
PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXXVIII (2024)

NUOVA SERIE



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI



eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori
via S. Francesco, 52
60035 Jesi (AN)

in convenzione con

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata

Consiglio scientifico

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győr iványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Consiglio direttivo

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Pamela Galeazzi, p. Lorenzo Turchi

Comitato di Redazione

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Francesco Nocco, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Annamaria Raia

Redazione

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata
redazione.picenum@unimc.it

Direttore responsabile

p. Ferdinando Campana

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
tel. 0733 258 6080
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it



eum edizioni università di macerata

Indice

3 Editoriale

Studi

9 Francesco Fiorentino
Il rapporto fra intelletto e volontà in Francesco di Appignano

27 Andrea Nannini
Dicit quidam Doctor et multum pulchre in hac materia. ‘Comunicazione’
e ‘produzione’ tra metafisica e teologia trinitaria in Francesco
d’Appignano e Giovanni da Ripa

69 Antonio Petagine
Francis of Marchia against the Unity of the Intellect

97 Tiziana Suarez-Nani
Ancora una sfida alla fisica aristotelica? Francesco di Appignano e
la co-locazione dei corpi

115 Edit Anna Lukács
Robert Halifax OFM on the Middle Act of the Will

133 Martina Maria Caragnano
Lo *speculum imperatoris* di Dialogo 3.2 e il *De regimine principum*:
alcune ipotesi di confronto

163 Francesco Giuliani
L'affiliatio nei Minori Conventuali: un caso di espulsione dalla
prospettiva della Congregazione del Concilio (XVII sec.)

193 Gloria Sopranzetti
«Fuit vir turbolentus, amicusque novitatum». Padre Valentino
Pacifici tra religione e bibliofilia

Note

- 225 Maria Teresa Dolso
Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche
- 245 Deborah Licastro
Il palazzo comunale di Cingoli
- 253 Roberto Lamponi
Il mondo dei Cappuccini. Tra storia, società, arte, architettura. Cronaca del convegno (Pesaro, Auditorium Palazzo Montani Antaldi, 19-21 settembre 2024)

Schede

- 261 *Atlante storico di Cingoli*, a cura di Francesca Bartolacci, eum, Macerata 2024, 320 pp. (N. Fioralisi); *The Economy of Francesco. Un glossario per riparare il linguaggio dell'economia*, a cura di S. Rozzoni, P. Limata, Città nuova, Roma 2022, 355 pp. (F. Polo); Monica Bocchetta, Maria Maddalena Paolini, «Vi gettò le prime fondamenta». *Il beato Pietro Gambacorta, Montebello e i Girolamini. Excursus storico-artistico*, Fondazione Girolomoni Edizioni, Isola del Piano 2024, 155 pp. (G. Marozzi); *La Biblioteca storica di Palazzo Campana*, a cura di Monica Bocchetta, Giulia Lavagnoli, con la collaborazione di Costanza Lucchetti, Osimo, Istituto Campana per l'Istruzione Permanente, Andrea Livi, Fermo 2023, 127 pp. (M. Carletti); Gioele Marozzi, *Percorsi nell'Epistolario di Giacomo Leopardi. La storia e le caratteristiche riemerse*, eum, Macerata 2023, 374 pp. (A. Contadini).

Editoriale: 25 anni

Sulla scrivania, di fianco allo schermo del computer, c'è la prima copia della nuova serie di *Picenum Seraphicum*. L'annata è XVIII (XVII era quella con cui terminava la serie precedente) e anche se l'editrice non è più la stessa – diverse se ne sono avvicendate nel tempo, prima del fortunato incontro con le EUM, edizioni dell'Università di Macerata – l'anno è il 1999. *Picenum Seraphicum* compie quindi 25 anni. A fronte dei grandi centenari francescani che punteggiano il terzo decennio del nostro millennio, è un piccolo traguardo. Se tuttavia si pensa all'impegno volontario e disinteressato su cui si fonda, è un risultato tutt'altro che trascurabile. Da festeggiare nel modo più coerente, continuando a lavorare secondo le nostre convinzioni e tentando costantemente di migliorarci. Auguri!

In questo quarto di secolo, *Picenum* ha rappresentato una testimonianza di una possibile sinergia tra l'Ordine dei Frati Minori della Provincia Picena “San Giacomo della Marca” e l'Università, nello specifico quella di Macerata. Attraversando momenti più tranquilli e altri più difficili, *Picenum* si presenta – lo si è fatto già più volte notare – come un periodico *diamond open access*, che in piena coerenza con i più recenti standard europei, promuove l'accesso libero (nel senso di non oneroso) alla pubblicazione di contenuti scientifici e alla loro fruizione da parte di tutti gli interessati. Detto questo, non sarebbe onesto passare sotto silenzio il fatto che, nonostante il supporto istituzionale della Provincia Picena “San Giacomo della Marca” e delle EUM, la rivista non potrebbe esistere senza l'apporto della sua redazione, che lavora su base squisitamente volontaria, con un impegno rispetto al quale ogni ringraziamento, per quanto sincero, risulta inadeguato.

Volontario, nel caso di *Picenum*, non significa amatoriale. La redazione lavora con elevata competenza tecnica e scientifica, seguendo un progetto culturale preciso, quello di dimostrare la possibilità di fare storia del francescanesimo (nel senso volutamente ampio di un termine di cui conosciamo le ambiguità) e di conseguenza del suo contesto sociale e

soprattutto culturale, a partire da un'angolatura specifica, intesa in modo preferenziale, ma non esclusivista. La selezione del materiale proposto per la pubblicazione tiene costantemente presente questo programma culturale e – come dichiarato – per la sezione studi si avvale dei pareri di esperti, che operano in un rigoroso anonimato.

Passato attraverso le maglie della migrazione (con tutto ciò che comportano questi passaggi, come ben sa chi ne è stato coinvolto) a una nuova versione di OJS (Open Journal System, fornito dalle EUM), questo numero del venticinquesimo anniversario conferma e innova nel medesimo tempo, come spesso accade ai progetti provvisti di vitalità.

I primi quattro saggi (Fiorentino, Nannini, Petagine, Suarez-Nani) hanno origine dall'incontro su Francesco di Appignano, tenutosi ad Appignano del Tronto l'8 e il 9 settembre del 2023, che vede coinvolte nell'organizzazione, attraverso una convenzione con il comune, anche l'Università di Venezia e l'Università di Macerata. I convegni di studio sul filosofo e teologo francescano vantano una solida tradizione che risale al 2001 e hanno condotto alla riscoperta di questo importante autore della prima metà del Trecento con il contributo pionieristico della rivista a questa dinamica storiografica (si veda il numero del 1999, con articoli di Russel Friedman e Chris Schabel).

Al nucleo dedicato al *Doctor succinctus* fanno corona altri due saggi, rispettivamente di Caragnano e Lukács che hanno per oggetto Ockham, di cui sono noti i rapporti con Francesco d'Appignano, e Robert Halifax, anch'egli teologo francescano della prima metà del XIV secolo.

L'intento di *Picenum*, tuttavia, è di allargare gli orizzonti e di intensificare l'attenzione della rivista al di là dei limiti del "medioevo francescano" verso un'età moderna fino a ora troppo trascurata. Offrono una valida occasione due biografie tormentate, quella di un frate Minore conventuale e di un Osservante riformato negli articoli di Giuliani e Sopranzetti che consentono di approfondire alcuni aspetti istituzionali e culturali del francescanesimo tra XVI e XVII secolo.

Seguono le sezioni "note" e "schede". Dalla prima si segnalano un'ampia riflessione di Maria Teresa Dolso sul volume *Donne e uomini nel francescanesimo marchigiano* (esito di un incontro di studio del Centro Interuniversitario di Studi Francescani del luglio 2022), sviluppata a partire da un intervento tenuto a Macerata nel 2023, e l'impegnativo resoconto, firmato da Roberto Lamponi, del convegno pesarese del 2024

Il mondo dei Cappuccini. Questo incontro di studio ha costituito il primo momento pubblico di una serie di iniziative che condurranno al 2028, cinquecentenario della nascita della famiglia cappuccina. L'ulteriore nota, a firma di Deborah Licastro, riguarda il Palazzo comunale di Cingoli, collegandosi alla scheda che Noemi Fioralisi dedica all'*Atlante storico di Cingoli*, una pubblicazione curata da Francesca Bartolacci che inserisce un centro marchigiano nell'orizzonte della storia urbana europea.

Dobbiamo purtroppo ricordare una perdita: padre Nazzareno Mariani, autentico pioniere della rinascita degli studi su Francesco d'Appignano. Il comune della Valle del Tronto lo ricorderà il 25 gennaio 2025 in un evento di cui daremo conto nel prossimo numero di *Picenum*. Prendiamo commiato dai maestri, ma non mancano nuove leve, non solo tra gli autori ma anche tra i collaboratori della redazione della nostra rivista: e questo è un segno di speranza.

Roberto Lambertini

Studi

Il rapporto fra intelletto e volontà in Francesco di Appignano

Francesco Fiorentino

Abstract

Questo contributo si concentra sul rapporto che sussiste fra l'intelletto e la volontà, secondo Francesco di Appignano, indagando alcune questioni poco frequentate, che si trovano verso la fine della *Reportatio* II-A nell'edizione critica di Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey e Girard J. Etzkorn. Queste questioni vengono comparate con la letteratura critica che ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano: egli intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra parte, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'inclinazione di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Le questioni considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto, Aureolo e, in generale, dalla corrente voloniarista francescana e mostrano l'apporto innovativo di Francesco: un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria.

This contribution focuses on the relationship which exists between the intellect and the will, according to Francis of Appignano, investigating some little-frequented questions, which are found towards the end of the *Reportatio* II-A in the critical edition by Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey and Girard J. Etzkorn. These questions are compared with the critical literature which has given us the overall operation of Francis of Appignano: he intends to moderate, on the one hand, the contingency and freedom of the will of Scotian ancestry, for example regarding the beatific vision, and, on the other hand, the intrinsic necessity of the will with the introduction of the inclination of Peter Aureol, for example regarding damnation. The questions considered confirm the distancing of Francis of Appignano from Scotus, Aureol and, in

general, from the Franciscan voluntarist current and show the innovative contribution of Francis: a concausal system, made up of two causes which contribute, together, to produce the effect and which are arranged in a hierarchical manner, i.e. human free will as the primary cause and God as the secondary cause.

Nel 2006 Guido Alliney ha evidenziato che Francesco di Appignano appoggia, nelle questioni 2-3 della prima distinzione dello *Scriptum*, la teoria scotiana dell'assoluta contingenza e libertà della volontà umana, anche *in patria* e a prescindere dalla perfezione dell'oggetto, ossia l'essenza divina; ma Francesco tiene in conto anche la posizione moderata di Giacomo d'Ascoli, Guglielmo di Alnwick e Pietro Aureolo riguardo alla necessità della visione beatifica, per la chiarezza dell'oggetto presentato al beato, ed esclude che la volontà del beato possa essere distolta dall'atto di amare Dio, per la tendenza intrinseca e naturale di tale volontà verso l'oggetto beatifico; questa tendenza convive con un concetto adattato di libertà come mera considerazione degli opposti¹.

Nel 2008 Alliney è ritornato sull'atto della volontà, segnalando l'indipendenza di Francesco di Appignano da Giovanni Duns Scoto e dallo scenario intellettuale coevo, rappresentato da Guglielmo d'Ockham e Pietro Aureolo: Francesco, nelle questioni 1, 3 della decima distinzione della *Reportatio I*, non attribuisce diverse modalità di agire alla volontà, ma modula la libertà, la contingenza e la necessità a seconda delle varie fasi dell'agire della volontà che è intrinsecamente necessaria; il suo atto, invece, risulta libero e l'atto conseguente è contingente².

Nel 2012 Alliney ha ricostruito la teoria innovativa della volontà di Francesco di Appignano: egli, allontanandosi da Scoto a proposito della visione beatifica e della contingenza sincronica, aderisce alla corrente tradizionalista francescana, contraddistinta da due elementi in particolare:

¹ Cfr. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in *Atti del III Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2006, pp. 9-34.

² Cfr. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari secondo Francesco d'Appignano*, in *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2008, pp. 27-43.

(1) la teoria di Pietro Aureolo riguardo all'incremento dello sforzo della volontà nel resistere all'attrazione di un bene sempre maggiore; (2) l'analisi semantica di Ockham in merito al *subiectum* della libertà della volontà. In base all'analisi di molte questioni di Francesco di Appignano, ossia *In Sent.* I d. 1 qq. 1-3, 5-6, 9, d. 10 qq. 1-2, d. 35, q. un., *Reportatio* II-A, qq. 12, 24, Alliney ha mostrato chiaramente che, per Francesco, la volontà è, in sé, una facoltà assoluta, naturale e necessaria dell'anima; questa facoltà ha un primo atto di volizione, non volizione o nolizione, che è formalmente libero, e altri due atti liberi in senso denominativo o secondario, ossia l'atto di tendere verso l'oggetto e quello di accettare o respingere tale oggetto; quest'ultimo atto è moralmente definibile nel senso della bontà o della malvagità. Francesco di Appignano modula la libertà secondo due gradazioni: la prima riguarda la libertà semplice che, essendo la mera possibilità sincronica di atti opposti, tollera la necessità, e la libertà di contraddizione, che implica la scelta di volere o di non volere e quindi la contingenza. La seconda gradazione concerne altri due tipi di libertà, entrambi compatibili con la determinazione *de possibili* e non con quella *de inesse*, ossia la libertà essenziale di potere o di non potere scegliere e la libertà accidentale di scegliere o meno con maggiore o minore facilità, in relazione all'abito della volontà; questo abito può aumentare all'infinito così da impedire la libertà accidentale e non quella essenziale³.

Nello stesso anno Tiziana Suarez-Nani ha messo in luce che Francesco di Appignano, nelle questioni 23-24 della *Reportatio* II-A, in contrasto con Pietro Aureolo, addebita lo stato di dannazione dei demoni a una scelta libera e contingente della volontà che può sempre agire *ad opposita*, e non a un abito intrinseco che rende spontanea e necessaria l'azione ostinata dei demoni; poiché il decreto divino impedisce all'angelo decaduto di esercitare la propria libertà per amare Dio, la pena corrispondente diventa eterna⁴.

³ Cfr. G. Alliney, *Francis of Marchia's theory of the will*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 79 (2012), pp. 399-426.

⁴ Cfr. T. Suarez-Nani, *L'ostinazione dei demoni: gli elementi di un confronto*, in *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo 300*, a cura di G. Alliney et alii, Macerata 2012, pp. 151-175; cfr. anche Ead., *Intuition, composition, division: la modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*, «Picenum Seraphicum», 24 (2005), pp. 103-145.

Nel 2014 Alliney ha tratteggiato la posizione dell'Appignanese riguardo alla successione temporale degli atti con cui l'intelletto umano intende una deduzione sillogistica, a partire dalle prime due questioni della prima distinzione del primo libro sentenziario. Francesco, in contrasto con Durando di S. Porciano, nega sia la simultaneità sia l'unicità di tali atti e preferisce ammettere un atto con cui tale intelletto deduce la conclusione di tale deduzione in seguito alla conoscenza abituale o potenziale delle premesse: nessun intervallo di tempo intercorre fra l'istante in cui l'intelletto conosce le premesse, e l'istante in cui tale intelletto deduce la conclusione⁵.

Nel 2016 Alliney ha descritto il dibattito intellettuale che si è verificato, nell'ultimo quarto del Duecento, fra la posizione volontarista di Enrico di Gand e quella intellettualista di Goffredo di Fontaines: da una parte, secondo Enrico, l'intelletto mostra alla volontà l'oggetto come moralmente buono o malvagio e la volontà può accogliere il giudizio dell'intelletto o contraddirlo e così preferire un bene minore a un bene maggiore e il suo desiderio alla ragione, esercitando la sua autodeterminazione rispetto ai meccanismi naturali della ragione e la sua facoltà di scelta; dall'altra parte, ad avviso di Goffredo, la volontà è libera dalla costrizione degli agenti materiali, determinata dall'oggetto presentato dall'intelletto, con il corrispondente statuto morale, ed esegue la deliberazione dell'intelletto con le conseguenti azioni pratiche⁶.

Questo contributo si concentra proprio sul rapporto che sussiste fra l'intelletto e la volontà, secondo Francesco di Appignano, indagando alcune questioni poco frequentate, che si trovano verso la fine della *Reportatio* II-A nell'edizione critica di Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey e Girard J. Etzkorn:

- q. 20: Utrum intellectus et voluntas in homine et in angelo sint eiusdem rationis;
- q. 21: Utrum idem sit obiectum intellectus et voluntatis;

⁵ Cfr. G. Alliney, *Gli atti dell'intelletto nella conoscenza sillogistica secondo Francesco di Marchia*, «Micrologus», 61 (2014), pp. 21-40.

⁶ Cfr. G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand. Intellettualisti e volontaristi nel XIII secolo*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a cura di M. Ferrari, Milano 2016, pp. 53-65.

- q. 23: *Utrum angelus intelligat componendo et dividendo per discursum syllogisticum vel non;*
- q. 24: *Utrum voluntas daemonis sit obstinata sic quod necessario velit malum ex immobili apprehensione intellectus vel ex aliquo habitu necessitante voluntatem ad malum;*
- q. 25: *Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli;*
- q. 27: *Utrum unus angelus possit videre seu intelligere cogitationes alterius angeli.*

Queste questioni saranno comparate con la letteratura critica che ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano: egli intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'inclinazione di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Le questioni considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto, Aureolo e, in generale, dalla corrente volontarista francescana e mostrano l'apporto innovativo di Francesco: un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria.

La questione 20, dapprima, differenzia l'intelletto e la volontà nell'essere umano e nell'angelo, in base alla perfezione dell'intelletto e della volontà angelici⁷; essi non sono legati alla sensazione e all'immaginazione⁸; poi questa questione espone quattro opinioni: (1)

⁷ Francesco di Appignano sostiene, dapprima che l'intelletto angelico, a differenza di quello umano, conosce le premesse e la conclusione del sillogismo immediatamente e *sine discursu*, ossia senza deduzione dal principio alla conclusione tramite il termine medio, e poi che l'intelletto angelico *discurrit* in modo intellettuale e non sensibile, ossia compiendo gli atti che servono a conoscere le premesse e la conclusione, senza impiegare l'immaginazione che è discorsiva; cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 23, a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2010, pp. 224-225, § 25, p. 430, § 39. Nella q. 25 Francesco specifica che l'oggetto materiale imprime la specie sull'organo e non sull'intelletto angelico o umano che non è organico; cfr. *ibid.*, pp. 259, § 12, p. 264, § 23.

⁸ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 136-146, §§ 4-25. Nella q. 23 Francesco di Appignano distingue tre

quella di Tommaso d'Aquino, nella questione 77 della prima parte della *Summa theologiae*, per cui le facoltà dell'anima sono qualità accidentali, aggiunte all'anima ed essenzialmente distinte da essa⁹; (2) l'opinione di Egidio Romano, nella nona questione del *Quodlibet* III, per cui gli atti delle facoltà dell'anima in quanto accidenti mutevoli sono ricevuti dall'anima proprio tramite le facoltà in quanto accidenti immutabili¹⁰; (3) l'opinione di Enrico di Gand che, nelle quattordicesime questioni del *Quodlibet* III e del *Quodlibet* V, stabilisce l'identità reale delle facoltà con l'anima, intendendo tali facoltà come proprietà relative a somiglianza delle relazioni delle persone divine¹¹; (4) l'opinione di Guglielmo di Ware che, nella questione 25 del secondo libro del commento alle *Sententiae*, ammette una distinzione solo virtuale, ossia potenziale, e non formale delle facoltà dall'anima in funzione degli effetti, ossia pensare e volere¹².

composizioni dell'intelletto: (1) quella in base agli oggetti diversi che tale intelletto conosce; (2) quella che riguarda gli atti diversi con cui tale intelletto conosce i termini di una proposizione e le loro inerenze; (3) quella che dipende dal modo con cui l'intelletto giudica l'inerenza dei termini della proposizione. L'intelletto divino tollera soltanto il primo tipo di composizione, a differenza degli intelletti umano e angelico che operano anche secondo gli altri due tipi, l'intelletto umano con la sensazione e quello angelico senza la sensazione. Se Dio producesse un unico atto con cui l'intelletto umano conoscesse i termini della proposizione, le loro inerenze e giudicasse dello statuto logico di tale proposizione, tale atto sarebbe comunque limitato e imperfetto, per via della prima e della terza composizione; cfr. Id., *Reportatio* II-A, q. 23, a. 1, ed. T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 217-221, §§ 11-17, p. 224, § 23.

⁹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, ed. T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 146, 263, §§ 26-28, 77; cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 77, a. 1, cura Fratrum Praedicatorum, V, Roma 1888, p. 237; cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* II, d. 16, q. un., a cura di L. Wadding, XI.1, Hildesheim 1969, pp. 345A-346B.

¹⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 146-147, §§ 29-30; cfr. anche Aegidius Romanus, *Quodlibet* III, q. 9, Lovanii 1646, pp. 157a-158b.

¹¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 147-148, 153, §§ 31-35, 49; cfr. anche Henricus de Gandavo, *Quodlibet* III, q. 14, Parisiis 1518, ff. 66r-71r; Idem, *Quodlibet* V, q. 14, Parisiis 1518, f. 177v.

¹² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 150-151, §§ 41-45; cfr. Anche Guillelmus de Ware, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, q. 25, a cura di G. Gál, in G. Gál, *Guillelmi de Ware O.F.M. doctrina philosophica per summa capita proposita*, «Franciscan Studies», 14 (1954), pp. 155-180, 265-292, in particolare pp. 283-286.

Francesco di Appignano afferma in modo assertivo «quod potentiae animae distinguuntur ex natura rei ab eius essentia»¹³. La distinzione delle due facoltà dall'anima si basa sulla distinzione di queste facoltà fra loro: l'intelletto e la volontà sono diversi *ex natura rei*, perché sono associati a due facoltà diverse, ossia la *potentia apprehensiva* e la *potentia appetitiva*, compiono operazioni diverse, ossia quella di pensare e quella di volere o non volere, in modo diverso, ossia in modo necessario e contingente¹⁴. La diversità di questi modi contrasta con l'opinione di Ware¹⁵. Francesco di Appignano, a scapito di Enrico di Gand, considera l'intelletto e la volontà che ineriscono all'anima in modo essenziale e non per un accidente distinto¹⁶; queste proprietà sono assolute e derivano il loro campo di esercizio dai corrispondenti atti e non dalle relazioni con gli oggetti¹⁷. Francesco precisa:

Ubi est advertendum quod, licet diversitas causarum inferat diversitatem effectuum, non tamen e converso diversi effectus inferunt diversas causas. Cuius ratio est quia, licet idem possit esse principium diversorum effectuum, e converso tamen impossibile est quod idem sit effectus diversarum causarum totalium in eodem genere; impossibile enim est idem bis produci. Tunc dico quod distinctio actuum concludit distinctionem potentiarum tantum ex hoc, quia actus sunt a potentiis elicit et causati; nisi enim actus ipsi essent producti seu producibiles, staret distinctio formalis | actuum sine distinctione formali potentiarum. Sed quia potentiae sunt causae effectivae actuum, ideo ex hoc concluditur ex | distinctione actuum distinctionem potentiarum¹⁸.

Questo brano mostra una relazione di causa ed effetto fra le facoltà dell'anima e i corrispondenti atti. Poiché la causa equivoca può produrre effetti diversi e lo stesso effetto non può essere prodotto da parecchie cause totali, la distinzione degli atti dipende da quella delle facoltà.

La questione 21 presenta tre opinioni riguardo all'identità degli oggetti dell'intelletto e della volontà: (1) Quella di Tommaso d'Aquino, nella

¹³ Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 149, § 37.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 149-150, §§ 37-40.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 151-152, §§ 41-48.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 161-162, §§ 73-75.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 153, §§ 49-50.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 176, § 105.

questione 82 della prima parte della *Summa theologiae*, per cui l'ente in quanto oggetto dell'intelletto è più comune rispetto al bene contratto al bene pratico che è l'oggetto della volontà¹⁹; (2) l'opinione riconducibile a Scoto che, nelle prime due questioni della prima parte della terza distinzione dell'*Ordinatio* I, differenzia l'ente e il bene in base alla priorità dell'ente rispetto al bene in quanto proprietà dell'ente²⁰; (3) l'opinione di Enrico di Gand che, nella nona questione del *Quodlibet* XIII, individua due principi capaci di restringere l'ente, ossia il vero, nel caso dell'intelletto, e il bene, nel caso della volontà; per cui gli atti dell'intelletto risultano veri o falsi, mentre gli atti della volontà sono buoni o malvagi²¹.

Francesco di Appignano obietta a tutte e tre le opinioni che l'oggetto più adeguato e primario della volontà non è il bene, ma l'ente stesso, per via della dotazione della *recta ratio* alla volontà. Infatti la volontà ama l'ente, in seguito al *dictamen* con cui l'intelletto indica alla volontà l'ente da amare²²: «[...] illud voluntas nata est magis diligere quod intellectus secundum rectam rationem dictat esse magis diligendum; sed intellectus | dictat voluntatem magis debere diligere rationem entis quam boni»²³. In altri termini, data la subordinazione della volontà all'intelletto, la volontà riceve, dall'intelletto, un comando che riguarda l'ente e non il bene che è una proprietà dell'ente.

Questa subordinazione della volontà all'intelletto sembra trovare un'esemplificazione nella risposta al secondo argomento contro la determinazione di Francesco:

¹⁹ Tale intelletto va inteso in senso contemplativo, perché l'intelletto pratico ha come oggetto un ente meno comune; cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 181, § 5; cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* 1, q. 82, a. 3, cura Fratrum Praedicatorum cit., V, pp. 298-299.

²⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 181-182, § 6; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars 1, qq. 1-2, ed. C. Balić, Civitas Vaticana 1954, pp. 15-44, 48-63, §§ 24-62, 69-99.

²¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 182, §§ 7-8; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XIII, q. 9 ed. J. Decorte, Leuven 1985, pp. 61-62, ll. 5-50, p. 64, ll. 77-92.

²² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 183, §§ 9-10.

²³ *Ibid.*, p. 183, § 11.

[...] dico quod circa quodcumque circa quod intellectus potest habere aliquem actum, potest similiter voluntas habere actum aliquem; et ita tam naturalia quam etiam mathematicalia sunt volibilia, licet differenter. Naturalia enim, quia intelliguntur non sic abstracta, sed ut possibile haberi a nobis, ideo voluntas sequens apprehensionem intellectus potest velle ea sibi, non tantum in se. Mathematicalia autem, quia intelliguntur abstracta nec sunt a nobis haberi possibile, potest voluntas velle, in se saltem, etsi non sibi²⁴.

Dunque lo statuto intellettuale degli enti fisici e matematici determina l'atto della volontà. Infatti, poiché l'intelletto apprende gli enti fisici come concreti e possibili rispetto all'essere umano e gli enti matematici come astratti e non possibili, la volontà può volere i primi come noti e non in sé e i secondi in sé e non come noti a essa.

Rispondendo al terzo argomento contro la propria determinazione, Francesco di Appignano precisa che la volontà segue il giudizio con cui l'intelletto preferisce la sostanza e non l'accidente come oggetto da amare, piuttosto che l'apprensione con cui l'intelletto si rapporta maggiormente all'accidente che alla sostanza²⁵. Rispondendo all'unico argomento principale, Francesco sottrae alla volontà il potere di contraddire il giudizio dell'intelletto. Infatti si diano due atti sia nell'intelletto sia nella volontà, ossia l'atto della semplice apprensione e quello del giudizio del vero e del falso, nel caso dell'intelletto, l'atto di semplice tendenza verso l'oggetto e quello della scelta del bene o del male, nel caso della volontà. Posti questi atti, la volontà può tendere verso il male in quanto oggetto semplicemente appreso dall'intelletto in senso assoluto, ma sceglie di realizzare il bene in quanto oggetto giudicato dall'intelletto. In entrambi i casi l'atto della volontà segue il corrispondente atto dell'intelletto²⁶.

Tuttavia vi è un luogo testuale in cui Francesco sembra conferire alla volontà un potere sull'intelletto: «voluntas potest tenere intellectum in consideratione entis praeclise ut distinguitur a vero et bono et a quocumque alio»²⁷. Qui è la volontà a indurre l'intelletto a considerare l'ente in sé e distinto dalle proprietà trascendentali e da ogni altro. Il tema

²⁴ *Ibid.*, a. 2, p. 188, § 21.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 189, § 23.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 192-195, §§ 33-36.

²⁷ *Ibid.*, a. 1, p. 184, § 12.

del potere della volontà sull'intelletto si affacciava nelle *Collationes* 19-20 di Oxford, nella *Collatio* 5 di Parigi e nella quarta questione della distinzione 42 del secondo libro dell'*Opus Oxoniense di Scoto*, associata alla corrispondente questione delle *Additiones Magnae*, nell'ambito del dibattito tra Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines e sullo sfondo del tema del disordine passionale e dell'auto-determinazione della volontà. Scoto disconnetteva il tema della discordia fra la volontà e il giudizio intellettuale da quello dell'influenza della passione sul disordine della scelta volontaria, ma lasciava convivere il potere di contraddire il giudizio intellettuale con la capacità di condizionare tale giudizio mediante la distrazione dell'intelletto da parte della volontà²⁸.

A scapito di Enrico di Gand, l'intelletto, secondo Francesco, si rapporta, innanzi tutto, all'ente e non al vero in quanto proprietà dell'ente²⁹. La determinazione di Francesco continua a opporsi a Enrico

²⁸ Infatti le due *collationes* e la quarta questione della distinzione 42 del secondo libro dell'*Opus Oxoniense* e delle *Additiones* hanno il merito di porre in prima scena questa distrazione, assieme al potere e al comando della volontà sull'intelletto; ma, mentre nella *collatio* 19-20 non emergeva il tema del comando e rimaneva qualche riferimento al valore morale e al disordine passionale, gli altri testi si concentravano sul rapporto tra la volontà e l'intelletto. Sia la *Collatio* 5 sia la quarta questione contrapponevano il comando e l'attività della volontà all'autonomia e alla naturalizzazione dell'intelletto, che precedeva metafisicamente la volontà, e paventavano la tesi del concetto universale e della conoscenza confusa, nonché la soluzione della conoscenza comparativa; ma solo la quarta questione approfondiva la soluzione della produzione indiretta, già avanzata nella *Collatio* 5, attraverso l'introduzione dell'intensificazione o dell'indebolimento della conoscenza confusa. Questa soluzione sembrava il contributo più importante al tema del comando della volontà in Scoto e assumeva il valore di determinazione nell'*Opus Oxoniense*; tale soluzione si fondava sulla graduazione delle conoscenze confuse la cui produzione rimaneva in potere dell'intelletto, mentre la volontà poteva accrescere l'intensità della conoscenza fino al grado di compiutezza, attraverso il suo volere, o diminuire tale grado fino all'estinzione della conoscenza, attraverso il suo non volere. Nel primo caso l'intelletto era sollecitato a considerare la conoscenza e l'oggetto corrispondente, mentre, nel secondo caso, l'intelletto veniva allontanato dalla conoscenza. La quarta questione, sia nell'*Opus Oxoniense* sia nelle *Additiones*, rimandava a una soluzione più decisa che implicherebbe l'azione diretta della volontà sull'intelletto. Guglielmo di Alnwich elaborava la sua tesi della distrazione dell'intelletto in un contesto molto vicino a quello di Goffredo, ossia nell'ambito delle proposizioni non evidenti; cfr. F. Fiorentino, *Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise, I. Zavattono, Trento 2019, pp. 539-567.

²⁹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 184-185, §§ 13-14.

di Gand, spostando gli oggetti dell'intelletto e della volontà dai due principi contenuti nell'ente per via di emminenza, al contenitore stesso, ossia all'ente che diventa l'oggetto sia dell'intelletto sia della volontà sotto lo stesso principio³⁰.

L'identità di questo oggetto provoca un dibattito sul criterio di distinzione dell'intelletto e della volontà; ma tale dibattito non perviene a un risultato definitivo:

Et ideo dico aliter quod istae potentiae, videlicet intellectus et voluntas, distinguuntur non ex subiectis, nec ex obiectis, nec ex diversis operandi modis, sed ex suis rationibus formalibus sive differentiis specificis, nobis ignotis, quibus sunt tales potentiae, sicut distinguuntur quaecumque alia duo alterius rationis, sicut albedo et nigredo. Et ideo, quando quaeris unde distinguantur, si quaeras unde distinguuntur formaliter, dico quod ex suis formalibus rationibus, ut dictum est. Si quaeras unde effective, dico quod a Deo. Si finaliter, dico quod ex actibus; actus enim sunt fines potentiarum. Si autem quaeras unde distinguantur virtualiter, dico quod ab anima ipsas virtualiter fundamentaliter continente³¹.

Qui il criterio di distinzione dell'intelletto e della volontà viene configurato nel sistema delle cause aristoteliche di cui vengono considerate quelle formale, efficiente e finale. In senso formale Francesco di Appignano mostra di ignorare tale criterio; la causalità efficiente è sussunta in Dio, mentre quella finale spetta agli atti dell'intelletto e della volontà. A questo sistema viene aggiunta l'anima in quanto fondamento potenziale di tale distinzione.

Nella q. 24 Francesco di Appignano espone l'opinione di Pietro Aureolo: la volontà può essere necessitata da un'inclinazione (*habitus*) alla scelta degli opposti e tale inclinazione può essere causata da Dio nelle volontà del buono e del malvagio, che vengono necessitate rispettivamente agli atti buono e malvagio e quindi private di merito e di colpa³². Francesco controargomenta la libertà e la contingenza della volontà, nonché l'inutilità di questa inclinazione che è meno perfetta

³⁰ Cfr. *ibid.*, a. 2, pp. 185-186, §§ 15-16.

³¹ *Ibid.*, a. 2, pp. 191-192, §§ 31-32.

³² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 24, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 240-241, §§ 18-21; Petrus Aureoli, *In secundum librum Sententiarum*, d. 7, q. un., aa. 1-2, Romae 1605, pp. 88a-91b.

della volontà «in agendo, non tantum in patiendo - ut tu dicis, respondendo ad istud argumentum»³³.

Per evitare la necessitazione della volontà occorre depotenziare la sua inclinazione che, essendo naturale, deve essere ridotta a causa parziale e non totale dell'atto della volontà che così conserva la sua attività e la sua contingenza; per cui l'inclinazione facilita e non necessita l'atto della volontà³⁴.

L'inclinazione può agire sulla libertà accidentale con cui la volontà è inclinata a scegliere un atto con maggiore o minore facilità, e sullo sforzo accidentale con cui la volontà compie l'atto con maggiore o minore facilità, non sulla libertà essenziale e sullo sforzo essenziale con cui la volontà sceglie uno dei due atti opposti in assoluto; l'incremento della difficoltà indotta dall'inclinazione, non perviene fino a rendere impossibile l'atto e così ad annullare lo sforzo essenziale³⁵. Francesco determina contro la necessitazione intrinseca della volontà:

Quantum ad secundum principale, dico aliter quod voluntas malorum, cum sit potentia libera, sicut et bonorum, non necessitatur ab intrinseco, puta per habitum sive per quamcumque formam aliam inhaerentem - talis enim forma. \ cum necessitet per modum naturae mere naturaliter, excludit per consequens et tollit | a necessitate omnem | libertatem, ut superius est deductum -, sed necessitatur ab extrinseco³⁶.

È evidente che la negazione della necessitazione intrinseca si accompagna con l'ammissione della necessitazione estrinseca che rimonta a Dio in quanto causa secondaria che si affianca alla libertà della volontà umana in quanto causa primaria. Queste due cause, insieme, producono l'atto della volontà:

Et ita, licet voluntas malorum quantum est ex se posset bene velle et voluntas bonorum male, cum sit libera, quia, cum secunda causa non possit in effectum aliquem nisi prima concurrente et secum cooperante, immediate Deus statuit voluntati

³³ Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 24, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 241-242, §§ 22-24.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 242-246, §§ 24-33.

³⁵ Cfr. *ibid.*, a. 2, pp. 251-252, § 47.

³⁶ *Ibid.*, a. 2, p. 249, § 40.

istorum, puta malorum, numquam se cooperaturum ad bonum, nec voluntati bonorum ad malum. Ideo nec boni male, nec mali bene velle possunt³⁷.

Questo brano è importante, perché mette in luce almeno due elementi fondamentali: (1) la libertà intrinseca che permette di scegliere fra il bene e il male e quindi alla volontà della persona malvagia di volere il bene e alla volontà della persona buona di volere il male; (2) la concorrenza di Dio in quanto causa secondaria con la volontà umana in quanto causa primaria per la produzione dell'atto adeguato della volontà. Perciò, per quanto il buono possa volere il male e il malvagio possa volere il bene in virtù della libertà della volontà umana, Dio concausa, assieme a tale volontà, l'atto buono soltanto nel buono e l'atto malvagio soltanto nel malvagio; di fatto il buono non può volere il male e il malvagio non può volere il bene.

Tuttavia questa soluzione non soddisfa completamente Francesco di Appignano che, dapprima, mette a valore la libertà della volontà e poi l'autopercezione dei dannati:

[...] tunc potest dici quod, licet voluntas malorum posset quantum est ex se bene velle et voluntas bonorum male, Deus tamen iuste non sinit istos male velle nec illos bene propter opera praeterita utrorumque. Vel potest etiam aliter dici. Ad cuius evidentiam, sciendum quod omne agens per intellectum agit propter aliquem finem quem primo percipit. Et ideo tale agens, quando percipit finem, propter quem debet agere, esse sibi | simpliciter impossibilem, cessat ab operatione. Quia ergo mali sunt certi de ipsorum damnatione, et per consequens apprehendunt et sciunt quod, quantumcumque bene vellent, non possent consentii finem, ideo, desperati de fine operationis totaliter, non possunt bene velle³⁸.

Questo brano parte dagli esiti della prima soluzione che si presenta nella forma del permesso di Dio, per poi introdurre la soluzione della disperazione dei malvagi: essi, essendo certi della loro dannazione eterna, si disperano a tal punto da rinunciare di volere il bene. Così i dannati non possono volere il bene.

Rispondendo all'unico argomento principale, Francesco conferma che «licet voluntas sit libera et per consequens non possit necessitari ab

³⁷ *Ibid.*, p. 250, § 41.

³⁸ *Ibid.*, pp. 250-251, §§ 43-44.

aliqua forma sibi inhaerente positive, potest tamen necessitari ab extrinseco, puta a Deo, privative tantum, modo quo superius dictum est, videlicet vel quia Deus non vult cooperari sibi ad illum actum, vel quia non sinit eam elicere»³⁹. La soluzione della disperazione dei dannati sembra sparita a vantaggio di una soluzione privativa che oscilla fra la concausazione e il permesso di Dio.

In conclusione la letteratura critica ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano che intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'abito di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Quello che ne consegue, secondo la letteratura critica, ha due effetti: (1) la convivenza della libertà e della tendenza naturale della volontà; (2) la modulazione della libertà della volontà in semplice e di contraddizione, essenziale e accidentale: la necessità intrinseca della volontà è affiancata dalla libertà formale degli atti di volizione, non-volizione e nolizione e dalla libertà denominativa degli atti di tendere verso l'oggetto e di accettarlo o meno in termini morali.

Le questioni qui considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto e da Aureolo. Infatti, da un lato, nonostante la velata condivisione della distinzione *ex parte rei* nella questione 20, Francesco di Appignano cita apertamente Scoto sotto i panni di Doctor Subtilis, soltanto nella questione 27, a proposito della visione dei pensieri di un angelo da parte di un altro angelo⁴⁰; ma Francesco di Appignano nega questa visione, consapevole della difficoltà dell'argomentazione a sostegno e della contrarietà delle Sacre Scritture, perché un angelo può vedere, per via naturale, i pensieri dell'altro angelo in senso assoluto, ma non gli oggetti a cui questi pensieri si riferiscono⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, p. 253, § 49.

⁴⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 27, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. 284-285, §§ 21-25; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in secundum librum Sententiarum*, d. 9, qq. 1-2, ed. B. Hechich, Civitas Vaticana 2001, p. 55, § 126; Id., *Lectura in secundum librum Sententiarum*, d. 9, qq. 1-2, a cura di C. Balic, Civitas Vaticana 1993, pp. 52-53, § 116.

⁴¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 2, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. 285-294, §§ 26-41.

Elementi di questo genere hanno indotto Camille Bérubé a definire la figura di Francesco di Appignano come geniale e a servirsi della categoria di ‘scotista indipendente’. In tal caso il genio dell’Appignanese diviene un criterio d’esclusione da una sequela stretta di Scoto in quanto maestro⁴². Guido Alliney ha spiegato che Gli sviluppi dei seguaci di Scoto «molte volte vanno oltre le intenzioni di Scoto stesso, ponendo a tema questioni da lui non trattate, quasi che i suoi stessi seguaci si pongano nei confronti del pensiero di Scoto come gli aristotelici scolastici si pongono nei confronti delle dottrine contenute nelle opere di Aristotele: non in contraddizione, ma in un rapporto di continuo approfondimento che diviene a volte superamento dell’ambito problematico previsto dal maestro. Questa operazione rende, in modo più o meno percettibile a una prima lettura, gli scotismi al pari degli aristotelismi — se così li vogliamo chiamare giusto per intenderci debitori solo di uno schema abbastanza poco definito di plessi concettuali ed argomentazioni paradigmatiche, misero però a frutto forme filosofiche autonome e difficilmente riducibili ad una presunta quanto inesistente ortodossia»⁴³.

Dall’altro, Francesco di Appignano rigetta la necessità intrinseca della volontà, ridimensionando l’azione dell’inclinazione che può rendere più facile o difficile un atto della volontà, ma non annullare la libertà essenziale e lo sforzo essenziale con cui la volontà compie questo atto.

Questo allontanamento si estende a Guglielmo di Ware, riguardo ai modi contingente e necessario degli atti volitivi, e a Enrico di Gand, a più riprese: di Enrico Francesco di Appignano respinge il carattere accidentale dell’intelletto e della volontà in quanto proprietà dell’anima e la considerazione del vero e del bene come oggetti particolari dell’intelletto e della volontà. Perciò, come hanno osservato William Duba e Tiziana Suarez-Nani, Scoto, Enrico di Gand e Pietro Aureolo sono i principali interlocutori di Francesco di Appignano⁴⁴; ma questo

⁴² Cfr. C. Bérubé, *La première école scotiste*, in *Preuve et raisons à l’Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée par le Laboratoire associé au CNRS*, a cura di Z. Kaluza, P. Vignaux, Paris 1984, pp. 9-24.

⁴³ Alliney, *Gli atti dell’intelletto nella conoscenza sillogistica secondo Francesco di Marchia* cit., p. 40.

⁴⁴ Cfr. T. Suarez-Nani, W. Duba, *Introduction*, in *Franciscus de Appignano, Reportatio II-A*, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. XXVI-LXXIII, in particolare p. LXXIII.

allontanamento va indirizzato nei confronti dell'intera posizione che Alliney ha definito volontarista⁴⁵.

Nelle questioni qui considerate vi sono parecchi elementi che potrebbero indurre a inserire Francesco di Appignano nell'ambito della posizione intellettualista; tali elementi orbitano attorno alla subordinazione della volontà rispetto all'intelletto. Infatti, ad avviso di Francesco, la volontà ha come oggetto l'ente, al pari dell'intelletto, perché essa è guidata dalla deliberazione intellettuale che la volontà non può contraddire.

Tuttavia, proprio in queste questioni, Francesco di Appignano mostra una certa oscillazione speculativa, almeno in tre casi: (1) mentre, nella questione 20, Francesco di Appignano sostiene la distinzione *ex natura rei* dell'intelletto e della volontà in quanto proprietà essenziali dell'anima, che agiscono con atti diversi e modi diversi, nella questione 21 Francesco mostra di ignorare il criterio formale di distinzione dell'intelletto e della volontà; (2) nella stessa questione 21 troviamo la subordinazione della volontà all'intelletto e un rapido accenno a un potere con cui la volontà induce l'intelletto a considerare l'ente; (3) nella stessa questione 24 la disperazione che impedisce ai dannati di volere il bene, è sostituita dalla concausazione o dal permesso divino.

Questa oscillazione lascia trasparire la difficoltà che Francesco di Appignano incontra nel suo tentativo di moderare sia la libertà sia la necessità estrinseca della volontà. Questo sforzo potrebbe apparire aporetico nell'ottica della libertà, ma si rivela piuttosto originale nell'ottica della necessità. Infatti Francesco stabilisce un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria. Perciò, affinché si dia un atto volitivo, moralmente rilevante, la prima causa non è sufficiente da sola, ma ha bisogno della seconda causa. Così, per quanto l'essere umano buono sia libero di scegliere il male, Dio inibisce in modo attivo o passivo questo atto, concausando un atto buono in tale essere umano o non permettendo un atto malvagio.

Così Francesco di Appignano esternalizza la necessità che passa dal campo dell'inclinazione della volontà a Dio: la volontà, rimanendo libera

⁴⁵ Cfr. note 1-3, 5-6.

in sé, diviene necessitata *ad extra*. Nonostante il primato della volontà umana in quanto prima causa, l'azione di Dio in quanto causa seconda rischia di dominare gli atti della volontà, che vengono inibiti o permessi; ma questo dominio risulta apparente rispetto alla definizione scotista di libertà della volontà, perché questa libertà richiede la scelta della volontà e non l'esecuzione dell'atto volitivo⁴⁶.

Questa esternalizzazione sembra l'apporto innovativo che consente a Francesco di salvaguardare la libertà della volontà senza eccessivi aggiustamenti rispetto alla tesi di Scoto.

⁴⁶ Per la definizione scotista di libera volontà e contingenza sincronica cfr. S. Dumont, *The origin of Scotus' theory of synchronic contingency*, «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 149-167; F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Roma 2006, pp. 111-116; R. Fedriga, *Libertà e contingenza in Severino Boezio e Duns Scoto*, in *Scienza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, a cura di S. Perfetti, G. Fioravanti, Pisa 2008, pp. 137-160; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, trad. it. di A. Bizzotto, A. Poppi, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova 1976, pp. 141-143, 270-278; K. Jacobi, *Kontingente Naturgeschehnisse. Thomas von Aquin*, «Studia Mediewistyczne», 18 (1977), pp. 3-70; S. McDonald, *Synchronic contingency, instants of nature, and libertarian freedom: comments on the 'background to Scotus' theory of the will*, «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 169-173; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus as seen in his Comparison of the Intellect and the Will*, «Franciscan Studies», 38 (1988), pp. 63-103; J.R. Soder, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1999, *passim*; A. Vos et alii, *Contingency and Freedom in John Duns Scotus. Lectura I 39*, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 1-37.

*Dicit quidam Doctor et multum pulchre in
hac materia. ‘Comunicazione’ e
‘produzione’ tra metafisica e teologia
trinitaria in Francesco d’Appignano e
Giovanni da Ripa*

Andrea Nannini

Abstract

Attraverso un confronto serrato tra le posizioni di Francesco d’Appignano e Giovanni da Ripa in merito al tema della produzione del Figlio è possibile fare emergere alcune differenze tra i due autori francescani, che a partire dal tema della generazione intratrinitaria, estendono la riflessione sulla produzione nella dimensione creata: in riferimento al problema del termine della generazione, Francesco introduce tanto una ‘comunicazione’ (dell’essenza comune, o della natura comune) quanto una ‘produzione’ (del supposito o della differenza individuale); in linea con la sua possente metafisica neoplatonica, al contrario, Giovanni da Ripa viene a sostenere che il ‘termine’ – o meglio: i termini – della generazione di una qualsiasi creatura ad opera dell’essenza divina sono rappresentati dai correlati analogico-creati delle medesime perfezioni divine-immense, atti a ricevere la latitudinarietà creata uscendo dal dominio della supersemplicità divina, in accordo al raffinato meccanismo della *replicatio unitatis divinae*. L’azione creatrice di Dio, quindi, non genera *una tantum* la perfezione di una singola “natura comune” che sia ‘realmente’ comune a tutti gli individui di una certa specie, ma procede a crearla *ex nihilo* ogni volta che si crea un nuovo individuo della medesima specie. La generazione-comunicazione di Francesco d’Appignano si trasforma dunque, in Ripa, complice una metafisica neoplatonica estremamente raffinata, in un legame molto più ‘originale’ – nel senso di unico – tra Dio e un qualsiasi individuo.

Through a close comparison between the positions of Francis of Marchia and John of Ripa about the production of the Son, it is possible to highlight some differences between the two Franciscans, who, moving from the intratrinitarian generation, extend the reflection on production to the created domain. With reference to the problem of the term of generation, Francis introduces both a 'communication' (of the essence or the common nature) and a 'production' (of the suppositum or the individual difference); in line with his mighty Neoplatonic metaphysics, on the contrary, John of Ripa comes to argue that the 'term' - or rather: the terms - of the generation of any creature by the divine essence are represented by the analogical-created correlates of the same divine-immense perfections, capable of receiving the created latitudinarianity by leaving the domain of divine supersimplicity, in accordance with the refined mechanism of *replicatio unitatis divinae*. God's creative action, therefore, does not generate once and for all the perfection of a single 'common nature' that is really common to all individuals of a certain species, but proceeds to create it *ex nihilo* each time a new individual of the same species is created. Thus, Francis of Marchia's generation-communication is transformed, in Ripa, with the help of an extremely refined neo-Platonic metaphysics, into a much more 'original' - in the sense of unique - connection between God and any individual.

«Identity and distinction: that is the major issue in trinitarian theology»¹. Con questa efficace formula, Russell Friedman ci ricorda come la discussione medievale sulla questione della Trinità verta principalmente sul problema dell'unità essenziale di contro alla distinzione personale dei *supposita* divini. Le teorie della relazione o dell'emanazione (che si basano in ultima istanza sulle categorie aristoteliche di relazione e di azione/passione) cercano di rendere conto della distinzione tra le persone divine portando l'accento sulla relazione in virtù della quale una persona è quello che è e si distingue dalle altre (Padre: paternità; Filio: filiazione; Spirito: spirazione)², o sulla modalità

¹ R.L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge 2010, p. 2.

² Cf. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought* cit., p. 9: «The relation account of personal distinction claims that the Father and the Son are personally distinct in God since the Father is the Father only because he has the Son. If the Father did not have the Son, then he would not be the Father. If the relations between them are real and not mere mental

più ‘attiva’ in virtù della quale una persona ne origina un’altra (giacché la relazione che caratterizza ciascuna persona risulta, per certi aspetti, logicamente posteriore all’emanazione’ in virtù della quale essa è)³. In entrambi i casi, il problema più significativo riguarda la compatibilità tra l’unitarietà dell’essenza divina e la presenza di tre persone, rilievo che a sua volta richiede di postulare una certa ‘comunicabilità’ tra i due piani, che preservi al contempo l’individualità personale⁴, in una maniera che, come Richard Cross ha evidenziato, pur non essendo la medesima nel caso di Dio e in quello delle creature⁵, consente di stabilire alcuni punti di

constructs, then Father and Son must be distinct in some way – not distinct essentially (since they share everything else and they are one God), but distinct as persons».

³ Cf. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought* cit., p. 9: «Thus, on the emanation account, the Father is the divine essence in a fundamentally different way than the Son is, and the Holy Spirit is the very same divine essence in a third totally different way, these three different ways being how each one originates or has being. Specifically, the Father has the divine essence from no other because the Father is *unemanated* – this is a property unique to the Father that gets its own name: it is the Father’s “innascibility” (*innascibilitas*). The Son, on the other hand, is born (*natus est*), and hence he has the divine essence naturally by the emanation “generation” (*generatio*), and medieval theologians will also often say that the Son is emanated by way of nature (*per modum naturae*). Finally, the Holy Spirit, who is a gift willingly given by the Father and the Son, has the divine essence voluntarily by the emanation “spiration” (*spiratio*), and the medievals will also say that the Holy Spirit is emanated by way of will (*per modum voluntatis*). Thus, three irreducibly distinct emanational properties account for the fact that the three divine persons are emanationally distinct, yet essentially identical». Una ricostruzione dettagliata della problematica esula dagli scopi del presente contributo, senza contare che la letteratura sull’argomento è vastissima. Rimando pertanto ad alcuni studi selezionati: L. Mathieu, *La Trinité créatrice d’après saint Bonaventure*, Paris 1992; G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Paris 2004; R. Cross, *Relations and the Trinity: The Case of Henry of Ghent and Duns Scotus*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 16 (2005), pp. 1-21; J.C. Flores, *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity*, Leuven 2006.

⁴ M.M. Tweedale, *Scotus vs. Ockham – A medieval dispute over Universals*, 2 voll., II, Lewiston – Queenstown – Lampeter 1999, p. 490: «Scotus’s theory of the Trinity rests on treating the divine essence as having a commonness to the three Persons very much like that a universal has to the particulars under it, even though the essence is an individual».

⁵ R. Cross, *Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity*, «Medieval Philosophy and Theology», 11 (2003) 2, p. 184: «Scotus adopts two different theories of universals: a moderate version, applicable to all categorial items – created substances and accidents – and a more extreme version, applicable to the divine essence. In brief, the distinction is between a nature that is itself divisible into numerically many instances (every created nature) and a nature that is numerically one thing, exemplified in its *supposita* (the divine essence). The reason for this belief about the divine essence is that Scotus accepts both

contatto tra il divino e il creato. È chiaro, infatti, che concetti quali ‘identità’ e ‘differenza’, ‘comunicazione’ e ‘produzione’, ‘essenza/natura comune’ e ‘identità personale/individuale’ rappresentano plessi concettuali per certi aspetti ‘trasversali’: una certa ambiguità del linguaggio naturale, in aggiunta, non formalizzato, consente di non limitare questi concetti al piano esclusivamente creato o a quello eminentemente divino, generando così una “fertile oscillazione” che può riverberarsi positivamente sia in campo teologico che in campo metafisico. Il problema della produzione del Figlio – generato e non creato – pone, ad esempio, ai teologi medievali un quesito interessante: esso li costringe ad andare oltre un secco aristotelismo, che implicherebbe un sostrato materiale al quale ‘applicare’ la forma⁶, senza al contempo ammettere o una forma di creazione a partire dal nulla o l’emanazione di una persona che ‘prima’ non c’era, contro il simbolo niceno. Dal punto di vista prettamente teologico si tratta, in buona sostanza, del problema di una processione immanente, non transeunte, che comunica la medesima essenza (identità) a molteplici persone (distinzione) senza passaggio da un previo non-essere a un successivo essere: il Padre, generante; il Figlio, generato e non creato; lo Spirito, che procede dal Padre e dal Figlio⁷. Dal punto di vista prettamente metafisico, si tratta invece di comprendere la relazione tra un’essenza – e sia chiaro che l’essenza’ non è la definizione ottenuta tramite genere e differenza specifica, ma l’idea divina che esprime la natura più intima di una classe di individui realmente esistenti – e l’individualità singolare che

that God is a Trinity, and that there can be only numerically one God. The divine essence is thus a numerically singular or individual object that is communicable to – predicable of – the *supposita* that fall under it – that is, the divine persons. No created nature is numerically one in this way.

⁶ Cf. J. Travis Paasch, *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology: Henry of Ghent, Duns Scotus, and William Ockham*, New York 2012, p. 6: «For Aristotle then, although it is true that we cannot conjure things up out of nothing, we can take something that already exists and transform it into something new. In other words, production is possible so long as the product is made from pre-existing materials – i.e. something that already exists but which has not yet been transformed into the desired product».

⁷ Marina Fedeli ha recentemente approfondito il problema della generazione del Figlio in riferimento al dibattito tra Duns Scoto e Riccardo di Conington: M. Fedeli, *Filius est de substantia patris. L’essenza divina come quasi materia nel pensiero di Riccardo di Conington*, «Franciscan Studies», 75 (2017), pp. 423-466, in particolare 424-425.

la sostanzializza all'interno di un mondo che, evidentemente, non può accogliere un unico ente infinito (che sarebbe una copia, insensata, di Dio), ma una inevitabile molteplicità di 'imitazioni' della perfezione divina infinita che ne esprimono a diversi gradi le perfezioni costituenti⁸.

Benché esistano delle differenze essenziali tra il dominio creaturale e l'essenza divina, è di estremo interesse notare come nel caso di Autori quali Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa, attivi nel XIV secolo ma non necessariamente iscrivibili nel solco della tradizione scotista⁹, la discussione circa la generazione del Figlio oscilli continuamente, come vedremo, tra il piano eminentemente divino (teologia trinitaria) e quello creaturale (metafisica), dando espressione concreta a quella "fertile oscillazione" che ho sopra menzionato. Le persone divine, ad esempio, non sono del tutto equiparabili a individui creati¹⁰, ma la comunicabilità dell'essenza divina alle tre persone presenta inevitabilmente, da un punto di vista concettuale, alcune somiglianze con la comunicazione di una

⁸ Rimando a tal proposito al recente volume *Fare cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto*, a cura di E. Dezza, A. Nannini e D. Riserbato, Roma 2019.

⁹ Per l'importanza di Duns Scoto, in riferimento alle tematiche di teologia trinitaria prese in esame in questo contributo, cf. R.L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350. Volume Two*, Leiden-Boston 2013, pp. 346-347: «What made Scotus' trinitarian thought so very radical and what made necessary all of his attention to the proper role that authority should play in theology was that he explicitly suggests the rejection of the relation account of personal distinction. And he does not simply reject that opposed relations (in contrast to disparate ones) constitute the persons; he advances the claim that relations have no part in the constitution of the persons at all. Scotus makes the suggestion that the persons are absolutes, and absolutes are only constituted by other absolutes, i.e. by origin».

¹⁰ Cross, *Duns Scotus on Divine Substance* cit., p. 188: «The divine essence is communicable (and to this extent like secondary substance). However, the divine essence is indivisible (and, to this extent, it is a primary substance). The divine persons, although they are exemplifications of divine nature, are not substances or individuals, since they are incommunicable (and everything that is individual is *ceteris paribus* communicable or exemplifiable). The only indivisible thing in God is the divine essence»; p. 194: «Because there is only one substance here, Father and Son are just one spirator. Thus, the general rule is that, when we count substances, we do just that: we do not count *supposita* as such. (Of course, created natures always coincide with *supposita*, although the way in which we would define what it is to be a nature will be different from the way in which we would define what it is to be a *suppositum*, such that the divergence is spelled out in terms of a distinction between indivisibility/individuality and incommunicability)».

natura comune agli individui concreti che ne esprimono l'essenza attraverso la loro stessa esistenza individuale. 'Comunicazione' di qualcosa di unitario (identità) e 'produzione' del sostrato individuale (differenza), rappresentano dunque un possibile elemento di congiunzione tra il divino e il creato. Lungi dal voler rappresentare un contributo specificamente dedicato alla teologia trinitaria, il presente studio vuole collocarsi precisamente in questa fertile "oscillazione metafisica" che conduce costantemente *ab intra ad extra*: mentre Francesco d'Appignano sembra partire dal dominio creaturale rintracciandovi la distinzione tra 'comunicazione' (di una natura comune) e 'produzione' (di una realtà individuale), che poi utilizza per meglio indagare la natura della produzione intratrinitaria del Figlio, con movimento quasi inverso Giovanni da Ripa viene a criticare la dottrina del Succinto, contribuendo – attraverso un serrato confronto critico con l'opinione di Francesco – a rinforzare quella metafisica di sapore neoplatonico, ancora troppo poco nota, che richiede una costante e continua relazione tra il divino e il creato e che avvicina ancor di più l'approccio teologico a quello metafisico. Il confronto tra i due Autori è inoltre significativo dal punto di vista storico-filosofico: per quanto Giovanni da Ripa non segua in alcun caso le opinioni di Francesco d'Appignano, il Succinto rappresenta ciononostante uno degli interlocutori privilegiati per la costituzione del pensiero genuinamente ripano, attestando la figura di Francesco come uno dei Maestri più significativi all'interno del pensiero francescano tardo-scolastico.

1. Francesco d'Appignano

La teologia trinitaria di Francesco d'Appignano è già stata oggetto di indagine approfondita da parte di Russell Friedman, che si è concentrato in particolar modo sul modello psicologico della Trinità in Francesco e sui rapporti tra il Succinto e gli Autori a lui anteriori¹¹. L'accento molto marcato posto sulla questione della generazione può essere spiegato alla luce della diatriba relazione/emanazione¹², che sembra caratterizzare la riflessione trinitaria all'inizio del XIV secolo. Friedman evidenzia bene

¹¹ Friedman, *Medieval Trinitarian Thought* cit., pp. 120-124; Id., *Intellectual Traditions* cit., pp. 792-809.

¹² Cf. J.C. Flores, *Henry of Ghent on the Trinity*, in *A Companion to Henry of Ghent*, ed. by G.A. Wilson, Leiden-Boston 2010, in particolare pp. 136-137.

questo aspetto, proprio in relazione a Francesco d'Appignano: «The sophisticated marginalization strategy¹³ that Auriol employed to lessen the impact of his rejection of relations and the relation account are not found in Marchia's discussion of the view, but the main argument Marchia gives for the view is Auriol's own: relation does not put its term into being; therefore, because the Father truly puts the Son into being, the Father refers to the Son through the action, generation, and not the relation, paternity»¹⁴. Per un'analisi approfondita delle tematiche intratrinitarie in Francesco d'Appignano rimando dunque, in primo luogo ai suoi studi; dal punto di vista del presente contributo, invece, e per quanto concerne il dialogo tra Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa, la questione è sbilanciata più che altro sul lato della generazione del Figlio, messa in costante relazione con il dominio creaturale.

Per quanto concerne il dialogo tra Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa, la questione della generazione del Figlio è infatti utilizzata per inferire alcune considerazioni sulla generazione degli individui all'interno di una specie creata, operazione che conferisce al discorso un sapore tutto particolare, che va ben oltre la discussione prettamente teologica relativa alla natura della Trinità. Francesco d'Appignano offre, infatti, una interessante rimodulazione del problema che chiama in causa le istanze della *condivisione* di una natura comune e della *produzione* degli individui ad essa complementari, del tutto affine a quanto accade per le creature, che possono dunque rappresentare un buon punto di partenza per ricavare una strumentazione concettuale adatta a descrivere la condizione della generazione nell'essenza divina.

¹³ A proposito del concetto di "marginalization strategy", cf. Friedman, *Intellectual Traditions* cit., p. 23: «On this view, in contrast to the Dominican relation account, persons could be (but were in reality not) constituted singly on the basis of their unique emanational property; opposition of relations, for the Franciscans, was not a strictly necessary factor in the distinction of the persons. Maintaining this view, however, required from the Franciscans a method of deemphasizing the relation account without seeming to completely reject Augustine and Boethius. This need resulted in several different types of what I call "marginalization strategies": that is, methods whereby the Franciscans could stress emanation and origin as the basic source of distinction between the persons, while setting the relation account safely to the margins of their explanation of personal distinction. Although marginalization strategies vary from author to author, it is one of the devices that crops up consistently in the Franciscan trinitarian tradition».

¹⁴ *Ibid.*, p. 794.

Questo aspetto, marginalmente trattato da Friedman¹⁵, che si concentra più che altro sulla distinzione 27, viene discusso nella distinzione *quinta* del primo libro del *Commentarius* sulle *Sententiae* (redazione B nella terminologia di Mariani; *Reportatio* in quella di Schabel/Friedman), e nella distinzione *quarta* della versione conosciuta come A-1 (nella terminologia Mariani¹⁶, o *Scriptum* in quella Schabel/Friedman), recentemente edita da Nazareno Mariani, modulando la questione in accordo al problema del *terminus* formale della generazione del Figlio, l'oggetto, cioè, della generazione paterna. Francesco distribuisce il problema in tre punti, domandando progressivamente se il *terminus* formale della generazione divina sia rappresentato dall'essenza divina, dalla relazione divina, o da una persona divina (*suppositum*)¹⁷. In particolare, il Succinto connette l'oggetto della terza questione (la persona divina) alla questione delle differenze ultime: non può essere la persona divina il *terminus* formale della generazione intratrinitaria, perché la forma individuale non può essere simultaneamente il *terminus* e il principio della generazione, perché altrimenti una cosa genererebbe sé stessa.

Per risolvere il problema sembra dunque opportuno, a Francesco, prendere le mosse dalle creature, seguendo un ordine che determina la divisione della questione in tre articoli: (1) se, nelle creature, il *terminus* della generazione di un'azione possa essere la relazione; (2) se la forma sostanziale sia di per sé il *terminus* della generazione; (3) se la differenza individuale possa essere il *terminus* o il principio della generazione. Benché il 'grosso' del problema sia concentrato nel terzo articolo, che rappresenta non a caso l'oggetto di discussione specifico da parte di Giovanni da Ripa, una fugace incursione nei primi due articoli risulta comunque opportuna.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 795: «...e.g., the constitutive property of the Son would differ from that of the Father by genus (a passion and an action, respectively), while it would differ from that of the Holy Spirit by species (two different passions)».

¹⁶ N. Mariani, *Alcune notizie sulla vita e sulle opere di Francesco Rossi da Appignano O. Min.*, tavole sinottiche, in Franciscus Rubeus de Apponiano O. Min., *Quaestiones praeambulae et Liber primum Sententiarum*, ed. N. Mariani, Roma 2019, p. 13.

¹⁷ Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, d. 5, qq. 1-3, nn. 1-3, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2006, pp. 345-347. Cf. anche Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, n. 5, p. 342.

1.1 Relazione e termine formale; forma sostanziale e termine

Il primo articolo sembra funzionale a garantire un risultato ben preciso: distinguendo innanzitutto tra ‘azione’ e ‘mutamento’ (*actio* e *mutatio*) – dove al solo mutamento coincidono necessariamente due termini (l’*a quo* e l’*ad quem*) che ne rappresentano i termini opposti – la generazione può essere considerata anche come una forma di azione. In questo senso la generazione non determina necessariamente il passaggio dal non essere (o non-terminare) all’essere (termine), perché può risultare priva dell’elemento *a quo* ed essere comunque direzionata verso un termine *ad quem* specifico. La generazione di una persona divina viene quindi assimilata ad un’azione, priva di un anteriore condizione di non-essere opposta all’attualità della persona generata. Implicitamente, Francesco d’Appignano si serve del dispositivo aristotelico “l’essere si dice in molti modi” per determinare una moltiplicazione dei significati di generazione: esiste una generazione *simpliciter* (mutamento), ed esiste una generazione *secundum quid* (azione).

Ora, non esiste “la generazione *simpliciter* di una relazione”, ma solo l’accidentale costituzione di una relazione (termine *ad quem*) come conseguenza di una distinta generazione, che è quella della sostanza (passaggio istantaneo dall’*a quo* del non-essere all’*ad quem* dell’essere). Ciò che appartiene ad una categoria qualsiasi non riceve l’essere per l’azione di ciò che appartiene ad un’altra categoria¹⁸; quindi, implicitamente, la categoria ‘relazione’ non può agire in riferimento a cose che appartengono ad altre categorie, specificamente la sostanza. L’idea che la relazione possa essere il termine vero e proprio della generazione del Figlio viene qui fortemente indebolita, in accordo a quella “marginalization strategy” che a giudizio di Friedman caratterizza l’approccio francescano in ambito di teologia trinitaria¹⁹. In riferimento al ‘mutamento’, Francesco stabilisce che solo ciò che appartiene alle quattro

¹⁸ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 1, concl. 1, n. 15, p. 352: «Accio est per se ad formam cuiuscumque predicamenti, excepta ipsa accione et passione», tesi forse meglio esplicitata nella redazione A. Cf. Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 1, n. 14, p. 344: «Prima conclusio est quod res cuiuslibet praedicamenti est per se terminus propriae actionis distinctae ab actione alterius praedicamenti».

¹⁹ Cf. *supra*, nota 13.

categorie di sostanza, qualità, quantità e luogo, può essere di per sé termine di un mutamento vero e proprio²⁰. La relazione, ancora una volta, non può essere il termine di un mutamento in quanto tale, ma solo per accidente, quando si genera una sostanza.

È evidente che l'intento di questo articolo è l'ammissione di una generazione *secundum quid* di qualcosa (ad esempio la relazione di filiazione), senza che questa generazione in senso lato rappresenti anche un vero e proprio mutamento da un opposto (il non-essere) all'altro (l'essere), che la renderebbe inutilizzabile *in divinis*. Il mutamento, infatti, può riguardare soltanto le categorie di sostanza, quantità, qualità e luogo; ma la sostanza divina è eternamente esistente, e non può quindi essere oggetto di mutamento; la relazione, al contrario, che contribuisce a stabilire la persona del Figlio nella sua distinzione dal Padre, può essere oggetto di azione (non mutamento).

Un secondo articolo analizza la possibilità che la forma sostanziale sia di per sé il termine della generazione. L'articolo viene proposto perché la generazione di una qualsiasi cosa può avvenire a livelli differenti: si genera il composto, di materia e forma; si genera il tutto, di forma sostanziale e di forme accidentali. In prospettiva aristotelica, tuttavia, le forme non si generano in senso assoluto; è solo il composto a generarsi in quanto tale; le forme, di conseguenza, si genereranno e corromperanno soltanto in modo accidentale. Francesco viene a sostenere una posizione leggermente diversa, più aperta alla possibilità di una produzione per così dire *non ex aliquo sui*²¹: la forma accidentale si genera prima rispetto al composto, attraverso una generazione distinta, così come anche la forma sostanziale²². Non solo, dunque, esistono

²⁰ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 1, concl. 2, n. 30, p. 355: «Nulla forma aliorum predicamentorum a quatuor, puta substancia, quantitate, qualitate et ubi, potest esse uel est per se terminus mutacionis». Cf. anche Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 1, n. 15, p. 344.

²¹ Cf. Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 2, n. 48, p. 351: «...forma non accipit esse per generationem compositi, et accipit esse cum habeat esse novum, quod prius non habuit; ergo accipit esse per generationem priorem generatione compositi».

²² Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 2, n. 48, p. 361: «Set contra: et, primo, ostendam quod forma accidentalis per se generatur prius quam compositum ex ipsa et forma accidentali; secundo idem ostendam de forma substanciali; tertio, dato intellectum huius».

generazioni *simpliciter* e generazioni *secundum quid*, ma in riferimento al medesimo ente possono concorrere molteplici tipi di generazione, attivi a livelli differenti e in funzione dell'elemento considerato all'interno dell'ente: la forma non ha il medesimo modo di essere del composto, e di conseguenza non ha il medesimo modo di essere generata, perché la modalità della produzione dipende dalla modalità di essere dell'oggetto considerato («secundum enim modum essendi cuiuslibet est proprius modus faccionis ipsius»²³).

L'articolo ha dunque una funzione che si pone in diretta continuità con quella del precedente: ammettere una generazione del composto che parta dalla generazione anteriore delle sue componenti, equivale – nel caso dell'essenza divina – ad ammettere una generazione del Figlio che non sia una creazione *ex nihilo*, ma una generazione proveniente da qualcosa di eternamente dato (l'essenza divina e la persona del Padre).

1.2 Differenza individuale e natura comune come termine della generazione

1.2.1 Due opinioni da mettere fuori gioco

Il terzo articolo analizza l'aspetto forse più significativo della questione: se la condizione in cui la natura comune contrae la differenza individuale possa rappresentare il termine (passivo) o il principio (attivo) della generazione²⁴. Benché Francesco tenda a non usare l'espressione “natura comune” (preferendo sovente il solo termine ‘natura’), una ‘natura’ non ulteriormente qualificata non avrebbe alcun significato in questo contesto: trattandosi di una ‘natura’ contrapposta alla singolarità individuale, e poiché lo stesso Francesco la giustappone a titolo esemplificativo ad un'essenza quale l'*humanitas*, è chiaro che abbiamo qui a che fare con la dicotomia richiamata in apertura tra ‘essenza’ (natura

²³ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 2, n. 82, p. 369.

²⁴ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 87, p. 371: «Quantum ad tertium, dico quod natura aliqua causata, puta humanitas, potest considerari dupliciter: quia uel secundum se et absolute, absque proprietate indiuiduali, et sic nec est per se principium accionis, nec terminus; uel, alio modo, potest accipi prout stat sub indiuiduali proprietate, licet eam non includat, et sic est dubium utrum natura uel proprietas ipsa sit ratio agendi uel terminus accionis».

come essenza universale) e ‘individualità’. In estrema sintesi, la proposta di Francesco afferma che tanto la natura comune quanto la differenza individuale rappresentano il termine della generazione, benché ciò accada secondo aspetti differenti: si dà infatti una *generazione-comunicazione* – della natura comune a molteplici individui – e una *generazione-produzione* – dell’individuo numericamente e individualmente distinto da ogni altro –, così che la generazione sarà sempre *comunicazione* di un elemento comune e al contempo *produzione* di un elemento differenziante²⁵. Per comprendere questa dinamica *in divinis* il dominio creaturale rappresenta un buon punto di partenza:

dico quod natura specifica in creaturis potest considerari dupliciter: uno modo, secundum se et absolute, et sic est communis omnibus individuis, et sic non est ratio agendi nec terminandi actionem; alio modo, ut stat sub proprietat individuali, non tamen ut includit eam²⁶.

Apparentemente scissi da questo terzo articolo, i primi due articoli, in realtà, non ne sono affatto distanti, perché sono propedeutici a garantire due assunti imprescindibili per la soluzione proposta dal Succinto: ‘generazione’ non è un termine univoco, perché possono esistere varie forme di generazione (*simpliciter*: mutamento; *secundum quid*: azione), alcune delle quali non implicano un sostrato *a quo* (art. 1); all’interno del medesimo ente, poi, possono concorrere molteplici generazioni, riferite a diverse parti che compongono l’ente specifico (art. 2). È chiaro che solo sulla base di questo retroterra diventa possibile affermare una ‘doppia’ generazione *in divinis* (generazione-comunicazione; generazione-produzione), e – simultaneamente – una non-completa sovrapposizione dei termini di queste modalità di generazione.

