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia* I, XII, 4. Riguardo invece ai poeti provenzali osserva: «Quare hec tria, salus videlicet, venus et virtus, apparent esse illa magnalia que sint maxime pertractanda, hoc est ea que maxime sunt ad ista, ut armorum probitas, amoris accensio et directio voluntatis. Circa que sola, si bene recolimus, illustres viros invenimus vulgariter poetasse, scilicet Bertramum de Bornio arma, Arnaldum Danielem amorem, Gerardum de Bronello rectitudinem, ibidem, II, II, 7-8.

scani. E tale aspetto è certamente intrecciato al mutare del quadro politico della penisola italiana nella seconda metà del Duecento.

La Firenze di Dante è, dunque, uno spazio nel quale convivono culture diverse per quanto attiene alla filosofia, le quali hanno un radicamento in istituzioni come gli *studia* o nella caratterizzazione di alcune parti della società cittadina: quanti hanno una formazione in uno *studium* universitario e quanti rivestono ruoli di primo piano nella vita civile e religiosa. Tutto questo non solo fa luce sulla eterogeneità e multiformità della filosofia a Firenze al tempo dell'Alighieri. Più ancora, si può dire che dal punto di vista dello storico la filosofia diviene la cartina di tornasole di un ambiente intellettuale magmatico e dinamico e mostra la Firenze del tempo come un luogo in cui il sapere che riconosce Aristotele come maestro dimostra di saper indossare abiti assai diversi. Anche le testimonianze che vengono dai manoscritti e dal materiale scrittoria avvalorano un giudizio storico che considera la città, nel decennio in cui Dante dice di aver approfondito il proprio bagaglio filosofico, attraversata da reti intellettuali che ne fanno un luogo di interlocuzioni, di studio e di elaborazione, aperto a numerose sollecitazioni provenienti dai grandi centri di cultura filosofica.

Su uno sfondo del genere, il rapporto dell'Alighieri con la filosofia appare forse in una luce meno problematica. Si coglie, infatti, come questo sapere sia divenuto uno dei cardini di proposte di pedagogia civile e dell'educazione dei religiosi dei maggiori ordini e più in generale si affermi come elemento costitutivo del profilo culturale delle *élites* della città. Un gruppo a cui l'Alighieri stesso rivendicherò sempre la propria appartenenza.

## ABSTRACT

*Between «studia», Schools and Courts. Forms and Models of Philosophy in Dante's Florence*

Scholars have largely discussed on the kind of relation Dante had with philosophy, noting that his literary production shows in many cases a direct reading of the works of Aristotle, Albert the Great or Aquinas. To explain such a philosophical knowledge, it has been stressed the importance of the years Dante spent in Bologna or the richness of the libraries in cities like Verona, where he would have access to such writings. In a famous passage in his *Convivio*, Dante remembers his passionate study of philosophy in the months which followed Beatrice's death. This suggest that the first acquaintance of the poet with this discipline dates between the last decade of the 13<sup>th</sup> century and the early years of the 14<sup>th</sup> century and took place in Florence. Following this autobiographical note, the contribution aims at offering a first overview of the presence of philosophy at Florence in Dante's years. Going through manuscripts and texts, the study considers the role of the *studia* of the mendicant orders (*i.e.* Santa Croce and Santa Maria Novella), but also enlarge the research dealing with the major intellectuals who contributed to the circulation of philosophical books as well as to the production of philosophical writings both in Latin and vernacular language. Dante's Florence emerges as a space where multiple cultural approaches coexisted and philosophy assumed different forms, languages and contents.

Riccardo Saccenti  
Università degli Studi di Bergamo  
[riccardo.sacenti@unibg.it](mailto:riccardo.sacenti@unibg.it)