Alla soluzione personale di Francesco viene anteposta l’analisi di due proposte distinte, che riassumerò qui in estrema sintesi. La prima afferma

²⁵ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 130, p. 384: «Sic ergo patet quod tam natura quam individualis differentia, utrumque concurrat ad principium et terminum actionis; in Deo etiam tam essentia quam relatio est terminus aliquo modo, ut dictum est». E, più oltre, *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 134, pp. 385-386: «Essentia non accipit esse simpliciter per generationem, set tantum esse in hoc supposito cui communicatur, puta in Filio; relatio autem accipit esse simpliciter»

²⁶ Cf. Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 3, n. 86, p. 358.

che la natura comune è il principio totale e il termine dell'azione generativa, mentre la differenza individuale non è che la condizione del principio e del termine (condizione, cioè, dell'esistenza concreta della natura comune)²⁷. Per Francesco – che considera la natura comune come meno perfetta della differenza individuale («Inperfectius non continet uirtualiter perfectius; set natura est essentialiter imperfectior differencia indiuiduali; ergo etc»²⁸) – questa prima opinione non può essere valida, perché ciò che contiene qualcosa d'altro in potenza e non in atto, non è (necessariamente?) la causa della sua produzione; la natura comune non contiene le differenze individuali in atto, ma solo in potenza, e di conseguenza la natura comune non può essere il principio o la causa della produzione delle differenze individuali e degli individui²⁹. Val la pena notare che Francesco attribuisce, tra l'altro, una perfezione metafisica sempre crescente agli elementi che si sommano progressivamente nella costituzione di un ente, così che l'ultima attualità, la differenza individuale, risulta anche la più perfetta da un punto di vista metafisico³⁰. Questo rilievo non è affatto banale, sia perché anche Giovanni da Ripa ha un complesso sistema di stratificazione di perfezioni (chiamato dal *Supersubtilis* “*replicatio unitatis divinae*”), che aggiungono progressivamente agli enti più perfetti un maggior numero di perfezioni, sia perché la stessa teologia trinitaria di Francesco d'Appignano sembra caratterizzabile dalla nozione di ‘eminenza’

²⁷ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 89, p. 371.

²⁸ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 94, p. 372.

²⁹ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 93, p. 373: «Illud quod non continet aliud in actu, set tantum in potencia, non est ratio producendi ipsum; set natura non continet differencias indiuiduales in actu, set tantum in potencia, sicut genus continet differencias; ergo natura non potest esse principium uel ratio producendi differenciam indiuidualem nec indiuiduum ipsum».

³⁰ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 95, p. 373: «In ordine essentiali, actus ultimus simpliciter et perfectior omnibus precedentibus, ut patet in formis substantialibus; ubi enim plures concurrunt, semper ultima est aliis precedentibus perfectior». Cf. anche Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 3, n. 94, pp. 359-360: «In ordine essentiali, actus ultimus est perfectior quolibet actu praecedente, sicut forma ultima substantialis est perfectior qualibet forma praecedente; sed ordo lineae praedicamentalis est differentia essentialis et magis essentialis quam ordo formarum inter se, quia indiuiduum est magis unum quam compositum ex materia et forma; sed ultimus actus in linea praedicamentali est differentia indiuidualis; ergo est perfectior quolibet actu praecedente».

perfettiva³¹, benché l'intento di questo plesso concettuale sia legato principalmente, in Francesco, al rifiuto della moltiplicazione di *formalitates* tipica di Duns Scoto³², e non osteggiata invece da Ripa.

La seconda opinione da mettere fuori gioco afferma che il termine della generazione è l'estremo opposto, cioè la differenza individuale³³. La *ratio formalis* della produzione, secondo questa opinione, è ciò in virtù di cui l'effetto si distingue dalla sua causa, così che la differenza individuale – che è l'elemento effettivo in virtù del quale l'effetto si distingue dalla sua causa –, e non la natura comune, sarà il principio della generazione. Francesco obietta che ciò che è fondato in altro (l'effetto nella sua causa) non può contenere – in ragione di posteriorità metafisica – ciò in cui è fondato. La differenza individuale, che si fonda nella natura comune, non può dunque contenere virtualmente la natura comune e la sua perfezione totale, così che non può essere – di fatto – il principio di produzione del termine della generazione³⁴. Inoltre, tanto il produttore quanto il prodotto – in riferimento a una generazione univoca – devono contenere un fondamento unitario e omogeneo, che è la natura comune, più che la differenza individuale³⁵.

³¹ Cf. Friedman, *Intellectual Traditions* cit., pp. 797-798: «The opposition, then, that Marchia wants to draw between his own position and that of the third position he described and rejected is that the properties, active generation and paternity, do not remain in God the Father formally, in the Scotistic sense of formally *ex natura rei*, but they remain eminently: their characteristics are contained in one more encompassing ratio, a *super-ratio*, that is formally neither active generation nor paternity, but eminently both. And by eminent containment we can probably understand that the functionality or operationality of what is eminently contained is present without there also being any kind of ontological presence. Thus, relation and action are “there” only to the extent that their effects or characteristics are there, and in no more ontologically committing way». Friedman tende però a dare una lettura ‘conclusiva’, che – a mio giudizio – appiattisce notevolmente il significato metafisico della *continentia eminens*, il cui intento sembra più affine all'immaginazione di un essere di perfezione e semplicità incomparabile con il dominio creaturale, che alla metaforizzazione della costituzione della Trinità. Cf. *Ibid.*, p. 802: «On account of his use of the *super-ratio* that eminently contains both relation and action or passion, Marchia has accepted a purely metaphorical model of the Trinity as Father, Son, and Holy Spirit».

³² Cf. *Ibid.*, p. 806.

³³ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 99, p. 374.

³⁴ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 104, p. 375.

³⁵ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 106, p. 376.

1.2.2 L'opinione di Francesco d'Appignano

La posizione originale di Francesco d'Appignano – che sarà poi oggetto di critica esplicita da parte di Giovanni da Ripa – è un'opinione intermedia tra le due sopra avanzate: né la natura comune né la differenza individuale in quanto tali, di per sé sole, possono essere il principio o il termine della generazione, perché quest'ultimo è rappresentato tanto dalla natura quanto dalla differenza individuale, *sed diversimode*³⁶. Si tratta di ben più che un 'compromesso' tra le due posizioni: è infatti di estremo interesse notare come la posizione di Francesco d'Appignano, in chiave di teologia trinitaria, venga letta da Russell Friedman come una 'mediazione' tra istanze opposte – tra le istanze della relazione e quelle dell'emanazione – con l'intento di giungere a una posizione sintetica tra le due opposte letture³⁷, mentre in riferimento al problema dell'individuazione delle sostanze separate, Tiziana Suarez-Nani mostra come il Succinto individui una "via intermedia" tra la posizione più realista di Duns Scoto e quella più concettualista di Pietro Aureolo³⁸. La stessa natura sintetica – che si può quindi individuare come un tratto caratteristico del filosofare di

³⁶ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 107, p. 376: «Dico aliter, quod nec natura nec differencia individualis precise est totale principium nec terminus totalis accionis siue productionis, set utrumque, tamen diuersimode».

³⁷ Cf. Friedman, *Intellectual Traditions* cit., pp. 796-797: «Thus, Marchia comes up with a type of hybrid position in order to do away with a question that had been disputed back and forth between Dominicans and Franciscans for over fifty years: the constitutive properties are neither relations nor are they emanations; they are both and they are neither. For his position Marchia marshals many clever arguments. And this is what must be admitted about Marchia: one may not like his solution – it has the appearance of a patchwork that holds many things together without really explaining anything – but his arguments for the position and his attempt to mediate widely differing views are fascinating historically, theologically, and philosophically».

³⁸ T. Suarez-Nani, *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 16 (2005), pp. 405-459: 433: «In quest'ottica – come si è visto – De Marchia opta per una via intermedia tra Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli, rifiutando certo la realtà extramentale della specie, ma concedendole pur tuttavia una sua unità propria, benché 'privativa'. La sua indagine lascia trasparire uno sforzo volto alla ricerca di una via di uscita tra realismo dell'universale e concettualismo, nel tentativo di cogliere il più fedelmente possibile la complessità del reale quale si presenta allo sguardo della ragione».

Francesco d'Appignano – si incontra anche in relazione alla questione della generazione del Figlio, considerabile dal Succinto tanto una generazione-comunicazione quanto una generazione-produzione, con evidente sinteticità tra le due opposte opinioni sopra analizzate.

Avendo introdotto l'articolo alla luce di una non-completa convergenza tra la natura comune e la differenza individuale – la natura comune contrae la proprietà individuale ma non coincide con essa; la proprietà individuale si aggiunge alla natura comune, ma non si annulla in essa³⁹ –, ci troviamo ora con due elementi distinti, a partire dai quali Francesco avanza la sua tesi: la natura comune, dal punto di vista dell'azione-generazione, rappresenta sia la causa (*ratio*) della propria comunicazione attiva, sia il termine della sua stessa comunicazione passiva; la differenza individuale è invece, nel principiante, la causa della produzione attiva dell'individuo, e, nel principiato/prodotto, il termine della produzione passiva⁴⁰ che rappresenta a tutti gli effetti un 'ricevere' l'essere («*produci passivae est accipere esse*»⁴¹). Questo 'accipere' rappresenta probabilmente la ragione principale per cui Giovanni da Ripa rifiuterà l'opinione di Francesco, leggendovi un eccesso di potenzialità del Figlio nei confronti del Padre, nonché della stessa essenza divina⁴².

La generazione è dunque, sotto aspetti differenti, 'generazione-comunicazione' e 'generazione-produzione'. Al di là dei primi due articoli di questa distinzione, che sono fondamentali per garantire la sostenibilità di questa posizione, dobbiamo notare come il fondamento sul quale Francesco asserisce l'attribuibilità di questa 'duplice' generazione anche alle persone divine coincida con la presenza di molteplici relazioni che si stabiliscono tra di loro: esistono cioè relazioni della medesima natura, e relazioni di natura differente; mentre le relazioni di natura differente tra il generante e il generato coincidono, ad esempio, con la paternità e con la

³⁹ Cf. Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 3, n. 86, p. 358: «Dico quod natura specifica in creaturis potest considerari dupliciter: uno modo, secundum se et absolute, et sic est communis omnibus individuis, et sic non est ratio agendi nec terminandi actionem; alio modo, *ut stat sub proprietate individuali, non tamen ut includit eam*». Corsivo mio.

⁴⁰ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 112, p. 378.

⁴¹ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 114, p. 378.

⁴² Cf. *infra*, nota 79.

filiazione, le relazioni della medesima natura vertono invece intorno all'identità e alla similitudine essenziale tra le persone («inter generans et generatum sunt relationes per se alterius rationis, sicut sunt paternitas et filiatio, quae sunt relationes alterius rationis producti ad producens, et inveniuntur relationes eiusdem rationis, sicut sunt relatio identitatis et similitudinis essentialis, quae sunt relationes eiusdem rationis in utroque, et utraeque sunt relationes per se et non per accidens tantum»⁴³); vi saranno pertanto principi produttivi distinti, uno per la natura comune, l'altro per la differenza individuale, senza introduzione di complessità – a giudizio di Francesco – all'interno dell'essenza divina⁴⁴. È anche possibile stabilire che l'essenza divina è il principio totale della generazione del Figlio, tanto secondo la comunicazione quanto secondo la produzione, perché – come Francesco afferma nella *distinctio septima* – non ripugna all'essenza il dare l'essere; l'essenza divina, tuttavia, non può essere *il termine* della generazione, perché invece le ripugna il ricevere l'essere in qualsiasi modo⁴⁵. Ecco, dunque, perché il quesito della *distinctio quinta*

⁴³ Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 3, n. 113, p. 363.

⁴⁴ *Ibid.*, d. 4, membrum 4, n. 135-136, p. 367: «Aliter posset dici, quod sicut generatio potest intellegi dupliciter: vel in quantum communicatio vel in quantum productio, sic duplex <est> relatio consequens terminum formalem generationis: quaedam consequens terminum communicationis, et ita relatio communicabilis est relatio similitudinis et identitatis, et quantum ad istam relationem bene essentia refertur ad seipsam secundum rationem, quia dicimus: essentia est communicabilis a seipsa; similiter dicimus quod essentia Filii est eadem essentiae Patris, et sic essentia, in quantum est terminus communicationis, refertur secundum rationem ad seipsam, et hoc quia illae relationes non connotant distinctionem; sed non refertur realiter ad seipsam per istas relationes, quia relatio realis requirit distinctionem realem. Alia est relatio consequens generationem in quantum est productio, et ista connotat semper distinctionem, et quia essentia non distinguitur a seipsa, ideo, per talem rationem, non refertur ad seipsam secundum rem nec secundum rationem».

⁴⁵ *Ibid.*, d. 7, membrum 1, n. 21, pp. 382-383: «...sed essentia divina est sufficientissima ratio continendi Filium respectu actus intellegendi, quia Deus Pater perfectissime intellegit Filium per essentiam suam; ergo est totalis ratio generandi active Filium, et ita essentia est totale principium generandi in quantum generatio est communicatio et in quantum generatio est productio; non autem est sic de termino, quia ipsa sit totalis terminus generationis in quantum est communicatio; non est tamen totalis terminus generationis in quantum est productio, et ratio est quia dare esse effective non repugnat essentiae, cum ipsa contineat perfectionem cuiuscumque rei, tamen capere in se esse simpliciter, repugnat essentiae; ratio autem generandi active sive producendi est ratio dandi esse; ratio autem producendi passive est ratio accipiendi esse in se, ideo quod essentia sit totale principium

domanda proprio circa il termine formale della generazione della persona del Figlio, che può essere soltanto il *suppositum*, raggiunto nelle due modalità della comunicazione e della produzione⁴⁶.

La generazione di cui parla Francesco d'Appignano è necessariamente comunicazione – della natura comune, cioè, e di tutto ciò che in essa è incluso essenzialmente – ed è anche necessariamente produzione, dell'individuo e di ciò che non è presente in quanto tale nel generante, che è proprio la differenza individuale:

Red. B (Reportatio): Est sciendum quod generatio in creaturis est communicatio et est productio, sicut dictum est de generatione in diuinis: est quidem communicatio nature et omnium in ea essentialiter inclusorum: ignis enim generans communicat igni genito naturam ignis et omnia que in ea quidditatiue et essentialiter continentur, que quidem omnia in generatione presupponuntur; est, secundo, productio, et hec est ipsius indiuidui et omnium que in generante non presupponuntur, cuius sunt ipse difference indiuiduales⁴⁷.

Red. A (Scriptum): Dico aliter quod generatio in creaturis est communicatio et est productio: est communicatio nature per se et omnium inclusorum in ea, quia per generationem communicatur natura cum omnibus inclusis in ea ipsi genito; est productio indiuiduis ipsius et differentie individualis, quia per generationem indiuidui accipit esse simpliciter in se cum differentia indiuiduali⁴⁸.

In aggiunta, precisa il Succinto, nelle creature questa generazione è “più” produzione che comunicazione («in creaturis [...] magis tamen erit productio quam communicatio»), sia da un punto di vista estensivo che da un punto di vista intensivo («et hoc tam extensiuie quam eciam intensiuie»⁴⁹), e ciò sembra andare, tra l'altro, in direzione del

generandi, conclusio non repugnat sibi; quod autem sit totalis terminus productionis repugnat sibi».

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, d. 28, membrum 1, n. 33, pp. 710-711: «Secundo principaliter: ubicumque reperitur generatio actio sub ratione actionis formaliter et paternitas formaliter sub ratione paternitatis, ibi paternitas causata est vel producta per generationem actionem. Patet: ratione, quia ubicumque actio formaliter sub ratione actionis et paternitas sub ratione relationis, ibi relatio est habita per actionem, sicut patet in creaturis in quibus paternitas est causata per generationem».

⁴⁷ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 108, pp. 376-377.

⁴⁸ Cf. anche Franciscus Rubeus, *Liber primum Sententiarum* cit., d. 4, membrum 3, n. 105, p. 361.

⁴⁹ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 109, p. 377.

riconoscimento del primato dell'individuo sottolineato da Tiziana Suarez-Nani in riferimento proprio al pensiero di Francesco d'Appignano⁵⁰. La comunicazione della natura comune, ritiene Francesco, è affine alla generazione univoca, in quanto è condivisione di un medesimo elemento tra il generante e il generato, cosa che non si verifica nella generazione equivoca, dove il generato presenta elementi propri non condivisi con il generante; poiché, dunque, la produzione riguarda proprio questi ultimi elementi non presenti nel generante, si può inferire che la produzione è 'estensivamente' maggiore, nelle creature, rispetto alla comunicazione della natura comune: ci sono, in altre parole, più elementi 'prodotti' (gli individui) rispetto agli elementi 'comunicati' (la natura comune)⁵¹. Francesco introduce successivamente anche una 'sfasatura' – tra la natura comune e la differenza individuale – di natura tale che consente una 'comunanza' tra generante e generato e al contempo una differenza che non altera la comunanza di natura tra gli individui: due individui della stessa specie presentano anche la stessa natura (*ratio*) in modo essenziale e formale (*quidditative et formaliter*), perché condividono esattamente la medesima natura specifica («primo modo, uidelicet quidditative et formaliter, sunt eiusdem rationis duo indiuidua eiusdem speciei quia includunt quidditative naturam specificam que est eiusdem rationis»⁵²); all'interno però di questa comunanza si ha invece

⁵⁰ Suarez-Nani, *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione* cit., pp. 432-433: «Concluderemo brevemente questo percorso rilevando l'interesse filosofico e storico della posizione di Francesco de Marchia. La "selva di opinioni" di cui parlava Olivi si è arricchita di una nuova variante: quella che situa l'individualità di ogni ente nell'unità intrinseca del composto e in una differenza che lo distingue dagli altri individui quando questi siano considerati secondo la loro appartenenza ad una medesima specie. (...) Nelle sfumature che differenziano le posizioni di questi pensatori si gioca tutto un rapporto con la realtà e tutto un modo di cogliere l'esistenza umana: la loro intenzione comune è certo quella di ridare all'individuo il posto e il valore che taluni orientamenti fortemente universalistici avevano occultato. Il primato dell'individuale è però posto secondo modalità diverse, con accenti e sensibilità filosofiche che salvaguardano oppure relativizzano la comunanza degli individui e la loro appartenenza ad una medesima specie».

⁵¹ Franciscus de Marchia, *Commentarius* cit., d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 110, p. 377: «Et ita, cum productum equiuoce, ut sic, non habeat aliquid commune cum producente equiuoce, per consequens, in productione equiuoca non communicatur aliquid producto, cum semper communicatum prehabeatur in communicante; ex quo patet quod productio se habet in plus extensiuè quam communicatio».

⁵² *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 120, p. 381.

una più lasca condivisione (*fundamentaliter et denominative*) di differenze individuali che, giocoforza, devono avere necessariamente una non-comunanza, per risultare distintive di molteplici individui («due differencie indiuiduales eiusdem speciei, tales non sunt eiusdem rationis quidditative cum nichil eiusdem rationis commune habeant seu includant, set tantum fundamentaliter et denominaitue, pro quanto sunt diferencie nature, que est eadem secundum rationem, et sunt eciam constitutiuie indiuiduorum que sunt eiusdem rationis»⁵³).

Da un punto di vista intensivo, tornando al ragionamento principale, nelle creature accade l'opposto rispetto a quanto accade nelle relazioni intratrinitarie: la generazione è «magis produccio quam communicacio, eciam intensiue in creaturis, licet sit oppositum in diuinis» perché «generacio est communicacio respectu eius quod est commune generanti et genito, produccio autem est, respectu eius quod est genito proprium»⁵⁴; tra gli individui di una medesima specie c'è più diversità che convenienza, e di conseguenza – anche da un punto di vista intensivo – nelle creature la generazione sarà sbilanciata dal lato della produzione (della differenza individuale) più che da quello della comunicazione, pure presente, della natura comune.

A questo punto si può risolvere il quesito principale: il termine formale dell'azione-generazione, parlando in termini di generazione univoca (e quindi generazione-comunicazione), è la natura comune, che è da un punto di vista attivo la *ratio communicandi* di sé stessa, e da un punto di vista passivo il termine stesso della comunicazione, mentre la differenza individuale non può essere – in quanto tale – comunicata, perché può essere soltanto prodotta per ogni singolo individuo⁵⁵. Se dunque si ragiona in termini di generazione-produzione – più affine alla generazione equivoca – il termine formale di questa azione è l'individuo, raggiunto non per mezzo della natura comune quanto piuttosto della differenza individuale, che rappresenta così, nel generato, il termine della

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 111, p. 377.

⁵⁵ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 112, p. 378: «Si loquamur de accione uniuoca prout ipsa est communicacio, dico quod principium formale et terminus est natura ipsa: ipsa enim est ratio communicandi se actiue et terminus comunicacionis passiuie; differencia enim indiuidualis non comunicatur, quia non presupponit nec comunicat eadem racione».

generazione-produzione, e nel generante la *ratio principiandi* di questa produzione⁵⁶.

Per non ottenere il risultato di una scomoda equipollenza, che renderebbe indifferente quale tipo di generazione sia di fatto attiva, Francesco d'Appignano ritiene che la differenza individuale non sia di per sé sufficiente alla generazione, e che sia comunque richiesta, formalmente, anche la comunicazione della natura comune. Nessuna potenza limitata, infatti, contiene immediatamente una molteplicità di elementi della stessa natura, privi di ordine, se non in virtù di un elemento comune (*aliqua una racione*); l'individuo, quindi, contiene una molteplicità di effetti (anche solo potenziali, potendo generarli) priva di ordine, in virtù della natura comune che rappresenta l'unità della specie⁵⁷. E così, nelle creature, in riferimento alla generazione concorrono necessariamente tanto la natura comune quanto la differenza individuale, benché ciò accada secondo aspetti differenti (comunicazione/produzione) e in una modalità, per così dire, 'sbilanciata' dal lato della produzione:

Sic ergo dico quod in creaturis utrumque concurrat ad principiandum et terminandum generationem aliquam, tam natura uidelicet, quam differentia indiuidualis, secundum eius diuersas rationes, ut uisum est. Set tamen, quia in creaturis generatio est magis productio quam communicatio propter racionem dictam, et differentia indiuidualis est terminus eius ut productio est, natura autem ut communicatio, ideo magis debet dici et est differentia indiuidualis eius terminus quam natura⁵⁸.

In Dio accade l'opposto: il Padre, il Figlio e lo Spirito si distinguono in virtù delle relazioni (filiazione, paternità, spirazione), ma convengono

⁵⁶ *Ibid.*: «Si autem est sermo de ipsa generatione ut est productio, sic dico quod terminus ipsius est indiuiduum, non per naturam, set per indiuidualem differentiam, ita quod differentia indiuidualis est in genito ratio terminandi generationem, et in generante ratio principiandi».

⁵⁷ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 115, p. 379: «Quod differentia indiuidualis per se non sufficiat, sic ostendo: nulla potencia limitata continet inmediate plura eiusdem racionis sine aliquo ordine nisi mediante aliqua una racione; set unum indiuiduum continet multa eiusdem racionis sine ordine: potest enim multa sine aliquo ordine generare, et ideo continet ipsa uirtualiter; ergo hoc erit mediante aliqua racione una: huiusmodi non potest esse nisi natura; ergo etc».

⁵⁸ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 116, p. 379.

in ragione di essenza; poiché l'essenza divina ha un primato metafisico sulla relazione, la natura delle persone divine è espressa maggiormente dall'essenza che dalla relazione, così che in Dio la comunicazione (dell'essenza) è prioritaria rispetto alla produzione delle persone⁵⁹. Francesco d'Appignano ritiene anche che in Dio l'unità sia prioritaria rispetto alla distinzione (*principalior quam distinctio*), e poiché la comunicazione riguarda l'unità, mentre la produzione riguarda la distinzione delle persone, si potrebbe anche considerare l'essenza divina come il termine della generazione divina 'più' che la relazione⁶⁰.

1.3 Generazione nell'essenza divina

A questo punto resta solo un approfondimento relativo all'essenza divina in quanto tale⁶¹. In riferimento a questo quesito, però, si registra una lieve differenza tra la redazione A (*Scriptum*) e la redazione B (*Reportatio*) del *Commentarius* di Francesco: la versione A (che è quella consultata da Ripa) abbrevia molto il quarto articolo della questione, che invece è decisamente più sviluppato nella redazione B. All'interno di quest'ultima, il Succinto propone tre conclusioni che risolvono interamente il quesito relativo alle produzioni divine:

⁵⁹ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 117, pp. 379-380.

⁶⁰ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 3, n. 118, p. 380: «Quia ergo unitas in diuinis est principalior quam distinctio, et unitas est in omnibus essentialibus que respicit generacio ut communicacio est, distinctio autem est per relacionem, que non est ita principalis sicut essentialia, et ipsam respicit generacio ut productio; et quia generacio magis est communicacio ibi quam productio, cum illud quod respicit ut communicacio sit principalius quam illud quod respicit ut productio, ideo, simpliciter et absolute, magis essentia est terminus diuine generacionis quam relacio; in creaturis autem est oppositum propter oppositam racionem».

⁶¹ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 131, p. 385: «Generacio diuina est communicacio essencie diuine et omnium essentialium, et productio in quantum per ipsam Filius accipit esse simpliciter; magis tamen, ut dictum est, est communicacio, quia essentia, quam respicit ut communicacio, est in Filio principalior quam filiatio, quam respicit ut productio».

- 1) Il termine *formale* della generazione divina, in quanto comunicazione, è rappresentato dall'essenza e da tutti gli elementi essenziali in quanto distinti da quelli nozionali e personali⁶².
- 2) Il termine *formale* della generazione divina, in quanto produzione, è la filiazione, non l'essenza⁶³.
- 3) Il termine *totale* della generazione è l'intero divino supposito, ad esempio il Figlio⁶⁴.

In buona sostanza, il termine delle produzioni divine viene a essere – secondo i diversi aspetti presi in considerazione – l'essenza divina, la relazione o la persona divina. La priorità riguarda comunque l'essenza divina che, in quanto comunicata, ha una priorità 'essenziale' rispetto alla produzione della relazione che struttura il Figlio nella sua distinzione dal Padre. In questo punto si registra la massima differenza con le creature⁶⁵. Poiché, infine, l'essenza divina non è un termine 'passivo' di generazione – non subisce, cioè, la generazione attiva ad opera di qualcos'altro, ma tutt'al più è attiva nella comunicazione di sé medesima – Francesco d'Appignano può concludere la distinzione con il rilievo finale in virtù del quale l'essenza divina non genera né viene generata («diuina essencia non generat nec generatur»⁶⁶).

⁶² *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 132, p. 385: «Prima est quod terminus formalis generacionis diuine, ut communicacio est, est essencia et omnia essencialia, ut distincta contra nocionalia siue personalia».

⁶³ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 133, p. 385: «Secunda conclusio est quod terminus formalis huius generacionis, ut ipsa est productio, est filiatio, non essencia».

⁶⁴ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 135, p. 386: «Tercia conclusio est quod terminus totalis generacionis est ipsum totum diuinum suppositum, puta Filius».

⁶⁵ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 136, p. 386: «Tam essencia quam relacio, quam eciam suppositum, est terminus generacionis diuine, licet diuersimode, ut ostensum est; magis tamen essencia, que est terminus eius ut communicacio, quam relacio que est terminus eius ut productio, cum ista magis sit communicacio quam productio».

⁶⁶ *Ibid.*, d. 5, qq. 1-3, art. 4, n. 143, p. 387.

2. *Giovanni da Ripa: multum pulchre dicit Franciscus*

Giovanni da Ripa è, nuovamente, di grandissima importanza per comprendere la rilevanza del pensiero di Francesco d'Appignano e la sua ampia circolazione. Come in occasione delle tematiche dell'univocità/analogia dell'essere⁶⁷, e della libertà essenziale/accidentale della volontà⁶⁸, anche in riferimento alla generazione delle persone divine l'opinione di Francesco è tenuta in alta considerazione, per quanto non formalmente accettata dal *Supersubtilis*. Elemento ancor più rilevante, dalla *distinctio quinta* di Ripa è possibile risalire alla versione del *Commentarius* consultata dal *Supersubtilis*: gli argomenti e la loro disposizione, infatti, sono chiaramente quelli della redazione A del *Commentarius* di Francesco d'Appignano (lo *Scriptum*), con un interessante variazione. Questa redazione è infatti 'sprovvista' della *distinctio quinta* (i cui temi sono discussi all'interno della *distinctio quarta*), ma Giovanni da Ripa indirizza comunque alla distinzione *quinta* di un certo dottore che *multum pulchre dicit in hac materia*, e che è inequivocabilmente il Succinto.

Al problema discusso da Francesco d'Appignano, Giovanni da Ripa dedica l'intero articolo terzo dell'unica questione che compone la *distinctio quinta* della *Lectura super primum Sententiarum*, all'interno del più generale quesito circa la possibilità che un'essenza possa generare sé stessa nell'essere⁶⁹. Il quesito generale della *distinctio* ha tangenza con la proposta di Francesco già nella sua formulazione introduttiva, dal momento che il terzo argomento *quod sic* (propedeutico al terzo articolo della questione: *utrum in creaturis in generatione univoca, ratio formalis agendi sit ratio individualis vel communis et specifica*) pone il quesito dell'identità tra generante e generato – ad esempio un fuoco che produce un altro fuoco

⁶⁷ Cf. A. Nannini, *La questione dell'univocità dell'ens dopo Duns Scoto: Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa*, in *Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano (Appignano del Tronto, 1-2 ottobre 2013)*, a cura di D. Priori, Jesi 2014, pp. 65-131.

⁶⁸ Cf. A. Nannini, *Dottrine della volontà a confronto. Discussioni sulla libertà della volontà e sull'influenza dell'essenza divina beatifiche ostensa tra Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa*, in *Atti del VII Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano (Appignano del Tronto, 15 ottobre 2016)*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2017, pp. 172-323.

⁶⁹ Iohannes de Ripa, *Lectura super primum Sententiarum*, d. 5, q. unica, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, f. 131vb: «Utrum aliqua intelligibilis essentia possit gignere se in esse». L'edizione critica del gruppo di distinzioni 3-8 è attualmente in preparazione.

– in una qualsiasi generazione univoca, dove cioè la *ratio specifica* (che tiene il posto di ciò che Francesco d’Appignano indicava come natura comune, confermando la genuinità della mia interpretazione) rappresenta l’elemento comune tra il generante e il generato⁷⁰.

Prima di entrare nel vivo della problematica, Giovanni da Ripa risolve alcuni quesiti propedeutici all’interno dei primi due articoli della questione. Nello specifico, il problema del “fluire di sé stesso nell’essere” è risolto in termini ‘negativi’: è vero, cioè, che ciò che è di per sé stesso pienamente sufficiente ad essere, fluisce da sé stesso nell’essere⁷¹; nel caso di Dio, però, l’attribuzione di una ‘sufficienza’ esistitiva non avviene sulla via ‘positiva’ dell’attribuzione di una auto-produzione, ma nei termini ‘negativi’ di una indipendenza esistitiva sia da qualcosa di effettivamente esistente, sia di qualcosa che sarebbe comunque richiesto per la propria generazione:

Respondeo igitur ad rationes factas cum arguitur quod ‘Deus est a se plene sufficiens sibi ipsi ad esse; igitur idem fluit realiter a se ipso’ negando antecedens. Unde dico quod iuxta intentionem Doctorum Deus non dicitur sufficiens sibi ipsi nec esse a se, quia se ipsum realiter producit in esse (...), sed hoc intelligitur negative, puta quod a nullo alio est dependens nec altero indiget in essendo⁷².

In secondo luogo, Ripa avverte la necessità di proporre un intero articolo – il secondo, molto breve – per eliminare un’opinione a suo giudizio insensata, che, pur negando alle essenze semplici la possibilità di

⁷⁰ *Ibid.*, d. 5, f. 131vb: «Tertio principaliter arguo sic: in omni generatione univoca unius individui eiusdem speciei ex altero, idem generat se; igitur conclusio vera. Consequentia patet, et antecedens proba: nam, si *a* ignis generat *b* ignem, ratio formalis agendi ipsi *a* est ratio specifica ignis, et ipsam eandem *a* communicat realiter *b*; igitur idem est hic producens et productum, generans et genitum. Antecedens quoad primam partem patet, nam *a* non est principium activum essentialiter per rationem individualem, nam tunc hoc sibi competeret quia hoc individuum, non quia talis speciei. Consequens falsum, nam cuilibet individuo in specie ignis hoc competit essentialiter. Minor patet, nam *a* et *b* communicant realiter in esse speciei, sicut patet ex prima quaestione tertiae distinctionis».

⁷¹ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 1, prop. 1, f. 132va: «Prima est quod quodlibet esse quod ponitur plene sufficere sibi ipsi ad esse, eo ipso est per se necesse esse. Probat: nam quodlibet tale aequè sufficit sibi ipsi ad esse sicut divina essentia sibi ipsi; sed divina essentia ideo est per se necesse esse, quia plene sufficit sibi ipsi ad esse; igitur quodlibet tale consequenter oportet poni esse per se necesse esse».

⁷² *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 1, f. 132vb.

generare sé stesse nell'essere, concederebbe questa possibilità ad alcune essenze composte⁷³. L'intento di Ripa, dunque, per i primi due articoli della *distinctio quinta* è quello di escludere preventivamente l'auto-produzione tanto delle essenze semplici quanto delle essenze composte, in modo tale da escludere, conseguentemente, una auto-produzione (una sorta di *causalitas sui*) dell'essenza divina.

2.1 L'analisi e la risposta all'opinione di Francesco d'Appignano

Il nucleo vero e proprio della questione, tuttavia, coincide con il terzo articolo. Ripa lo dedica esplicitamente al dominio creaturale (*utrum in creaturis in generatione univoca...*), e ne formula il quesito alla luce della distinzione tra la natura comune e l'individualità, esattamente come anche Francesco d'Appignano aveva introdotto il problema (*...ratio formalis agendi sit ratio individualis vel communis et specifica*). È interessante, dunque, notare come entrambi gli Autori discutano di una problematica intratrinitaria a partire dal dominio creaturale, grossomodo come anche il modello psicologico viene utilizzato per comprendere la struttura della Trinità. Curiosamente, all'interno di questo articolo, Giovanni da Ripa specifica che *presuppone* che tutti gli individui di una medesima specie condividano realmente (*realiter communicant*) la medesima natura essenziale, altrimenti non vi sarebbe alcunché da indagare (*aliter [quaestio, ndc] nihil quaerere*)⁷⁴. La supposizione è importante perché ci indica proprio l'elemento della proposta di Francesco d'Appignano che Ripa non è incline ad accettare: una comunicazione, cioè, molto forte – identitaria, si potrebbe dire; condivisiva – di un medesimo elemento in una pluralità di soggetti. La proposta di Francesco d'Appignano viene

⁷³ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 2, f. 132vb: «Secundus articulus: utrum aliqua essentia realiter composita possit fluere causaliter a se ipsa. Iste articulus inducitur propter quosdam qui dicunt quod quamvis nulla simplex essentia possit gignere se in esse, tamen essentia composita hoc potest. Innituntur autem isti secundo argumento principali quaestionis unde decus est hic articulus. Sed in rei veritate omnia argumenta praecedentis articuli aequae probant de omni essentia: omnis enim essentia quae est sub non esse, est sub non posse activo, et ideo non potest producere se in esse».

⁷⁴ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, f. 133ra: «Tertius articulus: utrum in creaturis in generatione univoca ratio formalis agendi sit ratio individualis vel sola ratio specifica et communis. Et suppono in ista questione – aliter nihil quaereret – quod omnia individua eiusdem speciei realiter communicant in eadem ratione essentiali».

dunque indagata alla luce di questa supposizione, e il Succinto viene introdotto con la consueta reverenza:

Hoc supposito, dicit quidam Doctor et multum pulchre in hac materia, I *Sententiarum*, distinctione quinta, quod generatio in creaturis est communicatio et productio. Est enim communicatio naturae cum omnibus inclusis in ea ipsi genito; est autem productio individui ipsius et differentiae individualis, quia per generationem individuum accipit esse simpliciter in se cum differentia individuali⁷⁵.

Le tesi di Francesco vengono riportate con attenzione e, come di consueto, in maniera estesa e precisa (e chiaramente dalla versione A del *Commentarius* del Succinto). Ovviamente a Giovanni da Ripa interessa in modo particolare la distinzione tra la ‘generazione-comunicazione’ della natura comune (affine alla generazione univoca) e la ‘generazione-produzione’ dell’individuo e della differenza individuale (affine alla generazione equivoca). La risposta a Francesco si sviluppa attraverso un percorso di conclusioni che hanno il duplice intento di ‘impugnarne’ (leggasi: espugnare) l’opinione e di mostrarne le insolubili difficoltà⁷⁶.

La prima conclusione di Ripa afferma che nella produzione di un qualsiasi individuo ogni aspetto essenziale intrinseco (*quaelibet ratio essentialis intrinseca*) ottiene l’essere in virtù di un’azione ‘nuova’ (*per novum agere*: per mezzo, cioè, di un’azione non-eterna, ma temporale e causata) che ha come termine proprio quell’aspetto essenziale intrinseco. In linea con la sua possente metafisica neoplatonica, il ‘termine’ – o meglio: i termini – della generazione di una qualsiasi creatura ad opera dell’essenza divina sono rappresentati dai correlati analogico-creati delle medesime perfezioni divine-immense, atti a ricevere la latitudinarietà creata uscendo dal dominio della supersemplicità divina, in accordo al raffinato meccanismo della *replicatio unitatis divinae*⁷⁷. Ripa propone l’esempio di un angelo: se un angelo viene prodotto da Dio, per quanto vi possano essere molteplici angeli all’interno della medesima specie, rimane pur vero che

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*: «Sed contra istum modum ponendi pono aliquas conclusiones per quas simul impugnabitur iste modus et declarabitur difficultas».

⁷⁷ Cf. A. Nannini, Immensa exemplaritas. *La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I Sent., d. 35*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, a c. di I. Zavattero e J.F. Falà, Roma 2018, pp. 427-459.

per quell'angelo specifico, individuale, ognuna delle sue molteplici *denominationes perfectionis* (essere, vita, intelligenza, sapienza, bontà, razionalità senza unione al corpo) ottiene l'essere ad un determinato grado di intensità, misurato all'interno delle consuete *latitudines* ripane. Si ha dunque una creazione effettiva, *ex nihilo*, per *ciascuna* delle perfezioni che concorrono a strutturare quell'ente. L'enunciato della prima conclusione dovrebbe quindi essere ora intelligibile:

prima conclusio est ista: ex cuiuslibet individui productione quaelibet ratio essentialis intrinseca capit esse tamquam per novum agere terminatum ad quamlibet huiusmodi rationem. Volo dicere quod si angelus producitur a Deo noviter, quantumcumque sint vel fuerint plures angeli in eadem specie, non minus propter hoc quaelibet ratio sibi essentialis individualis vel specifica capit esse. Hoc probatur, nam aliter talis angelus non crearetur⁷⁸.

È implicitamente evidente che Giovanni da Ripa equipara 'produzione' e 'creazione' molto più esplicitamente rispetto a Francesco d'Appignano: produrre significa far sì che il termine della produzione *capiat esse* (esattamente come per Francesco *accipiebat esse*)⁷⁹. Nelle creature è dunque la creazione stessa che richiede la struttura delineata nella prima conclusione, altrimenti, ritiene Ripa, non sarebbe possibile distinguere la creazione di un qualsiasi ente dalla produzione del Figlio, che non viene prodotto *ex nihilo*, ma dalla stessa sostanza del Padre, comunicatagli attraverso la generazione. Esiste sostanzialmente una differenza tra il divino e il creato, formalizzabile nei termini di una vera e propria 'creazione' – produzione a partire dal nulla, 'eduazione' della gradualità intrinseca di ciascuna *denominatio perfectionis* che rappresenta il 'termine' effettivo della produzione-creazione – distinta dalla 'generazione' intratrinitaria che non educa alcunché dal nulla. È lo stesso problema di Francesco d'Appignano, a cui Ripa intende però attribuire una maggiore centralità.

Nella seconda conclusione si entra ancor più nello specifico: dato un qualsiasi individuo prodotto o creato, a ciascuna delle sue perfezioni essenziali intrinseche corrisponde un termine autonomo della sua produzione, che rappresenta l'oggetto, l'approdo (in questo senso "il

⁷⁸ Iohannes de Ripa, *Lectura* ms. cit., d. 5, q. unica, art. 3, concl. 1, f. 133ra.

⁷⁹ Cf. *supra*, nota 42.

termine”, l’*ad quem*) dell’atto produttivo-creativo divino. Anche Francesco aveva *en passant* notato la molteplicità di perfezioni stratificate all’interno di un qualsiasi ente creato (coincidente più che altro con la molteplicità delle forme, accidentali e sostanziali)⁸⁰, e non era affatto contrario all’ammissione di una molteplicità di generazioni, attive tra l’altro a livelli differenti (*simpliciter/ secundum quid*; del tutto; del composto; della forma accidentale e della forma sostanziale), ma nel caso di Ripa questa struttura diviene un possente e caratteristico blocco metafisico, di sapore altamente neoplatonico, legato all’importante dottrina della *replicatio unitatis divinae* formulata nella *distinctio secunda*. E poiché tra l’essenza divina e il dominio creaturale viene anche stabilita, nella *distinctio tertia*, una relazione di analogia metafisica – le perfezioni originariamente contenute nell’essenza divina non vengono comunicate *qua talis* alla creatura, ma in una versione depotenziata, atta ad una loro ripartizione graduale all’interno di molteplici latitudini infinite – vi saranno termini molteplici dell’atto produttivo-creativo divino, uno per ogni singola *denominatio perfectionis* che concorre a strutturare un qualsiasi ente creato. E così, per una creatura come l’uomo, o l’angelo, vi sarà un termine formale per la produzione del suo essere, un termine formale distinto per la produzione del suo vivere, un termine formale ulteriore per la produzione dell’intelligenza, e anche – qui Giovanni da Ripa lo specifica per la prima volta – un termine formale autonomo per l’individualità (*sicut in esse hoc individuali*). L’*actio* divina *ad extra* ha dunque come correlato la generazione-produzione di queste molteplici perfezioni metafisiche, prodotte in quanto “ottenenti l’essere”. La seconda conclusione è, da questo punto di vista, estremamente significativa:

Secunda conclusio: in quolibet individuo producto cuilibet rationi essentiali intrinsecae correspondet in productione proprium agere. Volo dicere quod si *a* angelus creetur, ita creatur in esse simpliciter, in esse vitae, in esse intelligentiae, et huiusmodi, sicut in esse hoc individuali, et aliud agere formaliter correspondet sibi secundum quod capit esse simpliciter quam secundum quod capit esse vitae, ita quod quaelibet ratio essentialis in *a* est proprius terminus formalis alicuius divini agere⁸¹.

⁸⁰ Cf. *supra*, nota 30.

⁸¹ Iohannes de Ripa, *Lectura* ms. cit., d. 5, q. unica, art. 3, concl. 2, f. 133ra.

Ora, il punto è proprio che la formazione di qualcosa nell'essere individuale – nell'essere, cioè, 'hoc'/'haec' da parte di qualsiasi ente creato – richiede necessariamente la creazione di tutte le perfezioni essenziali che necessariamente strutturano quell'ente. Risulta a questo proposito davvero significativo ribadire come un timido accenno di questa struttura metafisica – sicuramente platonica, comunque ampiamente ignorata nella letteratura attuale – si trova anche in Francesco d'Appignano, come esposto più sopra⁸². Nel caso di Ripa, questa struttura si muove in accordo alla importantissima dottrina della *replicatio unitatis divinae* e che comporta non soltanto una molteplicità di termini *ad quem* dell'azione divina *ad extra*, ma anche una certa molteplicità di elementi generativi, per così dire "a quo", uno per ciascuna delle perfezioni possedute dagli enti:

Probatum, nam per praecedentem conclusionem, si *a* formetur in esse individuali, formatur etiam in esse intelligentiae, vitae et huiusmodi; sed in Deo alia est ratio formativa qua *a* formatur in esse simpliciter et alia in esse vitae et huiusmodi; igitur cuilibet tali rationi formativae correspondet proprium formare activum et proprius terminus formalis divinae actionis formativae⁸³.

Questo discorso si ricollega evidentemente non solo alle dottrine dell'analogia/univocità dell'essere, ma anche al problema della distinzione formale, che Giovanni da Ripa supera in virtù della sua metafisica dell'*immensitas*: la molteplicità degli elementi generativi *ex parte Dei*, che ho definito "a quo", non coincide con una reale molteplicità all'interno dell'essenza divina, perché la supersemplicità dell'*immensitas* divina – totale assenza di latitudinarietà e di stratificazione di latitudini – rende formalmente distinte ma realmente identiche, in Dio, tutte le perfezioni che nelle creature sono necessariamente distinte non solo formalmente, ma anche gradualmente. In questo punto si registra una marcata differenza rispetto a Francesco d'Appignano: mentre il *Succintus* sembra incline a rifiutare la moltiplicazione di *formalitates* di origine scotiana pur all'interno di uno schematismo di eminenza perfettiva⁸⁴, il *Supersubtilis*, al contrario, la radicalizza e la mette a punto,

⁸² Cf. *supra*, note 29-32.

⁸³ Iohannes de Ripa, *Lectura* ms. cit., d. 5, q. unica, art. 3, f. 133ra-rb.

⁸⁴ Cf. Friedman, *Intellectual Traditions* cit., p. 806. Cf. *supra*, nota 32.

armonizzandola in un sistema metafisico neoplatonico, più elegante e organico, grazie al quale l'insieme di queste *formalitates* è anche alla base dell'azione produttiva-creativa divina *ad extra*.

E qui raggiungiamo il punto nel quale Ripa sferra il suo attacco all'opinione di Francesco, indebolendone il concetto 'generazione-comunicazione': se il termine vero e proprio di un qualsiasi atto di creazione è sempre nuovo e originale per qualsiasi creatura (oltre che essere molteplice, nella misura in cui ciascuna perfezione è oggetto di un'azione distinta), è anche vero che in una generazione univoca non si ha la 'comunicazione' di un elemento comune – quantomeno non nel senso inteso dal Succinto –, quanto piuttosto una continua creazione di nuovi elementi, anche all'interno della medesima specie. I termini della generazione, in sostanza, sono molteplici, e il generante non comunica *realmente* il medesimo elemento. Nel linguaggio ripano: se *a* e *b* sono due angeli, la perfezione essenziale *c* (vita, o intelligenza, ad esempio; ma non individualità-*hoc*), per quanto comune ad entrambi, è creata *ex nihilo*, o *ex novo*, tanto nella creazione di *a* quanto in quella di *b*. L'azione creatrice di Dio, quindi, non genera *una tantum* la perfezione di una singola "natura comune" che sia 'realmente' comune a tutti gli individui di una certa specie, ma procede a crearla *ex nihilo* ogni volta che si crea un nuovo individuo della medesima specie (*est proprie nova actio*). La generazione-comunicazione di Francesco d'Appignano si trasforma, complice una metafisica neoplatonica estremamente raffinata, in un legame molto più 'originale' – nel senso di unico – tra Dio e un qualsiasi individuo.

Et ita est in proposito: nam per formationem *a* angeli in esse, ita *c* ratio capit esse quod etsi *b* angelus non esset, non minus *c* in *a* haberet inesse, et ideo tale esse quod *c* capit ex productione *a* non est communicatio – sicut isti ymaginantur –, ymmo est proprie nova actio terminata immediate ad esse *c*.⁸⁵

L'indebolimento della generazione-comunicazione del Succinto è ratificato dalla terza conclusione, che sancisce proprio l'impossibilità che, a partire da un qualsiasi individuo creato, possa esistere un influsso di tipo comunicativo direzionato verso un altro individuo della medesima specie. Quello che si ha, a giudizio di Ripa, è un'azione (non una

⁸⁵ Iohannes de Ripa, *Lectura* ms. cit., d. 5, q. unica, art. 3, f. 133rb.

comunicazione) direzionata ad un termine specifico ‘nuovo’ che viene creato ogniqualvolta si crea un nuovo individuo:

Tertia conclusio: non est possibile aliquod individuum creatum aliquod esse intrinsecum essenziale alteri influere per communicationem. Verbi gratia, si *a* ignis producit *b* ignem, dico quod *a* nullam rationem essentialem in qua *a* et *b* communicent potest *b* communicare⁸⁶.

Se avessimo una vera e propria comunicazione, aggiunge Ripa, otterremo lo sconveniente esito che l’elemento comune (in quanto comunicato) a molteplici soggetti, sarebbe simultaneamente in diversi luoghi⁸⁷. Interessante, per comprendere meglio il punto, è anche un argomento ‘fisico’ che il *Supersubtilis* aggiunge: la produzione ad opera di un qualsiasi individuo di una qualsiasi specie non può essere la comunicazione di una natura comune o di un medesimo elemento; deve essere necessariamente una causalità del tutto originale e che appartiene esclusivamente a quel singolo ente, altrimenti non si potrebbe spiegare come due individui della medesima (o di altra) specie possano “unire le forze” aumentando la capacità attiva nei confronti di un oggetto, o velocizzando l’esecuzione di un’azione compiuta simultaneamente da entrambi⁸⁸.

In buona sostanza, Ripa assume il concetto di ‘comunicazione’ – a partire dalla “generazione-comunicazione” di Francesco d’Appignano – in termini molto consistenti, come se la comunicazione fosse la reale condivisione, molto più intensa di una neo-platonica partecipazione, di un medesimo elemento, simultaneamente presente in molteplici soggetti.

⁸⁶ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, concl. 3, f. 133rb.

⁸⁷ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, f. 133rb: «Secundo sic: si *a* potest aliquid idem sibi essenziale alteri communicare – puta *b* – sequitur quod ex vi communicationis *a* aliquid potest esse simul in diversis locis distinctis. Consequens impossibile, et consequentia patet: nam idem *c* erit simul in *b* et in *a*, sive per accidens sive per se non curo, quia idem inconveniens est».

⁸⁸ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, concl. 5, f. 133va: «Item, aliter eadem esset ratio formalis agendi in *a* et *b*, et ita sequitur quod *a* et *b* simul non essent magis activa extensive vel intensive quam *a* solum, nec maiorem proportionem haberent ad passum, nec velocizarent actionem communem, quorum opposita experimur, et per consequens *a* correspondet aliqua essentialis causalitas propria ipsi *a* secundum quam agit producendo *b*; igitur solum in esse individuali producit *b*, quod erat probandum».

Moltiplicazione di una singola unità, la cui integrità si trova però suddivisa, simultaneamente, in enti e luoghi differenti, con evidente problematicità; tanto che una comunicazione di questo tipo è esclusa proprio perché, in caso contrario, l'ente creato in un momento successivo si troverebbe a dipendere costantemente dall'esistenza e dalla presenza dell'ente anteriore che gli ha comunicato un preciso elemento formale, identico in entrambi. Se queste inferenze sono accettabili nel caso dell'essenza divina (il Figlio richiede costantemente il Padre da un punto di vista principiativo), non lo sono invece nel dominio creato, dove la scomparsa di un ente 'generante' non preclude la continuazione dell'esistenza di un ente 'generato':

Tertio sic: si *a* communicat *b* aliquam rationem essentialem sibi intrinsecam, igitur *b* secundum huiusmodi rationem necessario exigit *a* et continue fit ab *a* in esse huiusmodi rationis, sicut Filius in divinis, per hoc quod eadem essentia communicatur sibi a Patre, necessario semper exigit Patrem principiative. Sed hoc est falsum, nam *b* stat esse sine *a* et etiam naturaliter, cum *b* non sit in continuo dependere ab *a*⁸⁹.

Si tratta di un punto assolutamente centrale, perché Ripa utilizza il medesimo argomento anche dal punto di vista della differenza individuale: se vi fosse la reale comunicazione di un elemento comune, la produzione di un ente richiederebbe la continua esistenza dell'ente produttore; lo stesso ente però sarebbe continuamente richiesto anche per conservare il grado individuale dell'ente prodotto, con una circolarità metafisicamente insostenibile⁹⁰. Una circolarità insostenibile anche perché l'ipotesi della comunicazione di una natura realmente comune a due enti condurrebbe ad affermare che l'ente produttore e l'ente prodotto condividono essenzialmente la medesima natura comune e si distinguono per l'elemento individuante – sono realmente ma non essenzialmente distinti – sovrapponendosi in questo modo alla distinzione che intercorre tra il Padre e il Figlio⁹¹: si tratta probabilmente

⁸⁹ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, f. 133rb.

⁹⁰ *Ibid.*: «Confirmatur: nam si *a* per ymaginationem corresponderet praecise *c* ratio, et eandem communicaret *b*, *b* secundum *c* rationem continue flueret ab *a*; sed per hoc quod *a* non solum communicat *c* ipsi *b*, sed etiam influit effective ad gradum individualem *b*, non minus *b*, ymmo plus, praeexigit ipsum *a* principiative; igitur *b* continue fluit ab *a*».

⁹¹ *Ibid.*: «...et si sic, stat igitur quod aliquid fluat ab *a* effective quod solum differat ab *a* per rationem ultimam distinctivam quae est incommunicabilis, et ita sequitur quod *a* et *b*

dell'argomento più cogente per indurre al rifiuto della tesi di Francesco d'Appignano circa la comunicazione della natura comune, che può funzionare nel caso delle generazioni intratrinitarie, ma non nel contesto creaturale. Concepire in questo modo la generazione – sottraendone la natura di comunicazione 'reale' dell'essenza come intesa da Francesco d'Appignano – conduce non solo a rendere molto più originale e irripetibile la generazione di ogni singolo individuo, in modo tale che anche la rilevanza della differenza individuale, intesa come 'haeccezzazione' di una natura essenzialmente simile a più individui, assuma una centralità assoluta già nel processo di *replicatio unitatis divinae* che concorre a strutturare le perfezioni di ogni ente creato o creabile, ma stabilizza la condivisione reale di un'unica e medesima essenza nel caso della Trinità: comunicazione, reale condivisione della medesima essenza, di contro a distinzione reale dei *supposita*.

Quello che Ripa cerca – faticosamente? – di fare emergere, è che la comunicazione reale di un medesimo elemento tra individui della medesima specie condurrebbe ad affermare che qualsiasi individuo all'interno di qualsiasi specie potrebbe generare qualsiasi altro individuo all'interno della medesima specie, eventualità esclusa dalla quarta conclusione:

Quarta conclusio: non est possibile aliquod individuum creatum vel creabile in aliquo esse in quo communicant ipsum producere. Probatum: nam hoc non potest per communicationem illius esse in quo communicant (...), nec per productionem terminatam immediate ad tale esse (...). Confirmatur: nam si oppositum detur, igitur cum eadem ratio correspondeat omnibus individuis in *a* specie, sequitur quod quodlibet erit productivum cuiuslibet in eadem⁹².

Rimane a questo punto aperto un problema: che cosa produce, di fatto, un individuo quando ne genera un altro? Se non è la natura comune – per i problemi sopra evidenziati – non può essere altro che il *gradus essendi* all'interno della latitudine individuale, che è esattamente l'elemento essenziale che l'individuo aggiunge alla perfezione della specie:

erunt duo distincta realiter et nullo modo essentialiter, sicut Pater et Filius in divinis qui communicant in eadem essentia et solum per rationes incommunicabiles distinguuntur».

⁹² *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, concl. 4, f. 133va.

Quinta conclusio: non est possibile aliquod individuum aliud in eadem specie producere nisi in suo gradu essendi in latitudine individuali sive ratione essentiali superaddita speciei. Patet ex praecedenti: nam cum *a* sit productivum *b*, et non in aliquo esse in quo communicant – ita quod illud sit terminus formalis productionis vel communicationis –, nec in esse ultimo distinctivo – cum illud non sit essenziale esse, et ideo non potest produci a Deo vel creatura ita quod sit participatio divini esse –, sequitur quod solum producitur in esse essentiali superaddito speciei⁹³.

In altre parole: l'individuo produce un altro individuo, in modo tale però che quello che viene prodotto dall'individuo in quanto 'agente' non è una copia/replicazione della medesima perfezione specifica, quanto piuttosto una 'perfezione' di ordine ulteriore, che aggiunge alla natura specifica un'altra latitudine, coincidente con l'espressione individuale-graduale della perfezione specifica, che non coincide però a sua volta con la latitudine essenziale della corrispondente specie. In questo modo sembrano rimanere ben distinti alcuni domini di competenza: Dio è sempre necessario per la creazione di qualsiasi individuo (meccanismo della *replicatio unitatis divinae* che genera tutte le perfezioni trascendentali e specifiche); l'individuo è a sua volta fondamentale per generare altri individui secondo *latitudines individuales* proprie di questi ultimi, che sono a tutti gli effetti *denominationes perfectionis* che si sommano (*super-adduntur*) a quelle trascendentali e a quelle specifiche provenienti, secondo relazione di analogia, da Dio. È altresì ovvio – tra l'altro – che la relazione analogica tra una qualsiasi perfezione creata e quella originale divina, da cui la prima deriva, si accompagna ad una condivisione univoca delle medesime perfezioni da parte delle creature, che si distinguono tra loro in virtù delle gradualità intrinseche con le quali esprimono le varie perfezioni essenziali. Dal momento che la gradualità può essere sia intensiva (all'interno di una singola latitudine) che estensiva (in virtù del numero di latitudini corrispondenti alle varie *denominationes perfectionis* che compongono un ente), non stupisce che il discorso sulle intensità contempli una molteplicità di gradazioni, una per ogni singola latitudine, e comprenda anche le latitudini individuali che si aggiungono a quelle specifiche.

Ad ogni modo, bisogna tenere presente che la produzione dell'elemento individuale di cui parla Giovanni da Ripa in queste

⁹³ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, concl. 5, f. 133va.

conclusioni non sembra essere, o coincidere pienamente, né con il principio di individuazione, né con l'elemento ultimo differenziante (*nec in esse ultimo distinctivo, cum illud non sit essenziale esse, ed ideo non potest produci [...] ita quod sit participatio divini esse*). La ragione è prettamente 'ripiana': se l'individuo (o anche Dio) potesse produrre l'elemento ultimo differenziante in quanto elemento positivo essenziale, tale elemento sarebbe del tutto affine alle perfezioni trascendentali (*esse, vivere, intelligere*, ad esempio) o alle perfezioni specifiche all'interno del meccanismo della *replicatio unitatis divinae*, cosa che Ripa sembra non del tutto incline a concedere, o, quantomeno, non in termini così immediati.

In conclusione, ratifica una sesta e ultima *conclusio*, nella produzione 'passiva' di un qualsiasi individuo creato si può considerare sia l'azione divina, il cui termine passivo è rappresentato dalle molteplici *denominationes perfectionis* che quella creatura possiede, sia l'azione della creatura, il cui termine passivo è il grado individuale che viene aggiunto alle mere perfezioni specifiche comunicate tramite il meccanismo di *replicatio unitatis divinae*:

Sexta conclusio: licet in cuiuslibet individui creati productione quodlibet essenziale esse sibi intrinsecum sit terminus formalis alicuius divini agere, respectu tamen agere creaturae solum esse essenziale superadditum speciei potest esse formalis terminus. Patet quoad primam partem ex praecedentibus. Quoad secundam partem patet: nam nullum aliud esse potest fluere a creatura, nec per communicationem, nec per qualemcumque productionem, sicut ex praemissis apparet. Et sic patet quomodo in creaturis nulla productio potest esse communicatio, et patet per consequens insufficientia positionis recitatae et falsae ymaginationis circa praemissa⁹⁴.

È come se la proposta di Francesco d'Appignano – *pulchra* ma imprecisa – venisse alterata nel contenuto e non nella struttura. Non sono, in sostanza, una generazione-produzione e una generazione-comunicazione – i cui termini sono rispettivamente la differenza individuale e la natura comune – a dover essere distinte, quanto piuttosto un'attività divina, che termina nella produzione di alcune *denominationes perfectionis* specifiche, e un'attività creata, che termina invece nella produzione di una "latitudine di individualità" che fa fuoriuscire l'individuo dalla semplice comunanza di una perfezione specifica e lo fa

⁹⁴ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, concl. 6, f. 133va

entrare nella latitudinarietà più individuale. L'articolo terzo si chiude infatti con un rilievo che rappresenta la risposta vera e propria a Francesco d'Appignano: se il Succinto ha inteso dire che l'elemento formale che caratterizza l'azione di un qualsiasi individuo all'interno di una specie è la natura comune, allora il Succinto è in errore. Ciò che l'individuo – in termini di azione – aggiunge alla produzione dal lato divino (che è esattamente la produzione di un elemento comune tramite il meccanismo della *replicatio unitatis divinae*) è proprio un'attività essenziale che si struttura nella possibilità di creare latitudini individuali che si aggiungono alle latitudini specifiche che costituiscono qualsiasi specie creata o creabile:

Ad rationes autem istius Doctoris, cum probat quod natura est terminus formalis talis communicationis. Prima ratio supponit naturam communicari; secunda vero ratio supponit vel quod in specie cuius quodlibet individuum est essentialiter activum formalis ratio agendi est eadem – puta natura communis, et hoc est impossibile – vel nihil concludit. Dico tamen ad ipsam quod quodlibet individuum superaddit speciei perfectionem essentialem, et consimiliter causalitatem qua est productivum infinitorum. Ratio autem ymaginatur quod huiusmodi ratio causalis in individuo proveniat ex ratione communi et specifica, quod falsum est⁹⁵.

In altre parole: la comunicazione della natura individuale non è, come per Francesco, una produzione insita alla generazione, e che contiene – senza ordine – una molteplicità di individui; è piuttosto una vera e propria super-aggiunta di una perfezione essenziale (minima, ma pur sempre essenziale) che conferisce l'individualità alla perfezione specifica, strutturando l'espressione della natura specifica nelle sue variazioni individuali.

2.2 *Analisi del caso dell'essenza divina*

Come Francesco, anche Giovanni da Ripa dedica poi uno spazio autonomo – l'articolo quarto: *utrum generationis divinae passivae terminus formalis sit sola divina essentia* – al problema dell'essenza divina. La risposta è offerta dal consueto succedersi delle varie *conclusiones*. La prima stabilisce che l'essenza divina non ottiene in alcun modo l'essere in virtù

⁹⁵ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 3, f. 133va.

di una produzione o generazione del Figlio, altrimenti la sua esistenza non sarebbe consustanziale al Padre, ma proverrebbe dal nulla:

per nullum praeivium producere vel generare divina essentia in Filio capit esse aliquo modo. Ista conclusio probatur: primo, quia, dato opposito, sequeretur quod Filius non produceretur de substantia Dei Patris sed simpliciter de nihilo⁹⁶.

Ciò comporta anche che l'essenza divina non possa essere in alcun modo il termine dell'azione (produttiva/generativa) di una qualsiasi delle persone divine⁹⁷, ma – più agilmente – l'essenza divina è qui a tutti gli effetti comunicata alle tre persone, secondo una logica differente da quella esposta nell'articolo precedente, dove appunto Ripa criticava la generazione-comunicazione di Francesco d'Appignano perché, nel dominio creaturale, contemplerebbe una distinzione reale ma non una distinzione essenziale tra le realtà 'comunicanti'. Nell'essenza divina, invece, è proprio questo il caso: identità essenziale tra le persone divine e pluralità dei *supposita* individuati tramite la relazione di paternità, filiazione o spirazione⁹⁸.

Una terza conclusione sancisce esplicitamente l'incompatibilità tra la produzione del Figlio a partire dalla sostanza del Padre e la considerazione dell'essenza divina come termine formale della generazione paterna:

impossibilititer se habent divinam essentiam esse terminum formalem generationis paternae et Filium in divinis produci de substantia Dei Patris⁹⁹.

Giovanni da Ripa rinforza notevolmente la sua descrizione della consustanzialità e della produzione del Figlio: non è che la sostanza del Padre, identica nel Figlio, sia *prima* nel Padre e *poi* anche nel Figlio – perché altrimenti il Figlio sarebbe prodotto *ex nihilo* – ma, più

⁹⁶ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, concl. 1, f. 133vb.

⁹⁷ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, concl. 2, f. 133vb: «Divina essentia non est nec potest esse formalis terminus alicuius actionis divinae».

⁹⁸ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, f. 133vb: «...sed nec divina essentia potest terminare aliquod divinum agere, nec aliquid potest esse id quod per ipsam formaliter capiat esse, cum ipsa correspondeat genito solum per vim communicationis et non alicuius productionis, sicut patet ex praecedenti conclusione».

⁹⁹ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, concl. 3, f. 133vb.

semplicemente, non c'è termine formale che coincida con l'essere del Figlio, al contrario di quanto avviene nelle creature, dove il fatto che una creatura nuova sia effettivamente il termine formale della produzione da parte della sua causa fa sì che la creatura possa dirsi *ex nihilo*, non dipenda dalla conservazione dell'essere della sua causa, e non contempi l'annientamento dell'essere della sua causa qualora essa venga distrutta¹⁰⁰. La sensibilità di Ripa, che lo allontana in questo punto da Francesco d'Appignano, vuole preservare a tutti i costi l'unicità dell'essenza divina non solo, da un punto di vista metafisico, tramite l'*immensitas* propria del suo essere, ma – da un punto di vista teologico-trinitario – anche dal punto di vista della comunicazione-condivisione della medesima essenza da parte delle tre persone, che avviene secondo una logica differente (abbandonando definitivamente la logica del *terminus* della produzione) rispetto al dominio creaturale. E infatti, ratifica la quarta conclusione, solo tramite la comunicazione (e non la produzione) l'essenza divina corrisponde formalmente alla persona del Figlio:

per solam communicationem et non per productionem divina essentia correspondet Filio formaliter¹⁰¹.

A questo punto Ripa inserisce una conclusione che ha l'intento di spiegare o legittimare l'Incarnazione all'interno di questa prospettiva metafisico-teologica. È possibile – afferma il Supersottile – che un ente costituito da nature formali differenti sia in primo luogo termine formale di una determinata produzione o azione, e che non lo sia in virtù di qualcosa che gli inerisce intrinsecamente e formalmente:

stat aliquid constitutum ex diversis rationibus formalibus esse primo et per se terminum alicuius productionis vel actionis et non per aliquid formale intrinsecum¹⁰².

¹⁰⁰ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, f. 133vb: «...igitur in hoc est differentia, quia quamvis in creaturis eadem ratio sit in angelo posteriori et priori, tamen in posteriori est terminus formalis alicuius novi agere per quod angelus posterior capit esse; igitur, si in divinis essentia divina ut in Filio est terminus formalis generationis paternae, sequitur quod Filius producitur de nihilo et non de substantia Dei Patris, et per consequens illa duo adinvicem repugnant».

¹⁰¹ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, concl. 4, f. 133vb.

¹⁰² *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, concl. 5, f. 133vb.

L'azione, infatti, con la quale l'uomo assunto da Dio nell'unità suppositale con il Verbo diviene realmente Dio¹⁰³ non ha un termine formale, perché questo termine non può essere né Dio in quanto tale, né l'uomo, ma soltanto il tutto 'uomo-Dio' o – curioso – il *significabile complexe* “il fatto che questo uomo sia Dio”¹⁰⁴. Da un punto di vista intratrinitario, si può in ogni caso affermare che il Figlio – in quanto persona divina – rappresenta il termine vero e proprio della generazione divina¹⁰⁵.

A questo punto Giovanni da Ripa spiega in quali termini sia possibile affermare che nella produzione del Figlio a partire dalla sostanza del Padre sono presenti tanto la comunicazione, quanto la produzione e la generazione. La comunicazione riguarda l'essenza divina – comune al Padre e al Figlio – e in ciò il Figlio non dipende dal Padre. La produzione riguarda la persona, non però secondo l'essere essenziale o suppositale – nel senso, cioè, che la persona del Figlio ottiene *ex novo* o *ex nihilo* l'essere, o che la persona in quanto tale sia il termine formale della produzione (cosa che riproporrebbe la questione della provenienza *ex nihilo* a livello specifico del supposito) – bensì in accordo al fatto che viene costituita tanto nella natura essenziale (essenza divina) quanto in quella personale (Figlio); Ripa nota, a questo punto, che dal momento che si tratta comunque di una comunicazione – o quantomeno la include – questa produzione ottiene *eo ipso* l'immensità che gli deriva dall'essenza divina. In questo senso la generazione del Figlio beneficia dell'*immensitatio* operata dalla reale comunicazione dell'essenza divina e dall'individuazione vera e propria operata dalla produzione paterna¹⁰⁶. Su

¹⁰³ A proposito di questa tematica, si veda l'articolo di prossima pubblicazione di D. Riserbato, *Il terzo Principium alle Sentenze di Giovanni da Ripa: una fondazione metafisica della mediazione cristologica nell'“ontologia dell'essere comunicabile” (analisi dottrinale e edizione)*, «Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)», 4 (2024) 4.

¹⁰⁴ Iohannes de Ripa, *Lectura* ms. cit., d. 5, q. unica, art. 4, f. 133vb: «Probat, nam illius actionis qua homo assumptus a Deo in unitate suppositi factus est Deus nullus est terminus formalis, quia nec ipse Deus – ut notum est –, nec ipse homo, sed totum hoc 'homo Deus' vel hominem esse Deum».

¹⁰⁵ Iohannes de Ripa, *Lectura* cit., d. 5, q. unica, art. 4, concl. 6, f. 133vb: «Solut Filius prout est quoddam suppositum in divina natura est per se et primo terminus divinae generationis».

¹⁰⁶ Il passo è molto denso. *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, ff. 133vb-134ra: «Est igitur hic advertendum quod in divinis est respectu Filii a Patre tam communicatio quam productio quam generatio. Nam communicatio est essentiae divinae communis Patri et Filio, et ex

quest'ultimo aspetto Ripa insiste particolarmente: l'immensità viene comunicata al Figlio non tanto in virtù del termine formale della produzione intratrinitaria (il Figlio stesso), quanto piuttosto in virtù della comunicazione dell'essenza divina insieme alla potenza del produttore (il Padre), così che questa produzione-comunicazione sia in grado di veicolare l'*immensitas* dell'essenza divina al Figlio¹⁰⁷.

3. Conclusione

A conclusione del presente contributo valgono alcune brevi osservazioni: mentre Francesco d'Appignano distingueva una molteplicità di sensi nei quali è possibile intendere la generazione, con l'intento di acquisire la legittimità di una 'duplice' produzione (*generatio-communicatio* e *generatio-productio*), traslata "quasi in quanto tale" dal dominio creaturale a quello divino, Giovanni da Ripa distingue più chiaramente i concetti di 'comunicazione' e di 'produzione', riservando ad ognuno di essi un dominio preciso. La produzione è l'azione creatrice che si incontra nel dominio creato, e che contempla l'acquisizione dell'essere da parte dell'ente che viene creato, in ognuna delle sue

hoc Filius non dependet a Patre. Est etiam productio ipsius suppositi, non in esse essentiali – ita quod per huiusmodi productionem Filius capiat esse essentiali quod habet –, nec in esse suppositali, quod huiusmodi ratio suppositalis aliquo modo sit terminus formalis talis productionis – hoc enim est impossibile, sicut de quacumque in creaturis ratione ultima distinctiva –, sed ex vi productionis habet esse constitutum ex utraque ratione essentiali et suppositali, et ista productio, in quantum est quaedam communicatio vel ipsam includit, habet infinitatem et immensitatem in esse productionis, non autem per suum terminum immediate productum. Et ideo, cum arguitur communiter quod Filius quidquid habet habet nascendo, igitur per nativitatem Filius est Deus, dicendum est quod licet Filius nascendo habeat quod sit Deus, non tamen per illam generationem in quantum productio est, sed in quantum includit ipsam communicationem: Filio enim per originem a Patre tota essentia Patris communicatur».

¹⁰⁷ *Ibid.*, d. 5, q. unica, art. 4, f. 134ra: «Huiusmodi productio non solum habet immensitatem ex termino, ymmo ex ipso non habet – quoniam terminus non est immensus nisi in quantum est essentia divina –, sed habet immensitatem ex communicatione quam includit et etiam ex potentia producente – non enim minoris virtutis est communicare eandem essentiam immensam alteri quam producere aliam essentiam immensam, si talis esset possibilis – et ideo, ex vi huiusmodi communicationis quam includit talis productio, huiusmodi productio habet quod denominetur immensa».

perfezioni essenziali; la comunicazione è la condivisione reale della medesima essenza (quella divina) a tre persone distinte.

Al di là della consueta reverenza con la quale Giovanni da Ripa introduce e si riferisce a Francesco d'Appignano – mostrando così un debito di riconoscenza molto significativo verso la speculazione del Succinto – la particolarissima e originale metafisica intessuta dal Supersottile gli impedisce di trasformare questa reverenza in una prossimità o filiazione dottrinale. Strategico per la formazione intellettuale di Ripa, Francesco d'Appignano rimane sì, per il *Supersubtilis*, un interlocutore molto più rilevante rispetto a molti *Doctores Moderni*; ciononostante, la metafisica 'barocca' ripana – per essenza – non poteva rimanere ancorata alla speculazione decisamente più 'asciutta' di Francesco d'Appignano, trasformando la reverenza iniziale in un confronto critico serrato e duro, che sfocia nell'unicità di un pensiero ancora tutto da scoprire.

L'apparente e costante 'oscillazione' del discorso, in entrambi gli Autori, tra il piano prettamente teologico e quello metafisico – quest'ultimo volutamente e facilmente estendibile al dominio creaturale – non deve rappresentare un elemento di disturbo. Lungi dal coagulare una certa confusione teoretica, che partendo da un quesito di teologia trinitaria estende indebitamente la risposta al dominio creaturale, tale oscillazione esprime un fertile scarto grazie al quale, da un lato, è possibile osservare come gli Autori della tarda-scolastica diano perfetta espressione a quella sintesi di saperi che non separa né disconnette il dominio filosofico da quello teologico, e, dall'altro, ci invita a rilanciare una discussione che non ha il compito di accartocciarsi sulla settorializzazione estrema che un certo modo di intendere la letteratura secondaria tende a promuovere, ma che si faccia portavoce di istanze metafisiche che travalicano le epoche della storia della filosofia. La riflessione odierna ne trarrebbe indubbio beneficio, e l'indagine storico-filosofica sarebbe così indirizzata ad un lavoro non solo archeologico o museale, ma teoretico e costruttivo.

Francis of Marchia against the Unity of the Intellect*

Antonio Petagine

Abstract

The article presents Francis of Marchia's refutation of Averroes' doctrine of the unity of the intellect. Marchia's position is placed in the context of the Franciscan debate of his time. The author examines how Scotus, Auriol, and other early Scotists considered Averroes' doctrine, highlighting the influence of Thomas Wylton's question *On the intellectual soul* in this debate. Presenting Marchia's solution, the author shows that Marchia considers monopsychism as a doctrine that contradicts individual experience and the formal union between the body and the intellectual soul; however, his focus is on the noetic aspects of the debate. Marchia provides a solution aimed at explaining how the order of knowledge achieves a truly universal reference to one intelligible object for all subjects, without denying that individual human beings are the true subjects of their own knowledge.

Introduction

From the mid-13th century, Averroes' name has been consistently associated with the doctrine of the unity of the intellect, that is to say, the existence of a single intellect for the entire human species. Since the attribution to Averroes of such a doctrine appeared a few decades after the beginning of the circulation of his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* in Latin translation, some scholars have questioned whether he really supported this thesis, or whether it was the Latin theologians of

* I would like to thank Davide Riserbato and Sara Petagine for their suggestions, and Michele Stanbury for the linguistic revision of the article.

the mid-13th century who invented the “heresy” they found themselves fighting over¹. Certainly, Averroes argued that the nature of the intellect could in no way be assimilated to that of the sensitive powers. The intellect, in fact, thinks by means of universal concepts, which it abstracts from the phantasms, separating the form from the material and individuating principles. This implies that the intellect cannot be either material or individuated in the manner of a corporeal power². Does asserting this not then coherently lead to the conclusion that the possible intellect must be a substance separate from the body and unique for the entire human species, given that individuation occurs in material substances? Accepting this conclusion, how can we explain the fact that we attribute the act of thinking to the individual man? Averroes solved this problem by arguing that the union between the human intellect and the body is accomplished in the production of the intellectual act (what the Latins will call *continuatio*)³. This is possible, according to Averroes, because the intelligible species has a double subject: the first is the individual soul, in which the sensitive representations (the so-called *intentiones ymaginatae*) are found, the other is the intellect itself, as an incorruptible, immaterial, and universal subject⁴.

The Latin masters of the 13th century thus found in Averroes’ writings a serious philosophical problem: how can one reconcile the

¹ See, on this point, S. Gomez Nogales, *Saint Thomas, Averroès et l’averroïsme*, in *Aquinas and problems of his time*, edited by G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven-The Hague 1976, pp. 161-177; R.-A. Gauthier, *Préface a Sancti Thomae Aquinatis Sententia libri de anima*, Roma 1984, pp. 221*-222*; Id., *Notes sur les débuts (1225-1240) du «premier averroïsme»*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 66 (1982), pp. 321-374; O. Leaman, *Is Averroes an Averroist?*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich 1994, pp. 9-22; A. De Libera, *Introduction à Averroès, L’intelligence et la pensée. Gran Commentaire du De anima, livre III (429a10-435b25)*, traduction, introduction et notes par A. de Libera, Paris 1998²; A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L’intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004; Id., *Averroism. A Paradigm of Psychology in the Thirteenth Century?*, in *Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, edited by G. D’Onofrio, Brepols, Turnhout 2012, pp. 529-558; J.-B. Brenet, *L’Averroïsme aujourd’hui*, in *Dante et l’averroïsme*, edited by A. de Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach, Paris 2019, pp. 47-78.

² Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros (= In De an.)*, III, 5, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.) 1953, pp. 387-413.

³ *Ibid.*, pp. 404-405, ll. 501-536.

⁴ *Ibid.*, p. 400, ll. 379-393.

universality of thought with the particularity of the thinking subject, since, in the Aristotelian view, universality and particularity are opposed to each other? Albert the Great and Thomas Aquinas believed it was possible to assimilate the way Averroes demonstrated the incorporeality and immateriality of the intellect, but without following him where he deduced that it was a separate unique substance. Other masters, however, like Siger of Brabant, held that Averroes' doctrine was philosophically valid, although faith required the opposite⁵. This first "Averroist crisis" led the Bishop of Paris Étienne Tempier to condemn the doctrine of the unity of the intellect in 1270 and 1277⁶. Without directly targeting Averroes, even the Council of Vienne in 1312 took a position antithetical to his doctrine, condemning in the *Catholicae fidei* any denial of the formal relationship between the human soul and body⁷.

These pronouncements did not render obsolete the debate on the existence of only one intellect for all human beings. Several masters of the early 14th century, in various European universities, continued to find Averroes' interpretation of Aristotle's psychology and noetics convincing (or at least plausible)⁸. In 1315-1317, Thomas Wylton

⁵ Cf Siger of Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 9, in Id., *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B.C. Bazán, Louvain-Paris 1972, pp. 25-29. In *De anima intellectiva*, Siger explains that, concerning the separation and unity of the intellect, the truth of faith must be assumed, regardless of any philosophical conclusions. See Id., *De anima intellectiva*, 7, in *Ibid.*, p. 108, ll. 83-87.

⁶ See R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, pp. 191-192; *La Condamnation parisienne de 1277*, ed. D. Piché, C. Lafleur, Paris 1999, pp. 88-89, 114-115, 160-166. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit.; E. Coccia, *Intellectus siue intelligentia. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 53 (2006) 1/2, pp. 133-187; S.R. Odgen, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique*, Oxford 2022.

⁷ See *Corpus iuris canonici*, ed. A.L. Richter and A. Friedberg, Graz 1959, pars 2, 1133-1134; W. Duba, *The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls (ca. 1315-1330)*, in *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, edited by P.J.J.M. Bakker, S.W. de Boer, C. Leijenhorst, Leiden-Boston 2012, pp. 171-272: 171-180.

⁸ Cf. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latin des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław-Varsovie-Cracovie 1968; J.-B. Brenet, *Transfers du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris 2003; D.N. Hasse, *Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in *Averroes et les Averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, edited by J.-B. Brenet, Turnhout 2007, pp. 307-331.

discussed a question *On the Intellectual Soul*, in which he showed the impossibility of philosophically refuting Averroes' psychology. According to Wylton, the position contrary to Averroes had to be maintained, but by faith⁹. Shortly before 1320, the Carmelite theologian John Baconthorpe also argued that Averroes' doctrine was less distant from the dictates of faith than was commonly believed¹⁰. Therefore, it is not surprising that in the early decades of the 14th century, Franciscan masters continued to engage with Averroes' doctrine, opposing his conception of the relationship between intellect and body and the doctrine of the unity of the intellect. Francis of Marchia (a.k.a. Francesco d'Appignano, ca 1290-after 1344) fits in this context, dedicating two questions of the second book of his *Commentary on the Sentences*, 39 and 40, to the discussion of monopsychism.

A detailed analysis of the structure and content of these questions has already been offered, quite recently, by Tiziana Suarez-Nani and those who worked on the critical edition of *Reportatio A* of the second book of Francis of Marchia's *Commentary on the Sentences*¹¹. However, little is still known about the immediate Franciscan context of his stance on the unity of the intellect. This lack is undoubtedly due to the fact that the works of several Franciscan masters of the first decades of the 14th century are only available in manuscript form. Indeed, studies on this subject by Anneliese Maier, Antonino Poppi, and Jean-Baptiste Brenet have focused only on certain masters, namely William of Alnwick, Duns Scotus, William of Ockham, and Peter Auriol¹². Based on these studies,

⁹ Cf. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, p. 2, a. 2, 87-94, in Id., *On the Intellectual Soul*, edited by L.O. Nielsen and C. Trifogli, English translation by G. Trimble, Oxford-New York 2010, J.-B. Brenet, *Les possibilités de jonction. Averroès-Thomas Wylton*, Berlin-Boston 2013, especially pp. 4-199.

¹⁰ See John Baconthorpe, *Commentarium in Libros Sententiarum*, II, d. 19, q. 1, a. 1, Venetiis 1526, ff. 172rb-174rb; J. Etzwiler, *John Baconthorpe, "Prince of the Averroists"?*, «Franciscan Studies», 36 (1976), pp. 148-176: 151-153.

¹¹ Francis of Marchia, *Rep. II A*, qq. 39-40, in *Reportatio A in II Sententiarum*, qq. 28-49, ed. T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2012, pp. 139-153; T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Paris-Fribourg 2015, pp. 347-362.

¹² A. Maier, *Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quaestionen gegen den Averroismus (1323)*, «Gregorianum», 30 (1949), pp. 265-308; A. Poppi, *L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 70 (1978), pp. 179-192; Id., *L'averroismo nella filosofia francescana*, in *L'averroismo in Italia*, Atti dei Convegni Lincei (Roma, 18-20 aprile

Tiziana Suarez-Nani recognized in Marchia's teaching a common «*émergence de l'individu*» shared with the above-mentioned masters that led them, in their opposition to Averroes, to emphasize the anthropological dimension of the problem and the importance of reflective experience¹³.

In this article, we will attempt to show further elements, in virtue of which placing Francis di Marchia's opinion on the unity of the intellect within the framework of the Franciscan environment of his time. To achieve this goal, we will reconstruct the fundamental arguments against Averroes of various Franciscan masters who presumably taught in Paris after the death of Duns Scotus and before 1319-20, the year to which Marchia's *Commentary on the Sentences* is dated¹⁴. Thus, in addition to Duns Scotus (1265/66-1308), we will refer to Alexander Bonini of Alexandria (ca1270-1314), Hugh of Novocastro (ca 1280-after 1322), Peter Auriol (1275-1322), John of Bassolis (d. 1333), Landolfo Caracciolo (d. 1355), and William of Alnwick (1270-1333). Naturally, within the space of this work, we cannot conduct an exhaustive and detailed analysis of the anti-Averroist doctrine of all these authors. However, we will try to outline an overarching picture that, by focusing on some fundamental lines of opposition to Averroes, will allow us to bring into clearer focus the position of Francis of Marchia within the Franciscan context of his time.

1977), Roma 1979, pp. 175-220; J.-B. Brenet, *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini*, in *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, ed. by O. Boulnois, Paris 2007, pp. 151-169.

¹³ Suarez-Nani, *La matière et l'esprit* cit., p. 353: « L'accent ainsi mis sur la dimension anthropologique du questionnement suscité par la thèse monopsychiste ne caractérise pas seulement la position de François, mais, d'une manière générale, l'anti-averroïsme du début du XIV^e siècle. En effet, conformément à " l'émergence de l'individu " qui marque de manière significative la pensée de cette période, la critique du monopsychisme n'est plus axée principalement sur la revendication de l'individualité de la pensée – c'est-à-dire sur la réappropriation par l'individu de son activité d'être pensant, ce dont Thomas d'Aquin s'était fait le porte-parole –, mais sur l'affirmation de l'identité totale, première et irréductible de l'individu qui pense ».

¹⁴ On Marchia's *Commentary on the Sentences* dating, see T. Suarez-Nani, W. Duba, *Introduction to Franciscus de Marchia, Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 1-12, ed. T. Suarez-Nani et alii, Leuven 2008, pp. XIII-XIX.

1. *With Scotus, Beyond Scotus: Understanding, Discussing, and Refuting Averroes*

In the *Ordinatio*, John Duns Scotus dedicated a brief and scathing treatment to Averroes, firmly rejecting the doctrine of such a cursed (*maledictus*) philosopher¹⁵. A more extensive argument is found in the fourth book of the *Reportatio Parisiensis*, where Scotus opposes the way Averroes posits the relationship between intellect and body¹⁶. On this point, Scotus declares that he largely agrees with the critique of Thomas Aquinas, who argued that the operation proper to man cannot be separated from the substantial form of man himself. However, Scotus wants to reformulate this argument, emphasizing the concrete and singular experience of our thinking. Indeed, Scotus claims, we have a direct experience of the presence in us of an activity that cannot be produced by any organ¹⁷. Neither the acts of thought nor our aspiration

¹⁵ «Licet secundum fictionem illius maledicti Averrois, de unitate intellectus in omnibus, possit sic fingere de corporibus tuo et meo, sicut de lapidibus isto et illo, tamen, non tantum secundum fidem sed secundum philosophiam necessariam tenendo aliam et aliam animam intellectivam, non potest natura humana esse de se atoma et tamen alia et alia per quantitatem, quia in hoc et in illo homine est alia et alia forma substantialis, alietate praecedente naturaliter quantitatem» (John Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, a. 5, 164-166, in *Opera Omnia*, v. 3, ed. Commissio Scotistica (= ed. Vaticana), Vatican City 1954, pp. 472-473). Cf. Id., *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, 59, *Opera Omnia*, v. 14, ed. Commissio Scotistica, Vatican City 2013, pp. 18-19.

¹⁶ Scotus calls here Averroes *maxime philosophus* (John Duns Scotus, *Rep. Par.*, IV, d. 43, q. 2, 6, ed. Wadding-Vivès, p. 490a). Such an appellation appears sarcastic, given that Scotus, after a few paragraphs, accuses Averroes of having committed the vilest and the most irrational among the errors of philosophers. Furthermore, he concludes his critique by stating that no philosopher has ever doubted that man is a rational animal, meaning “rational” is an intrinsic and not extrinsic appellation to the individual human being. See *Ibid.*, pp. 490b-491a.

¹⁷ «Probabant aliqui propositum sic: a propria forma est propria operatio, 1. *Ethic.*, quia forma est principium operationis. Sed intelligere est propria operatio hominis secundum quod homo, 10. *Ethic.* c. 10. et 2. *de Anima*, text. 24. Igitur hæc est a propria forma hominis, sed non est nisi ab intellectiva; igitur anima intellectiva est propria forma hominis. Hæc ratio non videtur sufficiens, secundum opinionem eorum ipsorum [...]. Formo igitur aliter rationem de operatione propria hominis, ut homo est, sic: *Intelligere* convenit homini formaliter, quia homo formaliter intelligit; hæc enim est ita manifesta, quod qui negat eam, non est homo. Quilibet enim experitur in se intelligere, et experitur in se quando intelligit quamdam operationem quæ non est alicujus organi». (*Ibid.*, 7, ed. Wadding-Vivès, pp. 490b-491a).

to happiness could be understood if the intellect did not formally belong to us¹⁸. Averroes, as well as «some of his followers» who consider it possible to conceive of the intellect as a separate substance united with us through phantasms, deny this formal relationship and come to conceive of the human being as a mere irrational animal, albeit endowed with a nobler soul than that of other animals¹⁹.

As we will see, the emphasis on self-experience and the individuality of intellection will be clearly present in the refutations produced by Franciscan masters following Scotus, although many of them will strive to analyze in a more detailed and detached manner the motivations that led Averroes to defend the thesis of the unity of the intellect. Alexander Bonini of Alexandria, when addressing the issue in the second book of the *Commentary on the Sentences*, started from the assumption that Averroes was driven to defend such a doctrine by Aristotle's words, which stated that the intellect is unmixed, impassible, and does not identify with any of the natures it knows²⁰. According to Alexander Bonini, Averroes' doctrine of *continuatio* stems from the attempt to attribute thought to individuals, while preserving the separateness and immateriality of the

¹⁸ *Ibid.*, 9, p. 492a.

¹⁹ «Nec, brevier, invenitur aliquis philosophus notabilis qui hoc neget, licet ille maledictus Averroes in fictione sua III *De anima*, quae tamen non est intelligibilis nec sibi nec alii, ponat intellectivam quamdam substantiam separatam mediantibus phantasmatis coniunctam, quam coniunctionem nec ipse, nec aliquid sequax potuit explicare, nec per illam coniunctionem salvare 'hominem intelligere'. Nam secundum ipsum homo formaliter non esset nisi quoddam animal irrationale excellens per quamdam tamen animam irrationalem et sensitivam excellentiorem aliis animabus» (John Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, 59, ed. Vaticana, v. 14, pp. 18-19).

²⁰ «Circa istam quaestionem fuit error Commentatoris quod intellectus materialis est unus in omnibus ut patet 3. *De anima*. Potuit moveri ex dictis Philosophi ad hoc opinandum, et primo ex verbo illo intellectus est inpermixtus corpori et impassibilis, 3. *De anima*. Sed omnis forma corporis individuatur per corpus et per consequens admixta ei. Ergo intellectus non est forma individua huius vel illius, sed est comune omnibus» (Alexander Bonini of Alexandria, *Sent.*, II, d. 17, a. 2, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plutei 24, dext. 07, f. 23vb). We refer here to the *Redactio posterior*, likely produced between 1307 and 1308. See D. Riserbato, *Possibilità e limiti dell'intelletto umano in Alessandro di Alessandria. Studio e edizione critica delle qq. 1-2 del Prologo del suo Commento alle Sentenze*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 112 (2020), pp. 839-878: 839-843, with Bibliography.

human intellect²¹. Having clarified these points, Alexander observes that Averroes' position is mistaken because nothing can operate by virtue of a principle that is separate from it according to being. If the intellect is the formal principle by which man thinks, then it is not separate from him²². Therefore, *continuatio* is not sufficient to guarantee the union between the intellect and the individuals: it would not allow us to say, in the strict sense, that man thinks. In fact, *operari sequitur esse*, the conjunction between the intellect and the individual man can occur in intellectual operation only because it is already present according to being²³. Finally, Alexander notes that if the human intellect were unique to all, the attribution of any reward or punishment to individuals would no longer make sense²⁴. By virtue of these elements, he recognizes that the human intellect is certainly a power capable of participating in some way in infinity, without entailing that it be unique and separate from the being of the individuals, as composites of soul and body²⁵.

²¹ «Si autem obiciatur Commentatori quod si intellectus est unus in omnibus non est forma alicuius et sic non est forma tua et per consequens per ipsum non intelligit homo, respondet Commentator quod ex intellectu et intelligibili fit unum in actu. Cuiuscumque ergo continuatur intelligibile, continuatur intellectus. Sed intelligibile continuatur nobis mediante fantasmate ut dictum est in questione precedenti et per consequens intellectus continuatur nobis. Et sicut fantasma est nostrum, ita intelligere dicitur esse nostrum, ita quod sicut visio perficitur per duo, scilicet per sensibile et sensum, ita per sensibile accipit visio quod sit vera, per visum autem accipit quod sit de numero entium» (Alexander Bonini of Alexandria, *Sent.*, II, d. 17, a. 2, f. 23vb).

²² «Illud quo homo intelligit non debet esse separatum ab eo, sed intellectu homo intelligit, ergo etc. Unde est quod id quo mediante fit aliquid, potest esse dupliciter: uno modo sicut instrumento et hoc potest esse separatum realiter ab operante. Alio modo sicut principio formali, et hoc non potest esse separatum ab eo. Cum ergo intellectus sit quo homo intelligit sicut principio formali, non potest esse separatus ab eo realiter. (Alexander Bonini of Alexandria, *Sent.*, II, d. 17, a. 2, f. 24ra).

²³ «Illa continuatio qua fantasmati coniugitur intellectus, et per ipsam coniunctionem intellectus dicitur continuari nobis, non plus facit nisi quod ipsum fantasma fit intellectus, sicut si lux continuaretur colori et non oculi: non faceret nisi quod color esset visibilis. Ergo per ipsam continuationem non potest dici quod homo intelligat. Praeterea, operatio sequitur esse respectu eiusdem, ergo numquam intellectus continuatur nobis secundum operationem, nisi prius continetur [*ms.*: continetur] secundum esse» (*Ibid.*)

²⁴ «Si idem intellectus esse in omnibus, idem intelligere poterit esse in omnibus. Cum hoc perit premium multorum et supplicium (*Ibid.*).

²⁵ Cf. Alexander Bonini of Alexandria, *Sent.*, II, d. 17, a. 2, f. 24ra-b

Hugh of Novocastro dealt with the unicity of the intellect in an even more detailed way²⁶. He also notes that Averroes relied on some aspects of Aristotle's teaching and produced six main arguments in favor of the uniqueness of the intellect. These arguments revolve around the idea that the intellect is capable of universal cognition which transcends materiality and individuality. Therefore, if the intellect were individuated in each single man, it would not be able to produce universal cognition but would behave as a *virtus in corpore*. Moreover, we should have experience of the cognition of the agent intellect by the possible intellect, which is not the case at all²⁷. We can observe that, during the same years, Thomas Wylton, in his *Quaestio de anima intellectiva*, shared the intention of presenting Averroes' position through six arguments, although he organized this list quite differently²⁸. While Novocastro focused on the arguments through which Averroes deemed the plurality of human intellects incompatible with the idea that the intellect is not a bodily

²⁶ L. Amorós, *Hugh von Novocastro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, «Franziskanische Studien», 20 (1933), pp. 177-222; V. Heynck, *Der Skotist Hugo de Novo Castro OFM*, «Franziskanische Studien», 43 (1961), pp. 244-70.

²⁷ «[Averroes] fundabat se super rationes Aristotelis inter quas sunt sex potiores praeter alias quas omittimus quam contra ponuntur. Prima talis quod recipit aliquid oportet idem esse denudatum ab illo. Sed obiectum intellectus possibilis est forma materialis, ergo ipse intellectus non est forma materialis. [...] Secunda ratio, omnis virtus unita corpori et materiae ut forma necessario materialiter et modo materiali hoc recipit. Si igitur intellectus esset unicus nobis secundum esse recipit materialiter et per consequens eius comprehensio esset sensus. Item tertio, virtus cognitiva unita ut forma unitur organo. Si ergo intellectus uniretur materiae secundum esse uniretur organo, et sic esset virtus organica, quod falsum est. Item quarto, omnis actus materiae virtualiter loquendo corrumpitur ad corruptionem materiae. Ergo intellectus corrumpitur ad corruptionem corporis [...] Item quinto, si intellectus uniretur nobis per informationem secundum esse, omnis operatio quae est ipsius naturaliter esset percepta a nobis sic, cum intellectus possibilis naturaliter intelligat intellectum agentem. Tunc istam eius operationem perciperemus, quod non est verum. Item, sexta ratio fuit quia tunc numeraretur numeratione corpori, quod est impossibile» [Hugh of Novocastro, *Sent.*, II, d. 16, q. 1, a. 1, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 984 (= *Vat.*), ff. 88vb]. I will follow ms. Firenze, Biblioteca Nazionale centrale, A III 641 (= F) for some better readings of the text. Cf. Averroes, *In De an.* III, 5, pp. 387, ll. 11-16; 388, ll. 32-56; 397, ll. 299-311; 402-403, ll. 432-472; 405, ll. 528-543; *Ibid.*, 20, p. 450, ll. 188-198.

²⁸ Since we do not have exact information on when Hugh of Novocastro and Thomas Wylton commented the *Sentences* in Paris, it is difficult to determine whether Hugh might have been aware of Wylton's position or vice versa.

power, Wylton offered more specific noetic arguments. According to Wylton, Averroes argued that if the intellect were singular and individuated, it would be impossible for the universal to exist in it in actuality, for multiple individuals to judge an infinite number of things, and to share the same concept simultaneously, as in the relationship between disciple and master²⁹. Moreover, some absurdities would arise if human intellects were individuated. First, since the material intellect is receptive to the cognition of every material form, it would imply that it also receives itself when receiving its own cognition. Second, if you and I receive individual species, we would end up abstracting a species from a species, leading to an infinite regress.³⁰

Hugh of Novocastro articulates his refutation in two stages. In the first, he opposes the idea of the separateness of the intellect, and in the second, he addresses more specifically the question of the unity or plurality of human intellects. Regarding the first point, he first appeals to the notion of form. Then, he highlights the insufficiency of *continuatio* to account for intellection belonging to the individual human being; finally, he recognizes the necessity of explaining in what sense it can be correctly said that the intellect is not a *virtus in corpore*³¹. When he discusses the unity or multiplicity of human intellects, Hugh not only presents the reasons that may have moved Averroes to adopt the doctrine of unity, but he also observes that some masters believed it could be salvaged based on the fact that the intellect possesses a spiritual nature: to carry out the act of thought in union with the sensitive powers, the intellect, due to its spiritual nature, does not necessarily have to follow the same principles as material natures³².

Hugh of Novocastro observes that Averroes' opinion is totally erroneous and that not even this way of presenting it saves it from contradiction. The truly weak point of the doctrine of the unity of the intellect is its inability to explain the production of different acts of

²⁹ Cf. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, p. 2, a. 2, 87-89, 93-94, ed. Nielsen-Trifogli, pp. 58-60; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 402, ll. 432-438; *Ibid.*, p. 411, ll. 717-721; *Ibid.*, 19, p. 441, ll. 37-42.

³⁰ Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, p. 2, a. 2, 90-92, ed. Nielsen-Trifogli, pp. 58-60; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 402, ll. 438-440; *Ibid.*, p. 411, ll. 713-717.

³¹ Cf. Hugh of Novocastro, *Sent.*, II, d. 16, q. 1, a. 2, *Vat.*, f. 89ra-va.

³² Cf. *Ibid.*, d. 16, q. 2, a. 2, f. 90ra-b.

intellection regarding the same object. If the intellect were unique, it would be impossible to explain the simultaneous presence among humans of contradictory opinions, as well as the coexistence of knowledge and ignorance. The unity of the intellect does not even allow us to explain the fact that when you and I see the same object, we both grasp it adequately with distinct acts of intellection. Hugh notes that this remark is valid not only for acts of cognition, but also for acts of will³³.

Although the intellect should be considered as a formal principle, Hugh observes that even those who would defend the thesis of a union only *ut motor* between the intellect and the individual human being, as Averroes does, will necessarily have to affirm that human intellects are multiplied according to different human beings. In fact, different individuals simultaneously perform different and opposing operations and volitions, an aspect that cannot be explained by positing a single mover for all³⁴.

³³ «Impossibile est quod idem intellectus idem affirmet et neget, quia affirmatio et negatio de eodem sunt contradictio, sed si idem esset intellectus in me et in te, hoc accideret, quia quod aliquando ego affirmo intellectu et ratione tu negas intellectu et ratione, ergo est impossibile quod sit idem intellectus et <eadem> intellectio in me et in te, aliter enim eadem intellectio esset affirmativa et negativa. Idem patet ex parte voluntatis, quia impossibile est quod eadem voluntas simul et semel habeat volitiones contrariorum et simul velit contraddictionem. Sed aliquando tu vis oppositum contraddictorium eius quod volo, ergo etc. Eadem enim esset volitio formaliter contradictorium quod est primum impossibile. [...] Tertio sequeretur necessario quod quando tu intelligis, ego intelligerem, quia [quod *Vat*] intellectio reciperetur in intellectu mihi coniuncto. Nec [*om. Vat.*] videtur quod plus uniretur mihi quando [quam *Vat.*] intellectio causaretur ab intentione ymaginata in me, quam causaretur ab intentione ymaginata in te. Si ergo secundum istum modum ego intelligo quando intellectio causatur ab intentione ymaginata in me, ita vero intelligerem quando causaretur ab intentione ymaginata in te» (*Ibid.*, f. 90rb). See on this point Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, 4, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (= ed. Leonina), ed. Fratres Praedicatorum, Roma 1976, p. 308, ll. 76-127.

³⁴ «Diversis mobilibus que moventur diversis motibus oppositis in eadem hora oportet dare diversa moventia appropriata. Sed certum est quod duo homines vel plures sunt [secundum *Vat*] diversa mobilia, et moventur diversis motibus et oppositis. Ergo habent diversos motores. Sed movetur per intellectum et voluntatem, non solum per ymaginationem et appetitum sensitivum. Ergo illa oportet distingui in homine.» (Hugh of Novocastro, *Sent.*, II, d. 16, q. 2, a. 2, f. 90rb).

2. *The Refutation of the Unity of the Intellect in Peter Auriol, John of Bassolis, Landolfo Caracciolo, William of Alnwick*

Compared to the refutations offered by Alexander of Alexandria and Hugh of Novocastro, Peter Auriol clearly aims to present himself as a master who engages with the doctrines of Greek and Arab philosophers, reconstructing Averroes' position through a firsthand reading of his *Long Commentary*. He thus conducts a thorough analysis of Averroes' text, organized into three stages. First, he clarifies that Averroes used six terms to define the intellect and the stages in which intellectual perfection is accomplished: *potentialis*, *agens*, *speculativus*, *adeptus*, *materialis*, *in habitu*³⁵. This clarification of Averroes' vocabulary finds a clear correspondence in Thomas Wylton's exposition of Averroes' doctrine in the *Quaestio de anima intellectiva*³⁶. Second, he establishes his own list of six arguments with which Averroes supported the thesis of the unity of the intellect: the homogeneity between the receptor and the received³⁷; the universal nature of the concept³⁸; the common genus of agent and patient³⁹; the intellectual sharing that occurs in the relationship between learner and master⁴⁰; the impossibility that an intellect *signatus* can produce a universal knowledge in actuality⁴¹; the impossibility of the

³⁵ Peter Auriol, *Commentaria in secundum librum Sententiarium* (= *Sent.*), d. 17, q. unica, a. 1, Roma 1605, p. 232aC.

³⁶ Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, p. 1, a. 2, n. 8, ed. Nielsen-Trifogli, p. 10: «Circa primum sciendum quod Commentator, 3 *De anima*, in diversis commentis, utitur nomine 'intellectus' secundum diversas acceptiones, quas exponit determinando ipsum per diversas determinationes. Loquitur enim de intellectu materiali, de intellectu agente, de intellectu speculativo, de intellectu in habitu, de intellectu adepto et de intellectu passibili seu passivo». In *Ibid.*, p. 2. a. 2, nn. 87-95, pp. 58-62, *Ibid.*, p. 3. a. 2, nn. 96-103, pp. 62-64, Wylton presents Averroes' position on the unity of the material intellect.

³⁷ Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, Roma 1605, pp. 232bD-E; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 402, ll. 432-438.

³⁸ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 233aD; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 402, ll. 441-446; *Ibid.*, 13, p. 428, ll. 21-26.

³⁹ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 233bF-234aA-B; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, pp. 397-398, ll. 312-318.

⁴⁰ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 234aB-C, Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, pp. 411-412, ll. 717-721.

⁴¹ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 234aD; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 402, ll. 435-440.

infinite in actuality, assuming the eternity of the world⁴². We might observe that, while Novocastro's presentation of Averroes' doctrine focuses on arguments related to the incorporeality of the intellect, and Wylton's on certain noetic issues, Auriol offers an interpretation that takes both aspects into account. Third, Auriol notices that Averroes directed some relevant objections to his own solution, asking his *fratres* for help in resolving them⁴³. These objections particularly concern the relationship between first and second perfection and the strange relationship that arises, in his doctrine, between the eternity of the substance of the intellect - agent and possible - and the imagined intentions, which come from subjects which in contrast are generated and corrupted. In attempting to resolve these doubts, Averroes formulated the doctrine of the double subject of the intelligible, clarifying that the intelligible species has as its subject the unique intellect and, in another respect, the souls of individual men⁴⁴.

Elaborating his refutation of Averroes's position, Auriol insists, like the other masters we have seen so far, that the *continuatio* between intellect and individuals does not account for the unity between intellect and human soul: the arguments devised by Averroes to resolve the doubts he had raised for himself are not truly conclusive. In fact, it is possible to demonstrate that the unity of the known object does not imply the unity of the knowing intellect; moreover, the doctrine of *continuatio* does not account for the attribution of thinking to us⁴⁵. As Scotus had already done, Auriol also highlights the incompatibility between the doctrine of the unity of the intellect and the experience of our self, which unequivocally shows the radical individuality of our thinking, just as that of our feeling and suffering⁴⁶. Auriol also proposes

⁴² Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 234aF-bA; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, pp. 406-407, ll. 575-580.

⁴³ See Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 234bB-C; Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 399, ll. 365-366.

⁴⁴ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 1, ed. Roma 1605, pp. 234bF-236aD. See Averroes, *In De an.*, III, 5, ed. Crawford, p. 400, ll. 376-390.

⁴⁵ Cf. Peter Auriol, *Sent.*, II, d. 17, q. unica, a. 2, ed. 1605, pp. 238aD-E and 240aD-E.

⁴⁶ «Arguo ergo primo per experientiam. Secundum enim eundem magis est credendum experientiae quam rationi, quae non est demonstratio, unde ille arguit contra Avicennam [...] Arguo ergo per experientiam sic: quando animus experitur in se diversas operationes ita quod experitur, quod ille idem est qui habet utramque et quod una non est

an additional argument: if Averroes were right, it would not be enough to say that there is one intellect for the entire human species, but it would be necessary to conclude that there is one intellect in an absolute sense, eliminating any distinction between separate substances and the human soul⁴⁷.

In sum, Auriol presented a precise summary of Averroes' text, his method, and the terminology Averroes adopted. The portrait of Averroes that emerges from Auriol's exposition is that of an honest philosopher who subjects his doctrine to objections worthy of consideration. In his consideration of the arguments used against the unity of the intellect, Auriol consolidated the reference to experience and emphasized the inability of monopsychism to account for the internal unity of man and the plurality of intellects. Moreover, as we shall see, he also influenced Francis of Marchia with his consideration that if Averroes were right, there would have to be a single intellect in an absolute sense, not just for all men.

Another author who likely discussed this theme before Marchia in Paris was John of Bassolis⁴⁸. He closely follows the way Wylton presented Averroes' thesis in the *Quaestio de anima intellectiva*⁴⁹. He firmly states that Averroes' thesis on the unity of the intellect is false, absurd,

alia, ille experitur idem principium, ita quod si debent reduci ad unum principium oportet, quod illud principium sit idem non solum per contactum virtualem, sed aliqua maiori unitate [...] et exterior ego quod idem sum, qui patior dolores, et tristitias et experior me tristari, et dolere et intelligo, quod ego sum principium utriusque operationis; ergo oportet, quod ego, et quilibet, qui sic experitur in me principia harum opinionum concurrentia ad maiorem unitatem, quam solius operationis vel contactus virtualis» (*Ibid.*, p. 238aE-bB).

⁴⁷ «Eadem rationes, quae probant tantum unum intellectum, probant in omni natura intellectuali, maxime circa primum, et quia propositio consequens falsa est, quia sic non essent motores principales, sequitur quod rationes Commentatoris non concludunt» (*Ibid.*, p. 236bA). Peter of Aquila highlighted Auriol's merit for having brought up this argument. Cf. Peter of Aquila, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, d. 18, q. 2, a. 4, ed. C. Paolini, Levanto 1907, p. 299.

⁴⁸ Biographical information on John of Bassolis is scarce. For some hypotheses regarding the dating of his *Commentary on the Sentences*, see W. Courtenay, *Early Scotists at Paris: A Reconsideration*, «Franciscan Studies», 69 (2011), pp. 175-229.

⁴⁹ There is a perfect correspondence between the six arguments chosen by Bassolis to present Averroes' opinion (See John of Bassolis, *In secundum Sententiarum Quaestiones ingeniosissime...*, II, d. 17, q. 2, Parisiis 1516, ff. 106vb-107ra) and the six chosen by Thomas Wylton (*Quaestio de anima intellectiva* p. 3. a. 2, nn. 96-103, ed. Nielsen-Trifogli, pp. 62-64).

and not even a correct interpretation of Aristotelian doctrine. In fact, the thesis of the double subject of the intelligible species which he devised is insufficient to explain the unity between intellect and individual, because it cannot explain the existence of a plurality of conflicting opinions or the coexistence within humanity of ignorance and knowledge. Opinion, Bassolis emphasizes, cannot be reduced to the plane of imagined intentions, but is properly something intellectual⁵⁰. Like Scotus and Auriol, he also argues that Averroes's position goes against experience: indeed, experience attests that we, as single individuals, think with a proper singular intellect. This is why we must conclude that the intellect inheres in us formally⁵¹. Like Hugh of Novocastro, Bassolis observes that even those who do not accept the formal unity between intellect and body and opt, as Averroes does, for a mover-moved relationship must still recognize that the number of motors must be appropriate to the mobiles and the different movements corresponding to them⁵².

Bassolis concludes, much like Francis of Marchia in *Sent.*, II, q. 39 (as we shall see in the next paragraph), that while the plurality of human intellects is easy to acknowledge from the perspective of faith, it is difficult to demonstrate philosophically. Bassolis, while attributing to Averroes an incorrect interpretation of Aristotle's doctrine on the intellect, emphasizes that this issue arises, in all its difficulty, from adopting Aristotle's philosophical principles. In fact, the difficulty of establishing the plurality of human intellects using reason arises from Aristotle's contradictory doctrine about the immortality of the soul. Individual immortality, in fact, is difficult to reconcile with the eternity of the world and thus with the impossibility of the infinite in actuality⁵³.

⁵⁰ John of Bassolis, *Sent.*, II, d. 17, q. 2, Parisiis 1516, f. 107rb.

⁵¹ «Sed videtur mihi sicut etiam dicit unus doctor quod hoc est sufficienter demonstratum ex apparentibus et his que experimur certitudinaliter sic quod nullus bene dispositus potest ea mente negare. Homo enim certitudinaliter experitur se intelligere et quod intelligit formaliter» (*Ibid.*, f. 109ra).

⁵² Cf. *Ibid.*, f. 107va.

⁵³ «Aristoteles fuit totus perplexus et dubius de incorruptibilitate anime vel substantie intellectus, licet iactavit aliquando verba quibus videtur dicere quod est corruptibilis et passibilis. Diceret ergo Aristoteles quod intellectus est corruptibilis si voluisset vitasse infinitatem actualem stante eternitate mundi [...] et si posuisset cum hoc intellectum incorruptibilem. Dico quod contradixisset sibi implicite affirmando et negando infinitatem actualem. Nec est inconueniens hoc sentire de Aristotele. Puto enim quod in multis

Another master who read the *Sentences* in Paris before Francis of Marchia is Landolfo Caracciolo⁵⁴. Caracciolo shares with Auriol both the presentation of Averroes' position and the idea that, had Averroes been consistent with his principles, he would have affirmed the existence of a single intellectual substance in an absolute sense, not merely one shared by all humans⁵⁵.

Caracciolo also defends the thesis that the intellect formally inheres in us⁵⁶ and emphasizes that if Averroes were right, the intellect would be an infinite and eternal substance, in relation to which the plurality of intellects, as well as the presence of differing, even opposing, opinions among men, would make no sense. Similarly, the coexistence of ignorance and knowledge could not be explained⁵⁷. Only if the acts of intellection are numerable to correspond with individual human subjects can it be cogently argued that human beings think⁵⁸. Repeating a specific aspect of Scotus' criticism, Caracciolo also claims that if Averroes were right, the noblest part of man would be the sensitive soul, given that the intellect is separate⁵⁹.

William of Alnwick considered the Averroist doctrine of the unicity of the intellect in his *Commentary on the Sentences*, likely discussed in 1313-1314⁶⁰, and his *Determinationes*, debated in the early 1320s in Bologna. In distinction 17 of Book II of the *Commentary on the Sentences*, he addresses

contradicit sibi ipsi implicite, sicut et multo maiores ipso contradixerunt sibi ipsis. Sic patet quod excellentibus doctoribus imponitur contradictio tota die» (*Ibid.*, f. 108ra-b).

⁵⁴ See C. D. Schabel, *The Commentary on the Sentences by Landolphus Caracciolus, OFM*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 51 (2009), pp. 145-219.

⁵⁵ «Si verum est quod philosophi posuerunt intellectum numerum non entitatem signatam, sed quidditatem quamdam totaliter subsistentem, sequitur quod posuerunt eum esse substantiam infinitam et Platonis ydeam. [...] Ille intellectus est quidditas totalis omnium particularium intellectum, qui possunt intelligi a quocumque et patet in exemplo eorum, si esset una sola simpliciter totalis subsistens conveniens omnes totas esset sola infinita, sic est in proposito» (Landolfo Caracciolo, *Sent.*, II, d. 17, q. 1, 88vb-89ra).

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 89rb

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 88vb.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 89rb.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ For Alnwick's updated biographical information, see F. Fiorentino, *Introduction to William of Alnwick, Questions on Science and Theology*, Introduction and Critical Edition by F. Fiorentino, English Translation by J. Scott, Münster 2020, pp. 1-2; D. Riserbato, *Nella mente di Dio. Guglielmo di Alnwick e le idee divine*, Roma 2024, pp. 11-14.

the question of the formal union between the intellective soul and the body. Elaborating on the solution, Alnwick briefly discusses the Averroist doctrine of the existence of only one intellect for all human beings. He states that if Averroes is right, we should conclude that only one human soul exists for all human bodies⁶¹. The anti-Averroist questions contained in his *Determinationes* show a deeper analysis and refutation of Averroes' position⁶². Discussing the question *Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi quod anima umana sit forma corporis humani*, Alnwick opposed the doctrine according to which the intellect is ontologically separate from the body, stressing the idea that the ontological separation of the intellect is not compatible with the fact that we are also endowed with will. Indeed, in willing we experience ourselves as masters of our acts. This would not be possible if the will were separate from the single and concrete human being⁶³. Furthermore, William of Alnwick explains that if the intellect were unique, the possible and agent intellects would be eternal substances. Consequently, Plato would be right in saying that knowing is remembering. The function of the possible intellect, the agent intellect, and the sensible species, as Aristotle conceives them, would no longer make sense⁶⁴. Also in Alnwick's analysis, the experience of the plurality of human acts of intellection proves to be a real thorn in the side of the Averroist

⁶¹ Cf. William of Alnwick, *Sent.* II, d. 17, ms. Padova, Pontificia Biblioteca Antoniana, 291, f. 121vb.

⁶² Cf. Id., [q. 1] *Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi quod anima intellectiva sit forma corporis humani*, a. 2, in Z. Kuksewicz, *Wilhelma Alnwicka trzy kwestie antyaverroistyczne o duszy intelektualnej*, «*Studia Mediewistyczne*» 7 (1966), pp. 3-76: 9-25; [q. 3] *Utrum ratione naturali potest evidenter ostendi quod anima intellectiva multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum*, in *Ibid.*, pp. 58-76.

⁶³ «Homo est dominus suarum actionum, sed non propter appetitum sensitivum tantum, qui, quantum est ex se, ad unum determinatur, potentie enim sensitive magis ducuntur quam ducunt, et magis aguntur quam agunt, quia sunt cum passione operantes. Ergo homo dominatur suis actionibus per voluntatem. Sed homo non dominatur nisi per potentiam in ipso formaliter existentem et non per potentiam existentem in substantia separata secundum esse, quia non est in potestate agentis inferioris actio agentis superioris» (William of Alnwick, *Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi quod anima intellectiva sit forma corporis humani*, a. 2, ed. Kuksewicz, p. 14, ll. 18-27).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15, ll. 30-44.

position⁶⁵. To this, he adds the absurd implications of Averroes' doctrine at the ethical and political level⁶⁶. Regarding the separateness and unity of the intellect, Averroes was wrong not only as a philosopher but also as an interpreter of Aristotle's thought. This leads William to repeat the well-known judgment reported by Thomas Aquinas in *De unitate intellectus*: Averroes is more a corrupter of Aristotle than an interpreter⁶⁷.

William of Alnwick then dedicates a specific question to demonstrating the multiplication of intellects according to the number of bodies. Here he addresses the issue by proposing a careful reading of Averroes' text⁶⁸. He wonders if we can affirm the multiplication of intellects only by faith. To answer, he first presents Thomas Wylton's way of posing the question⁶⁹. While Wylton concludes that we can be sure of the individuality of our intellect only by faith, Alnwick claims that the plurality of intellects finds support in reasons evident to natural reason alone. Indeed, being, living - and thus thinking - are particular

⁶⁵ «Si esset unus intellectus numero in Petro et Paulo, esset unum intelligere numero in eis. Consequens est impossibile, quia diversorum individuorum numero non potest esse una operatio numero. [...] Si igitur intellectus sit unus numero in me et in te respectus eiusdem obiecti intelligibilis, non erunt in nobis plures actus intelligendi, sed unus quamvis fantasmata sint plura» (*Ibid.*, p. 15, ll. 12-14, 30-31) «Omne recipiens oportet esse denudatum a natura recepti secundum speciem, quia nichil recipit quod habet. Sed intellectus possibilis recipit speciem obiecti materialis; ergo, si intellectus habeat speciem illius obiecti, non potest idem intellectus recipere aliam eiusdem obiecti. Si intellectus igitur sit unus in me et in te, et intellectus meus intelligit lapidem per speciem lapidis, sequitur, quod intellectus tuus non possit recipere speciem lapidis ad intelligendum ipsum et ita, si ego intelligat lapidem, tu non poteris lapidem intelligere, quia non eadem specie, quia eadem species intelligibilis non est diversorum hominum, sicut nec idem intelligere» (*Ibid.*, p. 16, ll. 10-17).

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 17, ll. 23-39.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 20, ll. 11-14.

⁶⁸ This is particularly true for the development of article 3, in which Alnwick aims to demonstrate that neither Aristotle nor Averroes asserted that there is one intellectual soul formally united to different human bodies. See William of Alnwick, *Utrum ratione naturali potest evidenter ostendi quod anima intellectiva multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum*, a. 3, ed. Kuksewicz, pp. 69-76.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, a. 1, pp. 59-62. Concerning Alnwick's knowledge and discussion of Thomas Wylton's view, see Maier, *Wilhelm von Alnwick's Bologneser Quaestiones gegen den Averroismus (1323)* cit., esp. pp. 281-308.

acts of particular entities. Therefore, the principle underlying such perfections can only be particular⁷⁰.

The brief survey of anti-Averroist refutations we have presented allows us to draw two conclusions. The first concerns two elements that have appeared central in developing the refutation. The first of these two elements is the appeal to self-experience as a decisive criterion for highlighting the individual presence of the intellect in us. On this point, it was certainly Scotus who initiated a shift that Auriol and other masters also embraced. The second fundamental element concerns the inability of Averroes' doctrine to justify the coexistence of distinct intellectual acts, multiple and possibly conflicting opinions, as well as multiple acts of will. Regarding these and their strictly intellectual nature, the Averroist reference to imagined intentions was considered completely inadequate.

The second conclusion pertains to the relationship between Thomas Wylton's *Quaestio de anima intellectiva* and the refutation of the doctrine of the unity of the intellect produced by Hugh of Novocastro, Peter Auriol, John of Bassolis, Landolfo Caracciolo, William of Alnwick. Wylton's *Quaestio* was not only the crucial polemical target, against which it was reiterated that Averroes's doctrine should be rejected not only on grounds of faith, but also on grounds of natural reason; it was also a useful basis upon which Franciscan masters like Bassolis built their presentation of Averroes's doctrine and vocabulary.

We will now examine how Francis of Marchia, in elaborating his own refutation of the doctrine of the unity of the intellect, engaged with such a complexity of elements and argumentative strategies.

3. The Question of the Unity of the Intellect in Francis of Marchia's Commentary on the Sentences

Francis of Marchia addresses the issue of the unity of the intellect in two questions of his *Commentary on the second book of the Sentences*. In question 39, he asks whether there is one intellect for all humans, and in

⁷⁰ Cf. William of Alnwick, *Utrum ratione naturali potest evidenter ostendi quod anima intellectiva multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum*, a. 2, ed. Kuksewicz, p. 69.

question 40, whether the multiplication of intellects is philosophically demonstrable.

In question 39, Marchia observes that adopting Aristotelian philosophical principles generates three difficulties. Like John of Bassolis, Marchia points out that these difficulties mainly stem from the ambiguities regarding the immortality of the intellectual soul. Indeed, Marchia observes that if the intellect were immortal, the death of the body would perpetually deprive it of what gives it its perfection, which is impossible. Moreover, the immortality of the individual soul is difficult to reconcile with the doctrine of the eternity of the world, as it would imply the existence of the infinite in act⁷¹. To these two difficulties related to immortality, Marchia recalls a third one, which concerns the multiplication of substances within the same species. In Aristotelianism, this specifically pertains to material substances. So, the plurality of intellects seems incompatible with the belief that the intellect is an immaterial form⁷².

Marchia notes that these problems are easily resolved by adopting the position of faith, while finding a solution consistent with Aristotle's principles appears challenging. Within the philosophical tradition, Marchia observes, we can find four possible solutions: that the intellect is corruptible, that the world is not eternal (eliminating the difficulty of accounting for the infinite in actuality), that the intellects are determinate in number and infused into different individuals at different times, or that there exists one intellectual substance for all humans⁷³.

It is worth noting that Marchia states that *all* these solutions are false, absurd, and inconsistent. By contrast, Bassolis had stated that to escape this difficulty, it would be necessary to deny the eternity of the world and the principles that Aristotle posited in the eighth book of *Physics*. Bassolis notices that Aristotle himself had renounced them when he posited the multiplication of intellects according to individuals in other texts⁷⁴. Marchia remains consistent with what he asserted in *Sent.*, II, 12, where

⁷¹ Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 39, 3-4, in Id., *Reportatio IIA*, qq. 28-49, ed. T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2012, pp. 139-140.

⁷² Cf. *Ibid.*, 5, p. 140.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 6, pp. 140-141.

⁷⁴ Cf. John of Bassolis, *Sent.*, II, d. 17, q. 2, f. 108rb.

he stated that the eternity of the world is not a philosophical absurdity and that God, without contradiction, could make the world exist from eternity, thus also making it infinite in actuality⁷⁵.

Therefore, to solve the question, other strategies must be employed. In any case, it is clear to Francis of Marchia that among all possible solutions, the unity of the intellect is the most absurd. To prove this absurdity, he observes that it is impossible to conceive that you and I possess the same intellect, because if you hate me, I would then have to hate myself, which is patently impossible. If those who support the unity of the intellect deny this argument because they do not believe the intellect is related to the individual as its form, then one must respond that we experience thinking and, in thinking, we experience being a single individual who is thinking, not two people. A human cannot be a single entity unless as a composite of soul and body, where the soul is the form of the body⁷⁶.

It is interesting to note that Marchia bases this argument not on an act of cognition but on experiencing a certain feeling, which is provoked by an act of will. One could deduce that he considers the singularity of acts of will more impactful than those related to the simultaneity of distinct or contrasting opinions, which Francis of Marchia also addresses in the subsequent question. He closes question 39 with a striking statement: “I, who understand, am primarily what I am through understanding, not

⁷⁵ Cf. Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 12, a. 2, 78, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 225. See R. Friedman, *Francesco d'Appignano on the Eternity of the World and the Actual Infinite*, in *Atti del I° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2002, pp. 83-99.

⁷⁶ «Et ideo dico quod non est idem intellectus in me et in te, immo alius et alius. Hoc probo sic: vel ego sum tu et e converso, vel non. Non primum, quia, cum tu odias me, sequeretur quod ego odirem me, quod est falsum; ergo sum alius a te. Tunc arguo: vel ego sum intellectus tantum, aut sum aliquid praeter intellectum. Non tantum intellectus, quia tunc idem essem tecum, cum intellectus in me et in te sit idem, ut dicis. Nec potes tu dicere quod sum aliquid praeter intellectum, quia tu non ponis intellectum esse formam. Sed constat quod ego, cum intelligam me intelligere, sum essentialiter unum ens intelligens, non duo intelligentes. Ex anima autem et corpore quae includit, homo non potest fieri aliquid per se unum, nisi anima sit forma corporis» (Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 39, 8, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 141).

through the body; if I am distinct from another understanding being, I am distinct primarily through understanding, not through the body»⁷⁷.

In question 40, Francis of Marchia explicitly directs his attention to the fifth comment of Averroes' *Long Commentary on De Anima*. He finds in the text three main arguments, dealing with the homogeneity between the recipient and the received form and the unity of the intelligible object. The intellect is the subject of universal notions and produces logical principles that apply to all humans: the multiplicity of intellects would contradict such universality. If the intelligible object is abstract and one for all humans, its subject cannot possess a unity inferior to what it can produce⁷⁸.

Marchia notes that some, against Averroes, argue using a parallel with the object of sense. Just as perceiving the same sensible object does not make us the same sensing subject, perceiving the same intelligible object does not make us the same thinking subject. Marchia observes that this argument could be objected to by noting that the identity of the intelligible object implies universality, a feature not found in the sensible object. Therefore, we should argue differently: according to him, it is better to find reasons that derive from the specificity of the intelligible object. Furthermore, he seeks arguments showing internal contradictions between the unity of the intellect and other statements made by Averroes. Thus, if it is true that Averroes distinguishes between the human intellect and separate intelligences, then it could be noted that if the intellect were one by virtue of the unity of the intelligible object, this would mean that the same intelligible object exists in both me and a separate substance, a thesis that Averroes himself would have rejected⁷⁹. This argument seems very similar to that developed by Auriol, who argued that if Averroes were right, he should assert that there exists one

⁷⁷ «Ego, qui intelligo, sum principaliter id quod sum per intellectum, non per corpus; ego, si sum ab alio intelligente distinctus, sum distinctus per intellectum principaliter, non per corpus» (*Ibid.*, 9, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 142).

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, q. 40, a. 1, 4-7, pp. 143-145.

⁷⁹ «Ideo arguo aliter. Primo sic: non magis obiectum intellectum a me et a te est idem quam obiectum intellectum a me et ab intelligentia separata. Ergo, si propter identitatem sive unitatem obiecti intelligibilis concludis unitatem intellectus in te et in me, ita debes concludere unum intellectum esse in me et in intelligentia separata; hoc autem est falsum et etiam contra te» (*Ibid.*, 10, ed. Suarez-Nani *et alii*, pp. 145-146).

intellect in an absolute sense and not just one for all humans⁸⁰. Moreover, continues Francis of Marchia, Averroes considered the acts of intellection attributed to individual subjects as distinct. Therefore, he would also have maintained that the act of intellection in me and in you are distinct. The unity of the intellect cannot explain this difference⁸¹. This difficulty also extends to another case: not only are the intellections of two distinct subjects with respect to the same object distinct, but also the intellections of the same subject at different times⁸².

Having shown Averroes' position and the difficulties it encounters, Francis of Marchia presents his own arguments to demonstrate in a pure philosophical way that each person possesses their own intellect. He mentions a doctor who started from the thesis that the intellect does not use any bodily organ during intellection, observing that this activity is at the same time inorganic and distinct in both me and you. However, Marchia observes that this argument is not valid because we cannot rationally demonstrate that the intellect, when thinking, does not use any organ⁸³. The editors of the critical edition of the text identified this doctor with Thomas Aquinas⁸⁴. However, if what we have previously seen is true, the mentioned *doctor* could be Duns Scotus, who intended to overcome Aquinas's argument precisely by asserting that we experience within ourselves intellectual activities that do not depend on an organ⁸⁵. If this is the case, Francis of Marchia would have rejected an aspect of Scotus's argumentation while agreeing with him in considering that our

⁸⁰ See *Supra*, note 47.

⁸¹ Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 39, 11-12, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 146.

⁸² *Ibid.*, 13, p. 147.

⁸³ Cf. *Ibid.*, a. 2, 15-16, p. 147. See also Francis of Marchia, *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 13-27, q. 18, 25, ed. T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2010, p. 127; *Id.*, *Sent.*, IV, q. 61b, 24-25, in E. Katsoura, C. Papamarkou, C. Schabel, *Francis of Marchia's Commentary on Book IV of the Sentences. Traditions and Redactions, with Questions on Projectile Motion, Polygamy, and the Immortality of the Soul*, «Picenum Seraphicum», 25-26 (2006-2008), pp. 101-166: 160-161.

⁸⁴ Cf. Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 40, a. 2, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 147, note 93. See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 2, ed. Leonina, t. 5, Roma 1889, pp. 216-217; *Id.* *Quaestiones de anima*, q. 14, ed. Leonina, t. 24/1, Roma 1996, p. 126; *Id.*, *De unitate intellectus*, 4, ed. Leonina, t. 43, Roma 1976, pp. 307-310.

⁸⁵ Cf. *Supra*, note 17.

experience attests to the presence of the intellect within us as the formal principle of thinking.

Marchia adds another argument concerning the order within a form between the first actuality and the second actuality. Just as the form communicates its actuality primarily to matter and then to the composite, so in the second actuality, which is virtually contained in the first one, the soul communicates primarily with its body and then with the whole person. To express this same idea, Marchia reverses a typically Averroist argument, namely that the potency cannot be nobler than the essence. Siger of Brabant used it to assert that if the intellect operates immaterially, it cannot exist materially according to its being⁸⁶. Francis of Marchia uses the same argument to affirm the opposite: since the potency cannot be more abstract than the essence, and it cannot be denied that the soul is the form of the body, the intellect cannot be only one, while there are a plurality of bodies. Instead, Marchia specifies, it will be necessary to clarify that the human soul, being endowed with intellect, is connected to the body differently than the other souls. According to him, it must be recognized that the intellect is connected to the body not *coexigitive* but *communicative*. Through this distinction it can be admitted that the intellect is immaterial without concluding that it is separate. Such a clarification is also important for correctly addressing the question of the soul's immortality: although it cannot be fully demonstrated, it remains a plausible doctrine precisely because the intellectual soul shows a certain capacity to transcend the body and aim at ends which are not purely material⁸⁷.

⁸⁶ Cf. Siger of Brabant, *De anima intellectiva*, 3, ed. Bazán, p. 82, ll. 100-106.

⁸⁷ «Quia potentia non est abstractior quam essentia; sed essentia animae communicat corpori formaliter suum actum primum; ergo et potentia intellectiva. Ergo et communicat sibi consequenter actum secundum. Sic ergo dico quod intellectus exercet actum intelligendi per corpus sive instrumentum corporale non coexigitive ut exercet sensus, sed communicative, ut in IV^o dictum fuit» (Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 40, a. 2, 18, ed. Suarez-Nani *et alii*, p. 148). Cf. *Ibid.*, q. 19, 28, pp. 127-128; *Id.*, *Sent.*, IV, q. 61b, 27, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel, p. 161. On this point, see A. Petagine, *Immortalità dell'anima: la posizione di Francesco d'Appignano all'interno del dibattito francescano tra il XIII e il XIV secolo*, «Picenum Seraphicum» 34 (2020), pp. 123-139.

Having clarified these points, Marchia's demonstration proceeds to deal with the issue of the coexistence of different intellections⁸⁸. Francis of Marchia encourages us not to confuse the plane of universality, which concerns the representational capacity of our concepts, with the reception of the intelligible form in my intellect and yours, which is certainly singular. He invites us to draw a parallel between things as they are found in the intellect and as they are found *extra intellectum*. Marchia gives this example: in the reality outside the intellect, "man" is a species under which distinct individuals exist; in the conceptual realm, something similar happens, in that the common concept of man is declined into different intelligible forms that are actualized as a multiplicity in you and me. Despite its specificity, the intentional order has a certain structural similarity to the real order, because even in the order of mental objects, it is possible to recognize a certain singularization that legitimizes the fact that different acts of intellection generate, in distinct intellectual subjects, singular intentions of the same intended object⁸⁹. This also allows us to understand, according to Marchia, why it is always possible to abstract from what is singular according to the representation in me and you, without falling into an infinite regress⁹⁰.

Conclusion

In this contribution, we have examined Francis of Marchia's view on monopsychism and compared it to the positions taken on the same issue by some Franciscan masters who preceded him in Paris after the death of Scotus. This comparison allows us to make some concluding remarks. The first concerns the clear difference between Marchia and authors like Auriol, Bassolis, and Caracciolo in examining Averroes' position. As we have seen, they have articulated their presentation of Averroes' doctrine very similarly to the way Thomas Wylton did in his *Quaestio de anima*

⁸⁸ Cf. Francis of Marchia, *Rep. IIA*, q. 40, a. 2, 19-22, ed. Suarez-Nani *et alii*, pp. 148-150.

⁸⁹ *Ibid.*, 24, pp. 151-152.

⁹⁰ *Ibid.*, 25, pp. 152-153.

intellectiva. Indeed, they clarified the vocabulary that Averroes forged and structured a three-step presentation of his position: six arguments in favor of unity, objections Averroes raised against himself, and his attempts to resolve these doubts. Marchia did not follow this scheme; rather, he focused his attention on a few decisive arguments. On this specific point, Gerardus Odonis and Peter of Aquila, a few years later, followed the way of presenting Averroes' position that we encountered in Auriol, Bassolis, and Caracciolo, rather than that of Francis of Marchia.

As for the philosophical reasons adopted by Marchia against monopsychism, we confirm what Tiziana Suarez-Nani had already observed, namely that the reference to individual experience is a clear sign of continuity with the positions expressed by other masters of the time. However, we can specify that Marchia refers to such an experience in a more implicit way than Scotus and Auriol did. In fact, the solution to question 39 certainly implies experience, but Marchia does not give the same emphasis to experience as Scotus and Auriol. This will be done much more clearly by William of Ockham, who recounts in *Quodlibet* I the same argument used by Francis of Marchia in *Sent.*, II, q. 39.

Francis of Marchia, <i>Rep. IIA</i> , q. 39, 8	William of Ockham, <i>Quodlibet</i> I, q. 11, a. 1 ⁹¹
Hoc probo sic: vel ego sum tu et e converso, vel non. Non primum, quia, cum tu odias me, sequeretur quod ego odirem me, quod est falsum; ergo sum alius a te. Tunc arguo: vel ego sum intellectus tantum, aut sum aliquid praeter intellectum. Non tantum intellectus, quia tunc idem essem tecum, cum intellectus in me et in te sit idem, ut dicis. Nec potes tu dicere quod sum aliquid praeter	Circa primam difficultatem dico quod potest evidenter probari quod non est unus intellectus numero in omnibus, quia impossibile est quod idem simul et semel sit sciens et ignorans idem, diligens et odiens idem, gaudens et dolens de eodem, assentiens et dissentiens respectu eiusdem, et sic de aliis. Sed intellectus in uno homine est sciens aliquid et intellectus in

⁹¹ See William of Ockham, *Quodlibet* I, q. 11, a. 1, in Id., *Quodlibeta Septem*, ed. J.C. Wey, S. Bonaventure (N.Y.) 1980, p. 67, ll. 23-31 (Emphasis mine in the text).

<p>intellectum, quia tu non ponis intellectum esse formam. Sed <i>constat</i> quod ego, cum intelligam me intelligere, sum essentialiter unum ens intelligens, non duo intelligentes. Ex anima autem et corpore quae includit, homo non potest fieri aliquid per se unum, nisi anima sit forma corporis.</p>	<p>alio est ignorans illud ignorantia dispositionis.</p> <p>Voluntas in uno diligit aliquid et voluntas alterius odit illud, etc., <i>sicut omnia ista per experientiam patent</i>. Igitur impossibile est quod sit idem intellectus in duobus illis.</p>
--	---

Furthermore, Francis of Marchia's demonstration of the plurality of human intellects focuses on noetic aspects, emphasizing two points. The first concerns the weakness of monopsychism in explaining the simultaneity of multiple acts of cognition, as well as the coexistence of opposing opinions and judgments within human beings. The second involves the need to indicate how the order of knowledge achieves an authentically universal reference to one intelligible object for all subjects, without denying that individual human beings are the true subjects of their own knowledge. Thus, Francis of Marchia's solution is to identify a hierarchy in the order of intelligible forms that analogically reflects the one occurring for the species *extra intellectum*. He attempts to show that such a solution does not cross the 'red line' that the debate on monopsychism struggles with: the fact that the same intelligible object exists in both you and me through distinct intelligible forms cannot be trivially equated with the real order to the point of saying that the intelligible forms in you and me are 'individualized'.

Francis of Marchia appears aware that only by articulating an answer to this problem, beyond a simple reference to individual experience, is it possible to find a solution to the challenge contained in the Averroist position.

Ancora una sfida alla fisica aristotelica? Francesco di Appignano e la co-locazione dei corpi

Tiziana Suarez-Nani

Abstract

Questo contributo esamina la posizione di Francesco di Appignano in merito al questione della colocazione dei corpi, ovvero della possibilità che più corpi occupino simultaneamente il medesimo luogo. Malgrado si tratti di un problema riguardante la filosofia della natura, Francesco esamina questo interrogativo alla distinzione XLVIII, q. 63 del commento al IV libro delle *Sentenze*. L'insieme della *quaestio* si presenta come un'analisi serrata di cinque posizioni contemporanee, che Francesco critica prima di formulare la propria soluzione. Questa consiste ad affermare la possibilità soprannaturale (per virtù divina) della colocazione dei corpi a partire dal concetto, di origine scotiana, di incompatibilità o opposizione formale e/o virtuale. Come Duns Scoto, Francesco si impegna a mostrare che in tal caso l'agire divino rimane entro i limiti del possibile in quanto non-contraddittorio.

This paper examines the position of Francis of Appignano on the question of the colocation of bodies, i.e. the possibility of several bodies simultaneously occupying the same place. Although this problem belongs to the philosophy of nature, Francis examines it in the context of distinction XLVIII, q. 63 of the commentary on the fourth book of the *Sentences*. The whole of the question offers a close analysis of five contemporary opinions, which Francis criticizes before formulating his own solution. This consists in affirming the supernatural possibility (by divine virtue) of the colocation of bodies starting from the scotist concept of formal and/or virtual incompatibility or opposition. Like Duns Scotus, Francis undertakes to show that in such a case divine action remains within the limits of what is possible because not being contradictory.

Dopo aver esaminato, in un precedente studio, la questione della multi-localizzazione dei corpi¹, questo contributo prende in considerazione il quesito inverso: quello della co-locazione, vale a dire della possibilità che due o più corpi occupino simultaneamente lo stesso luogo.

Benché si tratti di questioni riguardanti la filosofia della natura, anziché nel commento alla *Fisica*², ambedue gli interrogativi sono trattati in ambito teologico, in occasione del commento al IV libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo³. Come noto, il contesto eucaristico, così come le indagini relative ai corpi gloriosi si prestavano all'esame di tematiche la cui portata andava ben oltre il loro contesto immediato, fornendo sviluppi significativi per la filosofia della natura. Ed è quanto accade con Francesco di Appignano, che solleva il quesito riguardante la possibilità della co-locazione dei corpi senza tematizzarne il legame con il contesto teologico nel quale è collocato, pur richiamando, quali esempi, gli episodi biblici dell'apparizione di Cristo agli apostoli dopo la risurrezione e della sua ascensione al cielo⁴.

Ricordiamo brevemente l'esito della questione 15 della X distinzione: nel solco di Giovanni Duns Scoto, Francesco di Appignano sostiene che l'occupazione simultanea di più luoghi da parte di un corpo è del tutto

¹ Cfr. T. Suarez-Nani, *Una sfida alla fisica aristotelica: Francesco di Appignano e la multi-localizzazione dei corpi*, «Picenum Seraphicum», 34 (2020), pp. 89-104.

² In realtà, il commento di Francesco alla *Fisica* di Aristotele è un commento letterale che si limita ad esporre le tematiche aristoteliche: ciò spiega perché anche la teoria dell'*impetus* non venga presentata in questo commento, bensì nel *Principium* che precede le *Questioni sul IV libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Il commento alla *Fisica* è accessibile nell'edizione di N. Mariani: *Francisci de Marchia Sententia et Compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Quaracchi 1998.

³ Franciscus de Marchia, *Quaestiones in IV librum Sententiarum*, d. XLVIII, q. 63: «Utrum duo corpora possint esse simul naturaliter in eodem loco». Citiamo il testo a partire dalla nostra trascrizione basata su tre manoscritti: Praga, Metropolitani Kapituly 531 (C99), ff. 256va-259rb (=P); Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi lat. B VII 113, ff. 228rb-230va (=C); Wien, Oesterreiche Nationalbibliothek, lat. 4826, ff. 224rb-226rb (=W). Per comodità, indicheremo qui di seguito unicamente i fogli del codice P.

⁴ Si tratta di episodi sovente richiamati nell'affrontare questa problematica, come testimoniano, ad esempio, Giovanni Buridano e Alberto di Sassonia: rimandiamo in proposito allo studio di J. Biard, *Signification et statut du concept de vide selon Albert de Saxe et Jean Buridan*, in *La nature et le vide dans la physique médiévale. Etudes dédiées à Edward Grant*, eds. J. Biard et S. Rommevaux, Turnhout 2012, pp. 269-292: 285-286.

plausibile, posto che non implica contraddizione. Tale presenza non va tuttavia intesa come circoscrizione o continenza da parte di svariati luoghi (cioè come presenza “in”), bensì come presenza del corpo “a” più luoghi, ovvero come coesistenza ad essi. Detto ciò, benché tale coesistenza sia possibile *de potentia Dei absoluta*⁵, essa rimane nondimeno contraria alle leggi della natura.

Parimenti, la co-locazione dei corpi è ritenuta inammissibile secondo quelle leggi della natura che Aristotele aveva stabilito nel IV libro della *Fisica* (c. 7-8)⁶: tale co-locazione implicherebbe infatti la loro compenetrazione. Per i pensatori medievali, tale impossibilità non è tuttavia assoluta, bensì relativa all'ordine naturale, fermo restando che l'agire di Dio può andare oltre i limiti della natura da lui stesso stabiliti. Nel caso specifico, questa deviazione dalle regole e dall'ordine naturale era stata favorita e promossa dalla censura del 1277, il cui articolo 141 condannava la tesi che *Deus non potest facere accidens sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse*⁷. La possibilità della co-locazione e della compenetrazione dei corpi, vale a dire del sovrapporsi di più dimensioni, veniva così legittimata e riabilitata, prestandosi quindi a svariati tentativi di giustificazione.

Struttura, metodo e scopo della 'quaestio' 63

La questione presenta la struttura abituale (argomenti *pro* e *contra* l'enunciato iniziale, soluzione proposta dall'autore e risposta agli argomenti contrari alla tesi sostenuta), ma in questo caso Francesco si limita ad un solo argomento a favore e uno contrario alla tesi dell'occupazione simultanea di un luogo da parte di più corpi, dando invece ampio spazio alla soluzione, suddivisa in due articoli. Il primo

⁵ Cfr. Suarez-Nani, *Una sfida alla fisica aristotelica* cit., pp. 103-104.

⁶ L'impossibilità dell'occupazione simultanea del medesimo luogo da parte di due corpi costituiva il perno del rifiuto aristotelico di considerare lo spazio come un'entità tridimensionale, cioè come un corpo: rimandiamo in proposito a E. Grant, *The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, «Isis», 69 (1978) 4, pp. 551-571.

⁷ Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. Denifle-Châtelain, I, Paris 1889, p. 551.

enuncia in poche righe la tesi sostenuta da Francesco, e condivisa dalla grande maggioranza dei suoi contemporanei, e cioè che più corpi possono occupare simultaneamente il medesimo luogo, ma soltanto per virtù divina – una soluzione che è quindi del tutto analoga a quella relativa alla multi-localizzazione.

Il secondo articolo si dilunga invece nell'esame di cinque posizioni, che Francesco critica prima di esporre la propria soluzione. La maggior parte della *quaestio* risulta così dedicata al confronto critico con una serie di autori che – va ribadito – condividono con Francesco la tesi principale. Per questo, la questione 63 si presenta come il resoconto di un dibattito nel quale la posta in gioco non è tanto la soluzione del quesito posto quanto la maniera di argomentare a suo sostegno.

Questo testimonia dell'importanza attribuita all'argomentazione più ancora che alla sua conclusione, così come dell'impegno degli autori implicati al fine di giustificare in maniera convincente la tesi adottata. Il metodo è quindi quello di un'indagine analitica accurata, volta ad enucleare i presupposti dei vari argomenti e a vagliare il rigore del loro sviluppo. Come indicato, quello che Francesco introduce non è tanto un confronto tra tesi opposte, quanto tra i ragionamenti volti a sostenere una tesi ampiamente condivisa. Da questo punto di vista, il nucleo e lo scopo della *quaestio* è sostanzialmente quello di una messa alla prova degli argomenti formulati per giustificare una possibilità teologica, aldilà e oltre l'ammissione della sua impossibilità secondo le leggi della natura.

Come segnalato, la soluzione è enunciata fin dall'inizio attraverso la seguente tesi: «benché secondo le leggi della natura più corpi non possano trovarsi nello stesso luogo, ciò è tuttavia possibile per virtù divina»⁸. Tale possibilità teologica non viene messa in discussione, bensì semplicemente affermata richiamando gli episodi biblici sopra ricordati: quello di Cristo nato da una madre vergine, quello della sua apparizione agli apostoli dopo la resurrezione e quello della sua ascensione al cielo.

⁸ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora*, ms. P, f. 256va: «Quantum ad primum dico quod, licet non naturaliter, tamen divina virtute plura corpora possunt esse in eodem loco».

Cinque opinioni e la loro critica

Dal resoconto di Francesco risulta che la possibilità teologica dell'occupazione simultanea di uno stesso luogo da parte di più corpi aveva già suscitato cinque diverse giustificazioni.

La prima opinione

La prima sosteneva che due corpi non possono occupare lo stesso luogo a causa della loro corpulenza e del loro spessore (*corpulentia et grossities*); per questo, posto che i corpi dei beati hanno ricevuto la dote della sottigliezza e sono quindi sprovvisti di materia, essi possono occupare uno stesso luogo per virtù divina, essendo ormai affrancati da quella dimensione che lo impediva. Di conseguenza, così come più entità spirituali possono essere presenti laddove si trova un corpo, allo stesso modo anche i corpi gloriosi possono trovarsi in un luogo assieme ad altri corpi.

Questa posizione era sostenuta da Bonaventura da Bagnoregio⁹, che Francesco critica contestando il criterio bonaventuriano di incompatibilità di due enti in uno stesso luogo. Secondo Francesco non sono qualità quali la corpulenza o lo spessore ad impedire la presenza simultanea di due enti nel medesimo luogo, bensì il fatto di possedere una quantità, cioè di costituire un *quantum*. Di conseguenza, posto che nemmeno un corpo glorioso, seppur sottile, cessa di essere un *quantum*, esso rimane incompatibile con un altro corpo nel medesimo luogo¹⁰. Francesco conferma questo argomento attraverso l'idea che due corpi, qualora venissero privati delle loro qualità, rimarrebbero comunque incompatibili nel medesimo luogo – come già indicato da Aristotele rispetto ai corpi matematici, i quali sono incompatibili in uno stesso

⁹ Cfr. Bonaventura, *In IV librum Sententiarum*, d. XLIX, p. II, sect. II, q. 1, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1889, *Opera omnia* t. IV, pp. 1028-1029.

¹⁰ Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 256vb: «[...] idem est ratio essendi in loco et ratio repugnantiae essendi simul cum alio. Sed nec qualitas nec grossities, nec aliquid aliud a quantitate est per se ratio essendi in loco; quodlibet autem corpus gloriosum erit quantum; ergo etc.».

luogo malgrado il fatto di essere sprovvisti di ogni qualità¹¹. D'altro canto – aggiunge Francesco –, Aristotele aveva chiaramente dimostrato che l'anima non è un corpo (nemmeno sottilissimo) poiché, se così fosse, essa costituirebbe un *quantum* e ne risulterebbe la presenza simultanea di due corpi nello stesso luogo¹².

La seconda opinione

La seconda opinione riteneva invece che l'incompatibilità di due corpi nello stesso luogo fosse dovuta al fatto che corpi diversi non possono essere il soggetto dello stesso accidente; la posizione essendo un attributo della quantità, ad ogni corpo – che rientra necessariamente nel genere della quantità – corrisponde quindi una posizione propria ed esclusiva rispetto al luogo. Di conseguenza, secondo le leggi della natura due corpi sono incompatibili nello stesso luogo, mentre non lo sono per virtù divina, posto che Dio può moltiplicare un soggetto senza moltiplicare un suo attributo.

Questa era la posizione di Tommaso di Aquino¹³, di cui Francesco condivide l'assunto iniziale, ovvero l'impossibilità che lo stesso attributo inerisca a più soggetti. Egli la contesta tuttavia negando che la presenza di due corpi nel medesimo luogo implichi che essi siano soggetti dello stesso *ubi*, vale a dire della stessa posizione. La distinzione tra il soggetto (il corpo locato) e il termine della posizione (vale a dire il luogo) consente infatti a Francesco di affermare che più corpi presenti nel medesimo luogo sono soggetti di posizioni diverse malgrado l'unità del loro termine, ovvero il luogo. L'unità del luogo non basta infatti a far sì che più corpi siano soggetti della stessa posizione¹⁴. Questa conclusione

¹¹ È quanto testimoniato da Averroè, *In libros Physicorum Aristotelis*, l. IV, t. 51, ed. Venetiis apud Junctas, 1562-1574, vol. IV, p. 148.

¹² Cfr. Aristotele, *De anima* I, 5, 409b2-4.

¹³ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. XLIV, q. II, a. II, ed. Parmae, t. II, pp. 1091-1092.

¹⁴ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 257ra: «Sed contra (...) arguo quod plura corpora esse simul in eodem loco non sit ipsa habere sive esse subiectum unius ubi, sive positionis, sive situs, ut dicis. (...) Sed terminus positionis sive ubi est locus, subiectum autem sive fundamentum est corpus locatum; (...) ergo positio localis potest numerari non tantum penes numerationem loci, sed etiam penes numerationem corporis locati. Ergo pluribus corporibus in eodem loco existentibus possunt inesse plures positiones, non obstante unitate termini ipsorum».

trova conferma nel motivo della varietà dei modi di inerenza, cioè nel fatto che attributi diversi ineriscono allo stesso soggetto secondo modalità diverse – come accade con il colore, il calore ed il sapore, i quali ineriscono alla medesima superficie secondo diversi tipi di inerenza. Francesco osserva quindi che l'inerenza della posizione alla quantità è più debole di quella degli accidenti al proprio soggetto, ragione per cui l'incompatibilità di due corpi nel medesimo luogo non può essere attribuita al fatto che essi sarebbero soggetti della stessa posizione.

La terza opinione

La terza opinione è ricondotta ad un motivo derivato da Boezio, secondo il quale la posizione (o determinazione locale) è la causa della distinzione numerica tra quantità diverse: in altre parole, più quantità si distinguono per il fatto di occupare luoghi diversi. Posto quindi che nessun agente naturale è in grado di conservare un effetto senza la propria causa, ne risulta che nessuna quantità è separabile dalla sua determinazione locale e che, di conseguenza, due corpi sono incompatibili nel medesimo luogo: nel caso contrario verrebbe infatti meno la distinzione tra le loro quantità. Dio può invece produrre e conservare ogni effetto senza la propria causa e, nel caso specifico, conservare diverse quantità numericamente distinte senza conservare la diversità delle loro posizioni o determinazioni locali: per virtù divina due o più corpi possono quindi occupare il medesimo luogo.

Questa opinione non è chiaramente identificabile, ma potrebbe trattarsi di quella di Enrico di Gand, secondo il quale l'impossibilità per due corpi di occupare il medesimo luogo è dovuta alle loro dimensioni: non, tuttavia, considerate in quanto tali, bensì in quanto necessariamente soggette ad una posizione; la posizione è infatti la causa del fatto che due corpi si toccano, sono esterni l'uno all'altro e non possono occupare il medesimo luogo. Detto ciò – aggiunge Enrico –, nella misura in cui la posizione non fa parte dell'essenza delle dimensioni, Dio può separare queste ultime da ogni posizione e far sì che più corpi occupino il medesimo luogo – è quanto accade con i corpi gloriosi, i quali, grazie alla

dote della sottigliezza, non esercitano più alcuna resistenza nei confronti di altri corpi¹⁵.

Nemmeno questa soluzione resiste alla critica di Francesco, che contesta l'assunto boeziano sul quale è fondata. La posizione è infatti un accidente posteriore al soggetto cui inerisce, cioè la quantità; non può quindi essere la posizione a causare la distinzione numerica tra quantità diverse, bensì, al contrario, è la distinzione delle quantità a causare la distinzione delle loro posizioni – come testimoniato dal fatto che uno stesso corpo può occupare posizioni diverse in diversi luoghi senza variazione della sua quantità¹⁶. L'argomento di Enrico perde così la sua pertinenza.

¹⁵ Così si esprime Enrico: «In corporibus enim nihil repugnat ipsa esse simul, nisi dimensiones, sed hoc non propter essentiam dimensionum, sed propter situm quem natae sunt habere in loco, qui est accidens dimensionum (...). Propter illum enim situm, qui dicit ordinem ad locum, tangunt se corpora et tenent extra se, et sese penetrare non possunt. Et est illa dispositio imperfectionis in dimensionibus, et est praeter essentiam dimensionum, sic, quod, licet dispositione quacumque naturali non sit separabile ab illis, est tamen separabile ab eisdem dispositione supernaturali quae est dos subtilitatis, quae est quaedam potentia non resistendi, sic quod non resistit alicui, nec aliquid sibi. Et sic est vis qua corpus cui inest, illabi potest alteri absque eo quod tangit ipsum resistendo. Unde et tale corpus non habet esse per se in loco per continentiam inter latera corporis circumdantis, sed solummodo per se determinat sibi situm in corpore quod ipsum excedit, puta in aere, et si est simul cum corpore sibi aequali quod est per se in loco, hoc corpus per accidens est in eodem loco cum illo [...]» (Henricus Gandavensis, *Quodlibet IX*, q. 32, éd. R. Macken, *Henrici de Gandavo Opera omnia*, XIII, Leuven 1983, pp. 331-341: 337-338). Un elemento che spinge ad identificare la terza posizione con quella di Enrico sta nel fatto che la sua argomentazione fa capo alla nozione di *dimensiones*, che interviene anche nell'articolo 141 della censura del 1277 cui Enrico prese parte. Duns Scoto presenta e discute lungamente la posizione di Enrico: cfr. *Ordinatio IV*, d. 10, p. 1, q. 2, ed. Vaticana, *Opera omnia*, XII, Roma 2010, pp. 83-90. Va peraltro segnalato come anche Tommaso d'Aquino, nell'ambito della discussione sul vuoto, indichi le dimensioni (e non la materia o la quantità) come fattore che impedisce l'occupazione del medesimo luogo da parte di più corpi: cfr. *In VIII libros Physicorum Aristotelis*, l. IV, lectio XIII, ed. P.M. Maggiolo, Torino 1965, p. 263, n. 541.

¹⁶ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 257rb: «Contra istum modum arguitur primo sic: posterius natura ut posterius non est causa prioris natura; sed situs vel positio sive ubi est posterius natura quantitate; [...] ergo distinctio positionis vel situs non est causa extrinseca distinctionis quantitatis a quantitate, sed magis e converso distinctio numeralis quantitatum sive corporum est causa distinctionis positionum. [...] idem etiam corpus per eandem quantitatem alium situm numero habet in uno loco et alium in alio loco; ergo etc.».

La quarta opinione

La quarta opinione è presentata come opposta alla precedente: essa sostiene che due corpi non possono occupare il medesimo luogo poiché nessun agente naturale è in grado di conservare una causa senza l'effetto che le è proprio; posto quindi che la posizione è l'effetto proprio della quantità, secondo le leggi della natura l'una non può essere separata dall'altra e un corpo-quantità non può occupare il medesimo luogo di un altro. Dio può invece conservare una causa senza il proprio effetto, e separare quindi una quantità dalla sua posizione, permettendo in tal modo che due corpi occupino il medesimo luogo.

Questa opinione era quella di Giovanni Duns Scoto¹⁷. Francesco la contesta facendo valere che Dio può certo affrancare i corpi dalla loro posizione, ma che da ciò non risulta necessariamente che essi occupino il medesimo luogo. Egli osserva inoltre che il fatto di non essere posizionato comporta un rapporto puramente negativo al luogo, mentre il fatto che due corpi occupano lo stesso luogo (per virtù divina) va inteso nel senso di un rapporto positivo ad esso¹⁸. Francesco adduce quale esempio di rapporto positivo al luogo il caso dei beati, il cui corpo può muoversi localmente e in maniera successiva, in modo da trovarsi

¹⁷ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Opus oxoniense* IV, d. 49, q. 16, ed. Wadding, apud Vivès, XXI, Parisiis 1894, pp. 502-524: «quantitas habet efficaciam vel efficientiam respectu effectus, qui est esse in loco repletive [...]; ergo non repugnat corpori esse cum alio corpore, nisi quia est repletivum loci naturaliter quantum aptus natus est impleri, sed quia iam repletum est non potest ibi esse, quia non esset cum effectu suo [...]; hoc autem non impedit quin per potentiam divinam possit ibi esse, quia Deus potest facere causam naturalem sine suo effectu» (p. 506). Questa *quaestio* non figura nell'Edizione Vaticana di *Ordinatio* IV, che si ferma alla questione 6: secondo quanto precisato dagli editori, Duns Scoto ha certamente esposto le altre questioni della distinzione 49, tre delle quali consacrate alle doti dei corpi gloriosi, ma non le avrebbe «dettate» per la versione dell'*Ordinatio*; sono quindi accessibili soltanto nell'edizione Wadding che qui riportiamo: cf. «Editorum monitus», in: *Ordinatio* IV, ed. Vaticana, Roma 2013, XIV, p. 394.

¹⁸ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 257vb: «Sed contra istum modum dicendi [...] arguo primo sic: illud quod absolvit corpus aliquod a positione loci ut sic praecise non facit ipsum esse in loco; ergo, licet agens primum possit absolvere duo corpora a situ vel positione loci, tamen per hoc, si non detur aliud, non facit ipsa esse in eodem loco; ergo etc. Praeterea, illa quae non habent positionem in loco non sunt in loco positive, sed tantum privative vel negative. Sed positive, non tantum negative vel privative, duo corpora possunt esse in eodem loco et situari divina virtute [...]».

simultaneamente con il cielo e da esso circoscritto¹⁹. Nell'ottica di Francesco, la ragione invocata da Duns Scoto non consente quindi di giustificare la presenza simultanea di due corpi nel medesimo luogo, nemmeno per virtù divina.

La quinta opinione

Riguardo alla quinta ed ultima opinione, Francesco offre un indizio utile per la sua identificazione segnalando che essa concorda con la conclusione della precedente, vale a dire che l'occupazione simultanea di un luogo da parte di più corpi è possibile quando questi vengano affrancati dalle loro posizioni. Nella ripresa di Francesco, l'argomentazione a favore di questa tesi è fondata sulla nozione di *repugnantia*, declinata in due modalità: la *repugnantia formalis* e la *repugnantia virtualis*. La prima risiede nell'opposizione o incompatibilità tra forme contrarie rispetto ad uno stesso soggetto, come la bianchezza e la nerezza rispetto alla stessa sostanza; l'opposizione virtuale è invece, ad esempio, quella di una causa rispetto ad un effetto che essa contiene virtualmente, ma che è opposto al suo effetto proprio. In base a questa distinzione, si afferma che le quantità di due corpi non sono formalmente opposte o incompatibili nello stesso luogo, ma lo sono soltanto virtualmente. Per questo, benché nessun agente naturale possa affrancare una causa dal suo effetto e, nel caso specifico, due corpi dalla loro incompatibilità virtuale rispetto alle loro posizioni, Dio lo può fare e causare in tal modo l'occupazione simultanea di uno stesso luogo da parte di più corpi.

Anche questa posizione va attribuita a Duns Scoto²⁰, di cui Francesco confuta l'argomentazione rimandando alla critica già formulata rispetto

¹⁹ *Ibid.*: «Sed positive, non tantum negative vel privative, duo corpora possunt esse in eodem loco et situari divina virtute; corpus enim beati, quod potest moveri in caelo localiter et successive, est simul et circumscriptive cum caelo; ergo etc.».

²⁰ Cfr. *Opus oxoniense* IV, d. 49, q. 16, ed. cit., pp. 505-506: «Ad secundum dico quod aliqua possunt esse repugnantia dupliciter, vel formaliter, vel virtualiter. (...) Sed in proposito inter dimensionem et dimensionem non est repugnantia formalis, quia talis non est nisi quoad idem subiectum, non autem sunt in eodem subiecto (...); si ergo sunt repugnantia, hoc non est nisi respectu loci, ex eo, scilicet quod locus est spatium capax corporis. (...) Est ergo tantum oppositio virtualis in quantum effectus unius causae, qui est

all'opinione precedente. Egli aggiunge tuttavia una critica decisa del modo in cui Scoto concepisce l'opposizione o incompatibilità di due corpi nel medesimo luogo: se il fatto di appartenere alla medesima specie e di distinguersi secondo il soggetto non rende due quantità formalmente incompatibili, nemmeno le loro posizioni locali saranno formalmente opposte. Se invece la loro opposizione è soltanto virtuale, essa sarà relativa a qualcos'altro; ma non potrà trattarsi di altri luoghi o posizioni, poiché in tal caso vi sarebbe un regresso all'infinito²¹. Inoltre, posto che l'opposizione virtuale si rapporta sempre ad un'opposizione formale e che due posizioni non sono formalmente incompatibili, due quantità non potranno essere virtualmente incompatibili a causa delle loro posizioni²².

La soluzione di Francesco di Appignano

Dopo aver criticato tutte e cinque le soluzioni proposte, e in particolare quella di Duns Scoto, Francesco elabora la propria soluzione rimanendo fortemente tributario di quest'ultimo, di cui riprende la nozione di *repugnantia* quale perno della propria argomentazione.

Egli ridefinisce tuttavia questo concetto, affermando che l'opposizione formale è l'incompatibilità tra elementi contraddittori o opposti per privazione (*privative*); tale incompatibilità interviene tra elementi che si oppongono per sé stessi, fatta astrazione da ogni altro aspetto: si tratta quindi dell'opposizione che si verifica tra un'affermazione e una negazione o tra una disposizione e la sua privazione – la privazione costituendo una negazione in un soggetto atto

repletio loci (...). Hoc autem non impedit quin per potentiam divinam possit ibi esse, quia Deus potest facere causam naturalem sine suo effectu (...).

²¹ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 258ra: «si duae quantitates non repugnant formaliter propter hoc quod sunt eiusdem speciei et distinguuntur subiecto, nec duo ubi sive positiones sive situs locales repugnant formaliter. Quaero ergo quomodo duae positiones vel situs repugnant [...] virtualiter et per consequens in ordine ad aliqua alia. Quaero tunc in ordine ad quae alia: si dicas quod in ordine ad alias duas positiones vel situs, quaeram de illis in infinitum; ergo etc.».

²² *Ibid.*: «Praeterea, quaecumque repugnant virtualiter, repugnant in ordine ad aliqua repugnantia formaliter; sed ista in ordine ad quae repugnant duae quantitates non sunt nisi ubi vel situs, et ita non magis repugnant formaliter quam ipsae quantitates; ergo etc.».

a possedere una determinata disposizione²³. Secondo Francesco, soltanto questo tipo di opposizione può essere considerata formale, in quanto caratterizza due elementi che si oppongono per sé stessi l'uno all'altro e non ad un terzo. Quella formale è così la massima opposizione poiché, non essendo relativa ad altro, si verifica indipendentemente da qualsiasi altro aspetto o elemento.

L'opposizione o incompatibilità virtuale è invece quella che interviene tra contrari, come tra il bianco, il nero e i colori medi; essa implica più termini, e non soltanto due come nel caso dei contraddittori. La ragione ne è che tutto ciò che include virtualmente la negazione di un termine gli si oppone virtualmente; ed è quanto accade con i contrari, i quali includono a loro volta virtualmente termini contraddittori, vale a dire formalmente opposti – ogni contrario include infatti virtualmente la corruzione, cioè la negazione e il non-essere del suo contrario, poiché il suo sopraggiungere corrompe l'altro (come nel caso del freddo che corrompe il caldo). Ogni contrario contiene così virtualmente il suo termine opposto, ovvero la sua negazione o il suo non-essere²⁴. Francesco sostiene quindi che i termini della contrarietà sono più perfetti di quelli della contraddizione, poiché i contrari sono sempre entità positive, mentre uno dei contraddittori è necessariamente negativo – ed è

²³ *Ibid.*: «Ad cuius evidentiam dico, ut dicit quinta opinio, quod duplex est repugnantia, videlicet formalis et virtualis, intelligendo ista sic quod repugnantia formalis est illorum quae se ipsis repugnant quocumque alio circumscripto – et talis repugnantia est praecise inter affirmationem et negationem sibi contradictorie oppositam et etiam inter habitum et privationem, ita quod huiusmodi repugnantia est solum inter contradictorie et privative opposita; talia enim, puta affirmatio et negatio vel habitus et privatio, quia privatio non est nisi negatio in subiecto apto nato, repugnant se ipsis quocumque alio circumscripto».

²⁴ *Ibid.*, f. 258rb: «Repugnantia autem contrariorum, ut albi et nigri et etiam mediorum colorum, et quorumcumque aliorum oppositorum, est repugnantia virtualis, non formalis. [...] Secundum, videlicet quod contraria repugnant virtualiter, ostendo primo sic: illud quod includit virtualiter negationem alterius extremi repugnat sibi virtualiter; quaecumque enim includunt virtualiter repugnantia formaliter sunt repugnantia virtualiter; sed contraria includunt virtualiter contradictoria, quae sunt repugnantia formaliter; ergo etc. [...]. Probatio minoris: illud quod includit vel continet virtualiter corruptionem alicuius includit negationem sive non-esse eius, quod est terminus corruptionis; [...] sed unum contrariorum includit virtualiter sive continet corruptionem alterius, cum necessario corrumpat ipsum; ergo continet eius terminum, qui est eius negatio sive non-esse; ergo etc.».

questa la ragione per cui i contrari includono virtualmente i termini contraddittori²⁵.

Da questi chiarimenti risulta che soltanto i termini contraddittori o opposti per privazione (*privative*) sono formalmente incompatibili, mentre tra tutto il resto vi è un'opposizione o incompatibilità soltanto virtuale, fondata tuttavia su elementi che si oppongono formalmente²⁶. Francesco ne trae la conseguenza che Dio, in virtù della sua potenza, può far sì che dei contrari si trovino simultaneamente nello stesso soggetto, posto che ciò non implica contraddizione²⁷. Infatti, dal momento che l'opposizione tra contrari è dovuta alla negazione che ciascuno di essi contiene virtualmente rispetto all'altro, Dio può affrancare un attributo o proprietà dalla negazione del suo contrario e renderli compatibili nello stesso soggetto²⁸.

Applicando queste considerazioni alla presente questione, Francesco conclude che due quantità, così come due posizioni (*ubi*), non si oppongono formalmente, bensì soltanto virtualmente, sebbene in rapporto ad elementi che si oppongono formalmente. Come nel caso dei contrari, una posizione contiene virtualmente la negazione di un'altra, così come una quantità la negazione di un'altra: tra di esse vi è quindi un'opposizione soltanto virtuale²⁹. Ne consegue – come appena rilevato

²⁵ *Ibid.*, f. 258va: «Tunc ad propositum: extrema contrarietatis sunt perfectiora extremis contradictionis et ideo includunt ipsa virtualiter».

²⁶ *Ibid.*: «Sic ergo patet quod sola contradictoria et privative opposita repugnant formaliter; alia autem non repugnant nisi virtualiter mediantibus istis quae repugnant formaliter».

²⁷ Anche questo motivo è derivato da Duns Scoto, che lo formula a più riprese, come ad esempio in *Ordinatio* IV, d. 10, p. 1, q. 2, ed. Vaticana, p. 91: «Ad questionem respondeo [...] quod Deo est possibile omne quod non includit contradictionem et ad quod etiam non sequitur necessaria contradictio».

²⁸ Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 258vb: «Concludo quod Deus potest per suam virtutem facere contraria simul in eodem subiecto, quia nec hoc implicat aliquam contradictionem. [...] Deus potest absolvere unum contrariorum a negatione alterius. Sed absolvendo unum contrariorum a negatione alterius, puta album a negatione nigri, faceret in eodem contraria simul esse; nec enim tunc contraria repugnant, cum unum contrariorum non repugnet alteri nisi tantum propter eius negationem quam virtualiter, ut dictum est, includit».

²⁹ *Ibid.*, f. 259ra: «Tunc ex hoc ad propositum dico quod duae quantitates non repugnant formaliter, nec etiam duo ubi, sed tantum virtualiter in ordine ad aliqua repugnantia formaliter; quia enim unum ubi includit negationem alterius ubi sicut etiam

– che Dio può svincolare una posizione dalla negazione di un'altra e fare così in modo che due corpi occupino simultaneamente lo stesso luogo, posto che la loro incompatibilità è dovuta soltanto all'opposizione virtuale tra due posizioni di cui una contiene la negazione dell'altra³⁰. Quella virtuale non essendo un'incompatibilità assoluta – come quella tra contraddittori –, ma soltanto relativa, ciò che Dio compie facendo in modo che due corpi occupino simultaneamente lo stesso luogo non è un miracolo o una prodezza *de potentia absoluta*, ma la realizzazione di una possibilità certo inaccessibile agli agenti naturali, ma non per questo del tutto impossibile, dal momento che non implica contraddizione. L'agire divino si mantiene così entro i limiti del possibile in quanto non contraddittorio.

A questo punto va sottolineato come l'argomentazione di Francesco sia tutta incentrata sulla nozione di *repugnantia*. La conclusione della *quaestio* ritorna del resto sul suo significato e precisa che vi sono tre tipi o modalità di opposizione o incompatibilità: quella virtuale remota, quella virtuale prossima e quella formale. La prima caratterizza il rapporto tra due corpi o quantità, la seconda interviene nel rapporto tra due posizioni (*ubi*)³¹, mentre l'opposizione è formale tra la negazione implicata in una posizione rispetto ad un'altra e la posizione di cui la prima è la negazione³². Secondo Francesco, infatti, la quantità è soltanto la causa

una quantitas negationem alterius quantitatis, et unum contrariorum negationem alterius, ideo est repugnantia virtualis inter ipsa respectu eiusdem locati».

³⁰ *Ibid.*: «Agens autem primum potest unum ubi circumscriptivum et dimensionum absolvere a negatione alterius ubi dimensionum et circumscriptivum propter rationem iam dictam; et ideo potest facere quod duo corpora sint simul in eodem loco, cum duo corpora vel duae quantitates non repugnent sibi esse in eodem loco nisi propter repugnantiam duorum ubi, qui etiam non repugnant nisi tantum virtualiter propter negationem unius inclusam in alio».

³¹ In questo contesto Francesco, come Duns Scoto, si serve principalmente della categoria di *ubi* piuttosto che di quella di luogo, mostrando in questo caso una certa preferenza per l'approccio aristotelico delle *Categorie* piuttosto che della *Fisica*. Per questa distinzione in Aristotele rimandiamo a E. Grant, *The concept of 'ubi', in Medieval and Renaissance discussions of place*, «Manuscripta», 20 (1976), pp. 71-80. Per l'impiego di queste nozioni da parte di Scoto rimandiamo a R. Cross, *The Physics of Duns Scotus. The scientific Context of a theological Vision*, Oxford 1998, pp. 193-213.

³² Cfr. Franciscus de Marchia, *Utrum duo corpora* ms. cit., f. 259ra: «Unde est triplex repugnantia sive inter tria. Primo enim, inter duo corpora sive duas quantitates est repugnantia virtualis et remota; secundo, est repugnantia etiam virtualis, sed propinqua,

virtuale remota dell'incompatibilità di due corpi nel medesimo luogo, mentre la posizione (*ubi*) ne è la causa virtuale prossima; infine, soltanto la negazione di una posizione inclusa in un'altra è la causa della loro incompatibilità o opposizione formale³³. Di conseguenza, se l'incompatibilità formale viene soppressa, due entità rimangono compatibili pur essendo virtualmente opposte³⁴. Ed è quanto accade quando Dio fa in modo che due corpi occupino simultaneamente il medesimo luogo: ciò facendo, egli affranca infatti le determinazioni locali (*ubi*) mediante le quali due corpi si trovano nello stesso luogo dalla negazione reciproca che esse implicano. Ed è questa, secondo Francesco, la vera giustificazione del fatto che, per virtù divina, due corpi possono occupare simultaneamente il medesimo luogo: essi vi si trovano infatti mediante posizioni (*ubi*) diverse ma compatibili, poiché soltanto virtualmente opposte³⁵.

Nell'ottica di Francesco, le giustificazioni prodotte dalle cinque opinioni sopra riportate sono quindi erranee nella misura in cui attribuiscono la possibilità della presenza simultanea di due corpi nello stesso luogo sia al fatto che Dio li affranca dalle loro determinazioni locali (*ubi*), sia che li libera dalla dimensionalità, dalla circoscrizione o dalla corpulenza. D'altro canto – aggiunge Francesco –, l'occupazione simultanea del medesimo luogo da parte di più corpi non implica nemmeno che Dio faccia in modo che lo stesso attributo – ovvero la stessa determinazione locale (*ubi*) – inerisca a più soggetti o che un

inter duo ubi; tertio, est repugnantia inter negationem unius ubi consequentem aliud ubi et illud ubi cuius est negatio, et ista est formalis».

³³ *Ibid.*, f. 259rb: «Tunc ad minorem, quando dicitur quod quantitas est causa sive ratio repugnantiae, etc., concedo quod est causa sive ratio repugnantiae, non tamen formalis, sed virtualis, et causa etiam remota, ut superius dictum est. Ubi autem includens negationem alterius ubi virtualiter est causa repugnantiae etiam virtualis, sed propinqua. Negatio autem ipsa est causa repugnantiae formalis».

³⁴ *Ibid.*: «Stante autem causa sive ratione repugnantiae virtualis inter aliqua, non manente inter ipsa ratione repugnantiae formalis in ordine ad quam accipitur, semper ipsa repugnantia virtuali possunt illa simul se compati».

³⁵ *Ibid.*, f. 259ra: «Ex hoc patet quod Deus faciendo duo corpora esse in eodem loco [...] absolvit enim quodlibet illorum ubi, mediantibus quibus ipsa corpora sunt in eodem loco, a negationibus mutuis consequentibus ipsa ubi. Et ita dico quod duo corpora per divinam potentiam possunt esse in eodem loco mediantibus duobus ubi, qui quidem repugnant precise virtualiter in ordine unius ad negationem alterius et e converso».

effetto sussista senza la propria causa. Pur trovandosi nel medesimo luogo, i corpi mantengono infatti ciascuno la propria posizione (*ubi*), così come le modalità della loro appartenenza al luogo, vale a dire la dimensionalità e la circoscrizione. Infine, le determinazioni locali rimangono tante quanti sono i corpi localizzati, e ciò malgrado l'unità del luogo in cui si trovano³⁶.

Malgrado lo sforzo argomentativo dispiegato fin qui, Francesco conclude il suo esame con una dichiarazione del tutto sorprendente, e cioè che la prova della compatibilità di due posizioni (*ubi*) nello stesso luogo dipende a sua volta dalla dimostrazione del suo antecedente, vale a dire l'assunto che due corpi possono occupare simultaneamente il medesimo luogo; tale assunto non può tuttavia essere dimostrato razionalmente e va quindi tenuto per vero soltanto per fede. In definitiva, l'affermazione che per virtù divina due corpi possono occupare simultaneamente il medesimo luogo non può quindi essere considerata una conclusione evidente³⁷.

A prima vista, questa considerazione appare piuttosto sconcertante e viene da chiedersi come mai Francesco abbia affrontato un simile impegno argomentativo, non soltanto arduo e laborioso, ma anche a tratti alquanto artificioso: in altre parole, perché impegnarsi a dimostrare diversamente da altri un assunto che in ultima analisi non è dimostrabile? Perché proporre una via alternativa per provare ciò che in definitiva non può essere provato?

Tra le possibili, seppur ipotetiche risposte, una ci sembra verosimile, e cioè che l'impegno di Francesco sia dovuto alla ricerca di una plausibilità

³⁶ *Ibid.*: «Deus faciendo duo corpora esse in eodem loco non absolvit illa corpora nec aliquod illorum ubi [...]; nec absolvit etiam ista a modo essendi in loco [...]. Nec oportet etiam quod idem accidens, puta idem ubi, faciat esse in diversis subiectis [...]. Nec absolvit etiam corpus a corpulentia, ut dicunt alii, nec facit proprium effectum sine propria causa, ut dicunt alii [...]. Ad illud, pro secunda opinione, [...] patet ex dictis quod falsum est, immo essent ibi tot ubi distincta numero formaliter quot essent ibi corpora, licet omnia essent unum et idem ubi terminative».

³⁷ *Ibid.*, f. 259rb: «Hoc autem, puta quod duo ubi non repugnant in eodem loco formaliter, sed possint se compati in eodem loco circumscripta negatione alterius, non potest probari nisi probaretur antecedens ex quo istud sequitur et deducitur, quod quidem est quod duo corpora possunt simul existere in eodem loco. Hoc autem sola fide tenendum est, nec ratione naturali probari potest. Ergo et consimiliter est istud tenendum; non enim poterit esse aliqua conclusio evidentior quam principium ex quo sequitur».

che vada oltre i confini dell'ordine naturale: malgrado l'impossibilità di giungere a una conclusione evidente, l'argomentazione da lui sviluppata ha infatti consentito di rendere conto di un fatto plausibile, o meglio, di un possibile non-contraddittorio. Che tale possibile non rientri nell'ordine della natura non impedisce che esso sussista nell'orizzonte di un agire divino che non infrange i limiti della non-contraddizione. In quest'ottica, non sembra inutile il tentativo di capire come mai Dio può far sì che due corpi occupino il medesimo luogo senza per questo inceppare nell'ostacolo della contraddizione. In altre parole, ciò che può apparire a prima vista come un lavoro superfluo risponde probabilmente all'esigenza di mantenere aperta la possibilità di un oltre le leggi della natura che ne rispetti nondimeno, e almeno in parte, le condizioni: Francesco ritiene infatti che i corpi situati per virtù divina nel medesimo luogo mantengono le loro dimensioni, le loro quantità e le loro determinazioni locali. In quest'ottica, la tesi sostenuta nella *quaestio* 63 rappresentava tutto sommato una sfida solo apparente alla fisica aristotelica, nella misura in cui la possibilità teologica dell'occupazione simultanea di un luogo da parte di più corpi non implicava l'abbandono delle condizioni (o perlomeno non di tutte) poste da Aristotele alla loro localizzazione.

Per Francesco, si trattava così verosimilmente di rendere conto nel migliore dei modi di un possibile oltre le leggi della natura che non fosse del tutto incompatibile con esse e che, soprattutto, non fosse impossibile per sé stesso³⁸. Da questo punto di vista, l'impegno di Francesco non sarà stato del tutto vano poiché avrà spinto, nel solco di Duns Scoto, ad allargare l'orizzonte del pensabile³⁹.

³⁸ Questa distinzione ne ricopre una già formulata da Averroè, al quale Francesco tuttavia non rimanda, tra il «possibile/impossibile relativo» e il «possibile che non implica contraddizione»: cfr. H. Hugonnard-Roche, *Analyse sémantique et analyse secundum imaginationem dans la physique parisienne au XIV^e siècle*, in *Studies in Medieval Natural Philosophy*, a cura di S. Caroti, Firenze 1989, pp. 133-153: 138-147.

³⁹ Da questo punto di vista, Francesco di Appignano partecipa a quel movimento di pensiero che, fin dagli inizi del XIV secolo, tenta di rendere concepibili quegli «impossibili secondo la natura» che sono nondimeno possibili in quanto non contraddittori, e quindi possibili per Dio. Su questo nuovo modo di pensare rimandiamo, tra gli altri, a J. Celeyrette, *La physique mathématique imaginaire du XIV^e siècle*. Séminaire du Centre Mendès France, Janvier 2005 (Poitiers) e *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, études éditées par P. Souffrin et S. Caroti, Firenze 1997.

Come osservato, Francesco rimane infatti ampiamente debitore nei confronti del maestro, il cui concetto di *repugnantia* funge da perno della sua argomentazione. Sebbene introduca una distinzione nel concetto scotiano di *repugnantia virtualis* e ne critichi le conseguenze tratte, Francesco ne riprende nondimeno l'essenziale, lasciandosi ampiamente ispirare dal pensiero di Duns Scoto⁴⁰. Non va tuttavia negato come, analogamente ad altri discepoli del Dottor Sottile, l'Appignanese percorra il proprio cammino intellettuale e sviluppi il proprio pensiero in maniera critica ed autonoma, seppur da seguace che si inserisce fedelmente nel solco dell'eredità del maestro.

Nella prospettiva più ampia della storia del pensiero, il valore della *quaestio* di Francesco risiede poi senz'altro nell'aver fornito la cronaca fedele di un dibattito, consentendo di cogliere la posta in gioco di un confronto intenso e vivace sorto nel contesto teologico del commento al IV libro delle *Sentenze*. Una cronaca che consente anche di osservare l'acribia argomentativa degli autori implicati, ivi compreso Francesco di Appignano, sempre attento a proporre una soluzione inedita, seppur non lontana da quella di Duns Scoto.

⁴⁰ Nei nostri studi su Francesco abbiamo indicato a svariate riprese la sua dipendenza da Duns Scoto (cfr. T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche*, Fribourg-Paris 2015). Per la tematica qui esaminata occorre sottolineare che Duns Scoto ha fatto ampiamente uso della nozione di «possibile non contraddittorio» per attribuire a Dio un agire che, pur andando oltre le leggi della natura, rimane nondimeno plausibile: si veda ancora, oltre al testo dell'*Ordinatio* sopra citato, il *Quodlibet*, q. XI, ed. Wadding, XXV, Parisiis 1895, pp. 440-466: in particolare pp. 444-446. Per un'accurata analisi della posizione di Duns Scoto su tematiche affini a quella qui esaminata, rimandiamo a D. Riserbato, *Multa videntur hic impossibilia implicari. Duns Scoto e la fisica dell'eucaristia in Ordinatio IV*, «Collectanea franciscana», 82 (2012), pp. 57-85. Per l'ipotesi scotiana di un luogo/spazio separato dai corpi rimandiamo a T. Suarez-Nani, *L'espace sans corps. Étapes médiévales de l'hypothèse de l'annihilatio mundi*, in *Lieu, espace, mouvement : physique, métaphysique et cosmologie (XIIe-XVIe siècle)*, éd. T. Suarez-Nani, O. Robordy et A. Petagine, Roma-Barcelona 2017, pp. 93-108.

Robert Halifax OFM on the Middle Act of the Will

Edit Anna Lukács

Abstract

In the thirteenth and fourteenth centuries, the emergence of a middle act of the will especially by Franciscan thinkers challenged the traditional, twofold division of the acts of the will. Critical of the new trend, Robert Halifax OFM opted for returning to the Augustinian understanding of the acts of the will. This paper investigates his rejection of a middle act of the will in question 4 of his Questions on the Sentences and ties it to his theory of change in question 5.

Before the thirteenth century, Augustine's theory of the acts of the will dominated Western cultures. According to Augustine, the acts of the will are twofold: either enjoyment or use. With enjoyment, the will is oriented toward God; with use, it is oriented toward everything else. Thus, man is virtuous toward other men, and takes delight in God. In Peter Lombard's wording, "To enjoy is to inhere in something with love, for its own sake; but to use, that which in use comes to refer to obtaining that which ought to be enjoyed: any other is abuse"¹. From the late

* I thank Monika Michalowska for our many discussions over Robert Halifax, including this paper.

¹ K. Georgedes, *The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in Fourteenth-Century Theology*, Wisconsin, MA 1995, p. 37. For Augustine, see Augustinus, *De doctrina christiana*, I.1, ed. by J. Martin, Turnhout 1962, pp. 8-9: "Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. ... Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus eademque trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea,

thirteenth century onward, a gradual change took place: a middle act of the will was introduced. This “new” act permitted exactly what its absence did not allow for: men could enjoy a human being, use God, or have a neither sinful, nor virtuous, but neutral attitude toward either the human being or God. No doubt, the concept was versatile; also, it was discussed only with caution. A breakthrough in its history occurred when the Franciscan Robert Halifax devoted an entire question to the middle act of the will in his Questions on the *Sentences*².

Little is known about Robert Halifax (also called Elephat, Eliphath or Elephax). Based on the sources Halifax quotes in his Questions on the *Sentences*, William Courtenay dates the beginning of Halifax’s academic career at the University of Oxford to around 1336–1338, whereas Alfred B. Emden indicated the earlier date of 1332. The first official documents reveal him in the role of the 56th lector at Cambridge around 1336. Halifax was also a Franciscan monk, at Doncaster Convent³. Only his

si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa.” As Georgedes notes, Lombard’s reading of Augustine contains slight differences: Georgedes, *The Serpent* cit., pp. 38-39.

² Literature on the middle will is scattered: W. J. Courtenay, *Between Despair and Love. Some Late Medieval Modifications of Augustine’s Teaching on Fruition and Psychic States*, in *Augustine, the Harvest, and Theology*, ed. by K. Hagen, Leiden 1990, pp. 5-18, in particular pp. 17-18; Georgedes, *The Serpent* cit., passim (with analysis of a middle act of the will by Peter Lombard, Bonaventure, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Peter Auriol, and William Ockham); R. B. Szuj, *Adiaphorie und Kunst. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen 2005, pp. 55-90 (on Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and Peter Auriol); S. Kitanov, *Peter of Candia on Demonstrating that God is the Sole Object of Beatific Enjoyment*, «Franciscan Studies», 67 (2009), pp. 427-489, in particular p. 442 note 42; S. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Plymouth 2014, pp. 86-87, 94-95, 124, 127, 131.

³ W. J. Courtenay *Some Notes on Robert of Halifax*: OFM, «Franciscan Studies», 33 (1977), pp. 135-142, in particular p. 139; A. B. Emden, *A biographical register of the University of Oxford to A.D. 1500. Volume II: F to O*, Oxford 1958, pp. 850-851; A. B. Emden, *A biographical register of the University of Cambridge to 1500*, Cambridge 1963, p. 280; A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Rome 1949, p. 303 (proposing sometime between 1332 and 1343 (!) for Halifax’s lectures); J. Marenbon, *Introduction: New Perspectives on the Early Fourteenth-Century Universities, and Cambridge as a Centre of Intellectual Life*, in *King’s Hall, Cambridge and the Fourteenth-Century Universities. New Perspectives*, ed. by J. Marenbon, Leiden 2020, pp. 1-26, in particular pp. 10, 19-20; K. Michalski *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, «Studia philosophica», 2 (1937), pp. 233–365, in particular pp. 310-312, 348-349.

“commentary” on Peter Lombard’s *Sentences* composed of nine questions on Peter Lombard’s *Sentences* books I and II has survived⁴. An almost obsessive enquiry about the will characterizes it. Courtenay notes that within the context of fourteenth-century Oxford commentaries on the *Sentences*, the preoccupation with the will is hardly remarkable. Commentaries on Lombard’s *Sentences* by Richard Kilvington, Thomas Buckingham, and Monachus Niger were just as concise and focused on the will as Halifax’s⁵. Notwithstanding, as Courtenay also remarks, Halifax’s question 4 attracted considerable attention from his contemporaries, most notably at the University of Paris. Entitled *Whether, between enjoyment and use, there is a middle act that is neither enjoyment nor use*, question 4 forms indeed the most influential question among Halifax’s questions on the *Sentences*.

There is another fundamental moment in Halifax’s questions on the *Sentences*, which proves relevant to the present investigation. Halifax’s commentary exemplifies in a remarkable way the influence of the Oxford

⁴ Courtenay, *Some Notes* cit., pp. 135-142; Georgetes, *The Serpent* cit., p. 287 note 5; R. Sharpe, *A Handlist of Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout 1997, p. 552. The manuscript transmission reflects the strong influence of Halifax outside of England: all sixteen extant copies of the work are to be found in European libraries on the continent. That works of Oxford thinkers are no longer extant in England, but only on the continent is further attested in the manuscript tradition of several contemporaries of Halifax. E.g., Richard Kilvington’s commentary on Aristotle’s *Nicomachean Ethics* and Richard Swineshead’s *Liber calculationum* highlight a similar distribution. C. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007, pp. 535-537 record a second, philosophical work “perhaps” written by Halifax, entitled *Dialogus curiosus de formalitatibus inter unum Dunsistam et unum Ockhamistam*. The study of Halifax’s Questions on the Sentences tends to confirm Halifax as the author of the *Dialogus*: in the latter, the same authors are quoted in the same style, and Walter Burley’s influence is as tangible as in Halifax’s questions on the *Sentences*.

⁵ Free will is the “most voluminously debated of all philosophical problems” according to R. Kane, *Introduction: The Contours of Contemporary Free Will*, in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by R. Kane, Oxford 2011², p. 1. Except for Richard Kilvington, none of the above-mentioned Oxonian philosopher’s theories of will have been extensively studied in the past four decades. On Richard Kilvington, see the works of M. Michalowska, and *Willing and Understanding. Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*, ed. by M. Michalowska and R. Fedriga, Leiden 2023. On Monachus Niger, who perhaps also taught at Cambridge around the same time as Halifax, see Marenbon, *Introduction* cit., p. 15 note 36; p. 21 note 65.

Calculators' new mathematics and conceptual tools on theological and ethical questions. This influence opens a rare window on commentaries on the *Sentences* from the 1330s at Oxford, out of which only the works of Roger Roseth and Richard Kilvington, similar on several points to Halifax's approach, have been studied in recent years⁶. Owing to the Oxford Calculators, a method conceived and used in natural philosophy became seminal in ethics and theology. Spiritual motion, ethical change, virtuous growth, and vicious decay were subject to mathematical demonstration, arithmetical and geometrical proof and calculation⁷. Especially ethical change formed part of a much-debated new approach, that is, the quantification of different qualities as varying latitudes or intensions and remissions of forms. These latitudes, as Joel Kaye notices, were also connected to the notion of a "middle":

With the first generation of Calculators in the fourteenth century, the latitude moved closer to its eventual identification of a measuring continuum. Walter Burley ... used the latitude as a way of ordering and representing the indivisible degrees a quality obtained when moving between its contraries through its mid-point, as, for example, moving from perfect whiteness to perfect blackness. Burley cited book II of Aristotle's *Ethics* (on the *medium* of virtue) to support his position that the *medium* between two contraries is difficult to determine with precision. This is the same locus

⁶ On Roger Roseth, see the works of Olli Hallamaa, e.g. O. Hallamaa, *Continuum, Infinity and Analysis in Theology*, in *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, ed. by J.A. Aertsen and A. Speer, Berlin 1998, pp. 375-388, in particular pp. 380-388. Question 7 in Halifax's commentary on the *Sentences* titled *Whether only the divine essence is an intensively infinite perfection* (*Utrum sola essentia divina sit perfectio infinita intensive*) stands in line with Roger Roseth's question 5, article 2.

⁷ E. A. Lukács, *Calculations in Thomas Bradwardine's De causa Dei, Book I*, in *Quantifying Aristotle: The Impact, Spread, and Decline of the Calculatory Tradition*, ed. by D. A. Di Liscia and E. D. Sylla, Leiden 2022, pp. 106-125; Id., *Robert Halifax, an Oxford Calculator of Shadows*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 29 (2022) 1, pp. 77-96; M. Michalowska and E. A. Lukács, *Calculatory Ethics. Methods, Arguments, and Cases. An Introduction*, in *Calculating Ethics in the Fourteenth Century*, ed. by E. A. Lukács and M. Michalowska, Leiden 2024, pp. 1-25; M. Michalowska and E. Jung, *Scotistic and Ockhamist Contributions to Kilvington's Ethical and Theological Views, in 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, ed. by A. Speer and D. Wirmer, Berlin 2010, pp. 104-122; M. Michalowska, *Richard Kilvington's Use of Physical and Logical Arguments in Ethical Dilemmas*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 22 (2011), pp. 467-494; Id., *The Concept of Habit in Richard Kilvington's Ethics*, in *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. by N. Faucher and M. Roques, Berlin 2018, pp. 347-364.

where Aquinas introduced the term “latitude”, and it shows the continuing connection between ethical thought and the physical concept of an approximating range⁸.

This relatedness of latitudes and the middle act of the will, although not directly, is also present in question 5 in Halifax’s commentary on the *Sentences* titled *Whether any act of the will could be suddenly produced by the will*.

Thus, in the first part of this paper, I investigate Halifax’s account of the will and its middle act, then in the second part, the rejection of the middle act of the will from the influential question 4. Finally, in the third part, related to the will’s acts and their change, I offer a brief overview of Halifax’s theory of latitudes of forms from question 5.

The Will and Its Middle Act

The middle act of the will first appeared in discussions of the beatific enjoyment in book I, distinction 1 of commentaries on Peter Lombard’s *Sentences*⁹. While “middle” means here that the act of the will is conceived as the arithmetical average between enjoyment and use, the concept’s precise meaning and importance varied from one thinker to the other. Franciscan thinkers created the core of its tradition. As Kimberley Georgedes tells us in her work about the changing patterns of enjoyment and use titled *The Serpent in the Tree of Knowledge*, John Duns Scotus might have been the first to introduce the concept of a middle—or, in his own

⁸ J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, market exchange, and the emergence of scientific thought*, Cambridge 1998, pp. 185-186.

⁹ See Georgedes, *The Serpent* cit., p. 4. Investigations of “middle” concepts also occurred in natural philosophy. For instance, Monika Mansfeld analyses Oxford thinkers’ use of a so-called “middle color,” in which the proportion between white and black is perfectly even: M. Mansfeld, *The Middle Color: A history of a problem in thirteenth century Oxford commentaries on De sensu et sensato*, «Analiza i Egzystencja», 54 (2019), pp. 127-154, in particular p. 137. Color is an example Frost also uses about Thomas Aquinas’s understanding of qualities in individuals that can be described with latitudes: G. Frost, *Aquinas on the Intension and Remission of Accidental Forms*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 7 (2019), pp. 116-146, in particular p. 117. Color appears in Halifax’s investigations too; see e.g. Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 5, in Paris, f. 73rb (for expanded reference to the ms., see note 16).

formulation “neutral”—act of the will. On the opening pages of his *Ordinatio*, Scotus defined three acts of the will: enjoyment, use, and a third one, alternatively labeled “neutral” act or “middle assent,” which was neither enjoyment nor use. With this act, the will assented to an object, but did not refer it to some other good:

As it is within the power of the will to choose or not to choose, so is the mode of willing in its power, namely to refer or not to refer; therefore, it is within the will’s power to choose some good for its own sake, not referring it to another good¹⁰.

Scotus grounded this not-referring act in the superiority of the will. The will does not simply receive the intellect’s command, for it is a freer power than the intellect. Therefore, the will cannot only enjoy or use, it can also choose to neither enjoy, nor use¹¹.

Scotus was followed by Peter Auriol, who stated that such neutral act of the will is concerned with friendship: the neutral act is produced when someone desires something good for the sake of his or her friend. This act is neither a sin, nor a virtuous act. After all, friendship allowed, as Georgedes put it, for “a certain ‘equality’ which could conceivably allow one to choose and love an object for its own sake”¹². With William of

¹⁰ Georgedes, *The Serpent* cit., p. 165. John Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 1, ed. C. Balić, in *Opera omnia*, II, Vatican 1950, p. 10: “... sicut in potestate voluntatis est velle vel non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre vel non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliquod bonum...”

¹¹ John Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 1, p. 51: “Praeter autem istos duos assensus voluntatis est aliquis assensus medius, quia voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute apprehensum non sub ratione propter se boni, nec propter aliud bonum. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum et non necessario inordinatum, ergo potest habere actum absolute volendi illud absque relatione ad aliud aut absque fruitione propter se, et ulterius potest imperare intellectui ut inquirat quale bonum illud sit et qualiter volendum, et tunc illi assentire.” See also Georgedes, *The Serpent* cit., pp. 180-189.

¹² Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, dist. 1, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, NY 1952, pp. 434-435: “Ex hoc ultimo sequitur quod aliquando bonum creatum diligitur propter se, ut scientia et virtutes et similia; nec actu homo refert illa in Deum; nihilominus homo non peccat nec etiam meretur quia talis actus nec usus est, nec fruitio, sed in potentia utrumque. Usus non est, quia actu non refert; fruitio non est quia non existimat irreferibile, nec figit se ad non referendum; et idcirco actus ille quantum est ex se nec meritorius, nec demeritorius est censendus.” Georgedes devotes an extensive

Ockham, the concept gained yet another recognition: God could be the object of a middle act of the will (but not one's friend). In what appears as a major disruption with previous traditions, Ockham denied that God being the ultimate end of man can be rationally demonstrated. Consequently, one can also choose the seemingly absurd act to love the first being without having faith in him: this too is a middle act of the will, which is neither enjoyment, nor use, and the object of which is God¹³. No other theologian from Ockham's generation elaborated further on the concept¹⁴.

Halifax's question 4 stands out in this succession of events. Out of the nine questions that compose his Questions on the *Sentences*, Halifax devoted four to different issues regarding the human will. Question 4 is the first in the series:

Question 4: *Whether between enjoyment and use, there is a middle act of the will, which is neither enjoyment nor use.*

4.1. *Whether every being can be an object of enjoyment in general.*

4.2. *Whether enjoyment and pleasure are the same thing*¹⁵.

4.3. *Whether everything else besides God should only be used as related to God as the ultimate goal and only as such.*

4.4. *Whether only God can be enjoyed.*

4.5. *Whether the will of the wayfarers can enjoy God based only on their natural capacities.*

section to Auriol: Georgetes, *The Serpent* cit., pp. 190-244, in particular pp. 203-205, 241-242 note 8.

¹³ William of Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio, prologus et distinctio prima*, ed. G. Gál, St. Bonaventure, NY 1967, p. 373: "Secundo ostendo quod Deo sit utendum ... Et sic intelligendo quaestionem dico quod 'uti' dupliciter accipitur, scilicet large et stricte. Large est omnis actus voluntatis, secundum beatum Augustinum; stricte autem accipitur secundum quod est aliquis actus voluntatis distinctus contra frui." See Georges, *The Serpent* cit., pp. 245-274, in particular p. 269; Kitanov, *Beatific Enjoyment* cit., pp. 86-87.

¹⁴ Except for Robert Holcot, on whom see Kitanov, *Beatific Enjoyment* cit., pp. 94-95. Thomas Bradwardine mentions an *actus medius* in only one place in *De causa Dei*: Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* I, 43, ed. H. Savile, London 1618, p. 401.

¹⁵ On Scotus's position on this topic, see Georgetes, *The Serpent* cit., pp. 180-186.

4.6. *Whether someone who is in a state of charity knows that he or she is in the state of charity.*

4.7. *Whether it is possible for the rational nature to enjoy the divine essence and not to enjoy the divine person*¹⁶.

Question 5: *Whether any act of the will could be suddenly produced by the will.*

5.1. *Whether the act of the created will can be intensified or diminished*¹⁷.

Question 6: *Whether the will is free with respect to any of its acts and objects*¹⁸.

6.1. *Whether the will behaves actively or passively toward its act.*

6.2. *Whether the will of the blessed can cause an act of hate of God.*

6.3. *Whether something else than the will can effectively cause the will's act.*

6.4. *Whether it is more difficult for the will to freely elect one part of a contradiction than the other.*

6.5. *Whether the will can be impeded.*

6.6. *Whether every will can have an act concerning a being.*

6.7. *Whether from any degree of an interior act, if we presuppose the power to act, an exterior operation will follow or not.*

¹⁶ All quotes in this paper will be from ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15880, 'Paris' from here onward, the most complete copy of Halifax's commentary on the *Sentences* known today. Unless stated otherwise, all translations are mine. Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, ff. 38vb-65rb: *Utrum inter frui et uti sit aliquis actus voluntatis medius qui nec fruitio, nec usus*; 4.1, in Paris, ff. 40rb-41vb: *Utrum omne ens possit esse obiectum fruitionis in communi*; 4.2, in Paris, ff. 42ra-51vb: *Utrum fruutio et delectatio sint eadem res* (with a *dubitatio* on ff. 44rb-46rb on naturally caused infinite joy); 4.3, in Paris, ff. 41rb-41vb: *Utrum omni alio a Deo solum propter Deum tamquam propter finem ultimum sit utendum et solum taliter*; 4.4, in Paris, ff. 51vb-55vb: *Utrum solo Deo sit fruendum*; 4.5, in Paris, ff. 55vb-61ra: *Utrum ex puris naturalibus possit voluntas viatoris frui Deo*; 4.6, in Paris, ff. 61ra-63rb: *Utrum existens in caritate sciat se esse in caritate*; 4.7, in Paris, ff. 63rb-65rb: *Utrum rationali naturae sit possibile frui essentia divina non fruendo divina persona*.

¹⁷ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 5, in Paris, ff. 65rb-77vb: *Utrum aliquis actus voluntatis possit esse subito productus*, 5.1 in Paris, ff. 67ra-77vb: *Utrum actus voluntatis creatae possit intendi vel remitti*. There are three additional *dubitationes* on f. 74r.

¹⁸ On questions 5 and 6 see Michalowska and Lukács, *Calculatory Ethics. Methods, Arguments, and Cases. An Introduction* cit., p. 7 note 21. For a more detailed examination of the mss. and Halifax's theses in Oxford debates, see Ch. Schabel, *The Oxford Franciscan Robert Halifax's Principial Debate over Grace and Merit with His Pelagian Socius and Other Colleagues in 1332-1333*, in *Principia on the Sentences of Peter Lombard. Exploring an Uncharted Scholastic Philosophical Genre Across Europe*, ed. by M. Brinzei and W. O. Duba, Turnhout 2024, pp. 634-672.

6.8. *If the intellect perceives an object as simply good, having no unsatisfactory nor bad conditions, [the question is] whether the will still cannot will that object, even if this intellectual approach is present.*

6.9. *[Whether] if someone wants to undergo martyrdom for God from charitable love for God, and persecutors that would put her/him to death are absent, he or she would still merit [for the desire of martyrdom]¹⁹.*

Question 9: *Whether every act of the will, which would be chosen in disagreement with one's erroneous conscience, would be without merit.*

9.1. *Whether ignorance by an adult of divine or canonical law in those matters, which are necessary for salvation, is without sin.*

9.2. *Whether, if someone is said to will an act absolutely, they have to have a cognition with regard to that act, without which it would be impossible to have that act.*

9.3. *Whether an adult should not be ignorant about things necessary for their salvation for the time for which they are necessary.*

9.4. *Whether someone can be expected to do the impossible.*

9.5. *Whether someone who is in the state of grace can be undecided between two sins²⁰.*

¹⁹ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 6, in Paris, ff. 77vb-108vb: *Utrum voluntas respectu cuiuslibet actus sui et obiecti sit libera*; 6.1, in Paris, ff. 82rb-85rb: *Utrum voluntas se habet active aut tantum passive respectu sui actus*; 6.2, in Paris, ff. 85rb-88va: *Utrum voluntas beati possit causare actum odii Dei*; 6.3 in Paris, ff. 88va-90rb: *Utrum aliquid aliud a voluntate possit causare effective actum voluntatis*; 6.4, in Paris, ff. 90rb-94rb: *Utrum difficilius sit voluntati libere elicere unam partem contradictionis quam aliam*; 6.5 in Paris, ff. 94rb-97ra: *Utrum voluntas possit difficultari*; 6.6, in Paris, ff. 97ra-98rb: *Utrum omnis voluntas possit habere actum circa quodcumque ens*; 6.7, in Paris, ff. 98rb-102rb: *Utrum ex quocumque gradu actus interioris praesupposita potentia sequatur operatio exterior (correxerit ex interior) vel non*; 6.8, in Paris, ff. 102rb-107vb: *Si per intellectum apprehenditur aliquod obiectum tamquam bonum simpliciter nullam contradictionem displicibilem vel malam habens, si stante illa apprehensione voluntas non posset nolle illud obiectum*; 6.9, in Paris, ff. 107vb-108vb: *[Sed hic videtur esse dubium: Nam ex hoc sequitur quod] qui ex dilectione caritativa Dei vult subire martyrium propter Deum, si non adessent persecutores qui eum ad mortem ponerent, tamen mereretur.*

²⁰ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 9, in Paris, ff. 147va-158ra: *Utrum omnis actus voluntatis difformis conscientiae suae erronee elicitus sit demeritorius*; 9.1, in Paris, ff. 152va-153rb: *Utrum ignorantia iuris divini vel canonici in hiis quae sunt necessaria ad salutem in adulto sit sine peccato*; 9.2, in Paris, ff. 152vb-153rb: *Si aliquis teneatur ad aliquem actum absolute pro illo isto modo tenetur habere cognitionem sine qua talem actum non poterat habere*; 9.3, in Paris, ff. 153rb-154rb: *[Aliud dubium est de hoc quod dicitur quod] quilibet adultus tenetur non habere ignorantiam*

Question 4 discusses different aspects about the middle act of the will. Sub-question 4.1 asks whether being implies the possibility of ‘enjoyment in general’. The concept of ‘enjoyment in general’ was a concept introduced by John Duns Scotus; it included both ordinate and inordinate or illicit enjoyment, and absolute enjoyment²¹. Sub-question 4.2 also traces back to Scotus’s *Ordinatio* book I, distinction 1, where Scotus defines enjoyment as an act of the will and not as a passively received pleasurable sensation, a topic to which he devoted entire questions. Scotus’s approach, reflected here, confirms what we have seen about his invention of the middle act: a strong motivation to view the will as a power free to choose anything²². Sub-question 4.3 asks whether only the act of use can concern human being (or, in other terms, whether the human being could be enjoyed). Sub-question 4.4 continues on the topic of 4.2, and links enjoyment to pleasure or delectation (*delectatio*) about God as the exclusive object of enjoyment. The last three sub-questions focus on enjoyment as an act in the afterlife.

Question 4 starts with the Scotist definition of the middle act of the will: a middle act of the will is caused when the intellect presents a good thing to the will, which is neither good for its own sake, nor for the sake of another. In its freedom greater than the intellect, the will chooses to have a middle act with regard to such an object²³. Halifax provides a list of six arguments in favor of assuming such an act of the will. Two concrete examples (arguments 3 and 4) in his list shall be singled out: a middle act of the will is formed, on the one side, when one gives alms from natural piety, and, on the other side, when one doubts whether an

iuris divini vel canonici in his quae sunt ad salutem pro illo tempore pro quo sunt necessaria; 9.4, in Paris, ff. 154rb-157rb: *Utrum quis teneatur ad impossibile*; 9.5, in Paris, ff. 157rb-158ra: *Utrum existens in gratia possit esse perplexus inter duo peccata*. Halifax discusses in several places the juridical relevance of the will and its acts.

²¹ See Georgetes, *The Serpent* cit., pp. 151-154.

²² John Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 1, p. 64: “Voluntas actu elicito amat Deum; aut ergo propter aliud, et tunc utitur, et ita est perversa, aut propter se, et tunc fruitur, et ita frui est actus.” For the translation, see Georgetes, *The Serpent* cit., p. 172.

²³ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, f. 38vb: “Quod sic, probatur quia voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute apprehensum per intellectum non sola ratione propter se bonum, nec propter aliud bonum.”

apparition is God's manifestation or not²⁴. In the first case, there is no use of the human being; in the second case, there is no enjoyment of God. The middle act of the will concerns either a human or the divine being. As Halifax points out, to assume a middle willing act of the will entails that there is a middle nilling act of the will as well. In the context of the middle act of the will, nilling endorsed a significant status it rarely reached in Western philosophy²⁵. Yet, Halifax refused this approach and the concept altogether.

The Refutation of the Middle Act of the Will

Halifax's arguments against the middle act of the will are first derived from authorities. He starts with considerations from Anselm's *De concordia* and *De casu diaboli* and focuses on two ideas: on the necessity of the will's orientation at the ultimate good when the will is acting well, and on the problematic absence of merit when the will is assenting to something good, yet from neutral motives. He proposes quotes from several works of Augustine, which he uses to confirm that the acts of the will cannot be something else than an alternative between enjoyment and use. He also assumes that only God can be the object of enjoyment²⁶.

²⁴ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, ff. 38vb-39va; esp. f. 39ra: "Propterea: Possum velle dare elemosiam pauperi tamen naturali pietate non referendo actum illum ad Deum quo fruendum est, nec referendo ad aliud quo non fruendum quia nullo alio a Deo est fruendum Propterea: Intellectui potest tale bonum ostendi quod nec novit propter se esse diligendum, nec propter aliud, quia dubitare potest de isto utrum sit Deus vel creatura. Hoc non includit contradictionem quia licet in beatifica visione beatus non possit dubitare de aliquo ipsum esse Deum, tamen in cogitatione naturali non videtur inconveniens."

²⁵ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, f. 39vb: "Per eandem rationem qua posset esse velle inter fruitionem et usum, posset esse nolle talem inter fruitionem et usum quia eodem modo quo posset praesentari aliquod voluntati sic volubile, posset praesentari voluntati obiectum oppositum contra aliquibus circumstantiis oppositis, et per consequens nolle, sed medium est." On the importance of nilling in the theology of Peter Auriol, see Georgedes, *The Serpent* cit., p. 198.

²⁶ See Anselmus, *De casu diaboli*, cap. 13, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, I, ed. F. S. Schmitt O.S.B.; reprint Edinburgh 1938, pp. 255-258; Id., *De concordia*, lib. III, cap. 13, in *Opera Omnia*, II, ed. Schmitt, repr. Edingburgh 1938, pp. 285-287;

From four works, Halifax draws the following series of inferences:

- 1) Not every being can be the object of general enjoyment since there are also objects that the will does not will because they do not appear under any good reason (*sub ratione boni*).
- 2) Only God is the object of an ordered enjoyment, for only God is the object of an ordered enjoyment.
- 3) Any being can be the object of use in general, because every being is capable of behaving toward another through the will.
- 4) Anything other than God can be the object of an ordered use, because every such thing is an object of an ordered use that the will can will for its use.
- 5) Every nilling act of the will is an act of use, since every nilling presupposes willing.
- 6) Anything the will wills, it wills it for its own sake or for the sake of another²⁷.

The last inference is the only assumption with a philosophical - specifically, an Aristotelian - foundation, yet not so typical for a discussion about the middle act of the will. According to Aristotle, *Metaphysics* IX.8, only nature and the will are *per se* acting entities, but every such entity acts toward a goal. According to Averroes's

Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, f. 39rb: "Nulla voluntas movetur ab aliquo obiecto nisi secundum affectionem alicuius commodi vel iusti, et omnis talis est actus fruendi vel utendi, igitur omnis actus voluntatis fruendi vel utendi, ergo nullus medius. ... Omnis motus actualis quo movetur voluntas secundum affectionem commodi vel iusti est actus fruendi vel utendi."

²⁷ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, ff. 39vb-40ra: "Prima conclusio est quod non quodlibet potest esse obiectum fruitionis in communi ostensum in facultate sui solus propter se et non propter aliud. ... Secunda conclusio: Solum Deus est obiectum fruitionis ordinatae quia illud est obiectum fruitionis ordinatae quod est propter se diligendum, sed solum Deus est huiusmodi, igitur. ... Tertia conclusio: Quodlibet ens potest esse obiectum usus in communi quia quodlibet ens potest referre voluntas ad aliud, igitur. ... Quarta conclusio: Omne aliud a Deo potest esse obiectum usus ordinati quia omne tale est obiectum usus ordinati quod voluntas potest ordinate assumere in facultate voluntatis propter aliud, sed omne aliud a Deo est huiusmodi, igitur, etc. ... Quinta conclusio ... omnis talis actus voluntatis quo ordinatur ad alium actum est actus utendi, igitur omne nolle est actus utendi. Item: Omne nolle praesupponit velle, igitur est actus utendi. ... Sexta conclusio: Voluntas quidquid vult, vult propter se vel propter aliud."

commentary on this section in the *Metaphysics*, in every voluntary act, the agent acts toward a goal, while the intellect does not act for the sake of something else, but as a principle. Halifax closes the series in quoting *Nicomachean Ethics* I.7, where Aristotle assumes that the intellect and, consequently, the will have the same goal²⁸. This thesis contradicts for instance Scotus's interpretation that the will is freer than the intellect and can have an additional, middle assent. Halifax even remarks that it is the intellect's role, and not the will's, to decide about the will's attitude toward the object: "I say that the intellect is able to ponder whether something is to be loved for its own sake or for the sake of something else"²⁹. Finally, Halifax quotes the three types of charity Aristotle posited in the *Nicomachean Ethics* VIII.3, namely *amor honesti, utilis, and delectabilis*, but these three charities are either enjoyment or use, as he notices³⁰. Thus, this last inference answers the dilemma of the two practical examples mentioned above: giving alms from natural piety, in Halifax's view, is definitely use, while having a divine vision without certainty is enjoyment.

Halifax's refutation of the middle act of the will accounts for the will as an entity, the activity of which is always oriented toward a final goal. How does the will change in Halifax's mind? While it constitutes the most powerful part of Halifax's refusal of a middle act of the will, his answer to this question turns out most contemporary and intriguing.

²⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics* IX.8 (1168a32-1169a36), trans. D. Ross, Oxford 1971, pp. 234-238; I.7 (1097a15-1098b28), pp. 11-15.

²⁹ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, f. 40va.

³⁰ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 4, in Paris, f. 40ra: "Iterum: Omnis amor quo aliud amatur vel est amor honesti vel utilis vel delectabilis, sed omnis talis est fruitio vel usus, ergo maior patet per Philosophum 8 Ethicorum ubi dividit amabile in ista tria bona: in bonum, scilicet honestum, delectabile et utile. Minor patet per eundem." See also Aristotle, *Nicomachean Ethics* VIII.3 (1156a6-b17), pp. 195-197. John Buridan will have a very different use of this threefold division, on which see K. Walsh, *Buridan on the Connection of Virtues*, «Journal of the History of Philosophy», 24 (1986) 4, pp. 453-482.

The Intension and Remission of the Acts of the Will

Halifax was already confronted in question 4 with the intensification of the moral status of an individual. Question 5, which asks whether it is possible for the will to suddenly produce its act, contains only one sub-question, which focuses exactly on this topic: Can the acts of the will be intensified and diminished? Halifax's answer proceeds as if the acts of will were qualities, and their change, intension and remission of forms. Yet, from the beginning, Halifax makes clear that changes in corporeal qualities such as heat and whiteness do not happen in the same way as changes to spiritual qualities: while the former are extrinsic changes, the latter are intrinsic motions. An additional feature of the will is its indivisibility, like the subject to which it is coextensive: the will forms an atomic component of the individual. Yet, according to Halifax, volitions produced by the will are composed of infinitely many volitions. Halifax describes their relationship to the will and its acts as follows:

Any such part of a quality and the whole are of the same species, therefore, every part of the volition is volition, since when such an act is increased, that which first was the whole, will become the part, and when it is decreased, that which was first the part, is afterwards the whole³¹.

In his negative reply to the question (no, the acts of the will can neither intensify, nor diminish), Halifax cites eight arguments³². His inferences, then, conclude to the contrary:

³¹ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 5, in Paris, f. 67ra: "... cuiuslibet qualitatis talis pars et totum sint eiusdem specie, igitur omnis pars volitionis est volitio, quia quando intenditur talis actus, quod primo fuit totum postea est pars, et quando remittitur, quod primo fuit pars, postea est totum." A few lines before, Halifax stated: "...actus voluntatis non potest intendi, nec remitti sicut aliae qualitates corporales ut caliditas et albedo, etc. Et arguitur sic: Omne tale quod intenditur et remittitur, producitur vel corrumpitur per partem ante partem. Sed actus voluntatis non producitur vel corrumpitur, etc., quia indivisibilis sicut subiectum in quo est, etc., igitur non intenditur vel remittitur, etc."

³² Halifax's arguments are complex and at times amusing for the modern reader. They calculate sums of mortal (*odium Dei*) and venial sins, the merits of baptized children, Socrates's will to kill Plato, etc.; see Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 5, in Paris, ff. 67rb-76va.

- 1) No finite power can create or destroy something.
- 2) No thing without composing parts can be produced by a finite power.
- 3) No thing produced by a finite power is produced suddenly and instantaneously. Every thing produced by a finite power is produced with motion, and every such thing is produced in time. Therefore, no such thing is produced suddenly.
- 4) No thing that is divisible only according to its extension can be intensified and diminished, since every such thing can be divided only into distinct parts with regard to location.
- 5) Every thing that is divisible according to its intension or into parts that are not distinct with regard to location can be intensified and diminished.
- 6) Every act chosen by the created will is produced by a finite power, since every such act is produced by a will, and therefore by a finite power.
- 7) Every such act is produced in time, etc.
- 8) Every act of the will can be intensified or diminished, etc.³³

Thus, the will, created by an infinite power, is a non-composite entity. Volitions, produced by a finite power, which is the willing subject, are composite entities. Their change is intensification or remission. Also, Halifax reformulates these inferences in terms of latitudes of forms.

As Kaye notices, in the 1330s at Oxford, the “question of qualitative change was of such importance, and the progression of positions was so

³³ Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 5, in Paris, ff. 69va-70ra: “Nulla finita potentia potest aliquid producere vel corrumpere. Nulla res carens partibus est producibilis a potentia finita. Nulla res producta a potentia finita producitur subito et in instanti, nam omnis res producta a potentia finita producitur per motum et omnis talis producitur in tempore, igitur nulla talis subito producitur. Nulla res divisibilis solum secundum extensionem est intensibilis vel remissibilis, quia omnis talis res est solum divisibilis in partes distinctas secundum situm, sed nulla talis res est intensibilis et remissibilis. Omnis res divisibilis secundum intensionem sive in partes non distinctas secundum situm est intensibilis et remissibilis. Omnis actus elicited a voluntate creata est productus a potentia finita, quia omnis talis actus producitur ab ipsa voluntate, igitur a potentia finita. Omnis talis actus producitur in tempore, etc. Omnis actus voluntatis potest intendere vel remitti, etc.” Inferences 9 to 12 that I omit to quote here focus on the intensification and remission of merit and demerit.

marked to contemporaries, that outlines of the historical development of this concept began to appear within contemporary philosophical debates³⁴. On a similar note, Halifax accounts for the different opinions about the intension and remission of forms. He enumerates four theories³⁵ and describes their relevance for the will and its acts as follows:

- 1) The first opinion relates to the admixture theory: forms are intensified or diminished in interacting with their contraries. The forms intensified or diminished in this opinion are the corporeal forms, for this theory does not work in the case of spiritual forms like the act and habit of the will.
- 2) The corporeal, spiritual or accidental forms are intensified or diminished in generating or producing nothing new: this is the perfection theory, the oldest among the theories on the intension and remission of forms.
- 3) The “most famous” opinion says that the accidental, corporeal, and spiritual forms are intensified by the addition of a new form to the subject: this is the addition theory. This theory was the one the core Oxford Calculators adopted.
- 4) The fourth opinion holds that every accidental form is produced intensively and successively, and thus *per partem ante partem*: this is the succession theory. The Franciscan Walter Chatton and Walter Burley were upholders of this opinion³⁶.

³⁴ Kaye, *Economy and Nature* cit., p. 186.

³⁵ Thomas Aquinas worked with a threefold schema; see Frost, *Aquinas on the Intension* cit.; also R. Wood, *Calculating Grace: The Debate about the Latitude of Forms According to Adam Wodeham*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, ed. S. Knuuttila, R. Työriñoja and S. Ebbesen, Helsinki 1990, pp. 373-391, where Halifax’s theory 2 is missing, and theory 1 is opposed to theories 3 and 4.

³⁶ Michalowska and Lukács, *Calculatory Ethics* cit., citation on pp. 15-16 note 53. Halifax further addresses the question of light in this context (Paris, f. 76rb-vb), which was connected to the multitude of forms by Walter Burley and later by Richard Swineshead too: H. Shapiro, *Walter Burley and the Intension and Remission of Forms*, «*Speculum*», 34 (1959), pp. 413-427; E. D. Sylla, *Medieval Quantification of Qualities: the “Merton School”*, «*Archive for History of Exact Sciences*», 8 (1971), pp. 7-39, in particular pp. 25-28; Id., *Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators*, «*Archives d’histoire doctrinale et littéraire du*

Halifax adhered to the fourth opinion, albeit combined it with the third opinion: forms are changed through new forms – or through new forms that effectuate smooth change³⁷.

Conclusion

Robert Halifax's refusal of a middle act of the will shows him as an original, more, intriguing thinker and conciliator of divergent traditions; one, whose reading of historical sources in question 4 and their connection to contemporary approach to the acts of the will in question 5 resulted in an interesting mixture. While in question 4, he constituted a traditional account of the will; in question 5, he was innovative. In particular Halifax's thorough knowledge of theories of motion invented by his contemporaries, the first Oxford Calculators, and his supposed proximity to Walter Burley urge the most for a more in-depth analysis. This implies the sourcing of Halifax's arguments in order to assess both the nature of his approach and the metaphysical foundations of his theories of motion and change³⁸.

Although many of Halifax's sophisticated arguments went missing on the continent, his metaphysical and ethical theses continued to play a significant role in later discussions. As John Murdoch already noticed, Halifax was influential at fourteenth-century University of Paris: the

Moyen Âge», 40 (1973), pp. 223-283; Id., *Walter Burley's Physics commentaries and the Mathematics of Alteration*, «Early Science and Medicine», 6 (2001), pp. 149-184; Id., *The Oxford Calculators' Middle Degree Theorem in Context*, «Early Science and Medicine», 15 (2010), pp. 338-370. Walter Burley in fact changed his mind regarding the latitude of forms; see M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź 2007, pp. 174-175. Interestingly, Kilvington criticized Burley's theory, see Michałowska, *Richard Kilvington's Use* cit., p. 481; while Gregory of Rimini, who, as a good Augustinian, followed Halifax on the refusal of the middle act of the will, adhered to the addition theory that Halifax rejected; see C. L. Loewe, *Gregory of Rimini on the Intension and Remission of Corporeal Forms*, «Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales», 81 (2014) 2, pp. 273-330. On Walter Chatton OFM's theory of forms, see Wood, *Calculating Grace* cit., pp. 382-383.

³⁷ See also Robertus Halifax, *Quaestiones in Sententias*, q. 6, in Paris, f. 93vb.

³⁸ For further aspects of Halifax's adhesion to the Oxford Calculators, see Lukács, *Robert Halifax, an Oxford Calculator of Shadows* cit.

Augustinian Gregory of Rimini, and the Cistercians John of Mirecourt and Peter Ceffons among others discussed his ideas, developed on his conceptual tools or simply copied pieces of his questions on the *Sentences* into their works³⁹. These discussions continued at the University of Vienna, where adopting or rejecting the middle act of the will remained a debated issue until at least the first decades of the fifteenth century⁴⁰.

This story does not only prove of historical relevance. The middle act of the will unfolds new metaphysical perspectives to explore. To sketch only one such novelty: the middle act of the will was not only used about the human will, but about the divine will too. According to this view, God wills the sins of human beings with a middle act of his own will⁴¹. This transposition of the middle act of the will into God shows not only how widespread the concept was, but points also to its subversive character. In sum, both its impact and relevance are much greater than what Georgedes had suspected in her groundbreaking work⁴².

³⁹ See J. E. Murdoch, *Subtilitates Anglicanae in Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons*, in *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century*, ed. by M. Pelner Cosman and B. Chandler, New York 1978, pp. 51-86; E. A. Lukács, *Martyrs Who Do Not Die: Robert Halifax on Supererogation*, in *Calculating Ethics in the Fourteenth Century* cit., pp. 142-162, in particular pp. 159-160.

⁴⁰ Peter of Pirchenwart devotes extensive discussion to different aspects of a middle act of the will in 1417. For instance, in a dispute with one of his fellows, on the question whether enjoyment of human beings is possible, Peter writes the following: Petrus de Pirchenwart, *Commentarius in IV Sententiarum, Principium*, in ms. Göttweig, Benediktinerstift, 261/272, ff. 13vb-14ra: "... quodlibet tamen ens potest esse huiusmodi fruitionis obiectum, quia cum prima parte istius conclusionis stat meum corollarium. Quartum: eo quod talis dilectio non esset fruitio utique ex dictis similiter stat cum secunda parte suae conclusionis quam nec assero, nec reprobo, licet eius oppositum esset probabiliter sustinibile, quemadmodum et Elephat et sui sequaces probabiliter defendunt et sustinent".

⁴¹ Henry of Langenstein, a German master educated at the University of Paris, active at the University of Vienna toward the end of 14th century, opposed Thomas Bradwardine's idea that God fully wills the human being's sins, with the idea of a middle act of the will in God, which is neither willing, nor nilling: Henricus de Langenstein, *Commentary on Genesis*, part 3, in ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 3902, f. 222ra-rb. Langenstein additionally accepted a middle assent, the meaning of which is different from all previous accounts known so far; see *ibid.*, ff. 205ra-va. See also E. A. Lukács, *Immovable Truth. Divine Knowledge and the Bible at the University of Vienna (1385-1419)*, Leiden 2024, in particular p. 21, p. 21 note 56.

⁴² Georgedes, *The Serpent* cit., in particular p. 298.

Lo *speculum imperatoris* di Dialogo 3.2 e il *De regimine principum*: alcune ipotesi di confronto

Martina Maria Caragnano

Abstract

Il contributo intende indagare i rapporti tra lo *speculum imperatoris* di *Dialogus* 3.2 e il *De regimine principum* di Egidio Romano. In particolare, vuole approfondire alcuni aspetti trascurati dalla ricerca precedente attraverso un confronto serrato tra gli intenti degli autori e le tematiche delle due opere, redatte in contesti politici differenti. Lo studio mira a evidenziare le divergenze e le convergenze tra i due scritti di Ockham ed Egidio Romano, con particolare attenzione alle virtù che, secondo gli autori, dovrebbero caratterizzare il sovrano. In tal modo, esso offre una nuova prospettiva sulle loro posizioni nell'ambito del genere letterario degli *specula*.

The study aims to explore the relationship between Ockham's *speculum imperatoris* in *Dialogus* 3.2 and Giles of Rome's *De regimine principum*. It seeks to address certain aspects that prior research has overlooked by closely comparing the intentions of the authors and the themes of the two texts, each penned within distinct political milieus. The analysis will underscore both the differences and similarities between Ockham's and Giles of Rome's works, especially concerning the virtues that, according to the authors, are essential for a sovereign. Thus, the paper provides a fresh outlook on their stances within the literary genre of *specula principum*.

Nel 2009 Jürgen Miethke pubblicava un articolo dedicato al «Fürstenspiegel» contenuto nella *tertia pars* del *Dialogus* di Guglielmo

d'Ockham, più precisamente nei capitoli 14-17 del primo libro del secondo Trattato¹. Nel contesto di quel lavoro, lo storico tedesco affermava che Ockham aveva certamente una qualche familiarità con la precedente tradizione degli *specula*, all'interno della quale il *De regimine principum* di Egidio Romano svolge un ruolo di primo piano, non fosse altro che per la grande diffusione di cui godette. Pur suggerendo alcuni elementi di confronto, Miethke non è sceso nei dettagli di una comparazione. Ora che il secondo Trattato della *tertia pars* del *Dialogus* è disponibile in edizione critica, vale la pena di riprendere quella pista di ricerca, non per sostenere che Ockham abbia effettivamente letto il *De regimine* (il che è possibile, ma non dimostrabile), ma per far meglio risaltare le peculiarità della trattazione del francescano inglese sullo sfondo costituito da un classico del genere letterario degli *specula*. In quanto segue, dopo avere richiamato il contesto in cui si inseriscono i capitoli del *Dialogus* oggetto del presente lavoro, in una seconda parte si analizzeranno alcuni aspetti non ancora approfonditi dagli studi precedenti. In seguito, tenendo conto delle intenzioni ben distinte delle due opere, redatte a più di mezzo secolo di distanza, in contesti politici assai diversi, si proporrà un loro confronto, prestando particolare attenzione agli intenti dei due autori, agli aspetti divergenti e convergenti che li caratterizzano, per infine proporre una comparazione delle posizioni di Ockham ed Egidio Romano a proposito delle virtù che dovrebbero caratterizzare il sovrano.

1. Il secondo Trattato della terza Parte del *Dialogus*

La terza Parte del *Dialogus*² avrebbe dovuto essere originariamente strutturata in nove trattati, uno per ogni protagonista dei conflitti di

¹ J. Miethke, *Ein Fürstenspiegel für den Kaiser in der Tertia pars des "Dialogus" Wilhelms von Ockham*, in *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Meville zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. J. Felten, A. Kehnel und S. Weinfurter, Köln-Weimar-Wien 2009, pp. 245-262.

² Per l'edizione critica si veda William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2*, ed. by S. Heinen and K. Ubl, Oxford 2019; per la prima Parte del *Dialogo* rimando al lavoro di traduzione di Alessandro Salerno in Guglielmo d'Ockham, *Dialogo sul papa eretico*, Milano 2015. Per uno studio attento e puntuale di Ockham politico in riferimento al *Dialogus*

quell'epoca sulla povertà minoritica, quali Giovanni XXII, Ludovico IV di Baviera, Gerardo Oddone, Michele da Cesena, Guglielmo d'Ockham, Benedetto XII e altre personalità che presero parte alle dispute³. A questo proposito Jürgen Miethke ha ipotizzato che il francescano sia venuto a mancare durante la redazione⁴, perché il testo si conclude *ex abrupto* al capitolo 23 del terzo libro del secondo Trattato. La morte spiegherebbe l'incompiutezza⁵. È pertanto ragionevole supporre che la *tertia pars* sia stata composta in un intervallo di tempo esteso, che copre il periodo dal 1336 al 1347. Le ragioni di questa datazione sono dovute alla presenza di un *terminus post quem* evidente, quale la *Redemptor noster* di Benedetto XII (28 novembre 1336), citata chiaramente da Ockham in 3,2

occorre segnalare J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova 2005 (ed. or. Tübingen 2000), pp. 277-329.

³ Léon Baudry ha delineato la struttura della terza Parte nella sua interezza in L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, I, Paris 1950, p. 209.

⁴ Miethke, *Ai confini del potere* cit., p. 310 e J. Miethke, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008, p. 278.

⁵ Diversi studiosi si sono misurati con la datazione della *tertia pars*, evidenziando risultati sensibilmente differenti. Per citare alcuni esempi, John Kilcullen ritiene che lo scritto risalga al pontificato di Benedetto XII in un periodo incluso tra il 1337/1338 e il 25 aprile 1342, anno della morte del pontefice. In particolare, sostiene una datazione successiva alla *Redemptor noster* del 28 novembre 1336, decretale citata in Dial. 3.2, 2,8: «contra quandam constitutionem papalem». Siegmund Riezler, d'altra parte, data l'intero Dialogo al 1343 perché Giovanni di Viktring vi fa riferimento nella sua *Chronica*. Léon Baudry e Richard Scholz, invece, fanno risalire lo scritto al 1338, anno della dichiarazione di Rhens, cui la *tertia pars* è strettamente collegata. Quest'ultimo è favorevole ad una datazione che si estende in un ampio arco di tempo e a una circolazione autonoma di ciascuna parte. Baudry concorda su come Giovanni di Viktring conoscesse già le tre parti del *Dialogus*, successivamente citato anche nel *Breviloquium*, già disponibile tra la fine del 1341 e l'inizio del 1342. Sulle problematiche appena citate si veda in particolare William of Ockham, *A letter to the Friars Minor and Other Writings*, ed. by A.S. McGrade and J. Kilcullen Cambridge, New York 1995, pp. xiv-xv. Per l'interpretazione offerta da Richard Scholz si veda R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354). Analysen und Texte: Analysen*, Roma 1922, pp. 142-143. Per lo studio condotto da Léon Baudry: Baudry, *Guillaume d'Occam* cit., p. 211.

Dial. 2,8: «contra quandam constitutionem papalem»⁶ e la data della sua morte, che oscilla tra il 1347 e il 1348⁷.

La *tertia pars* si diffuse autonomamente rispetto al resto dello scritto, redatto e fatto circolare in tempi diversi. A dimostrazione di ciò, la tradizione manoscritta attesta che il secondo Trattato ha riscosso un notevole successo, di gran lunga superiore rispetto al primo. Per quest'ultimo sono noti, infatti, solo 3 manoscritti; per il secondo siamo a conoscenza di 17 testimoni⁸.

Se il primo Trattato della *tertia pars* è assimilabile ad un *de potestate papae*⁹ incentrato sulla definizione del potere e dei diritti del papa, il secondo è invece dedicato ai doveri e ai diritti dell'imperatore e alla risposta ad una serie di quesiti: se sia opportuno per tutta la cristianità essere soggetti ad un unico imperatore in ambito temporale; quali virtù gli competano; in quali ambiti egli debba eccellere; se l'impero provenga direttamente da Dio o se sia di origine umana; se possa essere lecitamente distrutto, diminuito o diviso¹⁰. Lo *speculum* in oggetto si inserisce, come ricordato, nel secondo Trattato della terza Parte del primo libro, dedicato al potere e ai diritti dell'imperatore.

⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., 3.2 Dial. 2, 8 p. 159. Per la decretale si veda M. Bihl, *Ordinationes*, «Archivum Franciscanum Historicum», 30 (1937), pp. 332–386.

⁷ Gedeon Gál sostiene la tesi secondo cui Ockham morì nel 1347. Si veda G. Gál, *William of Ockham died "impenitent" in April 1347*, «Franciscan Studies», 42 (1982), pp. 90-95. D'altra parte, Miethke è più favorevole a fissare l'anno della morte nel 1348. Si veda Miethke, *Ai confini del potere* cit., p. 310.

⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁹ Per la trattazione di alcuni aspetti salienti del trattato rimando a R. Lambertini, *Ockham lettore della Politica: a proposito dell'utilizzo di Aristotele nella sua ecclesiologia* (ed. or. München 1992) in Id., *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, pp. 269-288.

¹⁰ Per il testo latino del *Dialogo* ho utilizzato William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2*, consultabile online sul sito della British Academy all'indirizzo <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>> (ult. cons. 7-06-2024). Per quanto riguarda una traduzione parziale in lingua inglese, segnalo il volume William of Ockham, *A letter to the Friars Minor* cit., pp. 118-298.

2. *Dialogo, Parte III, Trattato II, capitoli 14-17: lo speculum imperatoris di Ockham*

Il contenuto dello *speculum imperatoris* di Ockham è già stato ripercorso da Jürgen Miethke nel contributo da lui stesso pubblicato nel 2009¹¹; non è pertanto necessario riprenderlo nel dettaglio. Tenendo conto di quanto già esposto dallo studioso tedesco, si cercherà di mettere in evidenza alcuni elementi non ancora approfonditi.

In primo luogo, è interessante sottolineare come la presenza di uno *speculum* non sia un elemento di totale novità nel Dialogo. Un uso del genere degli *specula* si ritrova in modo simile anche negli ultimi capitoli (72 e 73) del settimo libro della *prima pars*, dedicati al combattente contro il papa eretico¹², in cui emerge chiaramente l'intenzione del teologo francescano di descrivere le virtù del vero difensore della Chiesa, chiamato a liberarla da un pontefice intenzionato a condurre i fedeli lontano dalla vera fede cattolica. La descrizione delle caratteristiche dell'oppositore del papa eretico si sviluppa in una trattazione che in parte sembra anticipare quella riservata al sovrano universale inserita in Dial. 3,2, anche se le qualità evidenziate non sono coincidenti. Il difensore della vera fede deve infatti essere coraggioso¹³, generoso¹⁴ e zelante¹⁵ nell'affrontare il proprio avversario. Anche la franchezza risulta determinante, perché eviti ogni forma di doppiezza e menzogna nel suo agire¹⁶. Nel capitolo successivo, dopo aver richiamato l'importanza della

¹¹ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., pp. 253-260.

¹² Guglielmo d'Ockham, *Dialogo sul papa eretico* cit., Dial. 1.7. cap. 72-73, pp. 1183-1897.

¹³ *Ibid.*, p. 1884: «Non autem sufficit impugnatori idoneo pape heretici novitates, cum opportunum fuerit, attemptare, nisi etiam, cum expediens fuerit, periculis et laboribus et etiam morti, si opportuerit se exponat».

¹⁴ *Ibid.*: «Rursus, si habet divitias, debet esse paratus expensas effundere, quia nulla eleemosyna corporalis extra articulum necessitatis extreme est ita necessaria».

¹⁵ *Ibid.*, p. 1886: «Sit insuper in prosequendo negotia fidei contra papam hereticum calidus, non tepidus».

¹⁶ *Ibid.*: «iterum, impugnator idoneus pape heretici omnem duplicitatem evitet, ne scilicet facto, verbo vel scripto patenter ostendat quod ipsum habet pro summo vero pontifice».

conoscenza del senso delle Sacre Scritture¹⁷ si chiarisce il ruolo chiave rivestito dalla volontà del difensore della fede di ricercare nient'altro che la verità per poter confutare le argomentazioni di un pontefice caduto in errore¹⁸. Come si vedrà, nel delineare la figura del sovrano universale Ockham menzionerà il coraggio, ma porrà enfasi su altre virtù rispetto a quelle proposte per il difensore della vera fede¹⁹.

In secondo luogo, è di particolare rilevanza l'uso delle fonti che viene fatto nello *speculum imperatoris*. È infatti possibile affermare che il teologo francescano ha utilizzato in modo sistematico fonti di natura scritturale, patristica e giuridica per sostenere le proprie argomentazioni, in modo simile a quanto faceva il gruppo michelista rifugiato a Monaco negli anni di conflitto con il papato di Giovanni XXII.

Il teologo francescano ha applicato un uso sistematico di alcune *auctoritates*²⁰. Le fonti giuridiche (Digesto, Decreto, *Glossa ordinaria* al Decreto e *Liber Extra*) rappresentano il 54,2% delle *auctoritates* citate; l'Antico Testamento il 34,2% (Proverbi, Ecclesiaste ed Ecclesiastico); le fonti patristiche (Agostino, Ambrogio e Girolamo), seppur citate attraverso il Decreto, l'8,5% e il Nuovo Testamento (prima lettera a Timoteo) il 2,8%.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1892: «Dicitur quod huiusmodi impugnatores idoneos pape heretici oportet sanctarum habere intelligentiam scripturarum, ut scilicet, non solum memoriam verborum retineant, sed intellectum capiant veritatis».

¹⁸ *Ibid.*, p. 1894: «Hec autem omnia amore faciant veritatis et odio falsitatis, ut ira, rancore, vel odio persone pape heretici nullatenus moveantur».

¹⁹ Nello *speculum imperatoris* Ockham fa riferimento alla *pericia scripturae divinae*, alla *pericia legum civilium*, alla *noticia secularium negotiorum*, come si legge al cap. 15 in William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., pp. 56-64; nel capitolo successivo (cap. 16) il minore richiama la *prudencia* e la *iusticia* (*Ibid.*, pp. 63-66); infine, si fa riferimento alla *veracitas*, *potencia*, *liberalitas* e *fortitudo* (cap. 17) *ibid.*, pp. 67-69. Per un elenco più esaustivo delle *virtutes* menzionate nello *speculum* si veda la tabella a pp. 15-16.

²⁰ Come suggerito da Roberto Lambertini, sembra credibile che Ockham, alla pari dei suoi confratelli residenti in Baviera, possedesse una raccolta di *excerpta* in grado di offrire un solido supporto alle argomentazioni micheliste. Si veda R. Lambertini, *Ockham lettore della Politica* cit., p. 272.

3. *Due specula principum a confronto: lo speculum imperatoris del Dialogus e il De regimine principum di Egidio Romano*

Preliminarmente ad un confronto tra i due testi, è opportuno soffermarsi sugli intenti dei loro rispettivi autori.

Il *De regimine* vuole essere un vero e proprio manuale del principe in cui si forniscono indicazioni su come debba essere amministrato il regno²¹. Dedicato a Filippo IV, futuro re di Francia, si suddivide in tre libri. Il primo è dedicato all'etica dell'individuo; il secondo al governo della casa e della famiglia²²; il terzo al governo del regno in tempo di pace e di guerra. La sua struttura organica e ben articolata fu una delle ragioni che garantì al *De regimine* un successo immediato e una vastissima diffusione, come attesta la tradizione manoscritta che annovera 350 testimoni²³, un numero notevole per uno scritto che non finì per essere un semplice *speculum principis*, ma un autentico manuale anche per esponenti dei ceti eminenti ed i lettori interessati al pensiero aristotelico in ambito etico e politico²⁴.

Lo *speculum* di Ockham si estende, invece, solo per pochi capitoli con un altro scopo rispetto al testo egidiano, ossia quello di fornire, attraverso una rapida lettura, un ritratto concreto dell'*imperator*. A tal proposito Jürgen Miethke ha sostenuto che lo *speculum* di Ockham è stato redatto per definire la figura del candidato idoneo all'incarico di *imperator* del Sacro Romano Impero, contesto in cui si inserisce lo *speculum* del

²¹ Per il *De regimine principum* si veda C.E. Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum. Reading and writing Politics at Court and University, c.1275-c.1525*, Cambridge 1999 e F. Oakley, *Recuperating the Past (III): Fruits of the Encounter with Greek Antiquity*, in Id., *The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, New Haven-London 2012, pp. 100-137. Per Egidio si veda in particolare *ibid.*, pp. 118-125.

²² Per il secondo libro del *De regimine principum* si veda il recente contributo di R. Lambertini, *L'etica familiare come oggetto della filosofia: riflessioni sulla formazione dell'Oeconomica come disciplina*, in «Saepe mihi cogitanti». *Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio*, a cura di A. Bisogno et alii, Roma 2023, pp. 485-496 e Id., *A proposito della «costruzione» dell'Oeconomica in Egidio Romano*, «Medioevo», 14 (1988), pp. 315-370.

²³ Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum* cit., p. 3. Si inseriscono manoscritti della versione latina e numerosi volgarizzamenti.

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

*Doctor plus quam subtilis*²⁵. È pur vero che il teologo francescano solleva la questione dell'ammissibilità di un sovrano imperiale non cattolico²⁶, ma si limita a osservare che esistono diverse opinioni al proposito: non è ben chiaro se il frate volesse riprendere il tema nella parte mancante del testo²⁷.

Si può pertanto notare una differenza prospettica molto rilevante. Mentre il *De regimine* concentra la sua attenzione su un orizzonte nazionale, offrendo consigli e indicazioni al futuro re di Francia, lo *speculum* di Ockham adotta un punto di vista più ampio, orientato verso un sovrano universale.

A proposito del primo Trattato della terza Parte, dedicata alla definizione della forma di governo più adatta alla Chiesa, Roberto Lambertini ha avuto modo di evidenziare l'uso fatto da Ockham dei testi aristotelici, giungendo ad affermare che il teologo inglese abbia usufruito di questi testi come un valido sostegno al proprio pensiero politico in funzione dell'*objektivierende Methode* ockhamista²⁸. Questo procedimento è evidente nella definizione di alcuni termini all'interno delle discussioni condotte dal Maestro e dal Discepolo e in riferimento alla scelta della costituzione migliore, se monarchica o aristocratica. L'eco all'*Etica* e alla *Politica* è ben riconoscibile, ma Ockham procede oltre e declina il pensiero politico del Filosofo in base al criterio dell'*utilitas*: un'assolutizzazione della forma migliore di governo non è auspicabile, sostiene lo studioso, perché vi sarà sempre qualche circostanza in cui la monarchia e l'aristocrazia non saranno in assoluto le forme di governo migliori in riferimento alle circostanze specifiche; sarà pertanto opportuno che la *civitas* sia retta talvolta dall'una e talvolta dall'altra forma di governo²⁹.

²⁵ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 250.

²⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XIV, p. 56: «Nonnullis apparet quod interrogacio tua dubitacionem non habet, cum quilibet mortalis adultus habens usum rationis teneatur esse fidelis, presertim si de fide potuerit informari. Sed forsitam querere intendeabas an aliquis possit esse verus imperator qui non habeat veram et catholicam fidem; de quo sunt opiniones diverse et adverse».

²⁷ Sul tema della legittimità dell'impero non cristiano si veda William of Ockham, *Breviloquium de Potestate Papae*, éd. par L. Baudry, Paris 1937, lib. IV, cap. X, pp. 119-122.

²⁸ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 278.

²⁹ *Ibid.*, p. 288.

Visto che Ockham nel primo Trattato usa esplicitamente la *Politica* di Aristotele, potrebbe parere ragionevole pensare che per discutere delle virtù dell'imperatore ideale, il teologo francescano ricorra all'*Etica Nicomachea*, come Egidio aveva già fatto nel *De regimine principum*. In realtà, un confronto più ravvicinato evidenzia che l'*Etica* non è il riferimento principale nello *speculum* ockhamiano. Al contrario, lo Stagirita non viene mai citato esplicitamente. Nella sua edizione bilingue Jürgen Miethke ha rilevato che il passaggio di Ockham: «fortitudo, quae est virtus animae, debet in imperatore precellere, sed fortitudo corporalis, quae est robur corporis, non est ita necessaria in imperatore»³⁰ può essere considerato un tacito riferimento all'*Etica* aristotelica, ma costituisce sinora l'unica eco riscontrata³¹. Le corrispondenze contenutistiche tra Aristotele e lo *speculum* ockhamista non sono pertanto sufficienti per stabilire con certezza un uso dei testi aristotelici da parte del teologo francescano. Di contro, in Ockham sono abbondanti i riferimenti ai Padri e alla Sacra Scrittura, mentre in Egidio sono quasi del tutto assenti³². L'uso delle *auctoritates* scritturali nel teologo francescano risulta ancora più evidente dalla seguente tabella:

³⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., 3.2 Dial., c. 17, p. 69.

³¹ Wilhelm von Ockham, *Das Recht von Kaiser und Reich: Lateinisch-Deutsch I*, hrsg. von J. Miethke, Freiburg-Basel-Wien 2020, p. 208.

³² Ciò si constata anche in Oakley, *Recuperating the Past (111)* cit., p. 120. Di contro, Egidio cita la *Politica* non meno di 230 volte; l'*Etica*, 185; la *Retorica*, 88 volte.

	Fonti scritturali	Fonti patristiche	Fonti giuridiche
Cap. XV	Ps. 1:2 I Tim. 5:8 Prov. 11:14 Prov. 15:22 Prov. 24:6 Prov. 24:30-32 Ec. 7:12-13 Ec. 10:19 Ecclus. 6:6		Dig. 1.3.31 C. 8 q. 1, c. 8 C. 8 q. 1, c. 9 C. 8 q. 1, c. 11 D. 38 c. 1, v. <i>cum itaque</i> C. 1 q. 4, c. 12 Dig. 22.6.6
Cap. XVI		Augustinus, <i>Ad Lotharium</i> , ³³ Ambrosius, <i>de officiis</i> , ³⁴ Ieronimus, <i>super Isaiam</i> . ³⁵	X 1,36,11 C.23, q. 4, c. 33 D. 45, c. 17 D. 50, c. 14 C.23, q. 5, c. 38 C.23, q. 5 c. 28 C.23, q. 4 c. 33 C.23, q. 5 c. 4
Cap. XVII	Prov. 19:4 Prov. 19:6-7 Ec. 7:12-13 Ec. 10:19		D. 1, c. 14 X 1, 29, 28 v. <i>Si coercionem</i> X 1, 29, 28 X 1, 29, 29

Poiché anche questi brani patristici di Agostino, Ambrogio, e Gerolamo potevano essergli disponibili attraverso le collezioni di diritto canonico, Ockham non ha dunque citato altro che la Bibbia, il Decreto, il *Liber Extra* secondo Karl Ubl in un esemplare che conteneva anche la *Glossa Ordinaria*³⁶. Questo numero molto limitato di testi, fonti di cui disponeva Ockham per sua stessa ammissione, sono risultati sufficienti

³³ Citato in C. 23, q. 5, c. 38.

³⁴ Citato in C. 23, q. 4, c. 33.

³⁵ Citato in C. 23, q. 5, c. 28.

³⁶ K. Ubl, S. Heinen, *Introduction to William of Ockham, Dialogus, Part 3, Tract 2*, ed. by S. Heinen and K. Ubl cit., p. LXII.

per redigere il proprio *speculum imperatoris*, a prescindere dalla disponibilità o meno dei *florilegia* menzionati in precedenza³⁷.

4. Una convergenza: il bene comune

Quanto ad elementi comuni tra Egidio e Ockham, è possibile far riferimento alla definizione del fine supremo del buon governo. L'azione del *princeps* deve sempre avere come unico scopo l'agire per il *bonum commune* della *civitas*³⁸, sulla base di quanto già sostenuto dallo Stagirita nel libro I dell'*Etica*³⁹, nucleo argomentativo tramandato e trasmesso da Tommaso, che affermò su base aristotelica che la *lex humana* fosse «quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»⁴⁰.

Da parte sua, Egidio sostiene chiaramente, quando distingue tra i tipi di giustizia, che il *princeps* debba attuare la *iustitia legalis* per garantire il *bonum commune* della collettività, affinché venga preservata l'equità tra i *cives*⁴¹. Anche Ockham si esprime analogamente. Il compito del *princeps*, afferma il teologo francescano nel capitolo 16, è di garantire il bene comune di tutta la *civitas* in opposizione a quanti tentino di turbarlo. È quindi evidente che il *De regimine* e lo *speculum imperatoris* si fondino sulla stessa base argomentativa, perché il *princeps* deve sempre tendere alla realizzazione del bene di tutti i *cives*.

³⁷ Si veda a proposito nota 21.

³⁸ Per un'analisi dei dibattiti su questo tema si veda l'ottimo M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon 1999.

³⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, lib. I, 1094a.

⁴⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, VIII, Roma 1895, I-II, q. 90, a. 4, p. 152. Si veda anche T. Scandroglio, *Il bene comune come limite all'azione del sovrano nella prospettiva tomista*, «Vita e Pensiero, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 105 (2013), pp. 41-71.

⁴¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum. Über die Fürstenbererschaft (ca. 1277–1279)*, hrg. von V. Hartmann, Heidelberg 2019, lib. I, pars II, cap. X, p. 144: «Si queritur commune bonum: sic est in eis iustitia legalis. [...] Bonum enim commune resultat ex omni bono civium: res enim publica, et tota civitas melior est, qualitercunque cives boni sint».

Di seguito vengono messi in evidenza alcuni passaggi testuali degli autori in cui emerge chiaramente il riferimento al *bonum commune*:

Egidio Romano	Ockham
<p>[Lib. I, pars III, cap. III, p. 304] Inter caetera autem, quae inducere posset alios ad virtutes, est ut bonum divinum et commune principaliter diligent. Nam si rex principaliter bonum commune intendat, studebit ut habeat memoriam praeteritorum, et providentiam futurorum, ut sit expertus, cautus, et ut habeat omnia quae ad prudentiam requiruntur, per quam possit melius suum populum regere. Immo si bonum commune praeponat bono privato, tanto magis studebit ut prudentia polleat, quanto maior prudentia requiritur ad custodiendum bonum commune, quam proprium.</p>	<p>[Cap. XVI] ita imperator [...] si in exercendo iusticiam non vult ex causa infligere penam statutam in iure, tenetur de necessitate infligere penam “equitate servata”, secundum quod bonum commune et salutem subditorum bonorum precipue viderit postulare.</p>

5. Le virtù del princeps secondo Ockham ed Egidio

Prendendo in esame le virtù del *princeps* descritte dai due autori, è possibile evidenziare come Egidio abbia fatto ampio uso delle virtù aristoteliche. Tale tendenza, invece, scompare del tutto all'interno dello *speculum imperatoris* ockhamista.

In questa sede basterà fare solo alcuni esempi. Il primo è rappresentato dalla prudenza. Affrontando la lettura del capitolo I della terza parte del terzo libro del *De regimine* si noterà che Egidio è

fortemente debitore dell'*Etica Nicomachea*⁴² e della q. 50 della *Secunda secundae* di Tommaso, di cui il frate agostiniano ripropone la medesima chiave interpretativa e la medesima terminologia⁴³, riprendendo in particolare i cinque tipi di virtù tommasiani riproposti nel *De regimine* con poche modifiche. Il frate agostiniano sostiene che tra i tipi di prudenza individuati dall'Aquinate, si addicono al *princeps* soprattutto la *prudencia particularis*, che riguarda l'individuo; la *prudencia yconomica*, per il governo della casa e della famiglia, e la *prudencia regnativa*⁴⁴. Per Egidio la *prudencia* costituisce la guida di tutte le virtù, incaricata di indirizzare tutte le altre e l'azione umana per garantire la salute dei sudditi. Si potrebbe asserire a buon diritto - come ha puntualizzato Lambertini in un contributo del 1997 - che la *prudencia* è quella virtù che permette in misura maggiore al governante di assomigliare a una figura semidivina⁴⁵, consentendogli *de facto* un potere illimitato.

Se invece si esamina lo *speculum imperatoris*, Ockham discute della medesima virtù, pur senza chiamarla per nome, all'interno del capitolo XV del secondo trattato del primo libro della terza Parte ponendola in relazione con i pareri che il principe richiede ai propri consiglieri per governare⁴⁶. Viene elaborato un elenco molto dettagliato delle diverse casistiche. Di seguito basterà richiamarne solo alcune. La prima prende

⁴² In particolare, è costante il riferimento a Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, lib. VI, cap. VIII, 1141b23-1142a11. Si veda anche Aristoteles latinus, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*, ed. Renatus Antonius Gauthier, XXVI/1-3/3, Leiden-Bruxelles 1972, lib. VI, cap. VIII, 41b10.

⁴³ Su questo punto si veda R. Lambertini, *Political prudence in some medieval commentaries on the sixth book of the Nicomachean Ethics*, in *Virtue Ethics in the Middle Ages: commentaries on Aristotle's Nicomachean ethics, 1200-1500*, ed. by I. Bejczy, Boston 2007, p. 233. Il riferimento a Tommaso è precisamente a Thomas de Aquino, *Summa theologiae* cit., II.II.50, p. 374.

⁴⁴ Lambertini, *Political prudence* cit., p. 233. La descrizione di queste categorie si trova in Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. III, pars III, cap. I, pp. 1120-1122.

⁴⁵ R. Lambertini, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in «La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV» a cura di L. Bianchi, Firenze 1997, p. 354. Egidio si esprime chiaramente sull'argomento. Si veda Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. VIII: «Nam, cum oporteat eos esse quasi semideos et debite et absque negligencia negocium regni intendere, non vacat eis subtiliter sciencias perscrutari».

⁴⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, pp. 61-62: «Aliquociens vero requiritur aliorum consilium ut querens consilium probet et experiatur ipsorum consiliariorum discrecionem vel prudenciam aut fidelitatem vel affectionem seu voluntatem vel erga se vel erga alios».

in esame i consigli richiesti per questioni segrete. È infatti pericoloso rivelarle a coloro che non sono leali o amici⁴⁷. In questa circostanza i consiglieri dovranno essere pochi, fedeli e discreti per evitare di diffondere incautamente informazioni importanti. Un altro caso concerne i pareri richiesti dal principe sugli affari pubblici. In tale occasione si potrà richiedere consiglio anche a chi non è né fedele né discreto, poiché non v'è pericolo alcuno di rivelare decisioni segrete⁴⁸. In un altro caso ancora, si chiede il parere di numerosi consiglieri affinché la decisione finale del principe sia accolta con maggiore venerazione, reverenza o paura da parte dei sudditi⁴⁹. Il parere di molti conferirà maggiore autorevolezza a quanto stabilito dal *princeps*. Ockham sottolinea che quest'ultimo potrà richiedere dei pareri persino agli ignoranti e ai malvagi, poiché in tal modo si renderà meglio conto di come occorra agire⁵⁰.

Se nella trattazione egidiana sulla prudenza si è potuto riscontrare un riferimento costante ai testi aristotelici, questa tendenza è invece del tutto assente all'interno del capitolo XV dello *speculum imperatoris* ockhamiano. Il teologo francescano predilige infatti l'impiego di riferimenti biblici, che corrono costantemente a sostegno delle proprie posizioni. Ciò risulta evidente, ad esempio, nella discussione attorno alla necessità da parte del principe di circondarsi di buoni consiglieri, come testimonia Salomone in Proverbi 11,14 e 24,6⁵¹. Un ulteriore riferimento esplicito viene fatto sempre a Salomone e a Proverbi 24,30-32 quando Ockham richiama l'eventualità di domandare consiglio anche agli stolti e ai malvagi, affinché il sovrano comprenda a fondo come occorra comportarsi⁵². Da questi esempi è possibile affermare che la *prudentia* è una virtù tracciata a partire dai testi biblici. Dati i numerosi riferimenti all'Antico e al Nuovo Testamento, si nota che nel capitolo XV dello *speculum* traspare in particolare un'immagine di sovrano che sembra imitare quella di tipo biblico, in cui il *princeps* agisce secondo il proprio volere al di sopra della

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² *Ibid.*

legge positiva, rimanendo tuttavia sottoposto alla legge naturale, che resta insuperabile⁵³.

Di seguito si propone un confronto tra quanto detto sin ora sulla *prudencia* in riferimento a Tommaso, Egidio e Ockham:

<p>Tommaso [<i>Summa theologiae</i>, II. II. 47.12]</p> <p>[...] prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.</p>	<p>Egidio Romano [libro III, pars III, cap. I, pp. 1120-1122]</p> <p>Possumus autem, quantum ad presens spectat, distinguere quinque species prudentie, videlicet prudenciam singularem, yconomicam, regnativam, politicam sive civilem et militarem. [...] Dicitur enim aliquis habere singularem vel particularem prudenciam, quando se ipsum scit</p>	<p>Ockham [Cap. XV]</p> <p>Respondetur quod consilium de diversis et ex diversis causis requiritur. Aliquando enim requiritur consilium de secretis que periculosum est revelare nisi fidelibus et amicis ac discretis. [...] Consilium de diversis et ex diversis causis requiritur. Aliquando enim requiritur consilium de secretis que</p>
--	--	--

⁵³ Sull'argomento si veda in particolare B. Tierney, *Natural law and natural rights*, in *Christianity and law. An introduction*, ed. by J. Witte and F.S. Alexander, Cambridge-New York 2008, pp. 94-97. Tierney ha inoltre esaminato a fondo il concetto di legge naturale così come interpretato da Ockham in B. Tierney, *Natural Law and canon law in Ockham's Dialogus*, in Id., *Rights, Laws and Infallibility in medieval thought*, Aldershot 1997, p. 10. Lo studioso sottolinea che Ockham ha mantenuto una posizione piuttosto tradizionale che fa risalire le sue radici al Decreto. Graziano per primo, infatti, ha identificato il primo tipo di legge naturale con i precetti morali dell'Antico e Nuovo Testamento, in particolare con il Decalogo. Per quanto concerne gli altri due tipi di legge naturale definiti da Ockham si veda *ibid.*, pp. 10-15.

<p>[q. 50] [...] regnativa est perfectissima species prudenciae. [...] Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum [...]. Et ideo sicut prudentia communiter dicta [...] ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque. [...] Praeterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.</p>	<p>regere et gubernare. [...] Secunda species prudencie dicitur esse yconomica. [...] Quare, cum bonum domesticum et bonum tocium familie sit aliud a bono alicuius singularis persone, sicut bonum commune est aliud a bono aliquo singulari, yconomicam prudenciam, per quem quis scit regere domum et familiam, oportet esse aliam a prudentia, qua quis novit se ipsum regere. [...] Nam, sicut persona aliqua singularis est pars domus, ita domus est pars civitatis et regni, et, sicut bonum domesticum est aliud a bono alicuius singularis persone, sic bonum civitatis et regni est aliud a bono domestico. [...] Quarta species prudencie dicitur</p>	<p>periculosum est revelare nisi fidelibus et amicis ac discretis. [...] Quandoque autem requiritur consilium ut querens consilium illud quod deliberatum est per consiliarios exequatur. Nonnumquam requiritur aliquorum consilium ut querens consilium noticiam iuris vel facti quod ignorat per eorum responsionem acquirat, qua habita quid agere debeat animadvertat.</p>
---	---	--

	<p>esse politica sive civilis. Nam, sicut in principante requiritur excellens prudentia, qua sciat alios dirigere, sic in quolibet cive requiritur prudentia aliqualis, qua noscat adimplere leges et mandata principantis. [...]</p> <p>Quinta species prudentie dicitur esse militaris. [...]</p> <p>Militaris ergo est quedam species prudentie, per quam superantur hostes et prohibentes bonum civile et commune.</p>	
--	---	--

Dalla tabella si evince che Egidio ha fatto riferimento alla terminologia e senso interpretativo tommasiani per sviluppare il discorso sulla *prudentia*⁵⁴. Questi riprende quasi del tutto alla lettera i termini usati da Tommaso, elaborandoli ulteriormente all'interno del *De regimine*. Se invece si osserva il capitolo 15 dello *speculum imperatoris*, si nota che Ockham non ha attribuito alcun nome alla virtù descritta, la prudenza, ed ha preferito compiere altre scelte rispetto a Egidio. Il francescano tralascia la terminologia e il contenuto testuale della *Secunda secundae* di Tommaso proponendo invece una serie di esempi pratici su come il principe deve comportarsi con i propri consiglieri. Grazie a tali esemplificazioni il sovrano comprenderà come occorre agire.

⁵⁴ Si veda Thomas de Aquino, *Summa theologiae* cit., II. II. 47.12, p. 360 e II.II.50, p. 374.

Tra le diverse virtù che mostrano in particolare come Ockham ed Egidio si sono comportati in modo divergente vi è la giustizia. All'altezza dei capitoli 10-12 del primo libro della prima Parte, Egidio sviluppa un discorso molto articolato su questa virtù, ripercorrendo l'argomentazione proposta da Aristotele all'interno del libro V dell'*Etica*⁵⁵. Il frate agostiniano riprende chiaramente il testo dello Stagirita per i suoi fini, giungendo tuttavia a soluzioni inedite che potessero offrire a sovrani e principi, ma non solo, un vasto ventaglio di consigli e ammaestramenti per la gestione del regno. Egidio non aveva il proposito di essere un semplice "compilatore" dei testi dello Stagirita; egli era piuttosto intenzionato a fare da mediatore culturale tra quanto trasmesso dal Filosofo e un ampio pubblico, che si estendesse anche al di fuori degli ambienti accademici del tempo. Il dottore agostiniano propone così nuove vie interpretative da cui partire, in quanto fruitore consapevole della terminologia di Tommaso, autore del *De regno ad regem Cypri* e della *Sententia libri Ethicorum*, utilizzati per definire la giustizia, distinta in *legalis* ed *aequalis*⁵⁶, a partire dalla quale si sviluppa tutta l'argomentazione egidiana⁵⁷.

Egidio riprende da Aristotele, a tratti anche letteralmente, le ragioni per le quali il principe deve essere giusto⁵⁸. Lo deve essere per quattro ragioni desunte dal libro V dell'*Etica*. La prima è che il re impersona la legge; è pertanto necessario che questi governi rettamente i suoi sudditi⁵⁹. La seconda ragione consiste nella giustizia stessa, la stella più luminosa di

⁵⁵ In particolare, per la *iusticia legalis* si veda Aristoteles, *Ethica Nicomachea* cit., lib. V, cap. I, 1129b11-1130a13 e lib. V, cap. II, 1130b30-1131a29b per la *iustitia aequalis*.

⁵⁶ Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, XLVII, pars II, Romae 1969, lib. V.III.1130b 6, p. 273.

⁵⁷ R. Lambertini, *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De regimine principum di Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), pp. 259-260.

⁵⁸ Si veda Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XII, pp. 158-163.

⁵⁹ *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 158: «ipse iudex, et multo magis ipse rex, cuius est leges ferre, debet esse quaedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quaedam lex, et lex est quidam rex sive princeps».

tutte che deve guidare le azioni umane⁶⁰ in quanto virtù preminente sulle altre. La terza consta nell'affermare che, se i sovrani praticano tale virtù, possono essere definiti perfettamente buoni. Come infatti un corpo può essere caldo e riscaldare altri corpi con il suo calore, allo stesso modo la giustizia si può espandere dall'uomo giusto ad altri uomini⁶¹. Un discorso analogo vale per l'onestà del sovrano (*bonitas*). La quarta e ultima ragione afferma che il re deve preoccuparsi di accrescere la sua onestà, trasmetterla ai sudditi e limitare il male per quanto possibile. Solo in tal modo potrà praticare rettamente la giustizia. Si vede allora come Egidio, partendo da solide basi aristoteliche, intende fornire al sovrano ogni valido strumento per governare al meglio⁶².

Anche Ockham, come Egidio, tratta del modo in cui il sovrano debba praticare la giustizia di fronte ai suoi sudditi. Ciononostante, lo *speculum imperatoris* sviluppa le proprie argomentazioni diversamente rispetto a quanto si è potuto riscontrare nel *De regimine*.

Ockham parte dal presupposto che la giustizia sia una delle virtù fondamentali per l'imperatore, a cui il Maestro dedica un grande spazio. Così come la giustizia è una virtù di grande rilievo nell'*Etica*, allo stesso modo lo è in Ockham, ma sotto un'altra prospettiva. Il suo *speculum* non è interessato tanto alla definizione teorica di questa virtù, quanto alla sua applicazione pratica da parte di un sovrano universale, una caratteristica evidente che emerge dalla distinzione di diverse *opiniones* che discutono su quale deve essere l'agire concreto dell'imperatore⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 160: «Si ergo decet reges et principes habere clarissimas virtutes ex parte ipsius Iustitiae, quae est quaedam clarissima virtus, probari potest, quod decet eos observare Iustitiam».

⁶¹ *Ibid.*: «Tertio hoc probari potest ex ipsa perfectione bonitatis, quae ex Iustitia innotescit. Iustitia enim non solum est perfecta virtus in se, sed si sit in regibus et principibus ostendit eos esse perfecte bonos. [...] et cum actio sua ad alios se extendit: ut tunc aliquid est perfecte calidum, quando potest alia calefacere, et quando actio sua ad alia se extendit».

⁶² *Ibid.*, lib. I, pars II, cap. XII, p. 162: «Nam [...] sicut melior est qui non solum est bonus in se, sed etiam bonitas sua se extendit ad alios [...]».

⁶³ Un esempio significativo è costituito dal fatto che l'imperatore si possa comportare in maniera arbitraria nell'infliggere una pena: «Una [opinione] est quod apud imperatorem omnes pene sunt arbitrarie, ut liceat ei in quocumque casu pro quocumque crimine quodcumque genus penarum infligere [...]». Un'altra opinione relativa al comportamento del *princeps* afferma che questi può rimettere la pena a colui che si sia sinceramente pentito

Di seguito si propone un confronto dei brani appena menzionati:

Aristotele [Lib. V, 1129b, cap. 3]	Egidio Romano [Lib. I, pars II, cap. XII, pp. 158- 160]	Ockham [Cap. XVI]
<p>[...] legalis autem iustus, manifestum quoniam omnia legalia sunt aequaliter iusta. Determinata enim a legis positiva, legalia sunt; et unumquodque horum, iustum esse dicimus. [...]</p> <p>Et propter hoc multociens preclarissima virtutum esse videtur iusticia, et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.</p>	<p>Cum enim deceat regulam esse rectam et aequalem, rex quia est quaedam animata lex, et quaedam animata regula agendorum, ex parte ipsius personae regiae maxime decet ipsum servare Iustitiam. [...]</p> <p>Unde 5. Ethic. dicitur, quod praeclarissima virtutum videtur esse iustitia: et neque Hesperus, neque Lucifer est ita admirabilis, sicut ipsa [...].</p>	<p>[Cap. XVI] Sed imperator est supra omnia iura positiva. [...] imperator, quia est supra iura positiva et non est super equitatem naturalem, [...] tenetur de necessitate infligere penam “equitate servata”, secundum quod bonum commune et salutem subditorum bonorum precipue viderit postulare.</p>

del crimine commesso: «Respondetur quod si imperator quemcumque criminisum cognoverit perfecte emendatum ita ut deseruerit omnem voluntatem malefaciendi, nec aliquis prosequitur contra eum iniuriam suam, potest ei imperator omnem penam remittere [...]». Per le *opiniones* sul modo in cui il *princeps* deve esercitare la giustizia si veda William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, pp. 63-66.

Come si vede Egidio riprende in modo letterale i brani dell'*Etica*, mentre Ockham si dedica al rapporto tra legge positiva, legge naturale e autorità del sovrano.

Un ulteriore esempio che permette di comprendere come le trattazioni dei nostri autori sono molto divergenti è costituito dal coraggio. Una volta datane la definizione, il dottore agostiniano richiama i sette tipi aristotelici di *fortitudo*, descritti nel dettaglio⁶⁴. Tuttavia, Egidio compie un passo ulteriore. Non solo riprende testualmente Aristotele nell'introduzione della medesima terminologia e negli stessi schemi argomentativi usati dall'*Etica* per sostenere come la *fortitudo virtuosa* è il tipo di coraggio che più si addice al sovrano, ma attinge anche ad altre *auctoritates*, come Vegezio⁶⁵, nell'illustrazione di una delle *species* di *fortitudo*, definizione presente anche nella *Sententia* di Tommaso⁶⁶.

A partire da quanto si è appena esposto, si nota ancora una volta come Egidio si serva della più eminente delle *auctoritates* filosofiche per arrivare al suo scopo, vale a dire fornire indicazioni precise su come si debba comportare il *princeps*. Questi dovrà essere attento a non esporre il proprio *regnum* a guerre inutili, che possano nuocere ai propri *subiecti* e all'intera comunità politica. In tal caso si tratterebbe di una guerra ingiusta e procurata solo per interesse personale del sovrano, definibile in una tale evenienza a tutti gli effetti tiranno⁶⁷. Un conflitto si può infatti definire "giusto" solo se difende il bene comune della collettività senza anteporvi gli interessi personali del principe.

Se invece si osserva il *Dialogus*, al coraggio viene dedicata solo l'ultima parte del capitolo 17. Il *Doctor plus quam subtilis* rinuncia a tutta quella elaborazione terminologica propria di Egidio sulla base del terzo libro dell'*Etica*. Il teologo inglese giunge immediatamente al nucleo del

⁶⁴ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIV, p. 172: «Prima est Fortitudo civilis. Secunda servilis. Tertia militaris. Quarta furiosa. Quinta consuetudinalis. Sexta bestialis. Et septima est Fortitudo virtuosa».

⁶⁵ Vegetius, *Epitoma rei militaris*, ed. by M.D. Reeve, Oxford 2004.

⁶⁶ Lambertini, *Il filosofo, il principe e la virtù* cit., p. 244. Si veda Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* cit., lib. III, 16, 1116a 36, p. 170.

⁶⁷ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIV, p. 172: «reges ergo et principes licet has maneries fortitudinum scire debeant, ut cognoscant qualiter populus suus fortis est, et quomodo possunt cum adversariis bellare: ipsi tamen debent esse fortes fortitudine virtuosa, ut non exponant suam gentem periculis bellicis [...]».

discorso, ovvero alla discussione attorno al tipo di *fortitudo* necessario al sovrano per governare, omettendo ogni distinzione tra le varie tipologie del termine come invece aveva fatto con la virtù della giustizia. Ockham afferma brevemente che la *fortitudo*, intesa come *virtus animae*⁶⁸, è il tipo di coraggio necessario al sovrano, dato che la semplice forza fisica (*fortitudo corporalis*), sebbene apprezzabile in battaglia, non è determinante nell'assolvimento dei doveri regali: ad essa vanno anteposte altre *virtutes*, quali la sapienza e la giustizia.

Di seguito si riporta un breve schema che illustra come Egidio e Ockham si sono comportati in riferimento alla *fortitudo*:

Aristotele	Egidio Romano	Ockham
<p>[Lib. III, 1115a, cap. 9, 2-3] Principaliter autem dicitur fortis qui circa bonam mortem intimidus, et quecumque mortem inducunt repentina encia. Talia autem maxime, que circa bellum.</p> <p>[1115 b, 8-9] videtur enim sufferre pericula cives propter legum obiurgaciones et impropria, et propter honores. Et propter hoc fortissimi esse videtur apud quos timidi, inhonorati,</p>	<p>[Lib. I, pars II, cap. XIII, p. 166] Qui impavidus est circa bonam mortem, et maxime circa eam quae est secundum bellum. Sed adhuc et in mari, et in aegritudinibus intimidus est, qui est fortis. [...] Unde ait Philosophus, quod secundum hanc Fortitudinem fortissimi videntur esse apud illas gentes, apud quas timidi inhonorati sunt, fortes vero honorantur. Hoc modo (ut idem</p>	<p>[Cap. XVII] Fortitudo que est virtus anime debet in imperatore precellere, sed fortitudo corporalis que est robur corporis non est ita necessaria in imperatore; quamvis enim valde deceat imperatorem fortitudine corporali et arte preliandi pollere, non est tamen simpliciter necessaria, nec aliis excellenciis preferenda, sed sapiencie, iusticie et aliis virtutibus</p>

⁶⁸ Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., p. 259.

<p>et fortes, honorati. [1115 b 13-15] Similiter autem et audacia. Fortis autem, inadmirabilis ut homo. Timebit quidem igitur, et hec. Ut oportet autem et ut radio, suffert, boni gracia.</p> <p>[1116 a, 6-8] [...] Et propter hoc fortissimi esse videtur apud quos timidi, inhonorati, et fortes, honorati. Tales enim et Homerus facit. Verbi gracia, Diomedem et Hectora. [...]</p> <p>[1116 b, 22-24] [...] Fortes quidem igitur, propter bonum operantur; furor autem, cooperatur eis.</p>	<p>Philosophus ait) Hector fortis erat [...]. Sic etiam Diomedes [...]. Quarto Fortitudo dicitur furiosa. Nam aliqui propter furorem, et passionem in qua existunt, aliquando aggreditur pugnam, ita ut iudicetur fortes: non tamen proprie tales fortes existunt, quia fortitudo vera aggreditur pugnam (ut Philosophus innuit) non propter furorem, sed propter bonum.</p>	<p>postponenda [...].</p>
---	--	---------------------------

Come si è voluto illustrare, Egidio ha fortemente ripreso il testo aristotelico, giungendo ad una parziale corrispondenza letterale con il brano appena messo in evidenza dell'*Etica Nicomachea*. Ockham, invece, ha trattato la stessa virtù in modo del tutto indipendente da quanto scrivono Aristotele ed Egidio, introducendo una nuova argomentazione.

Di seguito si intende presentare un elenco delle virtù e qualità del sovrano così come enunciate rispettivamente dall'*Etica Nicomachea*, dal *De regimine principum* e dallo *speculum imperatoris*.

	Aristotele	Egidio Romano	Ockham
Affabilitas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXVIII)	No
Fortitudo	Sì (libro III)	Sì (libro I, pars II, cap. XIII)⁶⁹	Sì (cap. XVII)⁷⁰
Eutrapelia	Sì (libro II)	Sì (libro I, pars II, cap. XXX)	No
Honoris amativa	Sì (Libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIV)	No
Iustitia	Sì (libro V)	Sì (libro I, pars II, cap. X, XI e XII)⁷¹	Sì (cap. XVI)⁷²
Liberalitas	Sì (Libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XVII)⁷³	Sì (cap. XVII)⁷⁴
Magnanimitas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIII)	No
Magnificencia	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XIX)	No
Mansuetudo	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXVII)⁷⁵	Sì (cap. XVI)⁷⁶

⁶⁹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XIII, pp. 164-171.

⁷⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVII, p. 69.

⁷¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. X, XI e XII, pp. 144-163 e *passim*.

⁷² William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, pp. 63-64.

⁷³ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XVII, pp. 192-199 e *passim*.

⁷⁴ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XIV, p. 55.

⁷⁵ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XXVII, pp. 246-250 e *passim*.

⁷⁶ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XVI, p. 63.

Prudentia	Sì (libro VI)	Sì (libro I, pars II, cap. VI) ⁷⁷	Sì (cap. XV) ⁷⁸
Veritas	Sì (libro IV)	Sì (libro I, pars II, cap. XXIX) ⁷⁹	Sì (Cap. XIV) (cap. XVII) ⁸⁰
Temperantia	Sì (libro III)	Sì (libro I, pars II, cap. XV)	No
Pericia legum civilium	No	No	Sì (cap. XV)
Pericia sacrae scripturae	No	No	Sì (cap. XV)

La tabella appena illustrata ha posto in evidenza come Ockham non si sia limitato ad un semplice elenco delle *virtutes*, ma abbia individuato nel principe anche altre caratteristiche, assenti nel *De regimine*. Se Egidio ritiene che il sovrano debba occuparsi pienamente del governo del regno e rivolgersi alla pratica delle virtù, dedicando un tempo limitato allo studio delle scienze⁸¹, quest'ultimo compito è, al contrario, di grande rilevanza secondo il *Doctor plus quam subtilis*. Questi, infatti, ritiene che il *princeps* debba applicarsi, senza tralasciare i propri doveri regali, alla *pericia legum civilium*, alla *pericia secularium negotiorum*⁸², alla *pericia sacrae scripturae*, e dovrà eccellere *in sensu naturali et discrezione ac industria naturali et iudicio*

⁷⁷ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. VI, pp. 122-127.

⁷⁸ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, p. 62.

⁷⁹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. I, pars II, cap. XXIX, pp. 256-261.

⁸⁰ William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. 14, p. 55.

⁸¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum* cit., lib. II, pars II, cap. VIII, p. 602: «Nam cum oporteat eos esse quasi semideos, et debite et absque negligentia negotium regni intendere, non vacat eis subtiliter perscrutari scientias: maxime igitur decet ipsos bene se habere circa divina, et esse instructos et firmos in fide, et illas scientias scire, per quas quis se et alios novit regere et gubernare. Huiusmodi autem sunt scientiae morales. [...] Decet igitur eos scire grammaticam. [...] decet reges, et principes scire idioma literale, ut possint secreta sua alii scribere et legere absque aliorum scitu [...]. Debent etiam aliquid addiscere de dialectica et rhetorica, ut ex hoc subtiliores fiant ad intelligendum quaecunque proposita».

⁸² William of Ockham, *Dialogus, Part 3, Tract 2* cit., cap. XV, p. 58.

*rationis*⁸³, qualità che mettono in luce un evidente pragmatismo da parte del teologo francescano, a dimostrazione di quanto Ockham si è impegnato nella definizione della figura di un principe capace di affrontare le mansioni regali, come si addice ad un candidato ideale al trono imperiale, secondo l'ipotesi già formulata da Jürgen Miethke⁸⁴.

6. La ricezione dello *speculum imperatoris* di Ockham e del *De regimine* di Egidio: alcune considerazioni

Nei paragrafi precedenti si è cercato di proporre un confronto tra lo *speculum* di Ockham ed il *De regimine* di Egidio. In questa prospettiva occorre anche fare qualche riflessione sulla ricezione dei due testi appena esaminati.

Come si è potuto osservare in precedenza, il *De regimine principum* costituì non solo un manuale per i principi e i re tardomedievali per la corretta amministrazione del regno e un importante testo di riferimento per gli ambienti accademici del tempo, ma costituì uno scritto molto apprezzato anche al di fuori di questi ambiti. In particolare, il *De regimine* godette di una vastissima diffusione a partire dai primi decenni dalla sua pubblicazione. Charles Briggs si è occupato di esaminare l'effettivo numero di manoscritti del testo egidiano prodotti entro i primi 50 anni dalla sua stesura, evidenziando, in particolare, una notevole proliferazione del testo latino. Siamo infatti a conoscenza di 69 esemplari in Francia e di 65 esemplari in Italia.

Sarebbe impossibile ripercorrere la grande fama che il *De regimine* riscosse negli ambienti accademici e intellettuali del proprio tempo e nei decenni successivi. Sarà pertanto sufficiente richiamare in questa sede un caso ben noto, come quello segnalato da Fiammetta Papi, che ha individuato in Convivio IV, 24, 9 un riferimento al *De regimine principum*⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Si veda nota 25.

⁸⁵ Sulla ricezione del *De regimine principum* in Dante si veda F. Papi, *Il De regimine principum* di Egidio Romano nella biblioteca di Dante, in «Significar per verba». *Laboratorio dantesco*, a cura di D. De Martino, Ravenna 2018, pp. 157-202 e Id., *Aristotle's Emotions in Giles of Rome's De Regimine Principum and in its Vernacular Translations (with a Note on Dante's*

Se invece si volge lo sguardo all'arte figurativa, sarà possibile notare che anche in questo ambito il *De regimine* ha lasciato una forte impronta di sé. Per fare alcuni esempi, gli affreschi senesi dell'Allegoria ed Effetti del Buono e del Cattivo Governo di Ambrogio Lorenzetti (1337-1339) riprendono la virtù della *iustitia* così come definita nel *De regimine*. Un riferimento a quest'ultima e alla sua definizione si ritrovano nuovamente a Siena negli affreschi dell'Anticappella del Palazzo Pubblico realizzati tra il 1413 e 1414 da Taddeo di Bartolo⁸⁶.

Da questa breve panoramica è possibile osservare che il *De regimine principum* riscosse una notevole fama già a pochi anni dalla sua produzione, esercitando una forte influenza negli ambienti intellettuali e artistici contemporanei e successivi.

Se invece si considera la ricezione dello *speculum principis* ockhamiano, il panorama risulta molto differente rispetto a quanto si è appena potuto constatare per il *De regimine principum*.

Nel suo studio⁸⁷ Jürgen Miethke non ha rilevato alcuna influenza esercitata dallo *speculum* di Ockham su scritti successivi. Questo dato pare molto significativo, poiché è indice di come lo *speculum imperatoris*, a differenza del *De potestate papae et cleri* inserito nel primo Trattato del terzo libro, ha goduto di poca fama, per non dire nulla. È evidente che la posterità ha apprezzato maggiormente altri scritti del *Venerabilis inceptor* e, trattandosi di un'opera molto estesa, di altre parti del *Dialogus*.

Malgrado gli esiti negativi dell'esame della ricezione dello *speculum imperatoris*, è comunque possibile rintracciare la fortuna che il Dialogo poté riscuotere nei decenni successivi. In questa sede ci si limiterà al primo secolo dalla sua produzione.

Convivio III, 8, 10), «Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e Filosofia», s. V, 8 (2016) 1, pp. 73-104.

⁸⁶ F. Papi, *Il Libro del governmento dei re e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129. Vol. II. Spoglio linguistico*, Pisa 2018, pp. 24-25. Lorenza Tromboni ha suggerito un nesso tra il *De regimine principum* nel volgarizzamento senese e la situazione politica della città. Esso sarebbe dovuto al cambiamento del clima politico cittadino con l'arrivo al potere dei Nove (1287). Sul tema si veda L. Tromboni, *Il Libro del Governmento dei re e dei principi: osservazioni sul contesto di un volgarizzamento senese del XIII secolo*, in «Ratio Practica» e «Ratio civilis». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Ridolfi, Pisa 2016, p. 170.

⁸⁷ Si veda il già citato Miethke, *Ein Fürstenspiegel* cit., pp. 245-262.

Come si è potuto osservare nelle pagine precedenti, nel 1343 l'abate Giovanni di Viktring era già a conoscenza del Dialogo⁸⁸.

Dedicandosi al tema della ricezione di Ockham H. S. Offler ha evidenziato che nel 1376 ca. Pierre d'Ailly produsse un'abbreviazione dello scritto del teologo francescano. Qualche anno dopo, forse tra il 1378 ed il 1381, il benedettino inglese e futuro cardinale Adam Easton redasse una confutazione del Dialogo, oggi perduta⁸⁹.

Pedro de Luna, futuro Benedetto XIII (1394-1423), acquistò una copia del Dialogo tra il 1375 e il 1393, che venne integrata alla biblioteca da viaggio che il pontefice avrebbe creato una volta salito al soglio petrino. Tuttavia, Offler sottolinea che la copia posseduta da Pedro de Luna non conteneva una delle sezioni più controverse dell'intero Dialogo, il primo Trattato della terza Parte, il *De potestate papae et cleri*. Anche il manoscritto utilizzato dal già citato Pierre d'Ailly per produrre la sua *Abbreviatio Dyalogi* era lacunoso allo stesso modo⁹⁰.

È pertanto evidente che il Dialogo ockhamiano godette di una larga fama, dovuta alla compresenza di numerose tematiche che furono oggetto di particolare interesse in epoche successive. È il caso della superiorità del concilio sul pontefice, un tema affrontato, seppur in modo secondario, nella prima Parte del Dialogo. Come ha suggerito Offler, occorre tuttavia mantenere un atteggiamento di cautela nell'interpretare senza preconcetti il pensiero politico di Ockham. Nella prima metà del Quattrocento, infatti, molti sono stati gli esponenti favorevoli e sfavorevoli alla superiorità del concilio sull'autorità pontificia. I primi hanno sostenuto che questa posizione fosse già presente nella prima Parte del Dialogo di Ockham, quando invece – puntualizza l'Offler - essa non ha costituito altro che un aspetto secondario del suo pensiero, influenzato senza dubbio dai suoi confratelli

⁸⁸ Si veda a proposito nota 6.

⁸⁹ H.S. Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking*, in *Church and Crown in the Fourteenth Century: Studies in European History and Political Thought*, ed. by H.S. Offler and A.I. Doyle, Burlington Vt. 2000, p. 347.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 348. Sulle possibili motivazioni di questa lacuna si veda I. Murdoch, *Critical edition of Pierre D'Ailly's Abbreviatio Dyalogi Okan*, Durham 1981, p. xxi.

esiliati a Monaco⁹¹. Lo studioso ha rilevato allo stesso modo un uso delle convinzioni ockhamiane diametricamente opposto, dal gusto pienamente anti-conciliare, in altri autori dello stesso periodo⁹².

Si può pertanto concludere che la ricezione del Dialogo, specialmente nel primo trentennio del Quattrocento, avvenne per lo più per motivi teologico-politici al fine di dare sostegno alle tesi conciliari o anti-conciliari a seconda delle posizioni di chi esprimeva le proprie tesi. Questo meccanismo ha condotto gli esponenti di tali idee a piegare le intenzioni originarie di Ockham alle proprie conclusioni, utilizzando il *Dialogus* quasi come una “miniera” di *auctoritates* e argomentazioni.

Conclusioni

Nello studio appena compiuto sullo *speculum* ockhamista si è potuta confermare la tesi già formulata da Jürgen Miethke secondo cui Ockham ha redatto il proprio *speculum imperatoris* con il proposito di realizzare un ritratto ideale del candidato idoneo al trono imperiale.

Malgrado la sua brevità, è possibile asserire a buon diritto che il teologo inglese ha voluto elaborare lo *speculum* in modo tale che questo non fosse un mero elemento decorativo a conclusione del primo libro del secondo Trattato ma, al contrario, facendo sì che la sua presenza risultasse di grande rilevanza per il ruolo politico che lo scritto vuole ricoprire per la tutela del bene comune di tutta la compagine imperiale.

Attraverso un seppur rapido confronto con il *De regimine principum*, si è visto, soprattutto attraverso la sua dottrina delle virtù, come siano emersi degli elementi di differenza molto significativi tra il testo ockhamiano ed egidiano.

L'impiego degli scritti aristotelici è risultato quasi del tutto assente nello *speculum* di Ockham a differenza di quanto notoriamente accade nel *De regimine*. Di contro, il francescano è ricorso all'impiego delle citazioni scritturali, patristiche e giuridiche. Invece di dedicarsi all'adattamento di

⁹¹ Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking* cit., p. 349. Sulla questione si veda G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. V. Guillaume d'Ockham. Critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963, p. 53.

⁹² Offler, *The influence of Ockham's Political Thinking* cit., p. 349.

un'etica delle virtù aristotelica, che pure conosceva⁹³, Ockham ha preferito tracciare un profilo più concreto di un buon imperatore in possesso delle virtù e qualità necessarie allo svolgimento dell'arduo compito di sovrano universale, ispirandosi alla tradizione scritturistica di cui era intessuto il genere degli *specula* precedente alla diffusione della filosofia pratica di Aristotele. Tenendo conto delle circostanze, Ockham nel primo trattato del *Dialogus* si mostra in grado di attingere con competenza alla Politica. Questa scelta del *Venerabilis Inceptor* è verosimilmente voluta, forse in ragione del tipo di pubblico cui poteva rivolgersi una trattazione sulle prerogative dell'imperatore. Il presente confronto tra il *De regimine* e lo *speculum imperatoris* ha dunque già portato a risultati significativi, ma l'indagine su queste pagine di Ockham meriterebbe di essere continuata e estesa ad altri *specula* cronologicamente ancora più vicini al *Dialogus*.

⁹³ Si veda sul tema R. Wood, *Ockham on the Virtues*, West Lafayette 1997.

L'*affiliatio* nei Minori Conventuali: un caso di espulsione dalla prospettiva della Congregazione del Concilio (XVII sec.)

Francesco Giuliani

Abstract

Il presente contributo si focalizza sulla prassi dell'*affiliatio* nei Minori Conventuali del XVII sec. nel contesto della Marca Pontificia. Sulla base di un peculiare caso di studio rintracciato nelle fonti della Congregazione del Concilio, si propone un'analisi storico giuridica dell'istituto della filiazione conventuale dalla prospettiva di un preminente dicastero romano fulcro dell'interpretazione normativa post tridentina.

This contribution focuses on the practice of *affiliatio* in the 17th century Conventual Minors in the context of Marca Pontificia. On the basis of a peculiar case study found in the sources of the Congregation of the Council, a legal-historical analysis of the institute of conventual filiation is proposed from the perspective of a preeminent Roman dicastery core of post-Tridentine normative interpretation.

Nel 2011 in un saggio che analizzava sul lungo periodo lo stato della storiografia sul Francescanesimo nell'età moderna e contemporanea, Padre Giuseppe Buffon (OFM) utilizzava le espressioni “storia omessa” e “disimpegno storiografico”¹. L'autore nel suo studio attribuiva le cause

¹ Cfr. G. Buffon, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporanea dell'Ordine francescano*, Grottaferrata 2011, in particolare pp. 27-57. L'opera riprende,

di questa lacuna ad una molteplicità di fattori, soprattutto “interni”. In primo luogo un’ostinata attenzione nel privilegiare l’approfondimento della storia del fondatore e più in generale il mito delle origini dell’esperienza francescana. Dalla fine dell’Ottocento è prevalsa infatti all’interno del movimento francescano una certa interpretazione dell’età moderna, ritenuta a torto o a ragione l’epoca in cui far principiare l’inizio della decadenza. Si riteneva infatti che il culmine del declino toccato durante il XIX sec. fosse iniziato con la definitiva separazione all’interno dell’Ordine minoritico nel 1517. La perdita dell’unità e le varie riforme e partizioni interne avrebbe dato il via infatti ad un graduale indebolimento istituzionale a cui si sarebbe rimediato soltanto sul finire dell’Ottocento con un riordinamento strutturale dell’intero Ordine².

Questa tendenza storiografica incline a privilegiare l’indagine del periodo aureo a discapito delle fasi successive non è riconducibile soltanto all’esperienza minoritica ma rispecchia un atteggiamento che a lungo è stato comune anche tra gli studiosi di altri ordini religiosi di antica fondazione.

Nella periodizzazione della storia della Chiesa certamente il Concilio di Trento e i suoi successivi sviluppi rappresentano uno snodo fondamentale dal punto di vista pastorale, teologico e istituzionale per tutta la prima e tarda età moderna. L’apporto riformatore della normativa tridentina ha infatti influito sulla fisionomia della Chiesa universale sino al XX sec. L’abbondante storiografia che si è soffermata ad analizzare come il tridentino sia stato tradotto al livello locale ha privilegiato in primo luogo la figura del vescovo in quanto perno della riforma e solo successivamente i risvolti e gli effetti dell’assise conciliare sugli ordini religiosi³. È noto inoltre come proprio relativamente all’epoca post

relativamente alla prima sezione, un precedente lavoro del medesimo autore, *Francescanesimo in epoca moderna: una storia omessa?*, «Archivum Franciscanum Historicum», 101 (2008), pp. 279-307. Per un affresco, necessariamente sintetico, della storiografia francescana si veda G.G. Merlo, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, «Studi Storici», 32 (1991) 2, pp. 287-307. Per gli studi relativi all’età moderna e contemporanea si veda G. Buffon, *Materiali per la storia dei frati minori in Italia. Bilancio bibliografico tra età moderna e contemporanea (sec. XVI-XIX)*, «Frate Francesco», 72 (2006), pp. 363-464.

² Buffon, *Sulle tracce* cit., p. 52.

³ Tra gli studi che per primi hanno problematizzato il tema ordini religiosi e riforma tridentina si veda G. Fragnito, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in *Clero e Società nell’Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Bari 1992, pp. 115-205; R. Rusconi, *Gli Ordini religiosi*

tridentina gli ordini di nuova fondazione come ad esempio i Gesuiti – incarnando lo spirito del rinnovamento cattolico post conciliare – siano stati oggetto di rilevanti sforzi storiografici.

Tra i fattori che hanno contribuito a limitare le ricerche sull’epoca moderna del francescanesimo e di altre famiglie di religiosi, non dobbiamo sottovalutare anche una ragione di tipo strettamente pratico, perlomeno relativamente ad alcune aree geografiche italiane. Il riferimento è alle soppressioni napoleoniche e poi liberali che hanno inciso profondamente sul patrimonio archivistico, immobiliare e artistico, andando a depauperare, frammentare e financo disperdere ingente materiale documentale.

Negli ultimi decenni si riscontra un’inversione di tendenza, corroborata anche dall’adozione di nuovi approcci e metodologie⁴. Non è certamente questa la sede per tracciare un bilancio storiografico, ci interessa però sottolineare un dato ai fini del nostro ragionamento. Da tempo ormai storici di diversa estrazione hanno iniziato ad analizzare il clero regolare mediante le fonti prodotte da organi centrali di governo della Chiesa, le quali si rivelano essere un punto di osservazione privilegiato per lo studio degli ordini religiosi nella prima età moderna; in particolare si è potuto appurare come la documentazione prodotta dalle congregazioni romane agevoli ricerche di tipo sistematico, favorisca approcci di tipo comparato e talvolta permetta di colmare le mancanze degli archivi ecclesiastici locali⁵.

maschili dalla Controriforma alle Soppressioni Settecentesche. Cultura, Predicazione, Missioni, in Clero e Società cit., pp. 207-274; R. Rusconi, Gli Ordini Mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: Eremiti e Riforme, Conventi e Città, Missioni e Campagne, in Città Italiane del ‘500 tra Riforma e Controriforma, Atti del Convegno internazionale di Studi (Lucca, 13-15 Ottobre 1983), Lucca 1988, pp. 267-281.

⁴ A questo riguardo si veda M.C. Giannini, *Introduzione*, in *Religione, Conflittualità e Cultura. Il clero regolare nell’Europa d’antico regime*, a cura di Id., Roma 2006, in particolare pp. 6-22; C. Fantappiè, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze 1993.

⁵ Per una panoramica delle potenzialità dell’Archivio Apostolico Vaticano nella ricerca sugli ordini religiosi si veda S. Giordano, *La Santa Sede e i religiosi dal concilio di Trento a Innocenzo XII (1563-1700). Percorsi di ricerca nell’Archivio Segreto Vaticano*, in *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M.C. Giannini e M. Sanfilippo, Viterbo 2007, pp. 13-36.

È il caso di Emanuele Boaga che già nel 1971, in maniera pionieristica, si era servito della documentazione giunta alla Congregazione sopra lo stato dei regolari per indagare i risvolti e le dinamiche dell'inchiesta e della successiva soppressione Innocenziana dei conventini in Italia (1952)⁶. Altri nei primi anni duemila hanno avuto l'intuizione di indagare lo stato delle biblioteche degli ordini mendicanti e monastici italiani a cavallo tra cinque e seicento mediante la documentazione raccolta dalla Congregazione dell'Indice dei Libri Proibiti, la quale agli inizi del XVII sec. volle saggiare se la normativa censoria prevista dall'Indice Clementino (1596) fosse stata correttamente attuata a livello locale⁷. Nel 2006 Anne Jacobson Schutte analizzava la prassi di prendere e sciogliere i voti religiosi utilizzando la documentazione della Congregazione del Concilio⁸.

A fronte di sensibili progressi, il filone storiografico specifico Frati Minori e congregazioni romane nel XVII sec. rimane ancora abbondantemente da esplorare. Sarebbero auspicabili infatti ricerche di taglio sistematico e di ampio respiro, volte ad appurare il peso e il ruolo delle diverse congregazioni romane nel governo quotidiano dell'ordine francescano e dei relativi conventi così capillarmente diffusi in diversi contesti geografici; un approccio di questo tipo dovrebbe inoltre tenere conto delle diverse articolazioni interne della famiglia serafica, nonché del relativo *ius* francescano. In questo senso risultano particolarmente efficaci le recenti iniziative volte a creare repertori su specifici organi di

⁶ E. Boaga, *La Soppressione Innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971. In seguito su questo filone d'indagine si sono sviluppati ulteriori studi, come la collana diretta da Giuseppe Galasso e dedicata interamente all'inchiesta Innocenziana. Si veda a titolo di esempio, *I Teatini*, a cura di M. Campanelli, Roma 1987.

⁷ Si vedano a riguardo gli studi raccolti in *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, Atti del Convegno internazionale (Macerata, 30 maggio-1 giugno 2006), a cura di R.M. Borraccini e R. Rusconi, Città del Vaticano 2006; si veda anche R. Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi in Italia intorno all'anno 1600 attraverso l'inchiesta della Congregazione dell'Indice*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. Barbieri e D. Zardin, Milano 2002, pp. 63-84; U. Rozzo, *Le biblioteche dei cappuccini nell'inchiesta della Congregazione dell'Indice (1597-1603)*, in *Girolamo Mantini da Narni e l'ordine dei Frati Minori Cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma 1998, pp. 57-101.

⁸ Cfr. A. Jacobson Schutte, *La Congregazione del Concilio e lo scioglimento dei voti religiosi. I rapporti tra fratelli e sorelle*, «Rivista storica italiana», 118 (2006), pp. 51-79.

governo francescano che si relazionavano con la Curia Romana. Si pensi al lavoro curato da Giuseppe Avarucci sulla Procura Generale dei Cappuccini⁹. Di contro sarebbe altrettanto interessante approfondire il ruolo di personalità francescane nella prassi interna delle congregazioni romane, in qualità di membri cardinalizi, ufficiali di curia, segretari ed eruditi¹⁰.

Come si diceva inizialmente, le fonti delle congregazioni romane e specificatamente di alcuni dicasteri, possono essere efficaci anche per indagare singole tematiche o istituti giuridici specifici di ambito francescano.

In questo senso, il presente contributo prova ad approfondire un singolo tema, cioè la filiazione conventuale nel contesto dei Minori Conventuali, sulla base delle fonti della *Sacra Congregatio pro executione et interpretatione concilii Tridentini*, comunemente nota come Congregazione del Concilio (*Sacra Congregatio Concilii* d’ora in avanti SCC)¹¹. Questo dicastero, proprio per le sue caratteristiche “fisiologiche” di cui ora si dirà, si rivela essere particolarmente efficace per analizzare dal punto di vista storico-giuridico taluni istituti giuridici regolari, come anche le prassi in uso presso istituzioni ecclesiastiche locali.

La Congregazione del Concilio era stata istituita nel 1564, con il motuproprio *Alias nos nonnullas*, tramite il quale Pio IV aveva riservato ad

⁹ Cfr. *Registrum scripturarum della Procura generale dell’Ordine Cappuccino*, a cura di G. Avarucci, Roma 2011-2020.

¹⁰ Per una panoramica dei più recenti approcci metodologici per lo studio delle congregazioni romane si veda M.C. Giannini, S. Giordano, *Governare per Congregazioni. La Curia papale tra pratiche istituzionali e logiche informali (XVI-XVII secolo). Una proposta di lavoro*, «Archivum Historiae Pontificiae», 53 (2019), pp. 209-220.

¹¹ Per un primo inquadramento storico-istituzionale della Congregazione del Concilio si veda F. Romita *et alii*, *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarta Centenario dalla Fondazione (1564-1964)*, Città del Vaticano 1964; B. Albani, *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l’amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, «Mélanges de l’école française de Rome», 121 (2009) 1, pp. 63-64; R. Parayre, *La S. Congrégation du Concile: son histoire - sa procédure - son autorité*, Paris 1897; G. Wassilowsky, *Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation*, in *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, hrsg. von G. Wassilowsky, G. Wurst und A. Merkt, Freiburg-Basel-Wien 2014, pp. 138-57.

un ristretto gruppo di cardinali il controllo sulla corretta interpretazione e sull'osservanza dei canoni e decreti tridentini¹².

Per quanto concerne le competenze, il dicastero a seguito di varie riforme generali e particolari, tra la fine del XVI sec. e gli inizi del XVII sec. aveva accumulato su di sé autorità in vari ambiti, sino a vantare un ampio raggio d'azione. Aveva infatti competenza esclusiva sull'interpretazione autentica dei canoni del Concilio di Trento¹³; si occupava dell'esecuzione dei canoni oltre ad avere poteri di giurisdizione volontaria, cioè di concessioni di dispense e licenze; fungeva inoltre da tribunale di seconda istanza su questioni di natura contenziosa. Da tenere presente inoltre che la giurisdizione della SCC era universale e che quindi il dicastero era quotidianamente alle prese con numerose richieste da parte delle varie case religiose sparse per tutto l'*orbe* cattolico.

La ricerca sulla SCC, a causa della mancanza di agili mezzi di corredo relativamente ad alcune rilevanti serie archivistiche del suo archivio, non ha potuto esprimere ancora a pieno il suo potenziale. Per molto tempo infatti gli studi si sono concentrati su serie di sicura accessibilità come ad esempio le *Relationes Diocesum* (che contengono la documentazione presentata da vescovi contestualmente allo svolgimento delle regolari *Visitationes ad Limina Apostolorum*), che però rappresentano solo una parte dell'enorme mole di lavoro quotidiano del dicastero romano¹⁴. Per saggiare in profondità l'attività del dicastero infatti è necessario approcciarsi alle varie serie di *positiones*, che raccolgono i dossier imbastiti dai funzionari della congregazione in seguito alle richieste dei svariati mittenti. Al di là delle differenti modalità di ordinamento e archiviazione a cui soggiacciono tali serie e su cui sarebbe troppo lungo soffermarsi, bisogna tenere presente che la serie *positiones sessiones* coprendo il primo periodo di attività della congregazione sino a circa il 1680, risulta un riferimento imprescindibile per qualsiasi lavoro che prenda come spazio d'indagine la prima età moderna; i recenti interventi archivistici volti a produrre efficaci strumenti di corredo, rendono finalmente possibili le

¹² Albani, *In universo christiano orbe* cit., pp. 63-64.

¹³ A. Alibrandi, *La maîtrise de l'interprétation de la loi. L'apport doctrinal de la Sacrée Congrégation du Concile au XVIIe siècle*, Roma 2022.

¹⁴ Sull'archivio della Congregazione del Concilio si veda P. Caiazza, *L'archivio storico della Sacra Congregazione del Concilio (primi appunti per un problema di riordinamento)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 42 (1992), pp. 7-24.

ricerche in questa direzione¹⁵. Strettamente collegata a quest’ultima è la serie *Libri Decretorum* che raccoglie in maniera sistematica e cronologica tutti quei decreti (*decreta, resolutiones, declarationes, etc.*) emanati dalla Congregazione del Concilio in risposta ad un determinato quesito o richiesta.

Per quanto riguarda gli ambiti di competenza della SCC, nei riguardi degli ordini religiosi, bisogna considerare che le materie disciplinate dal tridentino che coinvolgevano direttamente o indirettamente i religiosi erano svariate; in particolare i padri conciliari avevano dedicato 22 capitoli esclusivamente alla riforma dei Regolari (Sess. XXV *de regularibus et monialibus*). Data la gestazione piuttosto frettolosa di questo provvedimento, non stupisce che le richieste che provenivano dalle istituzioni ecclesiastiche regolari locali, sia di chiarimenti interpretativi, che di natura dispensativa, avessero ad oggetto proprio questo riferimento normativo. Frequentemente i religiosi potevano rivolgersi alla SCC per dubbi e richieste riguardanti la normativa e le procedure interne, che spesso erano disciplinate sia dalla legislazione tridentina ma ancora più dettagliatamente dalle Costituzioni degli Ordini, o dalle risoluzioni dei capitoli generali degli Ordini stessi.

Proprio in relazione agli ordini religiosi, recenti ricerche hanno inoltre evidenziato l’incidenza e il peso specifico assunto da decreti così detti post conciliari nel carico di lavoro complessivo della SCC; con questo termine identifichiamo norme non direttamente emanate durante l’assise del Concilio di Trento, bensì successive, frutto della potestà normativa del dicastero. È il caso ad esempio del decreto generale *De Rebus Regularium non Alienandis* (1624), che ribadendo il divieto di alienazione di beni ecclesiastici del clero regolare, obbligava tutte le case religiose di qualsiasi ordine (conventi, monasteri, eremi, collegi) a rivolgersi proprio alla Congregazione del Concilio per ottenere eventuali licenze per vendere, permutare, ipotecare, affittare beni immobili o beni mobili preziosi che detenevano in comune¹⁶.

¹⁵ Sul recente lavoro di inventariazione della serie *Pos.(Sess.)* si veda B. Albani, *Un contributo per lo studio della Congregazione del Concilio: inventario sommario delle più antiche positiones del dicastero per il periodo dal 1564 al 1680: Congr. Concilio, Positiones 1-271*, in *Dall’Archivio Apostolico Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, Città del Vaticano 2023, pp. 9-64.

¹⁶ Per un’analisi storico-giuridica del decreto generale *De rebus regularium non alienandis* e della sua applicazione nello Stato Pontificio mi si permetta di rimandare alla mia tesi di

Il caso di studio, su cui si concentra il presente contributo, affronta una complessa vicenda di espulsione da un ordine religioso a causa di una presunta filiazione illegittima verificatasi all'interno dell'ordine dei minori conventuali.

Prima di addentrarci nella vicenda è necessario fornire alcune, seppur brevi, coordinate storico-giuridiche sul tema in oggetto.

Nell'ordinamento dei Minori Conventuali della prima età moderna, la cui plastica espressione normativa sono e rimarranno a lungo le note Costituzioni Urbane (1628), a cui si attingerà ampiamente in questo intervento, coloro che volevano ricevere l'*habitum religionis* dovevano osservare un preciso iter che prevedeva fasi e verifiche intermedie. Questi passaggi, seppur con delle peculiarità a seconda che si tratti di giovani laici o chierici, si possono così sinteticamente riassumere: *affiliatio*, *acceptatio novitiorum*, *annus probationis*, *professio*.

Con il termine affiliazione (*adfiliatio-adoptatio*)¹⁷ usiamo intendere la prassi di ammissione/accettazione di un individuo in convento. Si tratta di un istituto di antica fondazione, che creava un profondo legame tra la persona e l'istituzione conventuale che lo aveva primariamente accolto. Dal punto di vista terminologico è utile fare alcune precisazioni; l'affiliazione non va confusa con l'*aggregatio*, che propriamente identifica l'incorporazione di una casa o di una congregazione religiosa ad un determinato Ordine¹⁸; di altra natura ancora è la filiazione spirituale (anche detta adozione mistica o spirituale filiazione adottiva)¹⁹ vale a dire l'istituto giuridico dello *ius* regolare che prevedeva la concessione da

dottorato dal titolo “*Si in evidentem utilitatem. The Congregation of the Council and the Praxis of the Decree De rebus regularium non alienandis in the Papal States (Marche XVIIIth c.)*”, discussa nel novembre 2023 presso l'Università di Mannheim sotto la supervisione del Prof. Dr. Hiram Kümper e della Prof.ssa Dr. Benedetta Albani. Il progetto di investigazione si è sviluppato all'interno del gruppo di ricerca “Normative knowledge in the praxis of the Congregation of the Council. The production of normative categories and models for the post-Tridentine world” guidato dalla stessa Albani presso il Max Planck Institut für Rechtsgeschichte und Rechtslehre di Francoforte. I risultati della ricerca verranno pubblicati presto come monografia nella serie *Global Perspectives on Legal History*.

¹⁷ J. Gribomont, *Affiliazione*, in *DIP*, I, Roma 1974, col. 129.

¹⁸ V. Macca, *Aggregazione*, in *DIP*, I, Roma 1974, col. 150.

¹⁹ G.C. Filipini, *Filiazione spirituale*, cioè *Sacro beneficio dell'aggregazione alle religioni per lettere nominate gratiose*, Verona 1677, p. 2.

parte di superiori regolari o generali di particolari *litterae gratiosae* (definite anche *litterae participationis Ordinis*, *litterae receptionis ad beneficia Ordinis*, *litterae aggregationis ad merita*)²⁰ che servivano per incorporare singoli benefattori e amici negli Ordini.

Veniamo ora all’istituto in questione. Il *nativus conventus* era propriamente colui che veniva accettato dai padri del capitolo di un convento, tramite una precisa procedura, a prescindere dal fatto che egli fosse propriamente originario (*oriundus*) di quel luogo, o dal fatto che avesse successivamente svolto lì il noviziato o avesse emesso lì la professione religiosa²¹. Dalla filiazione i frati traevano generalmente anche il loro nome religioso, indicato dal nome del luogo in cui era fisicamente ubicato il convento; la prassi di essere affiliati ai conventi, fu una consuetudine per i minori conventuali che si protrasse in linea di massima sino al capitolo generale del 1851, quando iniziarono ad essere legati direttamente alle province²².

Il concetto di *filius nativus* o *originalis* era ampiamente diffuso anche in altri ordini mendicanti, come i carmelitani e i domenicani, sebbene modulato in maniera peculiare per ciascun ordine²³. Nei domenicani ad esempio la filiazione era fortemente legata alla *praedicatio*, in quanto ogni convento aveva un proprio circoscritto distretto di predicazione ed elemosina²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ *Const. Urbanae*, cap. VI, tit. II, n. 3: «Is vero nativus conventus appellabitur, cui aliquis in Filium a Patrum Capitulo (ut supra statuimus) cooptatus est, sive eiusdem loci sit oriundus, vel non; sive probationem in eo egerit, vel ibi professionem emisit, sive non.»

²² G. Odoardi, *Conventuali*, in *DIP*, III, Roma 1976, col. 14. La prassi del norme religioso, non era affatto omogenea, e si diversificava a seconda degli Ordini e delle congregazioni. A questo riguardo si veda anche V. Macca, *Nome di religione*, in *DIP*, VI, Roma 1980, coll. 321-323.

²³ Per una ricostruzione storica della nozione di affiliazione nell’ordine domenicano del tredicesimo secolo, con una accurata analisi terminologica, si veda S. Tugwell, *Did Dominicans practise affiliation in the thirteenth century? I Two Nineteenth-Century Arguments*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 79 (2009), pp. 85-191; S. Tugwell, *Did Dominicans Practise Affiliation in the Thirteenth Century? II Hinnebusch and Some Questions of Facts and Terminology*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 80 (2010), pp. 5-131. Si veda anche E. Panella, *Quel che la cronaca conventuale non dice: S. M. Novella 1280-1330*, «Memorie domenicane», n.s., 18 (1987), pp. 227-325.

²⁴ Th. Frank, “Multinationale” Bettelordenskonvente? *Beobachtungen an spätmittelalterlichen Mendikantenhäusern in Zentralitalien*, in *Vita communis und ethnische Vielfalt: Multinational*

Il vincolo lasciava comunque ampio margine alla mobilità territoriale; nei minori conventuali nella prima età moderna l'attitudine allo spostarsi nei conventi della rete provinciale su ordine dei superiori, che può essere riassunta con il termine *assignatio*, era ampiamente praticata, ed era ciò che per altro poneva i mendicanti sin dalla loro fondazione, in completa antitesi rispetto alla tradizionale *stabilitas loci*²⁵ benedettina.

Il forte legame di appartenenza con il convento originario (*Heimatkonvent* o *Vaterkonvent*) aveva delle non indifferenti ricadute anche dal punto di vista patrimoniale-ereditario. Nei Minori Conventuali, se il religioso fosse morto fuori dal convento nativo, qualora avesse lasciato dei beni concessigli dai superiori, dedotte le spese per il funerale, una parte dell'eredità sarebbe andata al convento originario, l'altra parte al convento nel quale era spirato²⁶.

Una volta accolto dal capitolo conventuale, il candidato veniva successivamente condotto nella Congregazione capitolare provinciale che avrebbe provveduto ad accettarlo²⁷; il candidato vestito con i "Panni della Probazione" iniziava un anno di prova, il noviziato appunto, al termine del quale emetteva la professione solenne, e quindi entrava a tutti gli effetti a far parte della famiglia religiosa, obbligandosi in perpetuo

zusammengesetzte Klöster im Mittelalter. hrsg. von U. Israel, Berlin 2006, pp. 51-72, in particolare pp. 53-56.

²⁵ Cfr. A. Altenähr, *Die Weite in der Grenze. Zum benediktinischen Gelübde der "stabilitas"*, «Erbe und Auftrag», 80 (2004), pp. 299-307.

²⁶ *Const. Urbanae*, cap. VI, tit. II, n. 6: «Si quis vero extra nativum Conventum obierit, mobilium bonorum a Superioribus sibi pro necessitatibus ad usum concessorum, quae apud se tunc haberet, deductis curacionum, et funerum impensis, medietas altera nativo Conventui, altera vero ei, in quo extremum clausurit diem (dummodo sibi de familia fuerit) applicetur.»

²⁷ *Manuale de' frati Minori Conventuali di S. Francesco, per istruzione de' novizi, e professi chierici, e laici, novamente ristampato per ordine del reverendissimo Padre maestro Vincenzo Conti...*, Venezia 1733, parte prima, p. 48: «È, che i Frati mandino a Ministri quelli che hanno da essere ricevuti all'Ordine. E s'intende che s'abbiano a mandare non più a Ministri Provinciali, come vuole la Regola, ma a Capitoli, ovvero Congregazioni delle Provincie, come vogliono i Sommi Pontefici, e le nostre Costituzioni Urbane, poiché a quei soli spetta il ricevere Novizi sopra li sedici anni, e sotto la detta età, fuori de Capitoli, al solo Generale dell'ordine, non ad altro».

(obbedienza, castità, povertà)²⁸. In questo caso si parla propriamente di “incardinazione”²⁹.

Questi delicati momenti della vita degli aspiranti religiosi, proprio perché stretti e vincolati in procedure piuttosto rigide, potevano essere forieri di vertenze all’interno dell’Ordine stesso; tali procedure alle volte avevano delle ricadute esterne. Non è raro riscontrare ad esempio richieste d’intervento rivolte alla Congregazione del Concilio su queste materie; accadeva frequentemente ad esempio che venissero chieste dispense per accorciare la durata del noviziato, per determinati motivi. È il caso di fra Francesco Maria Nisini, minore conventuale di Fermo, che per 18 anni era appartenuto alla Congregazione dei Canonici Regolari Lateranensi e aveva poi deciso di passare ai francescani Conventuali; a questo riguardo interpellava la SCC per poter essere dispensato dal dover compiere interamente l’anno di noviziato e di poter quindi fare la professione di fede anticipatamente. Il frate sperava in un responso positivo dato che aveva già 45 anni³⁰.

La SCC decise di acconsentire alla richiesta del religioso³¹. Il dicastero quindi derogava di fatto sia al capitolo 15 della Sess. XXV *de regularibus*³²

²⁸ *Ibid.*, p. 49: «È, che se gli concedino i Panni della Probazione. E s’intende che questi Panni della Probazione, non siano differenti da quelli de’ Professi del nostro Ordine; poiché per la distinzione de’ Novizi da Professi, le Costituzioni Urbane non danno altro segno, se non che i detti Novizi si ponghino a far l’anno della probazione nel Noviziato formale sotto la cura del Maestro (quelli però che sono di minor età) e quelli di maggiore, sotto la cura particolare d’un Padre da bene, deputato alla lor disciplina dal Superior, fuori del noviziato.»

²⁹ B. Bellucco, *Incorporazione*, in *DIP*, IV, Roma 1977, col. 1680.

³⁰ Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano [=AAV], *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, ff. 312r-313v.

³¹ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, ff. 312r-313v: «Sacra Congregatio Concilii censuit petitioni Oris[Oratoris] in Congregat[Congregazione] Canonicor[Canonicorum] Regularium in qua per 18 annos fuit professus ad Religionem Minorum Conventualium S.^{ti} Franc.^{ci} translati esse indulgendum, itaut non completo integro probationis anno professionem emittere valeat». Il decreto trascritto nei *Libri Decretorum* presenta leggere differenze linguistiche rispetto a quello vergato direttamente sulla supplica, ascrivibili a piccoli refusi di trascrizione. Si veda AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 14, f.422v.: «Sacra Congregatio Concilii censuit ori[oratori] a Congregat[Congregazione] Canonicorum Regularium, in qua per annos 18 fuit professus ad Religionem Minorum Conventualium S.^{ti} francisci translato esse indulgendum, ut non completo integro professionis anno professionem emittere valeat.»

sulla durata annuale del noviziato, sia a quanto prevedeva la legislazione dei Conventuali³³ che stabiliva che il noviziato stesso dovesse essere assolto in maniera completa e senza interruzioni³⁴.

Come hanno dimostrato le ricerche della già citata Jacobson Schutte la Congregazione del Concilio veniva regolarmente interpellata anche per casi di monacazione forzata, che riguardavano parimenti uomini e donne. Coloro che erano stati obbligati ad entrare nella religione contro il loro volere, cercavano infatti di ottenere dal dicastero un decreto di *restitutio ad integrum* ai fini dell'annullamento della professione. Bisogna considerare però che specularmente, come vedremo, potevano rivolgersi al medesimo dicastero anche coloro che volevano essere reintegrati nella religione, perché precedentemente espulsi.

Il caso di studio che ora si propone, riguarda squisitamente il momento della filiazione conventuale; la vicenda si colloca dal punto di vista geografico e istituzionale nella *Provincia Marchiae Anconitanae*³⁵ dei Minori Conventuali; in particolare il tutto si sviluppa a partire dal convento di Amandola, incardinato all'interno della custodia Fermana³⁶.

³² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo e G.L. Dossetti, Bologna 2013: Sess.XXV c. 15 *de regul.*: «In quacumque religione tam virorum quam mulierum professio non fiat ante sextum decimum annum expletum nec qui minori tempore quam per annum post susceptum habitum in probatione steterit ad professionem admittatur. Professio autem antea facta sit nulla nullam que inducat obligationem ad alicuius regulae vel religionis vel ordinis observationem aut ad alios quoscumque effectus.»

³³ *Const. Urbanae*, cap. II, tit. XIV, n. 7: «In hoc igitur vitae genere Novitii omnes per annum integrum, et continuum a suscepto probationis habitu manere debent; eoque integre expleto, ad professionem, servatis servandis, admitti possint; alias, et professionem nullam esse, et admittentes ab officiis cecidisse statuimus, et declaramus.»

³⁴ Sul passaggio da una religione all'altra, si veda, a titolo generale, quanto scritto da F. Cubelli, *Passaggio da una religione all'altra*, in *DIP*, coll. 1214-1230, in particolare coll. 1226-1227.

³⁵ Dal capitolo del luglio 1643, celebratosi a Osimo, la provincia conventuale prese il nome di *Provincia almae domus lauretanae*. Si veda G. Parisciani, *I Frati minori conventuali delle Marche (sec. XII-XX)*, Falconara 1982, p. 217. A riguardo si veda anche F. Dal Monte e F. Balsimelli, *La provincia loreтана de' frati minori conventuali*, Loreto 1929.

³⁶ Per una panoramica dettagliata della divisione custodiale della Marca nel lungo periodo il riferimento principale rimane il *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium* redatto da Francesco Antonio Righini nel 1771. Dall'apparato testuale e cartografico si evince che tale provincia nel XVII sec. appariva suddivisa in sette custodie: *Asculana, Camerinensis, Anconitana, Aesina, Firmana, Fanensis, Feretrana*. Si veda F.A. Righini, *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium seu Polychronicon*, Roma 1771. Su

Nel luglio del 1637 in occasione della regolare visita al convento di Amandola³⁷, Padre Vincenzo de Guliis da Macerata³⁸, Ministro Provinciale, venne a conoscenza delle opache modalità con cui il chierico Vincenzo Gualtieri da Penna³⁹, poi noto con il nome religioso di fra Florenziano, era stato affiliato proprio al convento di Amandola nel 1633.

Per questo motivo il Ministro, coadiuvato dal Segretario Provinciale Ambrogio Romani da Mondaino⁴⁰ in qualità di verbalizzante, decise di iniziare una serie di interrogatori, svolti in più giorni e in più località, volti ad acquisire le informazioni necessarie da coloro che potevano essere informati sui fatti⁴¹.

Rientrava infatti nelle prerogative del Ministro provinciale nello svolgimento della sua visita annuale ai conventi afferenti alla sua giurisdizione, controllare l’osservanza di quanto previsto dalla *Regola* e dalle Costituzioni, ed eventualmente sanzionare e punire abusi⁴².

quest’opera si veda L. Spagnoli, A. Gallia, *Il Libro delle Province Francescane: Uno speciale Atlante per la storia del territorio. La Marca Anconitana nei secoli XIV-XVIII*, «Bollettino della Associazione italiana di cartografia», 160 (2017), pp. 104-121.

³⁷ Per alcuni seppur brevi cenni sul convento di Amandola, fondato prima del 1265 e soppresso una prima volta nel 1810 e poi nuovamente nel 1861/66, si veda Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 295. L’esigua documentazione relativa al convento di Amandola, per quanto concerne la prima età moderna, è confluita nell’archivio della provincia dei minori conventuali delle Marche, oggi collocato ad Osimo presso il complesso di S. Giuseppe da Copertino. Sull’archivio della provincia si veda M. Carletti, *L’archivio della Provincia delle Marche dei Frati Minori Conventuali: Un progetto di valorizzazione e promozione*, «Picenum seraphicum», 35 (2021), pp. 103-110.

³⁸ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 217.

³⁹ Con molta probabilità era proveniente da Penna S. Giovanni, oggi in provincia di Macerata.

⁴⁰ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 228.

⁴¹ L’intera vicenda si ricava dalla *positio* rintracciabile in AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, ff. 855r-877v. All’interno del fascicolo infatti troviamo tutti gli interrogatori, la supplica inviata alla SCC, il relativo rescritto in calce della SCC.

⁴² *Const. Urbanae*, cap. X, tit. III, n. 1: «Provincialis Minister, ut a aptius suam Provinciam possit in Officio, et obedientia continere, in omnibus iis, quae ad visitationem, ac morum correptionem subditorum sibi fratrum spectaverint, ius, et potestatem habeat ea omnia ordinandi, moderandi, puniendi, ac juxta sacrorum Canonum sanctiones exequendi, quae illi ex prudentia sua praefatorum subditorum emendatione, ac Provinciae utilitate necessaria videbuntur.[...] Omnes itaque Provinciae suae conventus, [...] quotannis visitare teneantur.».

Bisogna considerare che nell'ordinamento francescano-conventuale, l'*Ordo inter iudices* prevedeva, almeno in linea di principio, che le cause venissero trattate primariamente dal guardiano, poi dal provinciale e in ultimo dal ministro generale. Nella realtà accadeva sovente che i superiori avocassero a sé le vertenze, o per volontà personale, per negligenza dei loro sottoposti, o su sollecitazione delle parti⁴³. La visita annuale era certamente un momento particolare, che almeno parzialmente condizionava questa apparente gerarchia, ma va ad ogni modo considerato che negli ordinamenti di antico regime difficilmente si ravvisava un sistema coerente di appellazione nel senso moderno del termine.

La prassi utilizzata nelle visite annuali dei provinciali nella prima età moderna, come anche la prassi delle visite di quei prelati che venivano inviati direttamente dalla curia generalizia, prendeva le mosse dal celebre *Methodus Visitandi* del Ministro Generale Gesualdi (1593-1692)⁴⁴. Questa sorta di manuale messo a punto nel 1596 come contributo alla riforma dell'Ordine aveva permesso un'implementazione ed efficientamento della pratica correzionale e di controllo.

In linea generale il così detto *ius visitationis* dava al provinciale la possibilità – *in casus visitationis et correctionis* – di fabbricare processi; egli poteva quindi raccogliere denunce ed accuse, interrogare i testimoni, e financo emettere sentenza.

Il primo ad essere sentito fu fra Marco Daganelli da Amandola, padre guardiano al tempo dell'interrogatorio. Essendo stato lontano dal convento negli ultimi dieci anni, non poteva dare notizie rilevanti circa il

⁴³ *Const. Urbanae*, cap. X, tit. II, n. 7. Oltre alle costituzioni generali, è bene riferirsi dal punto di vista normativo anche alle disposizioni formulate negli atti del capitolo provinciale dei minori conventuali della Marca, dati alle stampe nel 1622; a questo riguardo si vedano gli *Acta in Capitulo Provinciali Ord. Min. Conventualium Provinciae Marchiae*, Ancona, 1622, p. 10: «Provinciam quolibet Anno personaliter lustrare, in eaque residere, cognoscere causas Guardianorum, et aliorum sibi inferiorum in secunda instantia, et etiam prima, dum Guardiani, quorum interest, in prima instantia cognoscere negligunt, et moniti, parum de hac re laborant, et etiam in Visitationibus, cum delicta comperiantur impunita, vel ea sint iis praesentibus patrata».

⁴⁴ Cfr. F. Gesualdi, *Methodus Visitandi A Prelatis, & Visitoribus Ordinis Minorum Conventualium Sancti Francisci servandus*, Roma 1596. Sulla figura del Gesualdi si veda D. Busolini. *Filippo Gesualdi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma 1999, pp. 486-488.

Gualtieri; il Provinciale allora chiese conto del *liber consiliorum*, nel quale i fratelli solitamente erano tenuti a registrare, tra le altre cose, anche le filiazioni; tali scritture andavano conservate con particolare cura nell’archivio del convento, unitamente a privilegi, contratti, *libri professionis*, libri di entrata e uscita ed altro ancora⁴⁵.

A quel punto Daganelli riferiva però che nelle sue disponibilità c’era solo un volume che iniziava dall’anno 1636, e che quindi non poteva contenere informazioni utili sul Gualtieri. Del registro più datato nel quale venivano annotate «consegli e proposte»⁴⁶ a suo avviso non c’era traccia.

Nella medesima occasione della visita al convento di Amandola si svolsero anche gli interrogatori di fra Giovanni Battista Cataldo da Monte Monaco, il Superiore, e di Domenico da Amandola, membro laico e cuoco.

Successivamente, in data 3 dicembre del 1637, il ministro provinciale convocò fra Giuseppe Donadei da Amandola, che era stato guardiano di Amandola dal 1632 al 1634, ma ora risiedeva presso il convento di Recanati in qualità di Procuratore. Donadei rivelò che durante il suo guardiano gli venne chiesto dal Proposto (*praepositus*) Fausto Ascentiani, fratello del Maestro Andrea Ascentiani – che era stato guardiano di Amandola e che al momento era economo presso il Collegio Montalto a Bologna – di ricevere in convento un prete di nome Vincenzo Gualtieri dalla Penna⁴⁷. Donadei tenne a sottolineare che era stato sollecitato a decidere velocemente (entro 24 ore) e che, pur facendo votare i padri del

⁴⁵ *Const. Urbanae*, cap. V, tit. XII. Per una panoramica storica delle modalità di gestione degli archivi all’interno degli ordini religiosi in prospettiva comparata, con particolare riferimento ai frati minori conventuali, si veda E. Boaga, *La tutela e la gestione degli archivi religiosi: dalle esperienze storiche alle esigenze attuali*, «Archiva Ecclesiae», 42 (1999), pp. 25-48, in particolare 36-38. Per un primo indirizzo normativo di tipo organico sul materiale da conservarsi negli archivi ecclesiastici, bisognerà attendere l’*Instructio italica adnexa Constitutioni Apostolicae Maxima Vigilantia* del 1727 che specificatamente al § 5 dava istruzioni per conventi e monasteri proprio relativamente alla conservazione dei libri in cui venivano annotate filiazioni e ingressi dei novizi.

⁴⁶ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, f. 855v.

⁴⁷ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, ff. 859r-861r. Per alcuni brevi cenni biografici su Andrea Ascentiani si veda G. Giovanardi, *Memorie minoritiche dal ms. Gambalungiano D. IV. 231 del sec. XVIII*, «Picenum Seraphicum», 1 (1915) 4, pp. 483-492: 484.

convento secondo “ballottazione”, non aveva rispettato la procedura solita.

L'*acceptatio* infatti nello specifico prevedeva che il guardiano presentasse nella seduta del capitolo conventuale il profilo di colui che chiedeva di entrare nella religione. La famiglia del convento aveva sei giorni di tempo per riflettere sul candidato e indagare sulle sue origini, nonché sulle sue qualità morali e sulla sua erudizione⁴⁸. Trascorsi i sei giorni i fratelli si riunivano nuovamente e votavano a riguardo *per suffragia secreta*⁴⁹.

A quel punto il Provinciale gli mostrò una “fede” che altro non era che il documento ufficiale con cui si attestava l'accettazione del Gualtieri. Il Donadei precisò che l'atto che gli era stato sottoposto non era quello da lui redatto ad Amandola nel giorno in cui si svolse la ballottazione. Egli ammise infatti che proprio perché il documento “originale” non era conforme alle Costituzioni, gli venne richiesto di redigerne un altro un po' di tempo dopo, durante la Congregazione capitolare che si svolse a Jesi, sotto il Provincialato di Ascanio Marchi da Rocca Contrada⁵⁰. In quell'occasione venne aiutato da Mons. Vicario di Jesi, peraltro zio di Florenziano, e dal Maestro Antonio (Aorelii) da Montelupone, che in

⁴⁸ *Const. Urbanae*, cap. II, tit. VI, n. 2: «Cum autem pro alicuius Conventus filio quispiam acceptandus fuerit, hic ordo servandus erit. Omnium nativorum, etiam illius Conventus laicorum, dummodo professionem emisierint, convocato Capitulo, Guardianus recipiendam personam coram illis proponat, de gravitate negocii, de damno, futuroque dedecore, si qui recipi quarit, pravis moribus esset, accuratum sermonem instituens. Tum vero dierum sex, quorum ex tribus Canonicis terminis, duo unicuique assignandi erunt, spatium pro deliberatione, et solutione negotii indicat, ad explorandum scilicet natales, parentes, honestatem, eruditionem, caeterasque recipiendi filii conditiones».

⁴⁹ *Const. Urbanae*, cap. II, tit. VI, n. 3: «Sexto die elapso, convocatis iterum (ut supra) Fratribus; omnes, ut solum Deum in tanto negotio, solam animarum salutem, et religionis honorem pre oculis habeant, Guardianus ex munere moneat. Escluso deinde, si quis Fratrum in Consilio ei, qui recipiendus est, cognatus, seu affinis, aut alio quovis modo consanguineus sit, libere a quocumque, quidquid sibi placuerit, de recipienda persona, natalibus, parentibus, caeterisque necessariis conditionibus proferatur, et opponatur. [...] Si nihil opponatur, vel opposita nulla esse probentur; accersito (qui exclusus fuerat) consanguineo, per suffragia secreta, an in filium eius Conventus cooptandus sit, necne, iudicetur; quae si supra medietatem affirmativa sint, eo ipso in filium acceptetur, si negativa, nequaquam».

⁵⁰ La Congregazione annuale si svolgeva solitamente ad ogni Pentecoste. In quell'occasione venivano nominati i 7 custodi e i guardiani.

quell’assise era stato eletto segretario per l’esame dei giovani che entravano nella religione⁵¹. Donadei confessava inoltre che questa seconda fede gli era stata espressamente richiesta dal Maestro Andrea Ascenziani, su sollecitazione del fratello Prevosto, perché in passato il padre di fra Florenziano, tale Fabrizio Gualtieri, lo aveva aiutato in più occasioni. In aggiunta di tutto ciò Donadei in ultimo menzionava anche un non ben definitivo legame di parentela proprio con Florenziano Gualtieri.

Da questa deposizione si evince in primo luogo un mancato rispetto delle procedure di accettazione; vi sono quindi gli estremi per considerare nullo l’atto prodotto in quell’occasione. Si configura inoltre un quadro di legami familistico-amicali che attraverso favori e raccomandazioni erano in grado di torcere, o quanto meno indirizzare, a proprio piacimento la vita conventuale.

Il ministro provinciale alcuni giorni più tardi (17 dicembre 1637) mentre era in visita al convento di Montelupone, approfittò per interrogare Sebastiano da Lauro, che all’epoca dei fatti dimorava ad Amandola. Durante l’interrogatorio fra Sebastiano riferì più volte di non ricordare se durante la sua permanenza ad Amandola fosse stato accettato qualcuno come figlio del convento, negando che fosse stata discussa l’accettazione di tale Gualtieri. Quando il Provinciale gli mostrò la già citata “scrittura”, nella quale proprio il frate compariva come teste, Sebastiano espresse profondo stupore, ribadendo di non sapere nulla di tutto ciò⁵².

Il medesimo stupore venne espresso il 13 gennaio 1638 da Xantes de Maglianetto, durante il suo interrogatorio. Il frate infatti, che per due o tre mesi aveva soggiornato presso il Convento di Amandola perché chiamato come confessore dal padre guardiano del luogo, pur confermando di aver sottoscritto l’atto di accettazione di fra Florenziano su raccomandazione del Prevosto, riferiva però che l’accettazione non era stata fatta canonicamente, mancando i termini necessari. Negava

⁵¹ Fra Antonio Aorelii da Monte Lupone, interrogato il 17 dicembre 1637 indirettamente confermò la versione del Donadei. Aorelii infatti riferiva di aver partecipato alla redazione del nuovo documento (*in bona forma*) che attestava l’ingresso di fra Florenziano.

⁵² AAV, *Congr. Concilio, Pos. (Sess.)* n. 242, ff. 861v-862r.

infatti che ci fosse stata qualsiasi ballottazione. Quando poi gli venne sottoposto il documento, Xantes – al pari di Sebastiano da Lauro – non lo riconobbe come quello da lui sottoscritto⁵³.

Terminati gli interrogatori di tutti coloro che potevano essere informati sui fatti, il ministro provinciale decise di sentire il diretto interessato: fra Florenziano Gualtieri. Il francescano al momento era rinchiuso nelle carceri del governatore generale della Marca a Macerata⁵⁴. Alla domanda sul perché si trovasse lì, Gualtieri confessando di non saperne il motivo, raccontò come era stato catturato: «Alla Penna, tornando dall'Amandola da un luogo che si chiama S. Cristofaro sentivo sonare per aire una chitarra, mi credevo che fossero alcuni miei frelli, entrai in quella casa dove si sonava, e vidi che non erano miei frelli, e in quell'istante vennero li sbirri e mi fecero prigione e questo fu di notte in circa alle due hore.»⁵⁵.

Dalle fonti a nostra disposizione non è possibile appurare se la detenzione del Gualtieri sia da considerarsi come un provvedimento preventivo dell'autorità secolare, eseguito in concerto e per volontà del provinciale (*auxilium brachii secularis*). Questa è certamente un'ipotesi sul tavolo, in considerazione del fatto che non era inconsueto che per taluni tipi di reati, ciò avvenisse. Non è da escludere infatti che il Gualtieri sia stato incarcerato in quanto trovato fuori dal convento in orario notturno, senza licenza; tale circostanza rientrava tra l'altro nei casi riservati al Provinciale⁵⁶.

All'imputato poi vennero fatte alcune domande sul suo iter formativo-religioso; nel riferire le tappe principali, egli confermava di essere stato accolto durante la Congregazione capitolare (provinciale) di Jesi del 1633, di aver svolto successivamente l'anno di noviziato presso il convento di

⁵³ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, ff. 864r-865r.

⁵⁴ Sulla Curia generale della Marca si veda I. Cervellini, *Curia generale della Marca*, in *La Marca e le sue istituzioni al tempo di Sisto V*, a cura di P. Cartechini, Roma 1991, pp. 93-103; Il governatore generale dell'epoca era Prospero Caffarelli.

⁵⁵ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, f. 865v. Tale documento era allegato al dossier che sarebbe stato preso in carico successivamente dalla Congregazione del Concilio.

⁵⁶ *Manuale de' frati Minori Conventuali di S. Francesco* cit., parte terza, p. 112: «Per l'uscita dal Monistero furtiva, e notturna s'intende quella, che fa il Frate dal Monistero di notte colle infrascritte circostanze, cioè dal suono dell'Ave Maria, e per tutta la notte in all'Aurora esclusivamente, senza la debita licenza. Le tre suddette circostanze unitamente concorrono a questa uscita, una delle quali mancando, l'uscita non è caso riservato.».

Fermo, e di aver fatto lì la professione durante il provincialato di Bernardino Sacchi da Fabriano; immediatamente dopo sarebbe stato destinato al convento di Recanati. Il Provinciale gli chiese perché mai avesse deciso di fare la professione a nome del convento di Amandola e non di Penne, sua città natale. Gualtieri si giustificò limitandosi a dire che la scelta era ricaduta su Amandola in quanto sua madre era originaria di quel luogo e perché lì aveva molti parenti. Il provinciale allora chiese al Gualtieri di mostrargli il foglio di accettazione relativo ad Amandola, che però il Gualtieri non possedeva più perché precedentemente consegnato al padre guardiano di Macerata, mentre già si trovava in carcere.

Tale documento altro non era che la supplica che Gualtieri aveva presentato al convento di Amandola nell’aprile del 1633 per essere accettato. Tale richiesta, su cui poi era stata posta in calce, a mo’ di rescritto, la risoluzione positiva del capitolo conventuale, costituiva la fede, in odore di illegittimità, a cui si è poi volte fatto riferimento in questa sede.

Tale documento risulta allegato al procedimento giuridico e all’interrogatorio; di seguito il testo della supplica presentata dal Gualtieri:

Desiderando io Vincenzo Gualtieri dalla Penna servire al Sig.^{re} Iddio et al Pdre[Padre] S. Fran.^o[Francesco] Protettore con quello maggiore zelo secondo le mie deboli forze, et stimando la religione delli molto R. Padri francescani Min. Conv. esser di Santa Vita e con [...] Genio e da qui mosso supplichevolm.^{te}[supplichevolmente] ricorro con ogni humiltà e riverenza dal Padre fra Gioseppe Donaedei Guardiano del Convento dell’Amandola e dalli altri Padri tanto presenti quanto assenti che vogliono degnarsi ricevermi per figliuolo di questo convento dell’Amandola dove io inclino per molto rispetto particularm.^{te}[particolarmente] per l’origine di mia Sig.ra madre, qua nata, et molta di vota di detto Convento, assicurando il Padre Guardiano sopra detto, con tutti li padri di famiglia di presente del detto convento, et gl’altri padri assenti; a quali tutti sempre mi rendero obbediente è riverente secondo Iddio da Iddio dal quale la prego per fine lo prego ogni desiato bene[§]⁵⁷

Una volta terminato l’interrogatorio del Gualtieri e raccolte quindi tutte le deposizioni utili, il Ministro Provinciale il 19 gennaio 1638 in qualità di giudice ordinario, presso il convento di Macerata, sede della Provincia, emise la seguente sentenza:

⁵⁷ AAV, *Congr. Concilio, Pos. (Sess.)* n. 242, f. 876r.

[...] dicimus, pronunciamus, declaramus, et sententiamus pd.^m[per dictum] f. florentianum non esse legitime, et iuxta sac. nrar.[nostrarum] Const. [Constitutionum] Urbanar.[Urbanarum] cap. 2 tit. 6 decreta ad Religionem nram[nostram] receptum et per inde hanc eius receptionem non autenticam, et legibus et Constitutionibus nris[nostris], non consonam, irritam et invalidam declaramus, et per consequens Professionem ab eodem et f. florentiano emissam iuxta earundem Const.^{num} [Constitutionum] Decreta nullius ee[esse] roboris, immo irrita invalida, et nullam esse pronunciamus prout de facto easdem receptionem [...] ad Religionem et Professionem cassamus annullamus, et per irritis, invalidis, et annullatis haberi volumus et mandamus.

Quare iustis de causis anim[animum] num[nostrum] moventibus a Religione [...] eiciendum et expellendum et suo ordinario tradendum esse iudicamus, per ut de facto eicimus expellimus, et habitu nre[nostrae] Religionis eundem f. florentianum expoliamus et privamus, et expoliari et habitum eundem deponi mandamus, et [...] Ill.^{mi}[Illustrissimi] ac Rev.^{mi}[Reverendissimi] Archiepi[Archiepiscopi] firmani tanquam suo Ordinario [...] tradimus, et tradi mandamus⁵⁸.

Nella sentenza veniva dichiarata non autentica l'aggregazione del Gualtieri nella religione e di conseguenza la professione religiosa veniva annullata. Il Provinciale faceva esplicito riferimento al capitolo 2, titolo VI delle Costituzioni Urbane⁵⁹.

Vincenzo de Guliis ordinava inoltre che il frate fosse immediatamente spogliato dell'abito, e che si portasse di fronte al suo ordinario, in questo caso all'Arcivescovo di Fermo. La notifica all'ordinario del luogo dopo l'avvenuta sentenza di espulsione, era una procedura effettivamente prevista dalle Costituzioni Urbane, ma per i casi così detti incorreggibili.⁶⁰ Il Concilio di Trento aveva prioritariamente riservato agli ordinari locali la competenza per cause di prima istanza (Sess. XXIV c.20 *de ref.*).

Il segretario Provinciale Ambrogio Romani da Mondaino, il giorno stesso, accompagnato dal guardiano del convento di Macerata Francesco

⁵⁸ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n.242, f. 868r.

⁵⁹ *Const. Urbanae*, cap. II, tit. VI, n. 1: «Quia filiationis usum in Ordine nostro receptum, et approbatum, nos pariter recipimus et approbamus; propterea statuimus, firmiterq. praecipimus, ne quisquam in posterum ad probationem, vel professionem admittatur, qui prius ab aliquo Conventu pro eius filio receptus non sit, alias admissio, et professio nulla sit, et admittentes ipso facto officiorum privationem incurrant.»

⁶⁰ *Const. Urbanae*, cap. X, tit. IX, n. 4: «Generalis vero Minister, expulsione peracta, statim locorum Ordinariis, cuius iurisdictioni, et obedientiae subesse debent expulsi, expulsionis sententiam notificare teneatur.»

de Lauro, si recò presso le carceri di Macerata e comunicò la sentenza all’imputato. Il frate fu spogliato dell’abito e fattagli indossare una veste e un copricapo nero, fu scarcerato affinché si presentasse personalmente all’Arcivescovo di Fermo. Non sappiamo quale sia stato il provvedimento dell’ordinario fermano ma quasi certamente, considerate le fasi successive della vicenda, egli si limitò a confermare quanto sostenuto dal Superiore regolare.

Trascorsi alcuni mesi infatti fra Florenziano decise di appellarsi alla Congregazione del Concilio; la richiesta venne perorata dal Procuratore Generale dei Conventuali presso la Curia Romana, all’epoca Blasio da Cherso⁶¹, il quale provvide a presentare la supplica secondo la forma consueta, al Segretario del dicastero Francesco Paolucci De Calboli⁶². Come si evince dagli atti del capitolo provinciale dei conventuali della Marca, celebrato a Fermo nel 1620, i frati della provincia dovevano affidarsi esclusivamente ai Procuratori dell’Ordine *per litteras*, qualora ci fosse stato il bisogno di perorare cause presso la Curia Romana; era infatti vietato ai singoli di recarsi autonomamente a Roma⁶³. I procuratori generali degli ordini religiosi erano figure ormai da tempo stabili e assidue presso la Curia Romana e si occupavano di curare e rappresentare gli interessi delle singole case religiose e dell’intero Ordine di fronte alle congregazioni e agli uffici di Curia. Oltre a perorare nella prassi le istanze dei religiosi, venivano anche interpellati dalle congregazioni stesse quando una questione esigeva un chiarimento o quando era particolarmente rilevante che un esponente di un’istituzione

⁶¹ F. Benoffi, *Dei Procuratori Generali dei Minori nella Curia Romana. Memorie Storiche della vita di Giovanni Dacre D’ordine Minorita, Vescovo di Trevigi*, Pesaro 1830, p. 38. Il procuratore dei conventuali risiedeva nel convento di S. Salvatore in Onda presso Ponte Sisto, un tempo detto Ponterotto.

⁶² Francesco Paolucci De Calboli fu segretario dal 1626 al 1657. Si veda P. Palazzini, *Prospero Fagnani, Segretario della Sacra Congregazione del Concilio e suoi editi e inediti, Appendice I*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964)*, Città del Vaticano 1964, p. 378.

⁶³ *Acta in Capitulo Provinciali Ord. Min. Conventualium Provinciae Marchiae*, Ancona 1622, p.41: «Cause omnes tam publiicae, quam privatae huius Provinciae in curia Romana per agenda patri Procuratori ordinis et non aliis committantur, neque fratres personaliter ire, et Romae commorari praesumant, sed quantum fieri potest, quic quid occurrerit, per litteras agatur.»

centrale si pronunciasse su un determinato caso⁶⁴. Essi infatti fungevano anche da tramite tra il Generale dell'Ordine e gli uffici curiali.

Nella supplica, che riassumeva brevemente l'intera vicenda, si contestava la validità della sentenza del superiore regolare in quanto mancante di debiti requisiti. Gualtieri contestava il fatto che non erano state presentate avanti l'ordinario le cause della presunta nullità, come invece prevedeva il Concilio di Trento⁶⁵. Per avvalorare la sua richiesta di essere reintegrato nella religione, il Gualtieri inoltre citava espressamente nella propria supplica, una precedente pronuncia positiva sul tema da parte della Congregazione relativamente ad un caso simile risalente al gennaio del 1618⁶⁶. Proprio il caso del '18 per altro poneva un ulteriore dilemma; rendere illecita una professione di fede in realtà legittima, vale a dire espellere illegittimamente qualcuno dall'ordine, implica che il religioso che vive nel secolo, si macchi – seppur involontariamente – del reato di apostasia?

Al di là del quesito, dal punto di vista pratico è interessante notare che il Gualtieri, o chi per lui, fosse a conoscenza della giurisprudenza della Congregazione del Concilio sul tema e la usasse a proprio favore. Ciò avveniva nonostante il divieto, più o meno rispettato, di circolazione di raccolte non autorizzate di decreti della SCC⁶⁷.

Ad ogni modo, nella seduta del 13 novembre 1638 la Congregazione del Concilio si pronunciò sul caso in oggetto. Bisogna considerare che in fase decisionale, era particolarmente significativo per il dicastero romano identificare dal punto di vista istituzionale un determinato convento o il

⁶⁴ Sulla figura e le competenze dei procuratori generali degli Ordini religiosi, si veda lo studio di Emanuele Boaga relativamente ai carmelitani, E. Boaga, *Il Procuratore Generale nell'ordine Carmelitano: origine e sviluppo della figura e del ruolo*, «Carmelus: Commentarii ab Instituto Carmelitano editi», 43 (1996), pp. 42-98.

⁶⁵ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, f. 870r. Nella supplica viene menzionato il cap.9 Sess. XXV *de ref.* che però non norma in alcun modo la tematica in oggetto. Si tratta con molta probabilità di un refuso. È verosimile infatti che Gualtieri si volesse riferire al c. 19 Sess. XXV *de regul.*

⁶⁶ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, f. 870r. Il caso a cui si riferisce Gualtieri dovrebbe riguardare un minore conventuale della città di Roma, illegittimamente spogliato dell'abito. Si veda AAV, *Congr. Concilio, Liber Decret.*, vol. 11, f. 208r.

⁶⁷ Sul tema si veda L. Sinisi, «*Pro tota iuris decretalium ulteriore evolutione: le declarationes della Congregazione del Concilio e le loro raccolte dei secoli XVI e XVII fra divieti e diffusione*», «Historia et Ius», 18 (2020), pp. 1-40.

singolo religioso che si appellava alla Congregazione; il ginepraio istituzionale e quindi normativo degli ordini religiosi, francescani compresi, nel territorio della Marca obbligava la SCC, come altri uffici di curia, ad avere esatta cognizione della provenienza del caso giuridico, così da incardinarlo dal punto di vista normativo. Ogni ordine o congregazione religiosa infatti contava su proprie Costituzioni e norme interne; incrociare e correlare la normativa tridentina e pontificia con lo *ius* particolare degli Ordini rientrava nel lavoro interpretativo del dicastero. Identificare Gualtieri nell’ordinamento dei minori conventuali risultava quindi fondamentale⁶⁸.

La SCC decretò che fra Florenziano Gualtieri era stato scacciato dalla religione con una modalità che contraddiceva quanto prescritto dal Concilio di Trento, e che quindi dovesse essere reintegrato nel medesimo ordine religioso: «Sacra Congregatio Concilii censuit oratorem contraformam a S. Concilio praescriptam fuisse a religione eiectum ideoque ad habitum eiusdem Religionis esse restituendum»⁶⁹.

Stando ai *Libri Decretorum*, la SCC si pronunciò sulla medesima questione anche nella seduta successiva, cioè quella del 4 dicembre 1638, emanando un decreto identico al precedente⁷⁰. Sebbene probabilmente si tratti soltanto di un refuso di duplice trascrizione dei decreti nei registri, è bene sottolineare un particolare interessante, che può essere utile a comprendere dal punto di vista giuridico la decisione finale.

La prassi amministrativa della SCC prevedeva che i singoli casi venissero associati a riferimenti normativi. Gli ufficiali della Congregazione classificarono la prima volta il caso in questione nell’ambito normativo della Sess.XXV c. 19 *de regul.*⁷¹, mentre la seconda

⁶⁸ Per una panoramica agile dell’evoluzione storico-normativa e istituzionale dell’intero ordine francescano e delle sue ramificazioni si veda P. Etzi, *Iuridica Franciscana: Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre ordini Francescani*, Padova 2005.

⁶⁹ AAV, *Congr. Concilio, Pos.(Sess.)* n. 242, f. 870r-v. Il decreto si trova trascritto, sebbene in una forma leggermente diversa, anche in AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 16, f. 117r. Di seguito il testo: «Fr. Florentius Gualtierius Sacra Congregatio Concilii censuit oratorem contraformam a S. Concilio praescriptam ideoque ad habitum eiusdem Religionis esse restituendum».

⁷⁰ AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 16, f. 117v.

⁷¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo e G.L. Dossetti, Bologna 2013: Sess. XXV c. 19 *de regul.*: «Quicumque regularis praetendat se per vim et metum ingressum esse religionem aut etiam dicat ante aetatem debitam professum fuisse aut quid

volta usarono come categoria normativa il *De Regularibus Apostatis et Eiectis*, un decreto generale post-tridentino emesso dalla SCC stessa nel 1624. Questi due provvedimenti avevano una evidente affinità normativa⁷². Ad essere precisi il canone 19 disciplinava, sebbene a grandi linee, per lo più i casi di coloro che erano stati forzati ad entrare nella religione, coloro che erano accusati di apostasia e di coloro che indossavano l'abito in maniera occulta⁷³.

Il decreto generale dal canto suo consisteva implicitamente in un rinnovamento del canone tridentino ora citato e inoltre raccoglieva e incorporava esplicitamente la normativa prodotta durante il pontificato di Clemente VIII, il quale aveva più volte legiferato sul tema della ricezione dei novizi e della loro formazione⁷⁴.

Tra le norme Clementine recepite dal *De regularibus Apostatis et Eiectis* e valide sia per ordini monastici che mendicanti, in particolare sono da segnalare il *Regularis Disciplina* (1596), nel quale si ordinava di non ammettere i novizi all'abito o alla professione se non in determinati conventi che sarebbero stati designati dal pontefice per ciascuna

simile velit que habitum dimittere quacumque de causa aut etiam cum habitu discedere sine licentia superiorum: non audiatur nisi intra quinquennium tantum a die professionis et tunc non aliter nisi causas quas praetenderit deduxerit coram superiore suo et ordinario. Quod si ante habitum sponte dimiserit nullatenus ad allegandum quamcumque causam admittatur sed ad monasterium redire cogatur et tamquam apostata puniatur; interim vero nullo privilegio suae religionis iuветur. Nemo etiam regularis cuiuscumque facultatis vigore transferatur ad laxiorem religionem nec detur licentia cuiquam regulari occulte ferendi habitum suae religionis.».

⁷² AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 12, ff. 187r-194r. Che ci sia una evidente "affinità normativa" nell'intento del legislatore, tra il canone 19 della Sess.XXV *de regul.* e il decreto generale della SCC, lo si può dedurre plasticamente anche guardando il vol. 12 dei *Libri Decretorum*, dove il testo del *De Regularibus Apostatis et Eiectis* compare per intero e per la prima volta; l'*incipit* del decreto generale presenta infatti sul margine sinistro della carta la sigla "Sess.XXV c. 19 *de regul.*" che, nelle modalità tipiche di redazione dei *Libri Decretorum*, sta ad indicare una precisa connessione normativa.

⁷³ Su casi di apostasia dalla religione si veda il contributo di Andrea Cicerchia sui Celestini in A. Cicerchia, *La Congregazione Celestina in età moderna. Storie e nuove prospettive di ricerca*, in *La Provincia Celestina di Romagna. Indagini storiche locali e nuove prospettive di studio*, a cura di S. Giombi *et alii*, Ancona 2013, pp. 39-79, in particolare pp. 68-73.

⁷⁴ AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 12, ff. 187r-194r: «[...]censuit, esse innovandas, et Sanctissimi autoritate innovat Constitutiones, et Decreta generalia san.me. Clementis VIII ad Regularium reformationem, ac Novitiorum receptionem professionem, atque institutionem spectantia, districteq.».

provincia⁷⁵. Tale norma venne poi ribadita con il decreto *Sanctissimus* (1599)⁷⁶ e con il decreto *Nullus* (1599)⁷⁷.

Successivamente Clemente VIII emanò il *Decretum super forma recipiendi Novitios Regularium ad habitum et professionem* (1602)⁷⁸ e il *Cum ad regularem disciplinam* (1603) che conteneva le *Institutiones super receptione, et educatione Novitiorum Religiosorum in Monasteriis, et Conventibus designatis, vel designandis, Clementis eiusdem iussu editae*⁷⁹.

Proprio in quest’ultimo provvedimento, che toccava vari ambiti riguardanti la vita dei novizi e dei loro maestri, c’era un puntuale riferimento al tema della filiazione:

Ma perche in alcune Religioni vi è l’uso della Figlivolanza, si dichiara, che quantunque sia stato stabilito, che ciascuna Religione debba avere alcuni Monasteri, o Conventi designati per la Educazione de’ Novizzi, sarà con tutto ciò lecito a i Superiori de’ Monasteri, e Conventi di dette Religioni, nelle quali vi è il suddetto uso della Figlivolanza, di potere ascrivere per figli de i Conventi loro quei, che conosceranno avere le qualità accennate; E i ricevuti, che saranno, secondo le presenti istituzioni, si manderanno colle lettere Testimoniali ai Conventi di Noviziato, dove, come figli, delli suddetti Conventi, e a nome, e istanza loro, debbano essere ricevuti, e provati nel Noviziato; Di poi prima, che sieno rimandati ai Conventi, de li quali sono figli, dovranno stare nel Professorio, come si è detto⁸⁰.

Il *De Regularibus Apostatis et Eiectis* del 1624 però oltre a recepire questa stratificata normativa regolare sulla ricezione dei novizi e l’ammissione alla professione, nello specifico si focalizzava sulle dinamiche di

⁷⁵ L. Holstenus, *Codex Regularum Monasticarum et Canoniarum...*, tomo VI, Augusta Vindelicum 1759, pp. 426-427.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 427. Anche detto *De Novitiis ad habitum Regularem non recipiendis nisi in Monasteriis, et locis designandis*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 430.

⁷⁸ *Pontificie Constitutiones ad Seraphicum Religionem spectantes, nunc recens et praescripto Rmi. P. Joannis de Neapoli Totius Ordinis S. Francisci Ministri Generalis Collectae, at accuratis excusae*, Venezia 1647, pp. 331-332.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 332-338. Sulle riforme dei regolari introdotte da Clemente VIII, soprattutto in prospettiva gesuitica, si veda I. Sicardo, *La reforma de Clemente VIII y la Compañía de Jesús*, «Revista Española de Derecho Canónico», 27 (1954), pp. 681-723, in particolare pp. 701-702.

⁸⁰ L. Holstenus, *Codex Regularum Monasticarum*, t. VI, p. 437.

espulsione; questo è il motivo per cui la SCC lo utilizzò per dirimere la controversia sul caso Gualtieri.

Guardando alle capitolarioni del decreto generale, sembra che la *ratio* del decreto generale fosse quella di mitigare o quantomeno regolamentare, almeno in parte, una certa rigidità. In particolare si prevedeva che l'estromissione da qualunque Ordine o congregazione religiosa venisse consentita soltanto in presenza di un caso veramente incorreggibile, cioè di un individuo «indurato in sua pervicacia»⁸¹.

Le Costituzioni Urbane, che a loro volta avevano recepito esplicitamente il *De Regularibus Apostatis et Eiectis*, adattando la normativa generale all'Ordine dei Minori Conventuali, stilavano un elenco piuttosto preciso dei casi ritenuti incorreggibili per i Conventuali⁸². Quei frati che

⁸¹ AAV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, vol. 12, ff. 187r-194r: «[...] Ad haec ut in posterum e Religionibus nullus legitime professus eiici possit, nisi sit vere incorrigibilis: vere autem incorrigibilis minime censeatur, nisi non solum concurrant ea omnia, quae ad hoc ex iuris communis dispositione requiruntur; sublatis hac in parte statutis, et Constitutionibus cuiusque Religionis et ordinis, etiam a Sede Apostolica approbatis, et confirmatis: verum etiam unius anni spatio in ieiunio, e poenitentia probetur in carceribus: proindeque unaquae Religio privatos habeat carceres in qualibet saltem Provincia, Elapso antem anno, si nihilominus non resipuerit, sed animo indurato in sua pervicacia perseveravit, ne contagione pestifera plurimum perdat, tanquam pecus morbis, ac membrum putre eiici tandem possit, seu ab ipsomet Generali tantum de consilio, et assensu sex Patrum ex gravioribus Religionis eligendis in singulis Capitulis, vel Congregationibus generalibus; tumquam non nisi instructo secundum eorum stylum, et Constitutionibus processu, et plene probatis causis expulsionis ad Sacrum Canonum praescriptum. Interea tamen usque ad primum generale Capitulum, seu Congregationem proxime celebrandam, si quempiam ex iustis, et necessariis causis expellere oportebit, electo fieri possit a Generali cum consilio, et assensu sex Patrum, ut supra, quos idemnet Generalis eligere debeat infra quatuor menses a praesentis Decreti publicatione: servata tamen in reliquis forma superius praescripta. Sic vero eiecti, quandiu non redierint ad Religionem, in habitu clericali incedat, atque Ordinarii loci iurisdictioni, et obedientiae subsint, proindeque Generalis illico expulsionis sententiam eisdem Ordinario notificare teneatur. Caeterum Sacra Congregatio Religionum Superiore serio admonet, ac per Iesu Christi viscera obtestatur, ut memores paternae charitatis, et mansuetudinis, quam profitentur, nihil intentatum relinquunt, ut Iucretur animas fratrum suorum fere in profundum malorum delapsas, ante quam gravissimum, atque extremum expulsionis remedium experiantur.»

⁸² *Const. Urbanae*, cap. X, tit. IX, n. 2: «Decernitur tamen, ut Sac. Congr. Conc. Decretum sub die 21 Septembris 1624. de incorrigibilibus sancitum inviolate servetur; ne videlicet in posterum ullus legitime professus e Religione eiici possit, nisi vere incorrigibilis sit. Vere autem incorrigibilis minime censeatur, nisi non solum ea omnia concurrant, verum etiam ut in privato carcere, sive ut praefertur ergastulo unius anni spatio in ieiuniis,

ad esempio si macchiavano di furti, percussioni gravi, cospirazione contro i superiori, apostasia, falsificazione di lettere dei superiori, violazione dei monasteri delle monache e molte altre fattispecie, venivano considerati non recuperabili⁸³. Il livello di perniciosità per altro era valutato non soltanto sulla base della gravità del “reato”, ma anche sul grado di recidiva.

Sulla base di questo breve inquadramento normativo e sebbene il decreto particolare della SCC emesso per il nostro caso di studio sia piuttosto stringato, si possono tentare delle ipotesi interpretative. La decisione finale favorevole al Gualtieri, certificava chiaramente che secondo il parere del dicastero romano, il frate era stato espulso dall’Ordine secondo modalità illegittime e che quindi andasse reintegrato. Sulla base del quadro normativo generale si cui si è detto, si potrebbe ipotizzare inoltre che la SCC avesse indirettamente ritenuto il movente dell’espulsione non sufficientemente grave da determinare la radiazione dalla religione⁸⁴. Appare evidente come la SCC quindi si limitasse a sanare una situazione, frutto di una violazione procedurale che si era compiuta all’interno dell’Ordine dei Minori Conventuali. Da notare inoltre che a quanto sappiamo, nessuna misura fu presa contro coloro che in maniera non certo limpida avevano accettato nella religione il Gualtieri e che a norma di costituzione avrebbero meritato di essere puniti. Paradossalmente infatti non si ravvisano da parte del Provinciale provvedimenti contro quei superiori che avevano di fatto autorizzato, con frode, l’ammissione del Gualtieri.

Per quanto riguarda il *decision making process* del dicastero, questo caso di studio mostra come la Congregazione del Concilio dovesse far riferimento a diversi provvedimenti normativi stratificatisi nel tempo e di diversa matrice. Il dicastero cercando di rifarsi per quanto possibile ad un principio di coerenza, teneva insieme lo *ius particulare* dei Minori Conventuali, le costituzioni apostoliche, i decreti generali emessi dalla

et poenitentia probetur. Elapso autem anno, si de resipiscentia nulla spes adsit, ne contagione pestifera plurimos perdat, tamquam pecus morbida, ac membrum putre a Generali dumtaxat Ministro, de consilio, consensuque Assistentium, instructo prius (iuxta harum Constitutionum decreta) processu, pleneque ad Sacr. Can. praescriptum probatis causis expulsionis, eiici tandem possit, et valeat.»

⁸³ *Const. Urbanae*, cap. X, tit. IX, n. 2.

⁸⁴ Cfr. Jacobson Schutte, *La Congregazione del Concilio cit.*, p. 77.

SCC e la giurisprudenza del medesimo dicastero. Ciò risultava particolarmente complesso soprattutto in un contesto storico-giuridico in cui il diritto era prodotto da molteplici soggetti e dove non si manifestava una gerarchia delle fonti chiara, nel senso moderno del termine.

A dimostrazione di quanto il tema dell'accettazione dei novizi fosse dirimente, bisogna tenere presente che non molti anni dopo il caso trattato, la questione circa l'ingresso dei novizi e più in generale la riforma dei regolari, tornò nuovamente al centro del dibattito. Innocenzo X infatti in un'ottica centralizzatrice, proibirà con la Bolla *Inter coetera* (1649) a tutti gli ordini religiosi di accettare novizi senza licenza della Santa Sede; tale potestà dispensativa venne affidata alla *Congregatio Super Statu Regularium*⁸⁵.

Le modalità di ingresso nella religione continuarono comunque ad essere oggetto di attenzioni anche all'interno della famiglia dei Conventuali; la Bolla *Inscrutabili divinae Sapientiae* di Alessandro VII del 1660, confermando i provvedimenti emanati durante il Definitorio Generale dei Minori Conventuali del 1659, ribadiva che i novizi non potevano essere ammessi all'anno di prova senza una legittima procedura di aggregazione⁸⁶.

Concludendo, la prospettiva offerta dalla Congregazione del Concilio, proprio per la sua peculiare vocazione interpretativa del diritto, sembra rilevarsi metodologicamente utile per ricostruire il complesso quadro normativo di riferimento di un preciso istituto giuridico regolare. Il caso di studio analizzato permette inoltre di gettare uno sguardo non scontato sulle procedure di affiliazione ed espulsione in seno all'ordine dei conventuali, nonché sulle prassi adottate nella provincia conventuale della Marca. Il fatto che un singolo caso potesse coinvolgere diverse

⁸⁵ Sicardo, *La riforma de Clemente VIII* cit., pp. 688-689. La riforma Innocenziana imponendo un numero minimo di religiosi per ogni casa, riduceva drasticamente il numero dei conventini in Italia.

⁸⁶ L. Holstenus, *Codex Regularum Monasticarum et Canoniarum...*, Tomus Tertius, Augusta Vindelicum 1759, p. 427: «Declaratur demum Decretum Urban. Constit. de non admittendo ad Probationem vel Professionem ante aggregationem ita esse intelligendum, ut nullus deinceps Novitius, ad Probationem admittatur, nisi de praevia aggregatione legitime constiterit.».

entità sia ecclesiastiche che secolari, centrali e locali, rivela un quadro di non scontata dinamicità tra le istituzioni.

Certamente la vicenda del Gualtieri non può né riassumere né esaurire di per sé la complessità dell’istituto della filiazione; in prospettiva futura l’indagine attraverso le fonti della Congregazione del Concilio potrebbe prendere in considerazione casi simili anche afferenti ad altri ordini mendicanti, per poter apprezzare e saggiare similitudini e differenze. Sarebbe inoltre utile volgere lo sguardo in maniera quanto più sistematica alle possibilità offerte dalle serie dell’archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, dicastero di riferimento per questioni interne dei religiosi. Anche analizzando organicamente gli atti dei capitoli generali e provinciali dell’Ordine potrebbero emergere spunti significativi sulla prassi della filiazione conventuale nella prima età moderna.

«Fuit vir turbolentus, amicusque novitatum». Padre Valentino Pacifici tra religione e bibliofilia

Gloria Sopranzetti

Abstract

L'articolo si focalizza sulla figura del Minore Osservante Valentino Pacifici di Montecarotto così come emerge da documentazione inedita conservata presso la Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca" e la Biblioteca comunale "Luciano Benincasa" di Ancona. La galleria dei frati marchigiani fondatori di biblioteche si arricchisce per i secoli XVI-XVII della figura di Valentino Pacifici che va ad aggiungersi a Francesco Venimbeni (secoli XIII-XIV) e san Giacomo della Marca (secolo XV).

The article focuses on the figure of the Observant Minor Valentino Pacifici of Montecarotto as it emerges from unpublished documentation preserved in the Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca" and the Biblioteca comunale "Luciano Benincasa" in Ancona. The gallery of Marches friars who founded libraries is enriched for the 16th-17th centuries by the figure of Valentino Pacifici, who joined Francesco Venimbeni (13th-14th centuries) and san Giacomo della Marca (15th century).

Premessa

Con questo contributo si intende portare nuova luce su un personaggio presente nella letteratura erudita poiché fondatore della biblioteca di ordine minoritico di Montecarotto. In realtà, consultando documenti di diversa natura, emerge un profilo più complesso e

poliedrico che riguarda sia la sua attività di erudito che di bibliofilo. È stata soprattutto la lettura dei suoi registri epistolari¹ e il rinvenimento di due documenti preziosissimi, quali il *Catalogus titvlorum Bibliothecae Padre Valentini Pacifici Aesinatis Minorum Observantium* e *l'Inventario delli libri del Reverendo Padre frà Valentino Pacifico*, a restituire una fotografia grandangolare sul suo patrimonio librario.

1. Il profilo biografico di un «uomo di tanto saper, e lettere»

Di Pacifici non si conosce l'anno di nascita, ma è certo che nacque a Montecarotto².

Venne «ricevuto» nel 1577 e in aprile prese l'abito presso il convento della Romita di Cupramontana, dove nell'aprile del 1578 professò sotto il custode Ludovico da Pietracuta³.

¹ I faldoni di lettere alla “Benincasa” sono cinque e circoscritti ai seguenti anni: 1594-1598, 1603-1609, 1609-1612, 1612-1617, 1618-1623, cfr. V. Pacifici, *Registro di lettere del Padre Valentino Pacifico Minore Osservante*, ms. Ancona, Biblioteca comunale “Luciano Benincasa” (= BCAN), 72.1-5. La consultazione del primo e secondo faldone (mss. 72.1, 72.2) ha consentito di correggere alcuni dati cronologici erroneamente riportati nell'*Elenco alfabetico dei manoscritti* della Biblioteca “Benincasa” (ult. cons. 19-07-2024). In ms. 72.1 l'anno a cui risalgono le lettere più antiche è il 1594 e non 1591, mentre in ms. 72.2 l'anno con cui si chiude il faldone è il 1609 e non 1606. Oltre ai faldoni di lettere, presso la Biblioteca di Ancona è confluita varia documentazione riguardante Pacifici: *Orazioni sacre tradotte dalle opere de' santissimi Padri da frate Valentino Pacifico di Iesi*, BCAN, ms. 66; *Carte di fra Valentino Pacifici*, BCAN, ms. 74; *Spectantia ad causam Pii Valentini Pacifici*, BCAN, ms. 75; *Archivio di fra Valentino Pacifico: Trattati politici*, BCAN, ms. 76-77. Poche lettere sono poi presenti, come copie, all'interno del codice *Miscellanea manoscritti* presso l'Archivio provinciale dei Frati Minori delle Marche di Falconara Marittima (= ASPMM), *Notizie di Provincie (tra voi e Riformati)*, in *Miscellanea manoscritti*, I, b. 1337, ff. 205r-210v, in particolare ff. 205r-209r.

² C. Gasparini, *Descrittioni d'alcuni conventi de Minori Osservanti nella Provincia della Marca. 1647*, II, BCAN, ms. 19, p. 116.

³ ASPMM, Ex bibliothecae Montiscarotti 1823, in *Miscellanea manoscritti*, I, b. 1337, ff. 174r-185v, in particolare f. 174r. Nonostante il nome Ludovico sia illeggibile nel codice miscelaneo, può essere recuperato consultando ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Informazioni della Prov(inc)ia prese nel Ministrato, del M(ol)to R(everendo) P(adre) Valentino Pacifico, e dopo da lui medesimo continuato, esistenti in corpo nella Libreria di Monte Carotto Libro segnato Lettera A*, b. H, p. 226, dove viene citato nel capitolo tenuto a Fermo nel 1578: «Custode il P. Lodovico Pietracuta».

Fu segretario dei ministri provinciali Pietro da Pietracuta, Tommaso da Massa e Bernardino Scotino⁴; nel 1586 fu guardiano del convento di Matelica⁵. Dal commissario generale della Cismontana Tommaso da Massa, detto il Filosofo, venne nominato come segretario generale del ministro padre Bonaventura da Caltagirone⁶. Il 29 agosto 1594, durante il capitolo tenutosi a Fabriano, Pacifici venne eletto ministro provinciale⁷, governando tre anni⁸. In questo periodo vennero incominciati i lavori di

⁴ ASPMM, Ex bibliothecae Montiscarotti 1823 cit., f. 174r. Andando per ordine, i tre ministri vennero eletti nel 1583, nel 1585 e nel 1587, cfr. ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Catalogus Patrum Minorum Observantium Qui In Provincia Marchiae Ministeriarus officio functi sunt. Collectus, et editus A' Padre Valentino Pacifico Aesinate, eiusdem Provinciae Theologo, et olim Ministro*, b. K, p. 133. ASPMM, Ex bibliothecae Montiscarotti 1823 cit., f. 174v ricorda gli anni 1587 e 1588 per il suo ruolo di segretario di ministro provinciale. Per Pietro da Pietracuta e Tommaso da Massa si veda ASPMM, *Catalogus Patrum Minorum Observantium* cit., p. 133; L. Tassi, *Cenni cronologico-biografici della Osservante Provincia Picena*, Quaracchi 1886, p. 258.

⁵ ASPMM, *Commissari visitatori della nostra Provincia Picena dal 1576 al 1649*, in Ex bibliothecae Montiscarotti 1823 cit., f. 175v.

⁶ ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, ff. 1v-2r; ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Adm(inistrantis) R(everen)di P(at)ris Thomae a Massa Iunioris Chronicon ab anno 1585 usque ad annum 1603*, b. H, p. 167. Per l'impiego di segretario generale sotto Tommaso da Massa e Bonaventura da Caltagirone si veda anche ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, Cleto Calcagni, *Vera prosapiens virorum, et mulierum trium ordinum S. P. N. Fran(cis)ci in ex ac Provincia Marchiae originem traxerunt, eamque suis virtutibus, et presentia decorarunt*, b. K, pp. 395-468, in particolare p. 441, in cui si riportano gli anni 1588 e 1590. Lo stesso Calcagni in *Tabulam verae prosapiae trium Ordinum S. Francisci* (Macerata, 1655), p. 51 lo riconduce agli anni 1585 e 1590. In ASPMM, *Commissari visitatori della nostra Provincia Picena* cit., f. 175r si afferma: «Il P. Pacifici era segretario del Commissario Generale Massa anche ai 2 maggio 1591».

⁷ ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Fratris Ioannis a Cladiis Index quorundam Capitulum aservat [us] in Conventu Podii Urceani Ab Anno 1561 ad annum usque 1619*, b. H, pp. 151-160, in particolare p. 156; S. Rinaldi, *Series Chronologica Capitulum, tum Vicariorum et Ministrorum Provincialium Marchiae Anconitanae Regularis Observantiae ab anno 1485 ad annum 1619*, «Miscellanea Francescana di storia, di lettere, di arti», 32 (1932), pp. 78-82, in particolare p. 81; A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche. Monografie dei Conventi*, I, Sassoferrato 1937, p. 124.

⁸ ASPMM, *Catalogus Patrum Minorum Observantium* cit., p. 134. Il *Catalogo cronologico de' molto reverendi padri ministri della Provincia della Marca*, Jesi 1815 alla settantatreesima voce dice: «Il P. L. F. Valentino Pacifici da Jesi, alias da Montecarotto, fatto Ministro nel 1594. Era un ben dotto Lettore giubilato, il qual titolo nella nostra Serafica Religione equivale in tutto a quello di Dottore, o di Maestro degli Ordini Regolari = Prima era stato in Roma Segretario generale».

costruzione dei conventi di Monsampolo, di San Ginesio, di Montecassiano, di San Giovanni Battista ad Arcevia⁹. Sotto il suo mandato si tennero i capitoli generali di Osimo (1595), di Cupramontana (1596) e di Ostra (1597)¹⁰.

Inoltre, Pacifici ricoprì il ruolo di custode e di definitore¹¹. Si cita l'anno 1590 per la carica di custode alla Congregazione generale di Napoli¹², gli anni 1597¹³ e 1598 per la carica di custode provinciale¹⁴ e l'anno 1620 per la carica di definitore¹⁵.

Dopo essersi trattenuto per parecchio tempo nel convento di San Francesco ad Alto di Ancona, Pacifici fu nominato dall'inquisitore come consultore del Sant'Uffizio¹⁶. Di quest'attività abbiamo memoria grazie alla licenza di stampa per i *Discorsi del Conte Guidobaldo Bonarelli, in difesa del doppio Amore della sua Celia*, concessa dall'inquisitore di Ancona frate Maria Florectus dopo che Pacifici ebbe valutato l'opera conforme alla

⁹ ASPMM, *Adm(inistrantis) R(everen)di P(at)ris Thomae a Massa* cit., p. 170. Per la costruzione del convento di Monsampolo si veda A. Talamonti, *Cronistoria* cit., IV, Sassoferato 1948, pp. 32-33, 368-369. Per il convento di Montecassiano si veda *ibid.*, pp. 93-95. Sulla costruzione del convento di San Ginesio si veda A. Talamonti, *Cronistoria* cit., V, Sassoferato 1961, p. 278.

¹⁰ ASPMM, *Cronichetta Dal 1561 al 1619 Del P. F. Giovanni Guiducci dalle Piagge Diocesi di Fano Min(or)e Oss(ervant)e. Ei Capitoli Provinciali dal 1649 al 1729 trascritti dal P(ad)re Gusepp'Antonio di Sangiusto*, in *Miscellanea manoscritti*, I, b. 1337, ff. 246r-258v, in particolare f. 252r. Per il capitolo tenuto a Massaccio (attuale Cupramontana) si veda F. Menicucci, *Memorie storiche della terra di Massaccio dall'epoca del suo risorgimento da Cupra-Montana fino al tempo presente*, in G. Colucci, *Antichità picene*, XX, Fermo 1793, pp. 1-265, in particolare p. 173.

¹¹ Gasparini, *Descrizioni d'alcuni conventi* ms. cit., p. 117.

¹² ASPMM, *Commissari visitatori della nostra Provincia Picena* cit., f. 175v. La nomina di custode nel 1590 gli venne attribuita durante il capitolo di Sirolo al fine di recarsi alla Congregazione generale di Napoli, cfr. ASPMM, *Informazioni della Prov(inc)ia* cit., p. 230; Talamonti, *Cronistoria* cit., IV, p. 88.

¹³ ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Catalogo Delli Guardiani di q(ues)to Con(ven)to di Santa Maria del Popolo di Montalboddo, già de P(ad)ri Chiarini, et dalli Osservanti preso nel Capitolo, fatto in Ancona l'Anno 1518*, in *Ex annotationibus P(ad)ris Gasparini*, b. K, pp. 235-336, in particolare p. 267.

¹⁴ ASPMM, *Conventi III*, in *Miscellanea Manoscritti*, I, b. 1337, ff. 59r-70v, in particolare f. 69v; Talamonti, *Cronistoria* cit., IV, p. 89.

¹⁵ ASPMM, *Commissari visitatori della nostra Provincia Picena* cit., f. 175v.

¹⁶ ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto* cit., f. 2r; Gasparini, *Descrizioni d'alcuni conventi* ms. cit., p. 117.

fede cattolica e ai buoni costumi¹⁷, ma anche grazie al *Catalogus Congregationum S(anc)ti Officij Anconae*¹⁸.

Pacifici concluse la sua vita a Montecarotto nel 1624 e secondo Carlo Gasparini morì «forse ottuagenario»¹⁹.

Come spesso affermato dai cronisti, Pacifici spiccò per le sue conoscenze letterarie, oltre che teologiche, e per aver contribuito alla fondazione della biblioteca conventuale di Montecarotto²⁰.

¹⁷ G. Bonarelli, *Discorsi del sig. conte Guidobaldo Bonarelli, Accademico Intrepido. In difesa del doppio amore della sua Celia. All'Illustrissimo Sig. Cardinale Spinola, dalla medesima Accademia Dedicati*, Ancona 1612, p. [222]. Maria Florectus è Giovanni Maria Fiorini o Floreno da Bologna, inquisitore presso Ancona dal 1611 al 1614, per poi passare a Crema dal 1614 al 1616 e a Milano dal 1616 al 1619, cfr. L. Al Sabbagh *et alii*, *I giudici della fede. L'inquisizione romana e i suoi tribunali in età moderna*, Firenze 2017, pp. 40, 65, 88; è individuato ad Ancona nel 1614 anche in V. Lavenia, *Un porto nello Stato pontificio. Ancona e il Sant'Uffizio tra il Cinquecento e la Rivoluzione*, in *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, a cura di A. Cicerchia, G. Dall'Olio, M. Duni, Roma 2015, pp. 85-126, in particolare p. 93 nota 45. Per approfondimenti sull'Inquisizione si veda V. Lavenia, *Introduzione*, in *Il vescovo, e gli inquisitori. La corrispondenza tra la congregazione del Sant'Uffizio e i vescovi di Osimo (1593-1773)*, a cura di D. Pedrini, E. Barontini, Fermo 2020, pp. 5-18; G. Caravale, *Libri, nomi, idee. Studi su censura e inquisizione nel Cinquecento*, Roma 2021.

¹⁸ *Catalogus Congregationum S(anc)ti Officij Anconae, quibus Consultor inter fui ego f(r)ates Valentinus Pacificus*, BCAN, ms. 74, fogli non numerati. Nell'area anconetana durante il XVI-XVII secolo l'Inquisizione operò non solo per vigilare i librai, ma anche per monitorare il flusso di mercanti e viaggiatori stranieri non cattolici giunti al porto. È il caso del sequestro di un'incisione messa in circolazione dallo stampatore Francesco Manolessi illustrante un eretico arso al rogo, cfr. Lavenia, *Un porto nello Stato pontificio* cit., p. 87 nota 12. A Falconara è presente il responso negativo di padre Pacifici *super dubio* se i ladri dei beni degli eretici inglesi, le cui navi naufragarono sul litorale anconetano, sarebbero dovuti cadere in scomunica, cfr. ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Super dubio*, b. K, pp. 151-154. Per maggiori informazioni sui flussi marittimi nell'Adriatico si veda A. Caracciolo, *Le port franc d'Ancone. Croissance et impasse d'un milieu marchand au XVIII^e siècle*, Paris 1965; U. Tucci, *Venezia, Ancona e i problemi della navigazione adriatica nel Cinquecento*, in *Mercati, mercanti, denaro nelle Marche (Secoli XIV-XIX)*, Atti del Convegno (Ancona, 28-30 maggio 1982), «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche», 87 (1982), pp. 147-170. Numerosi dettagli sull'attività mercantile, via terra e via mare, si trovano nel *De Mercatura*, un trattato dell'anconitano Benvenuto Stracca, cfr. L. Franchi, *Benvenuto Stracca giureconsulto anconitano del secolo XVI. Note bibliografiche*, Roma 1888.

¹⁹ Gasparini, *Descrittioni d'alcuni conventi* ms. cit., p. 117.

²⁰ ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto* cit., f. 1v. Per la biblioteca dei frati Minori Osservanti di Montecarotto si veda G. Sopranzetti, *Il convento dei frati Minori Osservanti di Montecarotto e la sua biblioteca*, «Picenum Seraphicum», 37 (2023), pp. 171-210.

Si occupò della stesura di *Memorie*, manoscritte²¹, le quali probabilmente raccoglievano le biografie dei correligiosi²².

Attraverso la consultazione delle fonti risulta indubbio l'amore e la riconoscenza che ebbe per gli studi, e che cercò di trasmettere anche ai suoi corrispondenti. Accorata è la lettera del 27 ottobre 1597 a fra Arcangelo di Montecarotto, recatosi presso il convento della Madonna a Mantova per studio:

Domandate sempre, e conferite quello che volete imparare, che con esperienza vidrete quanto vi gioverà. Ancorché costi non si leggesse, vi sarà sempre nondimeno

²¹ F. Vecchiotti, T. Moro, *Biblioteca picena o sia notizie istoriche delle opere e degli scrittori piceni*, IV, Osimo 1795, p. 84. Le *Memorie* potrebbero corrispondere alle «mss. istorie Serafiche» menzionate da F. Menicucci, *Dizionario storico che contiene gli elogi de' cupresi-montani antichi e recenti degni di memoria*, in A. Colucci, *Delle antichità picene*, IX, Fermo 1790, pp. I-CXCIV, 195-200, in particolare p. XXIII.

²² Vecchiotti, Moro, *Biblioteca picena* cit., I, Osimo 1790, p. 74. È conservata a Falconara la risposta di padre Angelo dal Massaccio a Pacifici contenente alcune informazioni su fra Maurizio dal Massaccio che si conserva sotto forma di copia a Falconara Marittima, cfr. ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, Lettera a Valentino Pacifici da Angelo del Massaccio del 24 marzo 1612, b. H, p. 238. Sempre alla Francescana, vi sono poi due brevi ragguagli dei conventi delle varie diocesi marchigiane da lui sottoscritto e inviato al provinciale di corte, un catalogo dei ministri della Marca raccolto e edito da Pacifici e degli appunti sottoscritti sulla beata Battista Varano, cfr. ASPMM, *Informazione delli conventi de' Frati Minori Osservanti della Marca, nelli quali al presente non stanno dodici Frati, ne' vi possono stare Nella diocesi di Camerino*, 22 dicembre 1595, in *Conventi IV*, in *Miscellanea manoscritti*, I, b. 1337, ff. 71r-82v, in particolare ff. 77v-79r; *ibid.*, 11 agosto 1596, ff. 79r-80r; ASPMM, *Catalogus Patrum Minorum Observantium* cit., pp. 129-136; ASPMM, Fondo Provincia della Marca dei Minori Riformati, *Della Beata Battista Varano*, b. K, p. 145. Presso la "Benincasa", in aggiunta ai registri di lettere, sono presenti anche altri manoscritti di differente natura appartenuti al montecarottese: *Silva variorum conceptuum a me fr(at)e Valentino Pacifico sine, inde excerptorum Anno D(omi)ni MDLXXXVI*, ms. BCAN, 69; un'opera priva di titolo, ma nella cui prima carta si trova registrato: «In hoc libro annotabuntur variae expeditiones spectat(n)tes ad Moniales, seu Monasteria earum in hac Pro(vinci)a Marchiae, quae fient tempore Ministratus mei f(ra) Valentini Pacifici electi in cap(ito)lo Ann(unzia)tae Fabriani. Die secunda septembris 1594 praesid(ut)ae in eo R(everendissi)mo P(adre) f(ra) Bonav(entu)ra de Calat(agiro)ne Min(istr)ro G(e)n(era)le fr(a)t(rum) ord(in)is S(ancti) Fran(cis)ci», ms. BCAN, 71. Il Catalogo della "Benincasa" attribuisce a Pacifici altri due manoscritti, la cui autografia però resta incerta: *Manuale Morale p(er) li confessori*, ms. BCAN, 70, dove sul dorso è apposta la scritta «Lux moralis Valentini»; una raccolta di orazioni sacre il cui manoscritto sul dorso vede la scritta «Valentino Pacifico orazioni sacre» e nella prima carta l'appunto a matita «Valentino Pacifico», ms. BCAN, 66.

persona intendente, dalla quale straordinariam(ent)e potrete imparare delle cose, e perché vi habbia ad insegnare, [...]. Mi piacerà, che attendiate alle speculationi, ma non lassiate per modo alcuno d'imparare di canto, di scrivere una buona lettera cancelleresca, et le belle lettere, che queste in ogni occasione vi faranno un honor grande [...]²³.

Se ampiamente riconosciute le sue capacità letterarie, ancora di più sembrerebbero essere quelle attinenti agli affari di segreteria²⁴.

Come ricordano le fonti dei frati Riformati, il suo acceso temperamento – *fuit vir turbulentus, amicusque novitatum*²⁵ – fece conseguire una gestione di governo di tipo autocratico con estremi provvedimenti²⁶, creando risentimento soprattutto nel dividere in tre parti la Provincia. In essa, che era stata suddivisa in due (“Feretranà” o nord e “della Marca” o sud²⁷), venne ricavato un terzo territorio chiamato “Mezzina”, che inglobava tutti i conventi non soggetti né al duca d’Urbino né allo Stato di Fermo. Così da papa Clemente VIII venne inviato nella Provincia monsignor Pagano da Monterubbio in veste di commissario apostolico, dalle quali accuse Pacifici riuscì a difendersi²⁸. Creò nuove polemiche in occasione del capitolo del 1597, facendo eleggere sei definitori, da

²³ ASPMM, *Notizie di Provincie* cit., f. 206r. Un altro esempio è la lettera del 31 maggio 1617 al nipote fra Felice Massucci, studente in Osimo: «Siate curioso nello scrivere corretto, et non lassiate de dare qualch’opra all’humanità [...]», cfr. Pacifici, *Registro di lettere del P(adre)Valentino Pacifico Min(ore) Osservante dal 30 di Gen(nai)o 1615 sino alli 31 di (dicem)bre 1617, Tomo sesto*, ms. BCAN, 72.4, foglio non numerato.

²⁴ «[...] perché non solo havea belliss(im)o e speditiss(im)o carattere cancelleresco, ma anche in carta stendeva i suoi concetti ottimam(ent)e, et in q(ue)sto l’arte suppli al mancam(ent)o della natura, che l’havea fatto d’impedita lingua, e molto soggetto al catarro [...]», cfr. ASPMM, *Adm(inistrantis) R(everen)di P(at)ris Thomae a Massa* cit., pp. 161-172, in particolare f. 167. In Gasparini, *Descrittioni d’alcuni conventi* ms. cit., p. 117 viene definito: «Padre Teologo di gran valore; e nella secreteria segnalatissimo, sì nella frase, come nell’accortezza, nella prudenza, e nel Carattere. Nelle materie in Iure praticissimo, ne Consigli perspicacissimo; alienissimo dall’otio; honestissimo nella vita; e nell’Attioni Religiose modestissimo perciò increpava sempre la doppiezza nelli Animi, e non sapea velar’ il suo Cuore con fraudolenza [...]».

²⁵ Rinaldi, *Series Chronologica* cit., p. 81.

²⁶ Talamonti, *Cronistoria* cit., I, p. 124.

²⁷ *Ibid.*, p. 121. La parte sud andava dal Tronto fino all’Esino e la parte nord andava dall’Esino fino a Montemaggio con tutto lo Stato di Urbino, cfr. ASPMM, *Adm(inistrantis) R(everen)di P(at)ris Thomae a Massa* cit., p. 168.

²⁸ *Ibid.*

applicare quattro nella “Mezzina”, uno a nord e uno a sud, e facendosi eleggere custode²⁹. A causa del suo carattere animoso, anche dopo aver terminato il provincialato, venne denunciato alla Congregazione dei riformatori e ordinato dal tribunale il suo confino a Firenze. Alle parole ingiuriose rivolte alla Congregazione conseguì il richiamo a Roma e il suo invio nel convento di Tivoli su decisione del papa. Maggior danno fece presentandosi a Roma in occasione del capitolo generale del 1600, alla qual scoperta venne dato ordine ai «Birri» di recarsi in Aracoeli e incarcerarlo come «apostata». Pacifici, ricevutane notizia, fuggì³⁰. Sulla porta, in quel momento aperta per via del passaggio di muli, l'usciera nel tentativo di bloccarlo venne lievemente ferito con un coltello. Secondo il *Chronicon*, Pacifici a quel punto scappò a Loreto, dove comunicò al vicario episcopale di dover necessariamente abbandonare l'abito ecclesiastico. Dopo aver sostato in diverse zone lombarde, cercò di trattare per ritornare a vita religiosa, facendo istanza al cardinale Ottavio Bandini, legato della Marca (1598-1604), di volersi costituire nel suo tribunale, su garanzia di non lasciarlo nelle mani della Congregazione. Così, il cardinale si pose come suo procuratore e protettore presso la Congregazione e il papa. Finalmente Pacifici si costituì al carcere di Macerata, dove rimase per anni, per poi essere mandato a Roma. Giunto a Camerino gli venne revocata la «sententia di Galera». Allora fu confinato prima nel convento della Valle Santa reatina e poi a Perugia. Eletto papa Paolo V dispose che il cardinale Pompeo Arrigoni, protettore dell'Ordine, rivedesse la causa, decidendo di giustificarlo e restituirgli la dignità³¹.

Sembrerebbe che Pacifici, una volta riuscito a fuggire da Roma, si nascose per un po' in una colombaia nei pressi di Recanati, da dove tramò. Infatti, si adoperò per raggiungere i propri obiettivi: in occasione

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³⁰ *Ibid.*, pp. 166-169; Talamonti, *Cronistoria* cit., I, p. 125. Secondo BCAN, *Index querelantium in infratto processu*, in *Sententia ad caussam*, ms. 75, c.15r la causa del tentato arresto fu l'arrivo a Roma senza licenza e ordine, come pure l'invio di alcuni memoriali e lettere «impertinenti, et insolenti» al papa e alla Congregazione dei riformatori.

³¹ ASPMM, *Adm(inistrantis) R(everen)di P(atris) Thomae a Massa* cit., pp. 169-170. Nell'*Indice di tutti i Carcerati, che sono stati in Macerata nelle prigioni delle Corti g(en)erali della Marca* Pacifici risulta essere entrato il 26 giugno 1602, si veda BCAN, ms. 75, foglio non numerato.

del capitolo a Recanati nel 1600 fece eleggere sei definatori e contattò alcuni vocali amici per nominare ministro padre Tommaso da Mogliano, del qual fatto venne aggiornato prima il ministro generale Francesco Susa da Toledo e poi papa Clemente VIII. A causa di Pacifici, oltre l'annullamento dell'elezione, i Minori Osservanti della Marca vennero negativamente additati, privati dell'autonoma nomina di ministri finché le discordie non fossero terminate e il ministro apostolico venne richiamato a Roma. Si giunse a maggior stabilità con la nomina a ministro di padre Francesco da Grottammare e poi di padre Tommaso da Massa iuniore, con i quali Pacifici poté rientrare in Provincia, riavere l'abito religioso e occuparsi degli uffici dell'Ordine³².

I dati riportati sono, tuttavia, estratti dalle carte dei Minori Riformati, perciò tendono a una certa sequenza e gravità degli avvenimenti. Consultando i documenti citati nei successivi paragrafi e spesso riportanti le parole di Pacifici si noteranno punti di vista differenti nella narrazione.

A comprovare la discussa personalità del colto padre, ad oggi si hanno raccolte a Falconara Marittima ventitré risposte date ad accuse e critiche³³.

2. L'interesse librario e la creazione di una biblioteca privata: Valentino Pacifici bibliofilo

I destinatari e i contenuti delle lettere conservate ad Ancona permettono di aggiungere un tassello essenziale al profilo biografico di

³² Talamonti, *Cronistoria* cit., I, pp. 125-126. Riguardo agli spostamenti di Pacifici sappiamo che: il 15 agosto 1596 fu a Fano; nel 1604 fu a San Paolo di Spoleto; il 25 aprile, il 16 maggio, il 19 e 22 giugno 1605 fu a Poggio Bustone; il 17 dicembre 1605 e il 27 aprile 1606 fu a Perugia; il 26 maggio e il 29 giugno 1606 fu a Roma; il 24 febbraio e il 10 aprile 1607 fu a Perugia; l'11 novembre 1607 fu ad Arcevia; il 9 dicembre 1607 fu ad Ancona, cfr. ASPMM, *Conventi III* cit., f. 69r. In relazione all'annullamento del voto di Tommaso da Mogliano si veda ASPMM, *Cronichetta Dal 1561 al 1619 Del P. F. Giovanni Guiducci dalle Piagge* cit., f. 253v.

³³ Si veda ASPMM, *Risposta a diversi Articoli, et imputationi contenute in più, et varii memoriali, et lettere, dati a N(ostro) S(igno)re, alli S(ac)ri Card(ina)li della Consulta, et della congregazione de' Regolari, et a altri contro il Ministro della Marca (Pacifici)*, 7 marzo 1596, in *Conventi IV* cit., ff. 80r-82v.

Pacifici, ovvero di poterlo ascrivere al repertorio dei bibliofili regolari vissuti tra Cinquecento e Seicento. Questo inedito profilo getta nuova luce sulla sua nota ma isolata fisionomia di fondatore della biblioteca conventuale montecarottese. La passione bibliografica è testimoniata dai riferimenti al possesso di una biblioteca privata nel convento di San Francesco di Jesi³⁴ e dagli scambi epistolari con tipografi, editori e confratelli, grazie ai quali si procurò i volumi. La documentazione disponibile è piuttosto importante, soprattutto da un punto di vista bibliografico, in quanto copre l'arco temporale della sua maturità.

Innanzitutto è chiaro che, per esigenza pastorale, potesse disporre con liberalità dei libri tanto propri quanto della biblioteca, in deroga alla normativa in materia libraria. Nel dicembre 1597, infatti, durante la permanenza ad Ancona, chiese che gli venissero inviate quattro casse di libri, disposte tre nella libreria, una nella cella e contrassegnate dalle lettere A, B, C, D³⁵, per le quali, dopo tre giorni, venne domandata al guardiano di Ancona una cella con una «buona scanzia»³⁶.

Dalla corrispondenza di Pacifici emergono più nomi di librai; cronologicamente, tra i primi a comparire è un certo Nicolò libraio³⁷, che nel febbraio 1598 ebbe una cassa di libri «di mediocre grandezza» del montecarottese. Alcuni volumi acquistati dal libraio, sia per sé sia per il convento jesino, gli giunsero incompleti, tanto da richiedere una sistemazione. La richiesta alla morte del libraio non era stata ancora esaudita; così, venne incaricato Pier'Antonio Masini, sindaco di San Francesco di Jesi, per farsi cambiare o terminare i libri dagli eredi³⁸. Tale preoccupazione per la cura libraria è molto evidente anche dalle precise disposizioni su come eseguire le legature e su quale materiale utilizzare,

³⁴ Varie sono le menzioni alla biblioteca privata, ad esempio si veda la lettera del 29 gennaio 1610 a padre Rotondo, Pacifici, ms. BCAN, 72.3, foglio non numerato.

³⁵ Lettera del 20 dicembre 1597 a fra Sante Mass[in]o, si veda Pacifici, *Registro di Lettere*, ms. BCAN, 72.1, p. 779.

³⁶ *Ibid.*, lettera del 23 dicembre 1597 al guardiano di Ancona.

³⁷ Le ricerche per l'identificazione sembrano escludere la piazza anconitana e potrebbero riguardare invece quella jesina.

³⁸ Lettera del 17 febbraio 1598 a Pier'Antonio Masini, si veda Pacifici, *Registro di Lettere*, ms. BCAN, 72.1, p. 806. Segue una lettera del 27 febbraio 1598 allo stesso dove Pacifici si mostra compiaciuto della possibilità di ricevere dal fratello di Nicolò una lista dei libri presenti in bottega con i quali poter fare un cambio, *ibid.*, p. 810.

come ravvisato nella lettera diretta a fra Val(enti)no d'Antico³⁹. Un altro nome di *Libraro* che emerge dalla corrispondenza è quello di monsignor Girolamo Ponibello, a quanto pare esercente ad Ancona, al quale con la lettera del 30 ottobre 1598 trasmise ulteriori ordini⁴⁰. Le commissioni non riguardarono sempre il recupero di volumi per sé, ma anche di utilità per amici e conoscenti⁴¹, come anche risme di carta, specificando con la solita accuratezza la tipologia e la quantità⁴². Di qualche anno dopo sono invece le epistole anconetane al *Libraro* veneziano Santo Grillo (o Sante Grillo)⁴³. Anche in questo caso le lettere attestano i dettagliati ordini

³⁹ «Vi mando questi libri, perché, contentandovi, possiate finire di coprighli, presupponendo, e habbiate fatta la colla buona secondo la solita ricetta. Mi sarà caro, che prima gli registriate tutti, per sapere, se vi manca cosa alcuna: poiché, se ben me si danno per intieri, tuttavia spesso resto ingannato. Ve mando quattro fogli di carta pecora p(er) coprighli, la q(ua)le non vorrei, che servisse p(er) altro. e prima si potrà coprire cotesto libro in f(ogli)o che havete legato voi. Volevo mandare un poco di cartone sottile p(er) metterlo tra la carta pecora: ma p(er) essermi risoluto all'improvvisa, no(n) posso mandarlo p(er) il medesimo messo, Vedrò di ma(n)darlo co(n) la prima commodità. Intanto se potranno incollare, e tagliare In che vi raccordo il desid(eri)o mio, che no(n) se taglino troppo li margini [...]», lettera del 6 aprile 1598 a fra Val(enti)no d'Antico, *ibid.*, p. 826. A titolo d'esempio si veda anche la lettera inviata il 5 aprile 1598 a fra Vang(elist)a da Iesi nel medesimo faldone alla p. 825.

⁴⁰ «Torno a raccordarvi, che se a quest'hora non havete havuto il foglio, che manca nella filosofia morale del Piccolomini, che mi deste, che è l' V. secondo, richiamo (teries), siate contento di rescrivere, e farlo venire. Non truovo l'altro Tomo dell'Hist(ori)e Latine del Giovio, ne credo che no(n) me l'abbiate reso; perciò vedete di gr(azi)a di ritrovarlo, et di rendermelo, assicura(n)dovi, che Io non lo ridomandarei, se sapessi haverlo rihavuto. et con questo da N(ostro) S(ignore) vi prego ogni contento. Mandatemi gli offitij di Cicerone, o le epistole ad Attico dell'istesso, usate; ma non siano delle stampe antiche: ma più moderne, che si possi havere in 8° foglio», *ibid.*, pp. 953-954.

⁴¹ Come nella lettera del 28 dicembre 1603 a fra Girolamo Rocca: «Vi mando il Breviario, perché lo voglio ligato, come nell'altra vi scrissi. Pigliate q(ue)sto libro da qualche Libraro in credenza, et avisate il prezzo, perché si mandera(n)no poi i quattrini, lo vuole m(on)s(ignor) Gio Giacomo, come anco vuole il Marchisio, però no(n) lo remando; Vi risaluta, et vi si racc(oman)da [...]», Pacifici, ms. BCAN, 72.2, p. 285. È esemplare anche la lettera del 16 marzo 1612 a fra Francesco da Sant'Angelo di Pesaro, guardiano di Senigallia, V. Pacifici, ms. BCAN, 72.3, foglio senza numero.

⁴² Come riscontrato nella lettera del 30 gennaio 1604 a padre Bernardo da Matelica, guardiano di quello stesso luogo, cfr. Pacifici, ms. BCAN, 72.2, pp. 299-300.

⁴³ Grillo esercitò a Venezia nella prima metà del Seicento, forse non caratterizzandosi come itinerante in quanto pubblicò una sola volta a Padova nel 1616, e di frequente sottoscrisse i suoi lavori menzionando la collaborazione con i fratelli, cfr. S. Brentegani, *Grillo, Santo*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti in Italia tra Quattrocento e Seicento*,

librari del montecarottese, a volte indicando il materiale da usare per la legatura e le sezioni interessate, a volte elencando i titoli delle opere, come nella lettera inviata il 26 giugno 1612, dove fa presente dei tomi di Prospero Farinacci già ricevuti e mancanti⁴⁴, oppure chiedendo il loro costo, come nella lettera del 22 febbraio 1614⁴⁵. Mentre alcune volte le richieste vennero fatte contattando direttamente Grillo, altre passarono attraverso figure come quella di Francesco Galuppo, lettore presso San Francesco della Vigna di Venezia⁴⁶. Qualche lettera diretta a Galuppo contiene sollecitazioni al fine di farsi consegnare i volumi, come la lettera dell'8 novembre 1612, nella quale dice «Mi pare bene, che V(ostra) P(aternità) si faccia dare quantoprima tutti i libri, quali Il libraro ha in mano di già stampati»⁴⁷, e quella del 27 dicembre 1612, affermando «Pensava d'havere havuti a quest'hora tutti li libri, che resta a dare Sante Grillo: et veram(ente) gli desidero, perciò piacerà a V(ostra) P(aternità) d'avisarmi a che termine si trova seco», infine chiedendo di controllare l'integrità dei fogli e la loro buona condizione⁴⁸. A causa della mancata chiusura del negozio con Grillo, che si protrasse per anni, e la morte di Galuppo, seguirono corrispondenze con diversi confratelli, come il guardiano della Vigna di Venezia fra Lorenzo, fra Bartolomeo da Pirano e il commissario nella Provincia di Sant'Antonio padre Rotondo, per recuperare i libri pagati e attesi⁴⁹. Il grande ritardo nel ricevere gli ordini

II, coordinato da M. Santoro, a cura di R. M. Borraccini *et alii*, Pisa-Roma 2013, pp. 534-535. Fu tra i matricolati della corporazione di mestiere "Arte degli Stampatori e Librai" e lavorò semiclandestinemente al servizio di non matricolati, cfr. L. Carnelos, *Libri da grida, da banco e da bottega. Editoria di consumo a Venezia tra norma e contraffazione (XVII-XVIII)*, tesi di Dottorato di ricerca in Storia sociale europea dal Medioevo all'età contemporanea, XXII ciclo, A.A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009, Venezia, Università Ca' Foscari Venezia, 2009, pp. 24-25 nota 42.

⁴⁴ Cfr. Pacifici, *Registro di lettere del Padre Valentino Pacifico Minore Osservante dal 29 d'Aprile 1612 sino alli 21 di Gennaio 1615. Tomo 5*, ms. 72.4, f. 29v.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 278r.

⁴⁶ Si veda la lettera del 28 giugno 1612 a Galuppo, *ibid.*, f. 32v.

⁴⁷ *Ibid.*, f. 97r.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 113r. Si veda per altri esempi la lettera del 27 maggio 1613 e del 26 luglio 1613, *ibid.*, f. 171 r-v, f. 182r-v.

⁴⁹ *Ibid.*, ff. 193v-194v. Il negozio tra i due divenne un caso, infatti per la mancata consegna di alcuni volumi Pacifici volle chiamare in giudizio lo stampatore, come si fa presente in alcune lettere. La vicenda è riassunta nella *Copia dell'Inform(azi)one sopradetta* del 22 aprile 1616, cfr. Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

causò disturbo a Pacifici, arrivando a usare toni accesi e a minacciare la chiamata in giudizio del veneziano⁵⁰.

Di tanto in tanto si individuano all'interno delle lettere di Pacifici alcune critiche relative all'estetica dei libri ricevuti, facendo intuire la sua grande passione e cura bibliografica: esemplificativo è quanto scritto a fra Paolo Borro nella lettera dell'1 gennaio 1614, lamentando la non riuscita esecuzione delle legature ordinate per la mancanza di due carte bianche all'inizio e alla fine dei libri, l'inserimento di coperte troppo sottili e la presenza di capitelli di seta solo su un volume⁵¹.

Come già accennato, Pacifici si adoperò anche al fine di recuperare volumi per altri, come fa pensare quanto contenuto nella lettera del 22 luglio 1615 a fra Giacomo Francese: «Mi sono informato delli libri, che desiderate»⁵².

Di notevole importanza è poi il documentato contatto epistolare con lo stampatore veneziano Francesco Manolesi la cui bottega era posta nelle vicinanze di Santa Maria della Piazza ad Ancona⁵³. Nelle due lettere ritrovate e inviate a Manolesi nel 1612 e nel 1615 Pacifici descrive con puntualità il lavoro di legatura da svolgere⁵⁴, senza risparmiare critiche.

⁵⁰ Il voler chiamare in giudizio Santo Grillo viene ripetuto in più lettere; a titolo d'esempio si veda la lettera del 18 marzo 1616 a fra Antonio da Patti siciliano, Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

⁵¹ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 253r.

⁵² Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

⁵³ La bottega libraria di Manolesi, come quella del Salvioni, divennero punto d'incontro per la classe dirigente cittadina, cfr. R. M. Borraccini, *Stampa e società ad Ancona in antico regime tipografico*, «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche», 110 (2012), pp. 189-215, in particolare p. 204. Per approfondimenti su Francesco Manolesi si consulti C. Gariboldi, Ale. Ambrosi, Alf. Ambrosi, *Ricerche sull'arte tipografica in Ancona dal suo cominciamento a tutto il secolo XVIII*, Ancona 1874, rist. anast., Macerata 1974, p. 36; A. Mordenti, *Note sugli annali della tipografia in Ancona*, in *Annali della tipografia in Ancona. 1512-1799*, a cura di F. M. Giochi e A. Mordenti, Roma 1980, pp. XXIX-LXXXII, in particolare pp. LIII-LIV; D. Ruggerini, *Manolesi, Carlo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (=DBI), 69, Roma 2007, pp. 138-140, anche on-line <[https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-manolesi_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-manolesi_(Dizionario-Biografico)/>) (ult. cons. 10-02-2024); M. Bocchetta, *Manolesi*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti*, II cit., pp. 634-637, in particolare pp. 634-636.

⁵⁴ Lettera del 16 marzo 1612: «Se voi non mi promettevate di mandarmi tutti i Tomi del Barradio hiersera, non vi faceva contare i danari. Poiché dunque no(n) gli mandasti, mandategli questa matina, acciò il messo de Sinig(alli)a possa andare per il fatto suo», cfr. Pacifici, BCAN, ms. 72.3, foglio senza numero; lettera del 14 novembre 1615: «Mando li

Non sappiamo per certo quanto Pacifici frequentò la bottega del Manolessi, ma sicuramente ci fece tappa in più occasioni, tra cui una per consultare dei Breviarii necessari a padre Ruberto Castagnacci, come si evince da una lettera inviatagli il 24 agosto del 1612⁵⁵. Fino ad almeno il 1619 si continua a riscontrare nelle lettere il nome di Manolessi⁵⁶. A garanzia del costante ruolo d'intermediario tra libraio e acquirente ricoperto da Pacifici si ha la lettera a fra Francesco da Sant'Angelo di Pesaro, guardiano del convento di Senigallia, del 16 marzo 1612 dove comunica l'invio dei volumi pronti e la busta attestante l'avvenuto pagamento da parte del convento⁵⁷.

I contatti, seppur alle volte mediati, riguardano anche librai attivi a Roma, come si evince dalla lettera a padre Carlo Gasparrini del 1619. Pacifici chiese al confratello di consegnare a quattro dei principali librai della Capitale la busta con l'elenco dei libri da lui desiderati dove avrebbero potuto indicare i prezzi, la propria insegna per raggiungere la bottega e eventualmente una nota per dar conto dei volumi impressi in quella città⁵⁸. Dalla successiva risposta si desume che preferì iniziare a far affari con la «libreria della insegna della Porta di Pasquino», seppur tenendo in considerazione le librerie dell'insegna della Nave⁵⁹, con le quali decise di voler trattare nei prezzi⁶⁰. Sempre in ambiente romano

dui Tomi sciolti del Molina. Si registrino, et leghino in Cordicella. Avanti, et dietro si mettano oltre le due Carte ordinarie bianche, due altre Carte bianche, che a q(u)esto effetto mando Io otto fogli di Carta. Si incollino con Colla fatta a buona luna. Manderò gli altri Tomi ligati», cfr. Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

⁵⁵ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 67r.

⁵⁶ Si veda, ad esempio, la lettera del 14 ottobre 1619 a fra Pio Ridolfi, Pacifici, BCAN, ms. 72.5, foglio non numerato.

⁵⁷ Pacifici, BCAN, ms. 72.3, foglio non numerato.

⁵⁸ Lettera del 7 luglio 1619, Pacifici, BCAN, ms. 72.5, foglio non numerato.

⁵⁹ Lettera del 17 luglio 1619, *ibid.*, foglio non numerato. La libreria all'insegna della Porta, in considerazione del periodo di attività a Roma e dell'ubicazione a Pasquino, potrebbe corrispondere alla libreria di Antonio Rossetti all'insegna della Porta d'oro, per cui si veda S. Franchi, *Le impressioni Sceniche. Dizionario bio-bibliografico degli editori e stampatori romani e laziali di testi drammatici e libretti per musica dal 1579 al 1800. Ricerca storica, bibliografica e archivistica condotta in collaborazione con Orietta Sartori*, II, integrazioni, aggiunte, tavole, indici, Roma 2002, p. 32. Una delle due librerie all'insegna della Nave con buona probabilità fu quella di Giovanni Paolo Gelli in Pasquino, per cui si veda S. Franchi, *Gelli, Giovanni Paolo*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti* cit., II, pp. 457-458.

⁶⁰ Lettera del 25 agosto 1619, Pacifici, ms. BCAN, 72.5, foglio non numerato.

prescrisse ordini al libraio Angelo Manni, la cui bottega, pure, localizzata da Pacifici in Pasquino⁶¹, era contraddistinta dall'insegna dell'Ancora. Risale al 1622 la lettera con cui Pacifici gli consentì di lasciare a padre Mattia Nisi, dispensatore del cardinale Farnese, i libri ordinati per suo conto da padre Ottaviano Ancisa⁶².

Questi sono i nomi dei librai del cui contatto abbiamo contezza, ma, vista l'ampia rete relazionale creata dal montecarottese, non è da escludere che ce ne siano stati altri la cui attestazione è conservata in altri complessi archivistici.

Anche da alcune lettere a fra Marco da Mombaroccio⁶³ e a padre Angelo Rivolta, studente in Aracoeli, si coglie il tentativo di procurarsi i libri di suo desiderio. Rappresentativa è la lettera a quest'ultimo del 3 febbraio 1613. Qui prima segnala l'errore nel ricevere la «Bibliotheca del P(adre) Rocca», con ogni probabilità edizione del 1587, sostenendo che quella da lui voluta è la *Bibliotheca Angelica* del 1608⁶⁴, poi chiede il recupero di informazioni sull'esistenza di un modello e di una descrizione dell'Escorial di Spagna⁶⁵, sotto forma, oltre che di «carte

⁶¹ Piazza Pasquino, chiamata anche "Piazza dei Librai" per la numerosità di botteghe, fu uno dei punti commerciali più attivi della Capitale in materia libraria, A. Petrucci, *Le magnificenze di Roma di Giuseppe Vasi*, Roma 1946, p. 66; P. Pecchiai, *Roma nel Cinquecento*, introduzione di P. Tacchi Venturi, in *Storia di Roma*, XIII, Bologna 1948, p. 354. Sebbene la bottega di Manni sia stata ricondotta a Pasquino, in Franchi, *Le Impressioni Sceniche* cit., p. 29, viene collocata in Cappellari. Per approfondimenti sul libraio Angelo Manni si consulti L. Castelli, V. Sestini, *Giovanni Angelo & Angelo, Manni*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti* cit., III, pp. 878-880.

⁶² Lettera del 12 ottobre 1622, Pacifici, ms. BCAN, 72.5, foglio non numerato. Di Ottaviano Ancisa o dell'Ancisa non si hanno molte notizie, ma sappiamo che fu un «frate zoccolante e confessore del Granduca Cosimo II», Sassetta, *Sassetta. Primo feudo mediceo. Con trascrizione integrale di suppliche e statuti del 1500*, a cura di M. Bartolini, Volterra 1990, p. 23. Probabilmente padre Ancisa è da identificare con Ottaviano Spataro, frate minore nato a Incisa, per cui si veda C.L. Richard, J.J. Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, prima edizione napoletana, Napoli 1850, p. 807.

⁶³ Si veda la lettera del 3 ottobre 1613, Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 214v.

⁶⁴ La *Bibliotheca Angelica* è un opuscolo illustrante le opere e la distribuzione libraria nella raccolta del sacrista pontificio Angelo Rocca, cfr. A. Serrai, *Breve storia delle Biblioteche in Italia*, Milano 2006, p. 55.

⁶⁵ Per maggiori informazioni sul Real Monastero di San Lorenzo dell'Escorial e la sua biblioteca si consulti P. Morigi, *Historia brieve Dell'Augustissima casa d'Anustria [...]*, Bergamo 1593; I. Carini, *Gli archivi e le biblioteche di Spagna in rapporto alla storia d'Italia in generale e di Sicilia in particolare. Relazione di Isidoro Carini al comm. Giuseppe Silvestri. Parte prima*, Palermo

aperte», anche di libri, chi sia il miglior autore e il loro prezzo⁶⁶. Pacifici esortò padre Rivolta a fare amicizia con i curatori della ricca Biblioteca Angelica così che, in caso di bisogno, avrebbe potuto vedere facilmente qualche volume o prenderne informazioni senza difficoltà. A questo vengono richiesti i prezzi, il luogo, l'anno e il foglio di stampa di specifici volumi elencati, e ancora:

Se alcuno Autore habbia fatta la sufficiente divis(ion)e di tutte le sc(ient)ie, Arti, e professioni, riducendo a ciascuna di esse tutte le sue parti, in modo che in una libreria ben ordinata, ogni cosa si possa mettere sotto il suo titolo specifico, et chiam(ente). Il Catalogo di tutti quelli che hanno scritto sin hora di librerie in gener., et privatam. Catalogo di chi ha fatto Catalogo di scrittori in ogni facoltà. Catalogo di chi ha fatto Indice g(ene)rale, g(enera)le (sic) o u(niversa)le di t(ut)te le materie, o Indice di qualche sc(ient)ia particolare con gli autori, che n'hanno scritto⁶⁷.

La ricognizione dei cataloghi sembra coinvolgere più interlocutori: in effetti Pacifici approfittò dell'avviato scambio epistolare con fra Lodovico dalle Grotte, studente nel convento di Santa Maria la Nova di Napoli, per chiedere un catalogo degli scrittori e valenti uomini di quel Regno⁶⁸ e del contatto con fra Teodoro Belvedere⁶⁹, lettore in Urbino, per un analogo catalogo di quello Stato e per informazioni su tutti i libri dell'abate Bernardino Baldi di Guastalla⁷⁰.

1884; B.B. Matías, C.M.G. Giménez, *De mano en mano: los manuscritos de la biblioteca napolitana en El Escorial*, in *La corona d'Aragona e l'Italia*, Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Roma-Napoli, 4-8 ottobre 2017), a cura di G. D'Agostino *et alii*, II/1, Roma 2020, pp. 571-584. La biblioteca dell'Escorial divenne un riferimento anche per la disposizione delle scansioni, cfr. Serrai, *Breve storia* cit., p. 41. Per lo schema di biblioteca seicentesca si veda anche A. Paolini, *Oltre i libri: la realizzazione della nuova biblioteca nel 1851*, in *La Biblioteca storica di Palazzo Campana*, Fermo 2023, pp. 35-43, in particolare pp. 36-37.

⁶⁶ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 132r. Per approfondimenti sulla figura di Angelo Rocca e sulla Biblioteca Angelica si consulti A. Serrai, *Angelo Rocca. Fondatore della prima biblioteca pubblica europea*, Milano 2004; Serrai, *Breve storia* cit., pp. 55-57.

⁶⁷ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 145r-v. Si veda di esempio per le richieste d'informazione sui volumi anche la lettera del 28 marzo 1613, *ibid.*, f. 156 r-v.

⁶⁸ *Ibid.*, f. 183v.

⁶⁹ Probabile identificazione con padre Teodoro da Belvedere, per il quale si veda A. D'Arquata, *Cronaca della riformata Provincia de' Minori della Marca*, Cingoli 1893, pp. 266-269.

⁷⁰ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo 5* ms. cit., f. 193r. Per approfondimenti su Bernardino Baldi di Guastalla si consulti: G. Zaccagnini, *Bernardino Baldi nella vita e nelle opere*, 2a ed., Pistoia 1908; R. Amaturò, *Baldi, Bernardino*, in *DBI*, V, Roma 1963, pp. 461-464; G.

La ricerca di informazioni sulla disposizione bibliografica più corretta sarà giustificata dal desiderio di formare una biblioteca nel convento di Montecarotto, partendo dal trasferimento di quella privata collocata nel convento di Jesi.

A questo proposito, è del 31 maggio 1617 la lettera a un certo padre Francesco d'Assisi dove ricorda di possedere alcune casse di libri che assieme a quelli dei confratelli potranno formare la biblioteca di Montecarotto. Dalle parole di Pacifici traspare l'augurio perché tale possibilità si concretizzi, facendo leva sulle sue conoscenze bibliografiche, anche nell'importante fase di conservazione⁷¹. L'impegno di Pacifici nell'allestire la biblioteca si arguisce ancora dalla lettera del 14 luglio 1619 a Gasparrini. Il montecarottese esprimeva l'auspicio di vedere la biblioteca pronta il prima possibile e con uno stile ricercato. Per questo motivo incaricò Gasparrini di trovare tre o quattro modelli, tra i più belli, a cui potersi ispirare ed emulare, ma allo stesso tempo non troppo dispendiosi⁷². Il tema della ricerca del modello di biblioteca più consona si protrae in varie lettere indirizzate al confratello. Le biblioteche prese in considerazione sono diverse; si menziona quella d'Aracoeli, della Congregazione dell'Oratorio di Chiesa Nuova, del Duca Altemps, di Angelo Rocca a Sant'Agostino, dei teatini a San Silvestro di Montecavallo, del Collegio dei Gesuiti. Al reperimento del giusto modello, segue l'impegno nell'entrare in contatto con un buon artigiano che possa eseguire il lavoro⁷³. La meticolosità bibliografica di Pacifici

Arbizzoni, *Riflessioni e prove metriche di Bernardino Baldi*, in *Studi umanistici piceni*, IV, Sassoferrato 1984, pp. 9-15.

⁷¹ Lettera del 31 maggio 1617, Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

⁷² *Ibid.*, foglio non numerato.

⁷³ Si veda ad esempio la lettera del 14 ottobre 1619, del 16 novembre 1619, del 20 gennaio 1620 e del 13 febbraio 1620 a Carlo Gasparrini, cfr. *ibid.*, fogli non numerati. In una lettera del 20 gennaio 1620 a fra Sante dalla Ripa Pacifici scrisse: «è un pezzo che desidero il disegno delle scanzie di q(u)alche bella libreria di Roma, et particolarmente di q(u)ella della Chiesa Nuova, la q(u)ale fra le medeme forse sarà la più bella: ma p(er) fuggire una buona spesa, vorrei almeno il disegno di cotesta d'Aracoeli, perciò favoritemi ad esser co(n) f(ra) Carlo, et a notare fra ambedue quanto desidero, et ho notato nella Carta che mando», *ibid.*, foglio non numerato. La presa in considerazione di modelli «p(er) fare le scanzie di gusto, et commode» viene consigliata da Pacifici anche a padre

emerge anche dal documentarsi sulla corretta disposizione dei volumi, che di frequente nelle biblioteche avveniva per materie e sottomaterie o, come da lui nominati, «titoli» e «sottoclasse». Questo è quanto vuole sapere da fra Giuseppe da Matelica, studente in Aracoeli, attraverso una lettera del 28 gennaio 1622. Nello specifico Pacifici fece riferimento alle sezioni di raggruppamento dei libri nella «copiosissima» Biblioteca di Sant'Agostino e della Biblioteca della Congregazione dell'Oratorio di Chiesa Nuova. Al fine di semplificare il lavoro dello studente, Pacifici fornì indicazioni su dove trovare le informazioni: «Questi titoli nelle d(ett)e Librerie gli troverete in due luoghi, sopra le scanzie, et nel libro, ove è l'Inventario di tutti li libri», consigliando eventualmente di chiedere aiuto ai bibliotecari. Alla lettera del 28 gennaio Pacifici ebbe premura di allegare una copia dei titoli di una libreria universale⁷⁴.

Fu così che dai continui acquisti Pacifici finì per allestire una notevole biblioteca privata, della quale sono stati ritrovati l'inventario e il catalogo⁷⁵, consentendoci di avere un'idea sulla consistenza e sulla disposizione dei volumi. L'*Inventario delli libri del R(everendo) P(adre) frà Valentino Pacifico*, fascicolo cartaceo numerato, è suddiviso in cinque scanzie a loro volta ripartite per materie e sezioni, segnate in cifre arabe e forse corrispondenti ai palchetti. La prima scanzia era chiaramente caratterizzata da volumi teologici, come la *Sacra Bibbia*, le opere di Gregorio Niseno o di Giovanni Crisostomo. La seconda scanzia conteneva libri di legislazione ecclesiastica, fra cui vari esemplari di *Synodi, Decreta e Statuta*, e nelle ultime sezioni libri sull'arte militare, quale la *Guerra d'Attila* e i *Precetti della militia moderna* di Girolamo Ruscelli, per citarne un paio. La terza scanzia vedeva collocati volumi di diversa natura: di storia universale, filosofici (platonici, logica), scientifici (astrologia, fisica, matematica, medicina, geometria, aritmetica), pratici (agricoltura, architettura), artistici (musica, pittura). Facevano parte di questo scaffale pure i *Libri scritti à mano* che, diversamente dalle stampe, non sono stati elencati. La quarta scanzia raccoglieva materie letterarie:

Domenico Cima da Cingoli in una lettera del 20 maggio 1617, cfr., *ibid.*, foglio non numerato.

⁷⁴ «Ma Io cerco di sapere tutti li Titoli, sotto quali in d(ett)a Libreria sono posti li libri, come sottospecie loro», cfr. *ibid.*, foglio non numerato.

⁷⁵ L'inventario e il catalogo sono conservati all'interno del faldone ms. 75 della Biblioteca "Benincasa" di Ancona.

grammatica, letteratura, oratoria, retorica, poesia, ortografia, commedia, tragedia, linguistica. Qui compaiono sia autori classici, come Virgilio, Cipriano e Aulo Gellio, sia autori umanistico-rinascimentali, come Castelvetro, Boccaccio e Dante. La quinta scanzia era variegata: erano presenti scritti di consolatoria con più versioni di omelie; di vita spirituale come la *Guida de' peccatori* di Luis de Granada; di ufficio e istituzioni monacali, come il *De institutis monachorum et collationes patrum*; di utilità contro i malefici, come il *Flagellum* di Girolamo Menghi; di sentenze, come gli *Apostegmi* di Plutarco; di vita politica, come *Lo scolare* di Bartolomeo Meduna⁷⁶.

L'inventario riporta circa 863 volumi⁷⁷, elencati da un'unica mano e che utilizza abbreviazioni. Generalmente è presente il titolo dell'opera e il numero dei tomi qualora sillogi; solo in alcuni casi è stato inserito l'autore, si notano depennamenti e aggiunte. Quello dell'inventario è un elenco topografico, organizzato secondo la disposizione fisica dei volumi (scanzie; sezioni) e per argomenti. Già da un rapido sguardo si nota che a prevalere sono le opere di carattere teologico.

Il *Catalogvus titvlorum Bibliothecae P(adre) Valentini Pacifici Aesinatis Minoru(m) Observ(antiu)m* è un catalogo manoscritto cartaceo stilato da un'unica mano, diviso per materie e privo di cartulazione. Si apre con un sommario che mostra l'insieme delle materie e sottomaterie costituenti la

⁷⁶ Le materie e le sezioni per ogni scaffale sono le seguenti. *Prima scantia*: *Opera varia in Theologia* (sezz. 1-9, 11-12), *Sacra Biblia* (sez. 10), *Canonistę* (sez. 13), *Historię sacre* (sez. 14), *Expositores in Biblia* (sezz. 15-18), *Summistę* (sezz. 19-21), *Institutionu(m) iuris* (sez. 22). *Seconda Scantia*: *In magistru(m) sent(entiarum)* (sezz. 1-3), *De Ecclesiis et Prelatis* (sez. 4), *Concilia* (sez. 5), *Bulle, et Synodi* (sez. 6), *Scotus et sequaces* (sezz. 7-9), *S(ancti) Thomas* (sez. 10), *De Lege* (sezz. 11-13), *De Miscellaneis* (sezz. 14-15), *Contra Hereses* (sezz. 16-17), *Croniche, et Constitu(tion)es fratru(m) Minor(um)* (sezz. 18-20), *De Arte militari* (sezz. 21-23). *Tertia Scantia*: *Historie Mundi* (sezz. 1-10), *De Simplicib(us) Medicamentis* (sez. 11), *De Agricultura* (sez. 12), *Philosophi Platonici* (sezz. 13-15), *Mathematici* (sez. 16), *Astrologi* (sez. 17), *Medicina* (sezz. 18-20), *Physica* (sezz. 21-24), *Architettura* (sez. 25), *Geom(etr)ia Arim(eti)ca et Pittura* (sez. 26), *Libri scritti à mano* (sez. 27), *Logica* (sez. 29), *Musica* (sez. 29). *Quarta scantia*: *Grammatici* (sezz. 1-3), *Lettere* (sezz. 4-6), *Vocabolaria* (sezz. 7-8), *Orationi* (sez. 9), *Rethorici* (sez. 10), *Poete* (sezz. 11-13), *Facetie et Riecreationi* (sez. 14), *De Ratione scribendi* (sez. 15), *Tragi Comedie* (sez. 16), *Della Lingua volgare* (sezz. 17-19). *Quinta scantia*: *Opera varia* (sezz. 1-5), *Concionatores* (sezz. 6-11), *Vita Spirituale* (sezz. 12-14), *De divinis offic(i)is et Institutis Monacor(um)* (sezz. 15-16), *Contra Maleficos* (sez. 17), *De sente(n)tiis et similitudinib(us)* (sez. 18), *Vita Politica* (sez. 19).

⁷⁷ Il numero complessivo è da intendervi verosimile al netto delle imprecisioni eventualmente presenti nell'inventario.

biblioteca, al di sotto delle quali, successivamente, è stato registrato l'autore dell'opera, il titolo, il luogo di pubblicazione, l'editore, l'anno di pubblicazione e il numero dei tomi. Il numero dei volumi raccolti nel *Catalogo* è decisamente maggiore rispetto a quello dell'*Inventario*. Per esempio si propone il caso della sezione dedicata ai testi di agricoltura: mentre nell'*Inventario* sono quattro, nel *Catalogo* sono ben dodici. La varietà delle materie è considerevole, indice della poliedricità del personaggio, ma particolarmente interessante in termini bibliografici è la sezione *Bibliothecae Catalogi Indices* che verrà trascritta in appendice. Ne deduciamo che l'interesse in materia libraria fu così forte da ritenere necessaria una specifica sezione dedicata alle biblioteche, ai cataloghi e agli indici. A risaltare sono *in primis* i nomi di alcune delle più importanti biblioteche religiose italiane. Interessante è il possesso dell'opera di Andreas Schott che raccoglie e rende conto delle biblioteche e degli scrittori di Spagna. La sezione restituisce anche la ricognizione bibliografica di librerie, come nel caso di Filippo Giunti⁷⁸, e di autori, come il *Catalogus scriptorum Florentinorum*. I volumi, sicuramente voluti da Pacifici per aggiornarsi delle opere maggiori e degne di acquisto, come anticipato, servirono anche per avere indicazioni sulla *ratio* con cui disporre i libri all'interno delle scansie.

3. «*Spectantia ad Caussam*»: dalla chiamata in giudizio al trasferimento della biblioteca privata nel convento di Montecarotto

Il carattere irrequieto procurò a Pacifici non poche critiche e problemi, toccando l'apice con la chiamata in giudizio. Della lunga e tortuosa causa giudiziaria (1599 ca.-dopo il 1610) si hanno ancora oggi numerosi documenti che attestano sia le incriminazioni sia le tesi di difesa; tutti confluiti nel faldone ms. 75 della "Benincasa". Il *Sommario del Processo offensivo* elenca le numerose accuse ricevute dal religioso, anche

⁷⁸ Per qualche notizia attorno all'attività tipografica e libraria della famiglia Giunti si veda G. Avanzi, *Giunti o Giunta*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1933, pp. 331-333, anche online: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/giunti-o-giunta_\(Enciclopedia-Italiana\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/giunti-o-giunta_(Enciclopedia-Italiana)/>) (ult. cons. 29-07-2024); A. Ricca, *Giunta*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti* cit., II, pp. 496-504.

legate alla modalità con cui formò la biblioteca. Tra le querele, come esser stato mercante di cavalli e aver tiranneggiato nel convento di Jesi, solo per citarne alcune, vi è l'aver realizzato una biblioteca dal valore maggiore di cinquecento scudi con denaro estorto⁷⁹. Fra Valentino dalla Badia di Chiaravalle parlò di una libreria stimata di centocinquanta o duecento scudi di proprietà del montecarottese. L'ordine di libri sciolti, da far poi legare ai confratelli, venne visto come vantaggioso al solo Pacifici. A quanto pare gli acquisti furono possibili grazie alle elargizioni di parenti, in particolare dello zio Nicolò Pacifici di condizione benestante. Nello stesso documento si dichiara che Pacifici, rilevando l'assenza di una biblioteca «pubblica, e formata» nella città di Jesi, impiegò anni per crearne una ad uso suo e di altri dal valore di duecento o trecento scudi, ricavati dalle elemosine⁸⁰. Alcuni dei suoi compagni accennarono al suo possesso di molti libri; altri ricordarono l'aver avuto quattro o sei casse di libri, viste nel convento di Jesi, e l'aver ricevuto soldi dallo zio per comprare più volte i volumi, spendendo dai trenta ai quaranta scudi a ordine⁸¹. Con un decreto il Padre Generale sostenne essere presente a San Francesco una sola libreria, dove erano stati riposti confusamente i libri del convento e quelli di Pacifici. Di controparte si affermò che in realtà le librerie erano due, con due guardiani, due vicari, stanze separate, differenti libri e due inventari stilati dai Riformati. Pacifici tentò di alleggerire e allontanare le incriminazioni dicendo di non pretendere alcun volume se finito accidentalmente nella libreria sbagliata. Lamentando l'ingiusto ed eccezionale trattamento, Pacifici chiese la restituzione dei suoi libri e la compilazione di un inventario completo⁸². L'insieme delle decisioni e provvedimenti che gravarono su Pacifici

⁷⁹ *Sommario del Processo offensivo con(tro) f(tra) Valentino Pacifico*, BCAN, ms. 75, fogli non numerati.

⁸⁰ BCAN, ms. 75, fogli non numerati.

⁸¹ Documento sottoscritto da Torquatus Mactucius Advocatus, BCAN, ms. 75, foglio non numerato.

⁸² Lettera del 29 gennaio 1610 a padre Rotondo, Pacifici, BCAN, ms. 72.3, foglio non numerato. Un inventario librario del convento di San Francesco di Jesi è ora in *Exemplar da meter dentro la cassa Inventarj di diverse librerie della Pr(o)v(inci)a Di Fermo Offida S(an) Fran(ces)co di Iesi M(on)te Rubbio Poggio Nunz(iat)a di Fossombrone S(an) Martino della Rocca Eremita del Massaccio M(on)te Fiorentino M(on)te Albodo*, BCAN, ms. 67.

furono raccolte nei *Gravami principali*⁸³. Si presume che la causa terminò dopo il 1610 e nonostante non sono stati rintracciati documenti che esplicitino quale parte si sia aggiudicata la vittoria giudiziaria, si ha una lettera datata 4 novembre 1615 e indirizzata a fra Clemente Massucci con la quale Pacifici comunica lo spostamento dei libri di Jesi a Montecarotto⁸⁴. Nell'agosto del 1619 la maggior parte dei libri di Pacifici erano già stati portati a Montecarotto⁸⁵. Il trasferimento librario fece sì che Pacifici fosse identificato come il fondatore della biblioteca dei Minori Osservanti di Montecarotto.

Al fine di preservare il patrimonio librario Pacifici fece stilare dei memoriali da inviare al papa. I memoriali ritrovati sono due e datati 1 aprile 1617: uno è rivolto al *Secret(ario) de Mem(oria)li e Mastro di Camera di N(ostro) S(igno)re* e l'altro a *N(ostro) S(igno)re*. L'obiettivo, come detto, era salvaguardare i volumi dalla depauperazione, ma anche regolamentare la gestione di consultazione, introducendo i volumi dei confratelli vivi e morti⁸⁶. Tramite il memoriale a *Nostro Signore* si chiede che tutti i libri a stampa e manoscritti, quinterni, carte, figure, strumenti da legatura, scaffali e suppellettili varie già ad uso dei frati e presenti in qualsiasi posto dopo la morte di Pacifici e degli altri confratelli vengano portati a Montecarotto, senza che nessuno possa impedirlo. Si chiede che venga realizzato un inventario completo e chiaro da rivedere almeno una volta l'anno in modo da poter intercettare l'eventuale assenza di libri e recuperarli. Con il memoriale si definisce che i libri, da conservare

⁸³ *Gravami principali, quali pretende il P(adre) Valentino Pacifico nel Decreto fatto dal P(adre) G(en)erale nella causa della sua libreria di Jesi*, BCAN, ms. 75, fogli non numerati.

⁸⁴ Pacifici, *Registro di lettere. Tomo sesto* ms. cit., foglio non numerato.

⁸⁵ Lettera del 25 agosto 1619 a fra Carlo Gasparrini, Pacifici, BCAN, ms. 72.5, foglio non numerato.

⁸⁶ Per approfondimenti relativi agli statuti che regolavano il patrimonio librario dei francescani si veda *Statuta, constitutiones, et decreta generalia familiae cismontanae Ord. S. Franc. de Obseruantia. Ex decreto gen. Cap. Vallisoletani an. D. 1593. celebrati, restituta: reuerendiss. P. Bonauenturae Calatayeronen. totius Ord. S. Franc. gen. minist. iussu edita*, Venetiis 1598, pp. 106-107; E. Frascadore, H. Ooms, *Bibliografia delle Bibliografie Francescane*, Firenze 1964-1965, pp. 33-37; R. Biondi, *Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie Francescane (secc. XVI-XVII)*, in *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini Regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, Atti del Convegno Internazionale (Macerata, 30 maggio – 1 giugno 2006), a cura di R.M. Borraccini e R. Rusconi, Città del Vaticano 2006, pp. 337-379.

unicamente nella stanza della libreria, non possono mai uscire se non per essere studiati nell'anticamera o in altra stanza vicina. Solo i volumi in plurima copia possono essere portati nelle camere, seppur lasciando un esemplare nella libreria e avendo prima ricevuto il permesso dal superiore e dal bibliotecario. Si chiede che nel caso di consultazione si apponga un foglio con indicato il nome del sottraente, il luogo di provenienza, il titolo del volume e la data in cui è stato preso. Si impone che i libri usati rimangano intatti, mai annotati, sottolineati, rovinati in alcun modo. Le definite norme, se trasgredite, avrebbero immediatamente innescato provvedimenti.

Straordinaria è la modernità della logica conservativa e gestionale, tanto che potremmo applicarla anche oggi nelle nostre biblioteche. Per il recepimento dei contenuti innovativi, specchio delle leggi e della prassi operante in materia libraria da sempre in uso, si è ritenuto importante riportare la loro trascrizione in appendice.

*Appendice 1**Catalogus titulorum Bibliothecae P(adre) Valentini Pacifici Aesinatis Minoru(m)
Observ(antiu)m*

Biblia Sacra; Sacra Scriptura; Commentarij in Biblia Sacra; Scripturales; Theologi Scolastici; Theologia Catechetica; Theologi Morales, seu Practici, seu de Casibus Conscientiae; Ius Canonicum; Canonistae; Concilia; Synodi; Iura Religionum; Iura Franciscanae Religionis; Statuta; Constitutiones; Decreta; Regula; Comm(issa)rij expositoresq(ue) in Regulam S(ancti) P(ad)ris n(ost)ri francisci; Historie Franciscanae Religionis; Iura Variarum Religionum; Privilegia Religionum; Historie Religionum; Ius Civile; Iura Varia; Criminalistae; Practicae Criminales; Bibliothecae; Catalogi; Indexes; De ratione studij; De ratione Concinnandi; Conciones; Homiliae; Sermones; Ragionamenti; Lettioni; Instructiones Ecclesiasticae, spirituales; Historia Divina; Historia Eccl(esia)stica; Annales; Chronologie; Vitae; Contra Hereses; Contra Iudeos; Contra Gentes; Mathematicae; Geometria; Arithmetica; Canonica, seu Musica; Astronomia; Astrologia; Gnomonica; Meteoroscopica; Dioptrica; Optica; Catoptrica; Perspectiva; Specularia; Sciographica; Geodesia; Supputatrie; Arithmetica Practica; Mecchanicae; Cosmographia; Geographia; Metrica de mensuris; Statica de ponderib(us); Philosophia; Philosophia naturalis; In Physica; De Coelo; De Generatione; Metheora; De Anima; Parva; De Animalibus; De Plantis; Philosophia moralis; Ethica; Oeconomica; Politica; Moralia varia; Methaphysica; Plato; Platonici; Aristoteles; Aristotelici; Themistius; Philoponus, Simplicius; Averroes; Averroistae; Albertus; Egidius, Iandunus; Svesarus; Buccaferrus; Iavellas; Grammatica Latina; Volgare; Hebraea; Rethorica; Orationes; Epistolae; Se(rm)oni volgari; Lettere volgari; Prose volgari; Ars Metrica; Poetica; Poemata; Heroica, Tragica, Comica, Lyrica; Historica, Moralia, De Artib(us); De natura; Rima; Poemata varia; Logica; Historia Humana, Profhana; Historie universales Europe et regionum Aquilonarium; Angliae, Hispanie et Galliae, Germanie; Bohemie, et Pannonie; Italiae, Siciliae, Melitae, et Graeciae; Aphricae, Ariae, et Novi orbis; Historiae varie; Vitae; Medicina; Chirurgia; De simplicibus medicamentis; De sanitate tuenda.

*Appendice 2**Bibliothecae Catalogi Indices*

Bibliotheca Sancta Sixti Senensis Venetiis apud Franciscum Franciscium Senensem in 4° Tomi 2 1576.

Bibliotheca Theologica, et Scripturalis Angeli Rocchae Vici Equentis. Apud Io: Bapt(ist)am Cappellum, et Iosephum Caulium 1587. in 4°.

Bibliotheca Angelica Angeli Rocchae Romae in Aedib(us) Augustinianis. Roma 1608 apud Stephanum Paulinum in 8°.

Bibliotheca Apostolica Vaticana cum Commentari Angeli Rocchae Romae 1592 ex Typographia Apos(toli)cae Vaticanae in 4°.

Della Libreria Vaticana. Ragionamenti di Mutio Pansa. In Roma. Appresso Giovanni Martinelli 1590 in 4°.

Hispaniae Bibliotheca, seu de Academijs, ac Bibliothecis. It(em) elogia, et Nomenclator claror(um) Hispanie scriptor(um) Francofurti 1608 in 4°.

Carmelitana Bibliotheca Petri Lucij Belga. Florentie apud Georgium Marescottum 1593 in 4°.

Catalogus scriptorum Florentinorum. Florentiae apud Philippum Iunctam 1589. in 4°.

Catalogus librorum, qui in Iunctarum Bibliotheca Philippi Heredem Florentiae prostant. Florentie 1604 in 12.

Index universalis Alphabeticus. Materias in omni facultate consulto pertractatas, eorumq(ue) scriptores, et locos designans. Fabiani Iustiniani. Romae ex Typog(raphi)a R(everendae) Cam(er)ę Ap(ostoli)ce 1612 in f(oli)o.

Catalogus scriptoru(m) Societatis Iesu. Petri Ribadeneira. Antuerpie. ex officina Plantiniana. Apud Io: Moretum 1608 in 8°.

Catalogus scriptorum Religionis societatis Iesu Auctore P. Petro Ribadeneira secunda editio, plurimor(um) scriptorum accessione locupletior Antuerpie. ex officina Plantiniana. Apud veduam, et filios. Io. Moreti 1613. in 8°.

Antonij Possevini Soc Iesu Bibliotheca selecta. Romae ex Typogr(aphi)a Apostolica Vaticana. In f(oli)o Tom. 2. 1593.

Antonij Possevini Soc. Iesu Apparatus sacer Venetijs apud Societatem Venetam 1606 In f(oli)o Tomi. 3.

Catalogus universalis et exactissimus totius seraphici sacri ordinis quo describitur Religionis initium, et Viri sanctitate, dignitate, atque virtutibus clari. Auctore Petro Rodulphio e Tossignano conventuali franciscano Florentiæ apud Iuntas 1578 in 4°.

Robertus Cardinales Belarminus de scriptoribus ecclesiasticis. Cum adiunctis Indicibus undecim, et brevi Chronologia ab orbe condito usq(ue) ad Annum 1612 Romę ex Typogr(aphi)a Barthol(omae)i Zannetti 1613. In 4°.

Index libror(um) F. Angeli Rocchensis ep(isc)o(pi) Tagastę, et Apostolici Sacrarij Pręfecti Roma. Apud Guillelmum Facciottum 1611. in 4°.

Appendice 3

Mem(oria)le a Mons(ignore) Ill(ustriss)mo Pavone⁸⁷ Secret(ari)o de Mem(oria)li et Mastro di Camera di N(ostro) S(igno)re

Ill(ustriss)mo S(igno)re. F(ra) V(alentino) Pac(ific)o Min(ore) Oss(ervante) non havendo havuto commodità d'informare V(ostra) S(ignoria) Ill(ustriss)ma conforme al bisogno, sopra il Mem(oria)le da lui lasciatogli p(er) la libreria del Conv(en)to di M(onte) Carotto, l'espone, che si desidera da N(ostro) S(ignore) un Breve sopra il contenuto del Mem(oria)le p(er) due rispetti. L'uno è, perché vi si possano, et debbano applicare li libri delli frati morti de quel Castello, et d'altri, quali siano della med(esim)a questa, come era già in uso, per statuto dell'ord(in)e

⁸⁷ Nella chiesa di Sant'Isidoro a Roma è presente un monumento funebre del 1626-1628 circa che ritrae il busto di Pietro Pavoni. Per un approfondimento si consulti: Soprintendenza per i beni artistici e storici del Lazio, *Monumento funebre – ambito Italia centrale (sec. XVII)*, in *Catalogo generale dei Beni Culturali*, <<https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1200256601>> (ult. cons. 10-06-2024). Pavoni viene menzionato in qualità di maestro di camera pontificia anche da G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939, p. 367 nota 1; C.M. Grafinger, *Monsignore Pio Martinucci und das Archiv der Präfektur der Biblioteca Vaticana in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, II, Città del Vaticano 1988, pp. 21-98, in particolare p. 88.

hora mutato, et p(er) q(u)esta volta, et in q(u)esta occ(asi)one, per istanza fattagliene, dal P(adre) Com(missari)o g(e)n(er)ale dell'ordine dispensato, e me consta per sua scrittura. L'altro è, perché detta libr(ari)a possa conservarsi, il che no(n) saria po(ssibi)le senza quelle provisioni, quali si doma(n)dano come si vede succedere in altre librerie della Religione. Per tanto supp(li)co V(ostra S(ignoria) Ill(ustrissi)ma a restar servita di favorirlo, se conviene però, che no(n) intende domandare se non gr(azi)a, e favore lecito, ad ottenere un rescritto preciso a Mons(ignor) Ill(ustrissi)mo Card(ina)le Secret(ari)o de' brevi, perché voglia, quantopiù presto si potrà, sopra il contenuto del Mem(oria)le spedirgli un Breve; qual si desidera gratis, e senza spesa, o con minore, che sia po(ssibi)le, p(er) la povertà del Convento, et dell'oratore. Il che riceverà p(er) gr(azi)a dall'Ill(ustrissi)mo Q(ua) D(eus)⁸⁸.

Mem(oria)le a N(ostro) S(ignoro)

R(everendissi)mo P(adre). F(ra) Val(enti)no Pac(ific)o Minore Oss(ervante) di S(an) Fr(ances)co della Pro(vinci)a della Marca, espone alla S(anti)tà V(ostra) che a M(onte) Carotto, Castello, et Diocesi di Jesi, si è cominciato a fabricare co(n) licenza di Mons(ignore) Vescovo, et del sup(erio)re g(e)n(er)ale della Relig(ion)e nella fam(igli)a Cismontana, un Conv(en)to dell'istess'ord(in)e per serv(izio) di qu(e)l Popolo, et d'altri Convicini, et p(er) ornamento anco⁸⁹ del luogo, et della Diocesi. Et conoscendo l'or(di)ne, che sarà di grand(issi)ma utilità, et reput(ati)one insieme, che in d(ett)o Convento possa stare, e stia conservam(ente) lettere di facoltà, et scientia conveniente allo stato di essi abitanti, e particolarm(ente) di sacri Canoni⁹⁰, et Casi di Cons(cien)cia, et che vi saria perciò necessario, od almeno molto opportuno una libreria, quale si haverà a conservare perpetuam(ente) p(er) uso delli Frati, quali havessero a starvi, supplica humilm(ente) la S(ignoria) V(ostra) a restar servita di coma(n)dare sotto l'infratte pene. Che tutti libri stampati, et manuscritti, Quinterni, Carte, Figure, Instrumenti da legar libri, Scanzie, o altra suppellettile, che sarà preparata, o pur potesse servire p(er) detta libreria,

⁸⁸ «Q(ua) D(eus)», scioglimento incerto.

⁸⁹ «anco», lettura incerta.

⁹⁰ «Canoni», lettura incerta.

quali si troveranno dopo la morte di esso f(ra) Val(enti)no et d'altri Frati della Questa di detto Convento, già ad uso loro, esistenti in qualsivoglia luogo, nonostan(te) qualsisia statuto g(e)n(er)ale, o pro(vincia)le della Religione, in contrario, che disponesse altrim(enti) delli libri de Frati morti, siano intieram(ente) applicati, et portati in d(ett)o Convento, et sua libreria, et che nessuno o superiore, o suddito ardisca in tutto, o in parte, sotti qualsivoglia pretesto fraudare, o levare detti libri, od alcuno di essi, o impedire, che effettualm(ente) no(n) siano applicati, et portati in detto Convento. Et che p(er) conservazione di essi libri, se ne faccia un Inventario intiero, distinto, e chiaro, secondo le specie delle scienze, e facultade, de quali tratteranno. Et che si conservino p(er)petuam(ente) in una, o più stanze da farsi a q(u)esti effetto p(er) la libreria, dalla quale non si possano mai levare: ma solo nell'Anti Camera di essa libreria, o in un'altra stanza vicina se ne possa portare alcuno, od alcuni secondo che occorrerà a studiarli. Concedendosi però, che libri dupplicati, triplicati, o in magg(io)r numero, che siino della med(esim)a specie, possano, lassiatone almeno uno di quella specie in libreria, portarli anco nelle Camere, e stanze de Frati, per studiarli, ma con licenza del super(i)ore, et del Bibliothecario. Et q(ua)n(do) si habbia a levare da detta libreria libro alcuno, da trasportarsi all'Anti Camera di essa libreria, o in altra stanza vicina, o altrove, come di sopra, che piglierà il libro lassi sempre in Carta, da conservarsi nella libreria, sinche no(n) siano restituiti, il nome suo, o della Patria, del libro che piglia, con la nota del tempo, nel quale lo piglia, acciò si possa sapere, ove sono i libri, che mancano. Sotto le med(esim)e pene si degni comandare, che nessuno presuma scrivere in essi libri dentro, o fuori, ne linearli, o segnarli, ne stracciare, ne macchiare dentro, o fuori, ne ni altro modo deteriorare alcuna parte di essi. E che detto Inventario almeno una volta l'anno, nella visita di esso Conv(en)to si riveda dal superiore, o sia Ministro, o Vicario, o Commissario Visetatore Pro(vincia)le, quale co(n) p(ro)p(ri)a mano sottoscriverà alla revisione di esso Inventario. Et trovando, che manchi libro alcuno, o altra cosa deputata al serv(izio) di essa libreria, procuri co(n) ogni modo pro(vincia)le farlo ritrovare, et riporre in esso quantoprima. Poi chiamando li trasgressori di qualsivoglia delli suddetti ordini, incorsi in pena di Scommunica late s(e)n(ten)tie, riservata al Sommo Pontefice, et di più gli superiori, che havessero trasgredito, in pena della privatione delli officij, quali danno, et d'inhabilità ad havere p(er) l'avenire essi, o

altri, et i sudditi disobedienti in pena di Carcere più, è meno, ad arbitrio del sup(erio)re Pro(vincia)le, la cui consc(ent)ia graviti in ciò, et di priv(azi)one di stare attiva, et passiva in perpetuo. Dichiarando anco, che oltre le dette pene incorrano li trasgressori in tutte l'altre, poste da Sommi Pontefici a detti trasgressori, et dalle Costituzioni G(e)n(er)ali, o Pro(vincia)li dell'Ord(in)e a chi haverà disobedito, e contravenuto ad ordine fatto p(er) conservatione delle librerie pubbliche della medema Religione. Il che tutto se riceverà p(er) gr(azi)a dalla S(anti)tà V(ostra) Qua Deus. Alla S(anti)tà di N(ostro) S(igno)re Paolo V. Per f(ra) Valentino Pacifico Min(ore) Osserva(n)te.

Note

Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche*

Maria Teresa Dolso

Come ricorda John Francis McCourt, rettore dell'Università di Macerata, nella sua breve, ma chiara Premessa, il volume *Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche* è l'esito dell'Incontro di studio di Macerata del 5-6 luglio 2022, tenutosi in concomitanza con l'annuale "Seminario di formazione in storia religiosa e studi francescani" organizzato dal Centro interuniversitario di Studi francescani e dalla Società internazionale di Studi francescani. Il Centro, di cui Roberto Lambertini è Direttore, e la Società organizzano ad Assisi da quasi quasi 40 anni, più precisamente dal 1985, un seminario di formazione in storia religiosa e studi francescani, aperto alla partecipazione di giovani studiosi e ricercatori italiani e stranieri. Il programma prevede lezioni e seminari anche sul campo, per così dire, con "esercitazioni" condotte presso la Biblioteca e l'Archivio del Sacro Convento, attraverso la preziosa visione diretta di manoscritti e documenti, la visita guidata degli affreschi giotteschi e di altri luoghi-simbolo del francescanesimo delle origini. Da più di un decennio i seminari sono accompagnati da Incontri di studio che si tengono anche in sedi diverse da Assisi, come è il caso dell'Incontro su *Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche*, che rappresenta – come ha ben sottolineato il rettore – uno degli esiti della «convergenza tra l'università degli studi di Macerata e gli studi francescani»¹, convergenza significativamente definita «già nelle cose», se si considera che la regione

* Il testo riproduce, con qualche ampliamento, quanto detto in occasione della Presentazione del volume, *Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche*, Atti dell'Incontro di studio (Macerata, 5-6 luglio 2022), Spoleto 2023, tenutasi il 9 novembre 2023 presso Università di Macerata.

¹ J.F. McCourt, *Premessa*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. IX-X: IX.

marchigiana «è riconosciuta dagli studiosi come laboratorio in cui sono riconoscibili tendenze e tensioni di una realtà religiosa e sociale dal respiro mondiale»².

Che sia effettivamente così è testimoniato dall'attenzione con la quale gli studiosi di storia francescana hanno guardato negli anni passati a questa realtà regionale, come dimostra, tra gli altri, il volume su *I francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*, curato da Luigi Pellegrini e Roberto Paciocco, edito nel 2000, composto da dodici contributi che, per argomenti e cronologia, non si sovrappongono a quelli del presente volume, ma che attestano il perdurante interesse per il radicamento e lo sviluppo del francescanesimo in questa realtà. Sempre del 2000 è il ricco volume su *Istituzioni e società nelle Marche (secc. XIV-XV)*, con alcuni saggi dedicati ai frati Mendicanti, in particolare quello di Roberto Lambertini, su *Gli ordini mendicanti nelle Marche: per un'ipotesi di confronto a partire dalla sede insediativa*³; a qualche anno più tardi, al 2007, risale il XLIII Convegno di studi maceratesi dedicato a *Gli ordini Mendicanti (secc. XIII-XVI)*, con 17 interventi preceduti da una Presentazione e seguiti dalle Conclusioni, i cui atti sono stati editi nel 2009⁴; sempre nel 2009 si è tenuto un convegno di studi a Fabriano dedicato a *Le origini e la loro immagine: momenti di storia del Francescanesimo nelle Marche*, i cui atti, costituiti da nove contributi, variamente dedicati al francescanesimo maschile, femminile e del terz'ordine, fino alla stagione dell'Osservanza e oltre, ai primi Cappuccini, sono stati curati da Francesca Bartolacci ed editi nella rivista «Picenum Seraphicum» del 2010. La rivista, diretta da Roberto Lambertini, rappresenta un eccellente esempio della convergenza delle Università delle Marche, Macerata in particolare, con il mondo degli studi francescani: «Picenum» pubblica saggi e ricerche di ambito non strettamente locale, tenuto conto dell'apertura e dei risvolti ampi e generali che, nel contesto di storia degli ordini mendicanti, hanno anche

² *Ibid.*, p. X.

³ Si tratta degli *Atti del convegno (Ancona-Camerino-Ancona 1-3 ottobre 1998)*, Ancona 2000, il saggio di R. Lambertini è alle pp. 479-491.

⁴ *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, Atti del XLIII convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra 24-25 novembre 2007), Macerata 2009. Segnalo in particolare il saggio di L. Marcelli, *Gli insediamenti dei frati Minori nella Provincia Marchiae Anconitanae (secc. XIII-XIV): problemi di fondazione agiografica*, pp. 169-198 e di R. Lambertini, *Sulla questione degli studia degli ordini mendicanti nelle Marche: alcune note*, pp. 57-68.

vicende legate a aree cittadine/territoriali circoscritte, dando la preziosa opportunità di far conoscere le proprie ricerche a giovani, promettenti studiosi. La prima serie di «Picenum Seraphicum», nata come rivista della Provincia dei frati Minori delle Marche, risale agli anni 1915-18; nel 1967 ha preso avvio la seconda serie, a guida di Giacinto Pagnani, fino al 1967. È indubbio merito di Roberto Lambertini e dei suoi collaboratori se la rivista è ripartita nel 1999 e se dal 2014 è disponibile anche nella modalità, molto apprezzata, dell'open access. Vale inoltre la pena ricordare che nel sito sono presenti i sommari delle annate dal 1915 al 2017 ed è in corso la digitalizzazione dal 1915 al 2011.

La vicinanza dell'Università di Macerata agli studi francescani risulta, d'altro canto, ben consolidata se si considera la passata attività in ateneo di uno studioso del francescanesimo quale Giuseppe Avarucci, per diversi decenni professore di Paleografia e Diplomatica, socio dell'Istituto storico dei Cappuccini e direttore della rivista «Studia Picena», attento studioso dell'ordine dei Minori nelle Marche, con spiccato interesse per i codici e le biblioteche dei frati. Presso l'Università di Urbino era attivo un altro francescanista, Adriano Gattucci, studioso anch'egli con una formazione paleografica, allievo di Augusto Campana, che, tra i vari argomenti affrontati, si è molto occupato di uno dei francescani più celebri delle Marche, Giacomo della Marca, una delle quattro colonne dell'Osservanza. Molto vivace è il Centro Studi San Giacomo della Marca, guidato da p. Lorenzo Turchi, che è promotore di numerose iniziative scientifiche inerenti non unicamente al frate osservante, ma anche, più in generale, alla storia dell'ordine. Lorenzo Turchi è altresì direttore della Biblioteca storico-francescana e picena 'San Giacomo della Marca' di Falconara Marittima, a sua volta fulcro di attività di divulgazione e proposte culturali importanti legate alla storia francescana. Giacomo della Marca è altresì protagonista – certamente non unico - della collana "Quaderni di San Giacomo" della Sismel-Edizioni del Galluzzo, che ha preso avvio nel 2007 per pubblicare gli atti dei convegni di Monteprandone. Il Dipartimento di Studi Umanistici collabora con diverse istituzioni religiose e culturali – la Provincia delle Marche dell'Ordine dei frati Minori Conventuali, la Provincia Picena dei Minori delle Marche, la Biblioteca storico-francescana e picena 'San Giacomo della Marca', il Centro Studi San Giacomo della Marca – e promuove la storia del francescanesimo in varie direzioni e con diverse

attività. In particolare è in corso l'importante progetto *Fonti francescane per la storia delle Marche*, che ha lo scopo di raccogliere e dare corso all'edizione delle fonti prodotte e conservate nei conventi e nelle biblioteche dell'ordine⁵. Sono tutte proposte che mostrano il dinamismo, la capacità relazionale, la fattiva collaborazione tra diverse componenti e istituzioni del tessuto socio-culturale del territorio marchigiano.

La costante, direi crescente, attenzione alla realtà del francescanesimo in quest'area geografica è stata incentivata e favorita, a diversi livelli, dalla preziosa sinergia prodottasi: lo ricorda Maela Carletti nel suo saggio che presenta, dopo averne ripercorso le vicende storiche, la ricca documentazione dell'Archivio della Provincia delle Marche dei frati Minori Conventuali, conservato a Osimo, presso il convento di S. Giuseppe da Copertino, dove è stato recentemente trasferito⁶. Il contributo, che approfondisce un precedente intervento della studiosa⁷, ha in primo luogo il merito di sottolineare la ricchezza della documentazione archivistica, elemento che spiega le radici dell'interesse e dell'attenzione per il francescanesimo marchigiano. Già i dati quantitativi – ben 151 documenti su 405 risalgono al XIII secolo, con un significativo aumento di documentazione privata relativa ai singoli conventi – attestano l'importanza dell'archivio che presenta, come spiega l'autrice sulla scorta della definizione formulata da Attilio Bartoli Langeli, «documenti 'di pertinenza' – ossia quelli in cui il convento figura come autore o destinatario dell'azione giuridica», «documenti di 'accessione'», legati a beni posseduti dal convento, e «documento 'di deposito' [...] depositati nell'archivio per libera volontà dei proprietari, per maggior tutela e sicurezza di conservazione», categoria documentaria molto significativa in quanto mostra «il ruolo 'cittadino' dell'archivio»⁸. L'abbondanza della documentazione, oggetto di una specifica ed accurata ricognizione, è alla base del rinnovato interesse per la storia dell'ordine

⁵ Oltre al saggio di Maela Carletti nel presente volume, si veda il suo precedente contributo, cfr. M. Carletti, *L'Archivio della Provincia delle Marche dei frati Minori Conventuali: un progetto di valorizzazione e promozione*, «Picenum Seraphicum», 35 (2021), pp. 103-110.

⁶ M. Carletti, *Memorie francescane nelle carte dell'Archivio della Provincia delle Marche dei frati Minori Conventuali*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 139-152: 139-140, ma vedi tutto il saggio.

⁷ Carletti, *L'Archivio della Provincia delle Marche* cit., pp. 103-110.

⁸ Carletti, *Memorie francescane nelle carte dell'Archivio* cit., pp. 148-149.

nella regione. Come nota Maela Carletti, «A partire dagli anni 80 del Duecento e, in modo prevalente nei decenni successivi, accanto ai documenti pubblici, aumenta la documentazione privata relativa a singoli conventi, preziosa testimonianza della realtà in cui le fondazioni minoritiche si insediarono e svilupparono dei rapporti con la società e le istituzioni locali»⁹. L'importante progetto, come auspica l'autrice, dovrebbe avere due obiettivi (mi par di poter dire ambiziosi e riguardanti il lungo periodo): da una parte una nuova edizione delle lettere pontificie (attualmente raccolte nel *Bullarium franciscanum*, con tutti i limiti di questa pur meritoria edizione), dall'altra la messa a punto di un codice diplomatico dei frati Minori¹⁰. Sono proprio le fonti e la loro puntuale raccolta e analisi a fare emergere le storie di *Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche*.

Già ad un primo sguardo all'indice del volume, si nota che degli undici contributi raccolti, solo tre non presentano almeno un riferimento alla dimensione femminile o ad un personaggio femminile, segno indubbio di uno sbilanciamento che va a colmare una precedente lacuna. Lacuna sottolineata da Francesca Bartolacci, autrice del primo saggio, dedicato a *Il francescanesimo femminile delle origini in area marchigiana tra storia e storiografia*, che lamenta la mancanza di attenzione per «la componente insediativa femminile»¹¹ nel contesto marchigiano, argomento affrontato dalla stessa autrice in un saggio uscito nel 2012 su «Franciscana», limitatamente al pontificato di Gregorio IX¹². Non è un caso che gli anni recenti abbiano visto delinarsi l'esigenza di indagare specificatamente le presenze femminili, coerentemente con questa avvertita necessità di “immettere”, per così dire, anche gli insediamenti femminili nella storia, per altro molto studiata, della progressiva rete di insediamenti francescani maschili. Sono stati pubblicati in anni non lontani, dopo il 2000, alcuni studi sugli insediamenti femminili in Trentino e Alto Adige¹³, Piemonte e

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ *Ibid.*, p. 152.

¹¹ F. Bartolacci, *Il francescanesimo femminile delle origini in area marchigiana tra storia e storiografia*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 1-21: 3.

¹² F. Bartolacci, *Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti “francescani” femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX*, «Franciscana», 14 (2012), pp. 121-150.

¹³ S. Tovalieri, *Damianite e Clarisse in Trentino e Alto Adige nel XIII e XIV secolo*, «Collectanea Franciscana», 74 (2004), pp. 557-580.

Liguria¹⁴, Lombardia¹⁵, Abruzzo¹⁶, Campania, Calabria e Basilicata¹⁷. Ancora precedentemente, negli anni Novanta del secolo scorso, gli studi di Maria Pia Alberzoni¹⁸, di Anna Benvenuti su *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): proposito su un censimento da fare*¹⁹, un contributo di Lorenzo Bartolini Salimbeni²⁰ avevano già evidenziato l'assoluta necessità di concentrarsi sulla componente femminile dell'ordine. Come rileva con lucidità Francesca Bartolacci, il problema maggiore di impostazione di molti di questi studi sta nel considerare il cosiddetto "secondo Ordine francescano" «come movimento compatto, al cui interno vengono però compresi monasteri dell'Ordine di S. Damiano, monasteri di clarisse, comunità legate al messaggio pauperistico penitenziale e monasteri che non avranno mai contatti con il francescanesimo»²¹. A ragione l'autrice sottolinea l'importanza di corretti criteri metodologici che tengano conto della complessità di tali problematiche, rifiutando la tentazione della impossibile *reductio ad unum* di un fenomeno ben altrimenti articolato e variegato, fornendo al contempo alcune esemplificazioni che consentono di osservare evoluzioni diverse anche in presenza di caratteri ed elementi sovrapponibili. Francesca Bartolacci colloca il momento storico

¹⁴ S. Romanelli, *Insedimenti francescani femminili in Piemonte nel secolo XIII*, «Collectanea Franciscana», 81 (2011), pp. 705-752 e Ead., *Insedimenti francescani femminili in Liguria nel secolo XIII*, «Collectanea Franciscana», 83 (2013), pp. 181-204.

¹⁵ A. Bianchini, "Ordo sancti Damiani" e "Ordo sanctae Clarae" nella Lombardia del XIII secolo, «Collectanea Franciscana», 89 (2019), pp. 249-299.

¹⁶ M. Esposito, *Le fondazioni francescane femminili in Abruzzo nel XIII secolo*, «Collectanea Franciscana», 85 (2015), pp. 631-664.

¹⁷ M. Esposito, *Damianite e Clarisse nel Regnum. I monasteri di Campania, Calabria e Basilicata nel Duecento*, «Collectanea Franciscana», 88 (2018), pp. 147-186.

¹⁸ In particolare il suo saggio su *L'ordine di S. Damiano in Lombardia*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 49 (1995), pp. 1-42.

¹⁹ Il contributo è apparso in *Chiara d'Assisi*, Atti del XX Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1992), Spoleto 1993, pp. 57-106.

²⁰ L. Bartolini Salimbeni, *Gli insediamenti delle Clarisse in Italia nel XIII secolo: qualche osservazione sulla ricerca in atto*, in *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco*, Atti del convegno per l'VIII centenario della nascita di S. Chiara (Fara Sabina, 19-20 maggio 1994), Fara Sabina 1995, pp. 109-117; per una più dettagliata bibliografia relativa agli anni Novanta e Duemila, rimando al già citato saggio di Bianchini, "Ordo sancti Damiani" e "Ordo sanctae Clarae" cit., pp. 250-252.

²¹ Bartolacci, *Il francescanesimo femminile delle origini* cit., p. 17.

dell'esperienza di Chiara in specifica relazione alla religiosità femminile della fine XII, inizi XIII secolo, ai propositi di inquadramento di tali esperienze, soprattutto al progetto di Ugo d'Ostia/Gregorio IX, che procede in netta antitesi alla volontà di Chiara, con un'attenzione particolare alla memoria del francescanesimo femminile delle origini e più specificatamente delle comunità femminili marchigiane, soffermandosi, in modo sintetico ma avvertito, sul contesto di nascita, sviluppo, incontro di istanze religiose femminili diverse ed eterogenee, tra le quali vi sono anche quelle di ambito pauperistico e/o francescano (senza una netta equivalenza o equiparazione). L'attenzione al «*Francescanesimo al femminile*», per fare riferimento al «titolo di un percorso di ricerca avviato – come ricorda Monica Bocchetta – nel 2019 dalla Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima (AN) sotto la direzione scientifica di Francesca Bartolacci»²², si declina nell'avvertita consapevolezza della molteplicità di un fenomeno che presenta caratteri, esperienze, tematiche, prospettive, forme, contesti, pratiche diversi, come mostrano con ricchezza di spunti i saggi riuniti nel presente volume.

La questione dell'insediamento, non specificatamente legato alla dimensione femminile, è al centro del saggio di Maria Grazia Del Fuoco, che già nel volume del 2000, curato da Luigi Pellegrini e Roberto Paciocco, si era occupata di insediamenti e organizzazione territoriale dei frati Minori nel più ampio contesto regionale delle Marche²³. L'autrice sottolinea come in effetti la Marca sia stata «se non la meta, sicuramente zona di passaggio durante alcuni dei suoi “viaggi d'apostolato” di Francesco»²⁴ e area di primissima diffusione del francescanesimo, attestata da una «particolarità insediativa», caratterizzata da un numero

²² M. Bocchetta, *Libri e letture nei monasteri femminili francescani delle Marche tra XVI e XVIII secolo. Linee per un percorso di ricerca*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 231-244: 231.

²³ M.G. Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche: insediamenti francescani, realtà cittadina e organizzazione territoriale*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, a cura di Lu. Pellegrini e R. Paciocco, Milano 2000, pp. 24-37.

²⁴ M.G. Del Fuoco, *L'insediamento dei frati Minori a Macerata nel secolo XIII*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., p. 24.

«molto significativo di *loca francescani*»²⁵. Contingenze e situazione particolare hanno suggerito a Roberto Lambertini, come opportunamente ricorda Maria Grazia Del Fuoco, di avviare il progetto «FraRe. Francescani nella Rete», che comprende una mappa digitale con gli insediamenti, e insieme «una scheda esplicativa per ogni insediamento»²⁶. Quello maceratese è attestato, come diversi altri, da un lascito testamentario del 1241, ma rimane il problema di quando i frati si trasferirono all'interno del centro urbano²⁷. Maria Grazia Del Fuoco rileva non solo l'importanza crescente dei frati Mendicanti nella Marca (come attestano le ben diciannove elezioni di frati vescovi nel ventennio intercorrente tra 1246 e 1266), ma la stretta sinergia con il tessuto cittadino, evidenziata dalla circostanza che vide i frati ospitare nel chiostro del loro convento le riunioni del consiglio del comune per ben 39 volte nel giro di un anno (1287-1288)²⁸. Del resto, come scrive l'autrice, «Forse non è stato un caso se il secondo vescovo di Macerata, il frate Minore Pietro Mulucci – che resse la diocesi dal 1323 al 1347 – fosse fratello di Fredo Mulucci, signore della città»²⁹, un chiaro indizio di quanto i frati fossero influenti in città e strettamente legati al potere politico.

La precocità degli insediamenti, del radicamento e della diffusione del francescanesimo nel territorio è senz'altro uno dei motivi che stanno alla base del protagonismo dei frati marchigiani nel Due e Trecento, come icasticamente mostra una delle opere più diffuse della produzione storico-letteraria dell'ordine: gli *Actus beati Francisci et sociorum eius*. Su uno dei protagonisti marchigiani degli *Actus* si concentra il saggio di Sylvain Piron. Si tratta di Corrado da Offida, personaggio molto conosciuto, benchè i suoi dati biografici rimangano ben poco definiti. Autore dei cosiddetti *Verba*, dei quali curò l'edizione Paul Sabatier nel 1903, di lui non restano molte tracce: la famosa lettera indirizzatagli da Pietro di

²⁵ *Ibid.*, p. 27, nota 15, che cita R. Lambertini, *Gli ordini mendicanti nelle Marche: per un'ipotesi di confronto a partire dalla sede insediativa*, in *Istituzioni e società nelle Marche (secc. XIV-XV)*, Atti del convegno (Ancona-Camerino-Ancona 1-3 ottobre 1998), Ancona 2000 (Atti e Memorie, 103), pp. 479-491.

²⁶ *Ibid.*, p. 27, nota 15, si tratta sempre una citazione di R. Lambertini.

²⁷ *Ibid.*, pp. 29 e 35.

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁹ *Ibid.*, p. 41.

Giovanni Olivi nel 1295 per riportare all'obbedienza i frati restii ad accettare le dimissioni di Celestino V, ma soprattutto i vari passaggi che lo vedono protagonista negli *Actus*, la cui primitiva composizione è strettamente connessa alla regione marchigiana, e che in qualche modo gli attribuiscono la funzione di "passaggio" da Francesco ai frati delle Marche, che hanno un ruolo non secondario nell'opera. Corrado è inoltre protagonista di una delle Vite variamente dedicate ai primi compagni e "soci" di Francesco contenuta nella *Chronica XXIV generalium*, una cronaca tardo trecentesca, grande collettore di memorie del XIII e XV secolo, che tuttavia unisce alla evidente natura compilativa, una propria struttura, una proposta ideologica e non esigui margini di originalità³⁰. Tutte le Vite presenti nella *Chronica* – non solo quella di Corrado – risultano prive di tradizione autonoma, ciò che mi ha indotto, ancora diversi anni fa, a ritenerle un lavoro di raccolta e collazione di materiali precedenti, non sempre identificabili, proprio del cronista/compilatore³¹. L'altro grande compilatore che riporta notizie di Corrado è Bartolomeo da Pisa³². Lo studioso francese si sofferma su un altro personaggio importante che gravita intorno a Corrado: donna Benvenuta di Ancona, molto legata ai francescani della città. L'autore mette in luce lo scarto tra le condizioni di vita agiata della donna e la povertà di Corrado, sottolineando al contempo come si tratterebbe dell'«esemplificazione ideale della complementarietà tra povertà volontaria degli uni e ricchezza ben gestita di altri»³³. Mi pare che la figura e l'operato di Benvenuta siano riconducibili alla nutrita tradizione di donne facoltose accanto ai frati, anche quelli di maggior spicco, e all'ordine nel suo complesso. Basti pensare, per limitarsi a qualche esempio paradigmatico, allo stesso Francesco con Jacopa dei Settesoli,

³⁰ Mi permetto di rinviare a M.T. Dolso, *La Chronica XXIV generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, Padova 2003, (Centro studi antoniani, 40), Ead., *La Chronica XXIV generalium tra storia e agiografia*, «Revue Mabillon», n.s. 24 (2013), pp. 61-98 e Ead., *La Chronica XXIV generalium: la difficile memoria di una storia contrastata*, «Frate Francesco», 87 (2021), pp. 201-230.

³¹ Dolso, *La Chronica XXIV generalium. Il difficile percorso* cit., pp. 348-364.

³² Sull'opera cfr. A. Mastromatteo, «*Similem illum fecit in gloriam sanctorum*». *Il profilo cristiforme di Francesco nel "De conformitate" di Bartolomeo da Pisa*, Prefazione di M. Bartoli, Roma 2012, pp. 63-64.

³³ S. Piron, *Conrad d'Offida, donna Benvenuta et le début de la dissidence des frères mineurs d'Ancône*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 43-65: 51.

appartenente, dopo il matrimonio, all'importante famiglia romana dei Frangipane, o al forte legame di amicizia della regina Sancia, moglie di Roberto d'Angiò, con i frati, ben testimoniato dalle lettere ad essi indirizzate trasmesse ancora dalla *Chronica XXIV generalium*³⁴. Gli esempi sono numerosi e possono estendersi al variegato entourage dei frati, ai rapporti di Francesco e dei compagni, in seguito degli Spirituali in modo particolare, con cardinali e figure eminenti dei vertici ecclesiastici e civili³⁵, sempre volendo restare nell'ambito del ragionamento dell'autore, secondo cui «leur compréhension mutuelle tient à une commune aptitude à vivre dans un monde traversé de présences divines et orienté par la même compréhension du projet franciscain dans lequel chacun avait un rôle différent à tenir»³⁶.

Benvenuta, secondo la *Vita* della *Chronica*, ha un ruolo importante anche nel far accettare a Corrado il suo trasferimento alla Verna, che avrebbe potuto configurarsi, secondo Piron, nei termini di una misura punitiva legata alla dissidenza dei frati marchigiani, rispetto alla quale anche uno studio e una nuova edizione critica dei *Verba fratris Conradi* potrebbe offrire feconde piste di ricerca. L'ipotesi di Piron riguardo alle origini e allo sviluppo di tale dissidenza è quella di un passaggio da «un phénomène d'abord étroitement circonscrit au couvent de la principale ville des Marches», poi trasformatosi, in occasione del capitolo 1275, in «débat public»: «un mouvement né en ville», i cui protagonisti furono degli intellettuali³⁷. Il saggio si chiude con una riflessione metodologica su quello che Giovanni Miccoli in un magistrale saggio del volume

³⁴ Su Jacopa mi limito a rinviare alla voce curata da A. Marini, *Settesoli, Jacopa*, in DBI, XCII, Roma 2018, pp. 334-337; per le lettere di Sancia cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, "Analecta franciscana", III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1897, pp. 508-514; sul rapporto di Sancia con i frati cfr., tra gli altri, M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Majorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce*, «Archivio per la storia delle donne», I (2004), pp. 27-54.

³⁵ Sul rapporto di Francesco con importanti cardinali, non solo Ugo d'Ostia, ha scritto pagine fondamentali M.P. Alberzoni, *Dalla 'domus' del cardinale d'Ostia alla curia di Gregorio IX*, in *Gregorio IX e gli Ordini mendicanti*, Atti del XXXVIII Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 7-9 ottobre 2010), Spoleto 1993, pp. 73-121, successivamente in M.P. Alberzoni, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Milano 2015, pp. 109-143.

³⁶ Piron, *Conrad d'Offida, donna Benvenuta* cit., p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p. 60.

Einaudi del 1991, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, aveva definito il passaggio «Dall'agiografia alla storia» nel quale, con la consueta lucidità, ricordava come «Strumenti di discussione e di lotta e frutto di contrasti in corso, [quelli agiografici] sono scritti [...] che, per il loro stesso carattere, filtrano e ricostruiscono la memoria del passato alla luce delle condizioni, dei problemi e degli orientamenti del loro presente»³⁸; ugualmente lo studioso triestino rilevava «il carattere di “speculum perfectionis” o di “speculum virtutis”» delle fonti agiografiche³⁹, senza che ciò possa inficiare, per lo studioso di storia, la possibilità di servirsi di esse come fonti storiche.

Ancora intorno agli *Actus*, in particolare sulla questione attributiva del testo, a tutt'oggi non risolta con certezza, si concentra il saggio di Antonio Montefusco, dal titolo *Ugolino da Monte Santa Maria in Georgio è autore degli Actus?* L'opera, secondo Montefusco, riveste un particolare interesse anche nella misura in cui rappresenta «il passaggio dalla fase “storica” delle fonti francescane a quella fase che si definisce “compilativa”»⁴⁰. Nell'affrontare la questione attributiva vengono distinti due elementi: autore e opera. Attraverso fonti documentarie, Montefusco identifica un frate Minore, Ugolino Boniscambi, che appare – sempre dai documenti – avere un rapporto con gli *Actus*: Ugolino è esecutore testamentario di Corrado di Falerone, che «dovrebbe» – secondo la ricostruzione di Montefusco – essere parente del beato Pellegrino, ricordato negli *Actus* per essere stato accolto all'ordine da Francesco⁴¹. Ci sono poi le attestazioni degli *Actus* stessi riguardo a Ugolino, soprattutto la nota catena di testimonianze: Leone, Giacomo da Massa, Ugolino «de Monte S. Mariae» («denominazione *ab antiquo* del *castrum* di Montegiorgio, dove era presente il *locum Sanctae Mariae*»⁴²) e colui che si definisce «ego qui scribo» che, per Montefusco, sarebbe «un secondo

³⁸ G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, p. 193.

³⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁰ A. Montefusco, *Ugolino da Monte Santa Maria in Georgio è l'autore degli Actus?*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 67-110: 67.

⁴¹ *Ibid.*, p. 74, nota 20: secondo la testimonianza degli *Actus*, Pellegrino era «de domo Falleronis».

⁴² *Ibid.*, p. 77.

autore» dopo Ugolino, «forse un compagno più giovane»⁴³. Ugolino parla di un «locus ... Brunforti» identificabile con l'attuale Sarnano, con rimando alla signoria dei Brunforte, che ebbero legami molto significativi con i frati, come mostra il testamento di Rinaldo da Brunforte del 1281, steso «alla presenza del ministro provinciale della Marca (Ugolino di Montebello), il custode della custodia di Fermo e una serie di frati minori provenienti dalla zona»⁴⁴. Il valore euristico della fonte testamentaria è confermato anche da questo caso: non solo la chiesa dei frati risulta luogo eletto di sepoltura, ma si evidenziano altresì lasciti ai frati, impegno per i figli dei testatori di continuare a sostenerli, addirittura i frati sono incaricati di verificare che i fidecommissari eseguano le volontà testamentarie⁴⁵. Un figlio di Rinaldo, anch'egli di nome Ugolino, è frate Minore: a lui è conferito un ruolo importante nel testamento ed è destinatario di una cifra importante per l'acquisto di libri (tra l'altro in palese contrasto con la Regola, come nota Montefusco⁴⁶). Il donativo per l'acquisto di libri è messo altresì in relazione all'origine delle ricche biblioteche francescane medievali della zona, con particolare riferimento a quella di Sarnano, il cui fondo librario, per la gran parte costituito da codici appartenenti ai frati del *locum* di Sarnano e descritti nel catalogo on-line Manus, è custodito nel palazzo comunale⁴⁷. Montefusco si sofferma proprio sul ms. di Sarnano MANOS. D. 8 (E.60 l'antica segnatura), che per alcuni suoi contenuti (come l'episodio del lupo di Gubbio) e per la sua datazione, si configurerebbe – secondo la suggestiva ipotesi presentata – come «incunabolo degli *Actus*, o comunque in relazione coi piani alti della tradizione»⁴⁸, intendendo la tradizione più antica/autorevole. Di certo gli *Actus*, con la loro forte sottolineatura di una catena memoriale che risalirebbe ai primi compagni, Egidio in particolare, sono da collocarsi in anni vicini alla redazione della *Compilatio Assisiensis*, dello *Speculum perfectionis*, dell'*Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno, eppure Montefusco attribuisce a Ugolino «un progetto diverso, cioè quello di tenere insieme la memoria condivisa, che è un

⁴³ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

patrimonio diffuso perché si rivolge al passato recente – la parte marchigiana –, riallacciandolo al mito delle origini in un progetto fortemente orientato a un pubblico locale»⁴⁹. Sicuramente l'opera appartiene «all'orbita della memoria non ufficiale», non so fino a che punto si possa parlare di «memoria condivisa», se non, come pare intendere lo stesso Montefusco, condivisa all'interno di un gruppo ristretto e di un panorama molto locale, di un minoritismo che voleva strettamente connettersi/ri-connettersi con il francescanesimo di Francesco attraverso quella catena memoriale che si rifà ai primi compagni e *socci* del santo fondatore, a cominciare da Leone ed Egidio, tenaci testimoni di un legame di fedeltà che il gruppo di frati marchigiani sembra voler ostinatamente riproporre quale imperitura pietra d'inciampo rispetto allo sviluppo dell'ordine. Si tratta di una proposta di lettura della storia dei Minori che, lontano dal restare confinata in ambiti regionali, circola largamente e non è certamente un caso che gli *Actus* e il vasto materiale che trasmettono godano di un'ampia e complessa tradizione manoscritta, ulteriore conferma del loro successo⁵⁰.

Più variamente concentrati sul ruolo protagonista della componente femminile del francescanesimo marchigiano sono gli altri saggi raccolti nel volume, a iniziare da quello di Luca Marcelli, *Volti femminili nell'economia dei conventi francescani delle Marche*. La ricerca prende in esame il ruolo delle donne in relazione ai frati, ai conventi e alla loro economia. Dopo aver ripercorso con attenzione la normativa interna all'ordine relativa ai rapporti dei frati con le donne, Marcelli pone alcune questioni fondamentali partendo dal ruolo svolto dalle donne nelle comunità dei religiosi, alla loro provenienza, considerazione e ai diritti di cui esse godevano⁵¹. Procedendo in qualche modo per cerchi concentrici, l'autore analizza una forma di mediazione tra i frati e le donne già emersa, benché raramente indagata in modo sistematico, cioè l'esistenza di donne che svolgono la funzione di procuratori dei frati. Concentrandosi sul territorio marchigiano, restringendo «il campo di osservazione al

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ Per un sintetico inquadramento della tradizione manoscritta degli *Actus*, cfr. François d'Assise. *Écrits, Vies témoignages*. Édition du VIII^e centenaire, sous la direction de J. Dalarun, Paris 2010, pp. 2716-2718, ma vedi tutta l'introduzione alle pp. 2715-2734.

⁵¹ L. Marcelli, *Volti femminili nell'economia dei conventi francescani delle Marche*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 111-137: 124.

convento dei frati Minori di San Francesco a Fabriano»⁵², Marcelli esamina una fonte di contenuto economico che documenta, pur non in modo perfettamente continuo, «le entrate e le uscite della comunità minoritica tra il 1326 e il 1380»⁵³. «A dispetto della presunta aridità di questa tipologia di fonti, le registrazioni contabili consentono finalmente di vedere quei volti di donne chiamate a dare il proprio contributo nella gestione dell'economia conventuale»⁵⁴: il primo di essi è quello di *Johanna Salvoli*, indicata con l'appellativo di *conversa*, la cui presenza nel registro è addirittura «massiccia»⁵⁵. *Johanna*, infatti, «non svolge soltanto la funzione di collettore dei beni destinati al convento; si interessa alle necessità primarie della famiglia religiosa [...], cura le spese per vettovaglie e quelle per i frati malati», si occupa anche della «liquidità del convento, garantendo il distanziamento tra i frati e il denaro»⁵⁶. La *conversa* conclude transazioni importanti per l'acquisto di strutture abitative vicino al convento, il suo ruolo all'interno della comunità viene riconosciuto dalla stessa istituzione comunale che la definisce «*conversa fratrum Minorum*»⁵⁷. Ancora più interessante è il fatto che *Johanna* non costituisca un'eccezione, perchè nella documentazione emerge il nome di altre figure femminili incaricate di assolvere, alla metà degli anni Cinquanta del Trecento, le sue stesse funzioni⁵⁸. Si configura, a parere di Marcelli – e mi pare una riflessione del tutto condivisibile –, «un'inedita forma di appartenenza attraverso il servizio alla comunità dei frati Minori», che lascia emergere «il costante lavoro di mediazione tra i frati e i beni», così come gli «escamotages per l'aggiramento formale di alcuni divieti» e, ancora, un chiaro protagonismo femminile, contraddistinto da indubbie competenze e capacità⁵⁹.

L'interesse per figure di donne e uomini del francescanesimo marchigiano non si arresta con il XIV secolo, come ben mostrano gli ultimi cinque saggi del volume, solo uno in meno rispetto al gruppo di

⁵² *Ibid.*, p. 127.

⁵³ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 130 e 131.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 135 e 136.

contributi incentrati sul Due e Trecento, un quasi perfetto equilibrio dal quale traspare l'assenza di soluzione di continuità nella tradizione di centralità dell'area marchigiana nello sviluppo della complessa vicenda storica dell'ordine, anche nelle sue fasi di rinnovamento con l'Osservanza prima e i Cappuccini poi. È proprio sulle origini dei Cappuccini e sul ruolo di una donna, Caterina Cybo, duchessa di Camerino, che si focalizza il lavoro di Giuseppe Bartolozzi. Ancora la documentazione è fondamentale nel restituirci le profonde relazioni tra la Duchessa e gli iniziatori del movimento che porterà alla nascita dei Cappuccini. Bartolozzi nota come fosse stata Caterina a pagare la maggior parte della tassa imposta dalla Penitenzieria Apostolica per una lettera nella quale si concedeva a Ludovico e ai suoi *socci* «di poter condurre vita eremitica fuori dai conventi del proprio Ordine, nella piena osservanza della Regola francescana»⁶⁰. In una supplica a Clemente VII Caterina avrebbe parlato del gruppo di Ludovico come di frati «qui non solum servant regulam sancti Francisci, sed veram vitam heremiticam faciunt, in maxima paupertate Altissimo famulantes», con un riferimento alla povertà indicativo «del radicalismo evangelico riproposto da Ludovico e sostenuto dalla Duchessa»⁶¹. Determinante è l'interessamento di Caterina per la concessione a Ludovico e al socio Raffaele dell'autorizzazione a condurre vita eremitica in separatezza dal resto dell'ordine, avviando, di fatto, una nuova Riforma francescana. Sull'operato della Duchessa fa luce la testimonianza del procuratore generale degli Osservanti, Onorio Caiani, la cui fonte è lo stesso cardinale protettore Andrea della Valle «il quale indica l'intervento di Caterina come decisivo, potremmo dire autoritario, per la concessione del breve *Exponi nobis* in data 3 luglio 1528»⁶². Caterina, la cui stessa origine – il padre era figlio naturale di Innocenzo VIII, la madre, Maddalena de' Medici, sorella di Leone X – aveva favorito relazioni sociali ai più alti livelli, era sicuramente in amicizia con il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti e forse conosceva Paolo Giustiniani: anche grazie a tali rapporti la Duchessa aveva potuto

⁶⁰ G. Bartolozzi, *Ludovico da Fossombrone, Caterina Cybo e le origini dei Cappuccini*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 153-166: 155: l'autore cita il documento ritrovato da Vincenzo Criscuolo in cui si ricorda espressamente la duchessa di Camerino.

⁶¹ *Ibid.*, p. 157.

⁶² *Ibid.*, p. 161.

svolgere un ruolo protagonista nel promuovere l'avvio della Riforma cappuccina, incoraggiando, proteggendo e sostenendo quei frati «che – per usare le sue stesse parole – invero per la loro vita et buoni esempi meritano che ognun buon Cristiano parli per essi»⁶³.

Un'altra donna altolocata, assimilabile a Caterina Cybo per cultura e capacità scrittoria, che però, a differenza di Caterina, compie una scelta religiosa entrando nella comunità delle clarisse di Urbino, è la principessa Camilla da Varano, figlia di Giulio Cesare da Varano, signore di Camerino, «una delle poche donne religiose e autrici o scrittrici del Quattrocento»⁶⁴, oggetto dei saggi di Letizia Pellegrini e Silvia Serventi. Quest'ultima studiosa si concentra sull'utilizzo del Cantico dei Cantici negli scritti di Battista, questo il nome scelto da Camilla dopo la sua scelta religiosa, rilevando la «conoscenza davvero approfondita che l'autrice aveva di questo libro biblico»⁶⁵, «l'impiego massiccio che ne fa», ma anche «un modo diverso di rapportarvisi»⁶⁶ rispetto alla stessa Chiara o a Caterina Vigri, che testimoniano l'originalità del suo pensiero.

L'attenzione di Letizia Pellegrini si allarga alle relazioni di Battista con i frati, dal momento che si tratta della «clarissa italiana che più di qualsiasi altra racconta i rapporti con alcuni frati, soprattutto relativamente al periodo in cui è maturata la sua sofferta vocazione religiosa»⁶⁷. È Battista, nella sua opera *Vita spirituale*, a ricostruire le tappe della sua decisione di entrare nell'ordine e a far luce sui suoi vincoli di amicizia con diversi frati, legami propri del suo stesso contesto familiare, poiché «risulta evidente che [Battista] era cresciuta in un ambiente di corte in tutto permeato dai legami con i frati dell'Osservanza», al punto che quello di «Urbino era una sorta di monastero di famiglia» per i da Varano⁶⁸. Un ruolo peculiare nella vita della clarissa aveva avuto Domenico da Leonessa, un frate Osservante del convento di Camerino, le cui prediche avevano rappresentato per Battista il primo tramite della sua vocazione.

⁶³ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁴ Le. Pellegrini, *Il velo, il saio e la grata: un problema strutturale e l'osservatorio marchigiano nel Quattrocento*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 167-194: 187.

⁶⁵ S. Serventi, *Il Cantico dei Cantici nelle opere di santa Battista da Varano*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 215-230: 223.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁷ Pellegrini, *Il velo, il saio e la grata* cit., p. 187.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 191.

Ma sono diversi i frati da lei ricordati, tra i quali vale la pena richiamare almeno Pietro da Mogliano, vicario provinciale e Francesco da Monteprandone, nipote di Giacomo della Marca. Il monastero di Urbino, prima sede della vita religiosa di Battista, «sarebbe – come scrive Letizia Pellegrini – una fondazione ducale *tout court* per eccellenza. È infatti tradizionalmente ascritta a Federico da Montefeltro, signore di Urbino tra il 1444 e il 1482», ma precedentemente «la Regola clariana era stata assunta da una casa di terziarie [...] quando era signore di Urbino il padre di Federico, Guidantonio»⁶⁹, poi invece, dopo la scomparsa di Federico, del monastero si occupò la figlia Elisabetta. Quello di Urbino, caratterizzato da questa fondazione eccellente e dalla presenza di un personaggio, come Battista, senza dubbio straordinario sotto molti aspetti, non è l'unico monastero marchigiano che ha la particolarità di appartenere alle clarisse Riformate, con l'adozione della cosiddetta Regola clariana, la Regola cioè effettivamente ascrivibile a Chiara, rapidamente superata dalla Regola per l'*Ordo sanctae Clarae* emanata da Urbano IV nel 1263. In questo testo, però, non solo non si fa menzione della Regola di Chiara, ma «si genera (o si insinua) una sovrapposibilità o una equivalenza tra i testi tale per cui la Regola di Urbano è la regola per le monache di Chiara. Ma – come scrive Letizia Pellegrini – con la Regola papale le seguaci di Chiara non sono più francescane e nemmeno clariane: sono fatte clarisse 'urbaniste', cioè proprietarie, ricondotte quindi nei ranghi del monachesimo tradizionale»⁷⁰. Nel Quattrocento inizia il processo di "riemersione" della Regola di Chiara, che, nelle Marche, viene adottata da ben quattro monasteri: oltre a quello di Urbino, quello di Pesaro, Camerino e Fermo, del primo Cinquecento, caratterizzati, soprattutto i primi tre, dalla forte presenza delle corti e del rapporto dei frati con esse (i Malatesta a Pesaro, i Montefeltro a Urbino, i da Varano a Camerino).

Chiara, irrinunciabile riferimento del francescanesimo femminile, è al centro del saggio di Lorenzo Turchi in quanto oggetto di un sermone di Francesco di Meyronnes, contenuto in un codice appartenente a Giacomo della Marca, facente parte della biblioteca fondata dal frate Osservante a Monteprandone. La recente attribuzione a Francesco di

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 185 e 186.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

Meyronnes del sermone ha consentito a Lorenzo Turchi di confrontarlo utilmente con il testo del codice di Montepandone, M 38 bis, che «si presenta come un prontuario per la predicazione liturgica domenicale e festiva del XV secolo»⁷¹. L'utilizzo parziale del sermone da parte dell'anonimo *scriptor* del manoscritto conferma «che [egli] ha voluto realizzare un prontuario utile ai predicatori»⁷². Il tema della luce, molto insistito, con rimandi al nome della santa – la stessa lettera di canonizzazione dal significativo *incipit Clara claris praeclara* legge «de virtù della santa a partire dal significato del suo nome»⁷³ – costituisce il filo rosso del predicatore che presenta Chiara «come modello imitabile»⁷⁴. Al di là del contenuto del sermone e del suo utilizzo, il saggio appare interessante nella misura in cui evidenzia la circolazione di codici e di testi sulla quale si concentra anche il contributo conclusivo del volume di Monica Bocchetta. L'autrice riflette su libri e letture nei monasteri francescani femminili nel periodo successivo, del XVI e XVII secolo, con l'obiettivo di «delineare una specifica dimensione culturale delle donne francescane, muovendo anzitutto dall'indagare il loro rapporto con il libro»⁷⁵. Colpisce innanzi tutto il «contesto animato da una vivace circolazione libraria e popolato di lettrici», nonostante nella lettura si individuasse, da parte delle stesse autorità ecclesiastiche, un pericolo per le donne, da evitare in ogni modo quando si trattasse di «generi disdicevoli come “comédie, romanzi, historie non del tutto pie”», per usare le parole di frate Pier Francesco di Torino nel commento alla regola urbanista del 1716, da raccomandarsi unicamente «per profitto, non per diletto»⁷⁶. Eppure la lettura, come mostra, tra gli altri esempi, il breve necrologio di Eufemia Vencioli di Monteluca, morta nel 1625, veniva praticata e «Le mura claustrali [...] non rappresentavano un ostacolo alla circolazione delle informazioni bibliografiche provenienti da un mercato editoriale che proponeva costantemente nuovi titoli o

⁷¹ L. Turchi, *Un sermone su santa Chiara ad usum di Giacomo della Marca: un testo ritrovato di Francesco di Meyronnes*, in *Donne e uomini nel francescanesimo* cit., pp. 195-214: 198.

⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁷³ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁵ Bocchetta, *Libri e letture nei monasteri femminili francescani* cit., p. 231.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 235 anche per le citazioni precedenti.

rivedute edizioni»⁷⁷. Anzi, quelle stesse mura claustrali conservavano importanti «patrimoni stratificatisi nel tempo», che «delineano un orizzonte di letture devozionali, edificanti, didascaliche, spirituali e bibliche». Un rapporto, del resto, quello delle clarisse con il libro che «non si esaurì in via esclusiva nella dimensione della lettura [...], ma che vide le religiose anche nelle vesti di autrici e committenti di testi ed edizioni, nonché di produttrici per tramite di *scriptoria* e tipografie»⁷⁸.

Da questo percorso, pur parziale, attraverso i saggi del volume, emergono, mi pare, con chiarezza la straordinaria e lussureggiante ricchezza di testi, di documenti d'archivio, di manoscritti alla cui scoperta/riscoperta/edizione/fruizione sono dedicate oggi nelle Marche molte energie, nonostante gli annosi e cronici problemi di finanziamento che troppo spesso affliggono la ricerca e la stessa conservazione del nostro patrimonio culturale ai più diversi livelli. Insieme risulta evidente il protagonismo della regione nei primordi, così come nello sviluppo successivo, di un francescanesimo/minoritismo che, nella sua identità plurale – dagli Spirituali agli Osservanti, ai Cappuccini – ripropone con martellante assillo un continuo rinnovamento alla ricerca di una mai compiuta fedeltà a Francesco e a Chiara, con una presenza significativa e dinamica di conventi e personaggi femminili, religiose e non, che affiancarono, protessero, sostennero donne e uomini del francescanesimo che è indubbio merito di questo volume averci permesso di conoscere più da vicino.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 239 anche per le citazioni precedenti.

Il palazzo comunale di Cingoli

Deborah Licastro

Attestato già verso la metà del XIII secolo e significativamente localizzato sulla maggiore piazza cittadina, la medievale *platea magna* nell'area munita del *castrum vetus*, il palazzo comunale di Cingoli ha mantenuto inalterata la sua funzione originaria di sede municipale, venendo nel corso dei secoli sottoposto ad interventi che ne hanno via via rinnovato le caratteristiche funzionali e formali. Già dagli inizi del XIV secolo era presente un loggiato, ma solo nel XVI secolo vennero realizzati l'attuale avancorpo porticato e la relativa "facciata con ordini" che hanno conferito all'edificio un'immagine consona alla funzione pubblica e di rappresentanza, in grado di dialogare in posizione di preminenza con la città attraverso l'uso sapiente dell'*ornamentum* architettonico. L'invaso della piazza era definito ad est dall'edificio della loggia dei mercanti, ad ovest dall'esteso fronte di palazzo Simonetti e sul lato opposto del palazzo pubblico dalla piccola chiesa dedicata a S. Salvatore, demolita insieme ad alcune abitazioni adiacenti nel 1619, allorché venne edificata la più ampia chiesa di S. Maria Assunta, elevata a cattedrale nel 1725 con il ripristino dell'antica diocesi di Cingoli. Le strutture più antiche del palazzo sono costituite dalla base della torre campanaria e dal corpo di fabbrica di spessore doppio, il cui fronte orientale si attesta in corrispondenza della facciata dell'originaria loggia dei mercanti. Il primo edificio comunale era organizzato al pianterreno secondo due schiere di ambienti divisi dal muro di spina: quella posteriore, formata da cinque locali passanti che si ripetono al piano inferiore, adibita a stalle e magazzini; quella disposta verso la facciata principale, costituita da tre ambienti con accesso direttamente dalla piazza che venivano dati in locazione come botteghe, per poi accogliere nel XVI secolo importanti uffici pubblici, funzionali alla vita quotidiana della comunità: monte di pietà, archivio pubblico, esattoria, depositaria. Il vano adiacente alla torre campanaria angolare ospitava l'originaria

scala, demolita con l'intervento di ristrutturazione settecentesco, che conduceva direttamente al salone centrale del secondo piano, attraverso il quale si accedeva alle altre stanze. Un successivo ampliamento verso est ha determinato il prolungamento della facciata lungo l'odierno vicolo del Podestà, compromettendone definitivamente la lettura unitaria dal principale punto di vista, quello frontale, godibile dalla piazza antistante. L'importante opera di costruzione della facciata porticata, promossa nel 1524 dal cardinale Egidio Canisio (1469-1532), apprezzato filosofo e intellettuale agostiniano, vescovo di Viterbo e governatore di Cingoli dal 1522 al 1532, va letta anche in relazione all'esigenza di affermazione e riconoscimento del potere politico locale di cui il prelato dovette senz'altro farsi interprete e sostenitore. Oltre a dotare il palazzo di nuovi ambienti interni e di un comodo loggiato su cui affacciavano botteghe e uffici pubblici, l'intervento ha conferito unitarietà formale al preesistente edificio medievale, adeguandone l'immagine al prestigio delle funzioni pubbliche e di rappresentanza esercitate dai priori. Seppure Cingoli, a fronte dei continui assestamenti che variarono l'assetto territoriale della Marca pontificia fino a tutto il secolo XVIII, rientrava nel sempre più ridotto numero di comuni sottoposti direttamente al rettore generale, gli amministratori locali continuavano di fatto a detenere una parte significativa di poteri pubblici, espliciti nel vasto territorio del contado, il cui quotidiano esercizio consentirà al ceto nobile locale di acquisire una coscienza precisa della propria identità e del proprio ruolo sociale. Articolato su sette campate, il palazzo comunale mostra un prospetto laterizio condotto a regola d'arte, connotato dal basamento porticato di archi a tutto sesto impostati su robusti pilastri in pietra e da due ordini sovrapposti di esili paraste in stile ionico e corinzio che inquadrano le edicole lapidee delle finestre unite da alte fasce marcapiano. L'accostamento di ordini e cornici in pietra e sfondi in cortina laterizia, già inaugurato in ambito marchigiano nel cortile del palazzo ducale di Urbino, esprime la gerarchia che nella prassi costruttiva correla valore dell'elemento architettonico e nobiltà del materiale impiegato. La scelta formale della facciata ad ordini sovrapposti a qualificare un'architettura civile, privata o pubblica che sia, può dirsi un caso davvero singolare nel coevo panorama architettonico locale, dove i pochi esempi riscontrabili non raggiungono la compiutezza formale espressa nel palazzo cingolano. Attraverso le cadenze formali della facciata principale, aggiornate al

nuovo gusto classicista dell'architettura rinascimentale, l'edificio pubblico si sarebbe imposto come referente d'ordine e di decoro urbano dell'area più prestigiosa di Cingoli, promuovendo la costruzione di una scena urbana rinnovata. L'avancorpo addossato alla precedente facciata dell'edificio, costituì in primo luogo un efficace fondale di chiusura alla grande piazza pubblica, massimo luogo di aggregazione della vita comunitaria. Col suo porticato a giorno, rivestì inoltre la funzione di mediazione spaziale tra il palazzo, sede di attività connesse all'esercizio del potere politico comunale, e la piazza, principale teatro degli eventi cittadini. L'iscrizione dedicatoria al cardinale Canisio scolpita nel fregio, ricorda che l'opera fu eseguita per «*commodum*» ed «*ornamentum reipublicae cingulanae*»: il prospetto porticato costituì di fatto un fronte scenico monumentale sulla maggiore piazza cittadina, frequentata sia per lo svolgimento delle ordinarie attività della vita comunitaria, come il mercato settimanale, sia per la partecipazione ad eventi o celebrazioni che comportavano una solenne cornice. Durante gli anni che precedono l'apertura vera e propria del cantiere nel 1530, le autorità comunali deliberano una serie di provvedimenti atti al reperimento degli ingenti mezzi finanziari e tecnici necessari per la realizzazione di un'opera così impegnativa; probabilmente proprio grazie a quest'accurata fase preparatoria è stato possibile completarla nel giro di un anno. Già dal 1525 si provvede ad accantonare fondi e ad eleggere i consiglieri deputati a sovrintendere i lavori e l'anno successivo si procede ad appaltare ai mastri lapicidi Giovanni di Ludovico Morichetti di Spoleto e Giuliano di Pietro Torelli di Macerata gli elementi in pietra lavorata della facciata, da completarsi in poco più di quattro mesi tramite impiego di travertino locale. Il contratto affidava agli scalpellini la manifattura di «*Decem fenestras lapideas petrae tiburtinae Cingulae latitudinis vacui trium pedum perfector(um) et altitudinis condecensis. Item decem columnas archytrabes om(n)is frisos basias et co(r)niciones in tribus ordinib(u)s iuxta et secundum modulum seu designum depictum et factum p(er) Mag(ist)rum Antonium liberum faventinu(m) pictorem*»¹, precisando che il lavoro doveva corrispondere pienamente al disegno di progetto affidato agli stessi lapicidi che si impegnano a «bene servar(e) et

¹ Cingoli, Archivio comunale (d'ora in poi ACCi), *Riformanze*, vol. 22, 13 nov. 1526, cc. 209v.-210r.

custodir(e)». Per il rifornimento di pietra calcarea viene appaltata agli scalpellini, a partire dall'anno seguente, la cava di Monte Sant'Angelo di proprietà comunale. La ricerca storico-critica da cui è tratto il presente contributo², oltre ad identificare le diverse maestranze impegnate nel cantiere, ha consentito di documentare l'effettiva paternità del progetto della facciata, opera di Antonio Liberi da Faenza (Faenza 1456-1534), confutando definitivamente le attribuzioni ipotizzate in precedenza e riportate nelle fonti bibliografiche locali.

Il maestro faentino, la cui intensa attività professionale si svolse tra Romagna, Marche e Lazio, era ben noto in ambito locale per aver realizzato tra il 1513 e il 1514 il dipinto dell'“Annunciazione” sulle portelle dell'organo della basilica di Loreto e, trasferitosi nel Maceratese, prima a Montelupone, poi a Sanseverino, aveva svolto commissioni pittoriche di un certo prestigio. Allo stato attuale di conoscenze, emerge la figura di un artista pienamente rinascimentale, dagli interessi poliedrici, che lo vedono unire alla pratica artistica, in qualità sia di architetto che di pittore e lapicida, anche la trattazione teorica delle materie oggetto d'interesse nell'ambito di un più vasto codice manoscritto, basate entrambe su una profonda formazione culturale e su uno studio approfondito dell'architettura antica, così come della pratica architettonica moderna. Il progetto della facciata del palazzo comunale di Cingoli rappresenta una delle rare opere architettoniche finora a lui attribuibili su base documentale e tuttora esistenti. La formazione culturale di notevole spessore del cardinal Egidio Canisio, che rivestì un ruolo di primo piano nel processo realizzativo dell'opera, unita all'assidua frequentazione della corte papale, dovevano certo costituire ottimi presupposti per conseguire competenza e aggiornamento in fatto di decoro “all'antica”. La scelta della facciata ad ordini sovrapposti, dedotta da modelli antichi e proposta attraverso la personale elaborazione di mastro Antonio Liberi da Faenza, denota lo specifico rilievo ideologico attribuito alle forme architettoniche quale potente veicolo di

² D. Licastro, *I Palazzi comunali di Cingoli e Osimo e l'architettura del “Palazzo della Città” nella Marca d'Ancona tra Cinquecento e Seicento*, Università degli Studi “Gabriele D'Annunzio” di Chieti-Pescara, Dottorato di ricerca in Storia dell'Architettura, 2001-2004. La ricerca, pubblicata parzialmente in D. Licastro, *Il palazzo comunale/The Town Hall*, in *Atlante storico di Cingoli*, a cura di F. Bartolacci, Macerata 2024, pp. 104-107, 233-236 sarà oggetto di una mia più ampia trattazione di prossima pubblicazione.

comunicazione sociale, secondo quell'«amor di magnificenza» in base al quale per Leon Battista Alberti era «particolarmente necessario provvedere al decoro delle parti dell'edificio più a contatto col pubblico, come ad esempio la facciata». La tradizionale gerarchia che vedeva prevalere formalmente il primo piano rispetto al secondo, viene qui sovvertita dal progettista che caratterizza l'ultimo livello come piano nobile al fine di adeguare il disegno del nuovo prospetto alla collaudata distribuzione funzionale interna con le sale di rappresentanza, di più ampie dimensioni, poste all'ultimo livello. Se il primo piano è rinforzato dalla presenza del bugnato liscio nelle mostre delle finestre, il secondo è difatti ingentilito dalla presenza di eleganti edicole in pietra con frontespizi triangolari e curvilinei alternati. Il progetto di Antonio da Faenza deve in ogni caso essere stato in parte disatteso nell'esecuzione, sia per quanto riguarda l'estensione orizzontale della facciata, che in origine prevedeva forse cinque campate, sia nella conformazione del loggiato a pianterreno, dove probabilmente era previsto l'ordine architettonico in luogo dei pilastri. La fornitura degli elementi in pietra lavorata per i pilastri della loggia, viene commissionata dalle autorità comunali a mastro Giuliano di Macerata soltanto nel 1529. Il cantiere viene effettivamente avviato l'anno successivo, forse a seguito di demolizione di un precedente loggiato quattrocentesco, provvedendo alla stipula del contratto per le opere in muratura con il capo mastro Ambrogio Inganna da Varese che si impegna a realizzare la «parietem seu murum primariu(m) dictae fabricae, quam et voltas et alia omnia ex inde dependentia et necessaria»³. Tra le opere di rilievo eseguite nella seconda metà del XVI secolo si possono citare il consolidamento delle strutture murarie della torre e del contiguo cantonale del palazzo, per il quale viene richiesta l'autorevole consulenza tecnica dell'architetto della Santa Casa Lattanzio Ventura⁴, e l'archivio pubblico realizzato in adiacenza al monte di pietà. I raffinati portali in pietra coronati da frontespizi spezzati recanti lo stemma comunale possono pertanto essere datati tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, allorché gli ambienti prospicienti il portico accolsero importanti funzioni pubbliche, esplicitate dalle relative iscrizioni in parte ancora presenti («PIETATIS MONS» e

³ ACCi, *Riformanze*, vol. 22, 5 mar. 1530, c. 363r.

⁴ *Ibid.*, *Camerlengato*, vol. 502, 15 mag. 1587, c. 9v.

“ARCHIVIUM PUB”). Al primo piano erano ubicate le camere, i locali del monte frumentario, la cucina, la “stanza di Labieno”, ove si conservava un suo antico ritratto su tavola e la stanza dell’armeria. Il secondo piano ospitava gli ambienti di rappresentanza che nel corso del Seicento ottengono una più decorosa sistemazione. La sala grande, in posizione centrale, comunicava a destra con la saletta (poi sala del consiglio) e con l’adiacente “Stanza di Pal(azz)o dove si fà il fuoco”; a sinistra con la cancelleria (poi segreteria) ed il relativo archivietto priorale e con la cappella, già presente nella prima metà del Cinquecento, poi dismessa e probabilmente ricollocata verso la fine del Seicento. Almeno dalla seconda metà del XVI secolo la sala principale, sede dei consigli comunali, veniva occasionalmente adibita a sala di rappresentazioni teatrali, specie durante i festeggiamenti del Carnevale, tramite allestimento di strutture provvisorie. La galleria soprastante il portico, comunicante con il salone, era decorata con una serie di «Ritratti [...] di statura intiera in tele grandi» raffiguranti santi patroni di Cingoli, vescovi, papi, Tito Labieno e il cardinale Canisio. Con l’intervento di ristrutturazione settecentesco eseguito su progetto dell’architetto Carlo Fantoni⁵, appartenente ad una nota famiglia di architetti e stuccatori, l’ingresso principale viene spostato nell’ultimo locale a destra prospettante sul portico da dove, percorrendo un corridoio, si accede alla scala, realizzata nell’angolo nord-orientale del palazzo. In questo periodo il primo piano viene prevalentemente adibito a scuola pubblica e le cucine vengono dislocate in un piccolo corpo di fabbrica addossato al fronte posteriore dell’edificio, appositamente costruito. Al secondo piano lo scalone conduce al salone principale e all’adiacente sala del consiglio, da cui si accede agli altri ambienti del piano nobile. Allorché nella seconda metà del Settecento la principale stanza viene adibita definitivamente a sala di spettacolo, ampliandone le dimensioni con lo spostamento della segreteria e dell’annesso archivio priorale ai piani inferiori, quest’ultimo piano viene gradualmente ad essere occupato dalle funzioni connesse al teatro. Nel 1777 viene finalmente avviata la costruzione del teatro condominiale grazie al parere favorevole del governatore Antonio Lante; la Congregazione Teatrale appositamente istituita con il concorso del ceto nobile e del ceto civico, delibera di

⁵ *Ibid.*, *Riformanze*, vol. 91, 16 apr. 1766, c. 55r.

approvare il progetto elaborato dal noto architetto e pittore maceratese Giuseppe Mattei⁶, autore di importanti opere edili e pittoriche sia nella sua città natale che in altri centri limitrofi. Il teatro era costituito da tre ordini di palchi; i 30 palchi posti ai due livelli superiori erano riservati al ceto nobile della congregazione teatrale, mentre i 14 dell'ordine inferiore al ceto dei cittadini e alla rappresentanza municipale e di governo. Il capitolato descrittivo dell'opera, affidata ai falegnami Giuseppe e Giacomo Barteloni, illustra nel dettaglio la struttura lignea dei palchetti ancorata ai muri d'ambito della sala, il palco, il boccascena e il "Machinismo" da realizzarsi sul soffitto praticabile sopra al palcoscenico⁷. Dal 1782 iniziarono le opere di decorazione e finitura dei palchetti e della volta affidati al pittore perugino Nicola Giuli, con l'ausilio del cingolano Giuseppe Morbiducci per le opere di doratura⁸; il palcoscenico fu dotato di diverse "mute di scene" necessarie alle rappresentazioni e la platea di banchi in legno. Allorché nel 1832 si rese necessario provvedere al restauro del teatro denominato "Giuseppe Verdi" stanti le pessime condizioni del plafone, la deputazione teatrale consultò un architetto di primo piano tra gli specialisti del settore, il sanseverinate Ireneo Aleandri⁹. Il progetto venne però accantonato l'anno successivo in quanto troppo oneroso, prevedendo più che opere di restauro un vero e proprio "rimodernamento" della struttura teatrale. Nel 1839 i lavori effettivamente condotti interessarono il palcoscenico, il proscenio, "Miglioramenti nel Machinismo, Scenariò, e Bocca d'Opera", dove furono realizzati sei nuovi palchi. Stante "l'assoluta urgenza di riparare radicalmente il Volto, ed il Tetto, che ricuopre l'intero Fabbricato", la società decise d'intraprendere ulteriori lavori, approvando il progetto per la ricostruzione del plafone e il rinnovamento dei palchi da adeguare «alla foggia de' Teatri di ultima costruzione»¹⁰. Con lo spostamento dell'ingresso alla platea in corrispondenza del suo asse centrale, l'adiacente locale (ex sala del consiglio) assunse la funzione di ridotto del teatro ed in seguito venne realizzata una scala secondaria

⁶ *Ibid.*, *Congregazione Teatrale (1777-1845)*, vol. 196, 28 feb. 1777, cc. 1r.-2v.

⁷ *Ibid.*, 3 apr. 1778, cc. 7v.-9v.

⁸ *Ibid.*, 8 nov. 1783, cc. 39r.-40v.

⁹ *Ibid.*, 19 giu. 1832, c. 160v.

¹⁰ *Ibid.*, 13 mag. 1839, cc. 179v.-180v.; 21 nov. 1842, c. 185r.-v.

esterna in muratura di accesso ai palchetti. Col passare del tempo la struttura fu soggetta ad un progressivo deterioramento e negli anni Trenta del XX secolo si trovava ormai in stato di avanzato degrado. Nel settembre del 1936 il teatro venne dichiarato inagibile; due anni dopo la società si sciolse ed iniziò una graduale opera di smantellamento che portò alla definitiva perdita della struttura storica.

Il mondo dei Cappuccini. Tra storia, società, arte, architettura. Cronaca del convegno (Pesaro, Auditorium Palazzo Montani Antaldi, 19-21 settembre 2024)

Roberto Lamponi

Dal 19 al 21 settembre 2024 si è tenuto a Pesaro presso l'Auditorium del Palazzo Montani Antaldi il convegno *Il mondo dei Cappuccini. Tra storia, società, arte, architettura* promosso dalla Provincia Picena "Beata Vergine Maria di Loreto" dei Frati Minori Cappuccini e dalla Regione Marche, con il supporto di vari enti e degli atenei marchigiani. L'evento si inserisce nell'ambito delle importanti iniziative legate a "Pesaro 2024 - Capitale italiana della cultura" e "Marche Culla dei Cappuccini (1528-2028)": una manifestazione che rientra dunque nelle celebrazioni in vista del cinquecentesimo anniversario della fondazione dell'Ordine dei frati Minori Cappuccini. Il convegno, grazie alla partecipazione di importanti studiosi ed esperti, ha evidenziato diversi aspetti della presenza dei Cappuccini nella società e nei centri urbani della Penisola tra il Cinquecento e il Seicento, con particolare attenzione alla realtà marchigiana, al contesto storico-culturale e ai segni artistico-architettonici lasciati dai frati sul territorio. I lavori convegnistici sono stati introdotti dall'intervento di Letizia Pellegrini che, attraverso l'utilizzo dell'espressione fortemente significativa "più famosi che conosciuti", ha sintetizzato il "mondo" dei Cappuccini e dei suoi protagonisti così come le ragioni che hanno portato all'organizzazione del convegno. I Cappuccini, infatti, seppur ben presenti nell'immaginario collettivo mediante figure e luoghi caratterizzanti, non hanno goduto di un'attenzione particolare dalla storiografia come invece è successo e

succede per altri Ordini religiosi. Michele Lodone apre la prima area tematica (*Storia dei Cappuccini dalle origini al Concilio di Trento*) con un intervento dal titolo *I francescani e la vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento*, nel quale sintetizza il mondo francescano e le sue personalità in rapporto alla Riforma Protestante e alle scoperte geografiche, ovvero i due cambiamenti che convenzionalmente hanno dato avvio all'Età Moderna. A seguire Michele Camaioni (*San Francesco è il fundatur lui. Le origini dei Cappuccini*) ha compiuto una disamina della storiografia relativa alle origini dell'Ordine soffermandosi su numerose fonti, più o meno conosciute, e invitando a una rilettura della nascita dell'Ordine che vada oltre la mera ripetizione e proietti la storia dei Cappuccini in una dimensione più ampia ed europea. Il tema delle origini e degli sviluppi dell'Ordine è affrontato anche da Fabio Furiasse (*Sinossi delle Cronache. La costruzione della memoria cappuccina*). L'intervento illustra le fonti documentarie (primarie, cronache, narrazioni) e la metodologia alla base della storiografia relativa all'Ordine cappuccino e ai suoi primordi, concentrandosi sulla critica delle fonti e delle narrazioni. La costruzione della memoria passa anche attraverso una ricerca e un'elaborazione della propria immagine e di tratti identificativi. Giuseppe Capriotti ed Elena Moscara in "*Alla ricerca della "forma": l'abito e il cappuccio tra testo e immagine*" compiono un'attenta disamina sulla rappresentazione e sulla ricerca di una "vera" forma dell'abito mediante l'indagine di testi e fonti scritte ma anche iconografiche. La seconda sessione ha mostrato ulteriori prospettive attraverso le quali comprendere il complesso e variegato mondo dei Cappuccini. Gerardo Doti in *I primi insediamenti Cappuccini nelle Marche e in Italia: ragioni storiche e scelte topiche* mostra, anche attraverso la citazione di fonti normative, i vari aspetti architettonici legati ai primi insediamenti marchigiani e non solo, indagando le motivazioni generali e i principi che hanno guidato le fondazioni dei conventi. L'intervento mette in risalto la tensione tra vita eremitica e vita urbana dei Cappuccini, riflessa nella scelta dei luoghi e nel rapporto che viene a instaurarsi tra la comunità conventuale e quella cittadina. Lo studio dello sviluppo della rete insediativa e la *ratio* nella scelta dei *loca* dicono molto circa le strategie, la crescita e le trasformazioni dell'Ordine. Maria Giovanna Putzu (*Il modello cappuccino nel contesto dell'architettura francescana*) ha delineato le caratteristiche architettoniche degli insediamenti cappuccini, rintracciandole all'interno delle disposizioni contenute nelle Costituzioni

dell'Ordine: diverse infatti sono, ad esempio, le indicazioni riguardo la scelta dei luoghi o l'organizzazione degli spazi interni. Particolare attenzione è prestata alla collocazione dei conventi rispetto ai centri urbani, agli aspetti connotanti l'architettura "cappuccina" e ai principi e ragioni che ne sono alla base, alle dimensioni e alla struttura e suddivisione degli ambienti interni. Pietro Delcorno con *La predicazione dei primi Cappuccini* indaga le origini dell'Ordine mettendo in risalto il rapporto che intercorre in queste prime fasi con i frati dell'Osservanza francescana e il significativo apporto di questi ultimi relativamente, ad esempio, alla preparazione culturale e alla predicazione omiletica, mostrando tanto elementi di continuità quanto aspetti innovativi. Mario Tosti in *Il mondo dei Cappuccini nell'età della controriforma* introduce la seconda area tematica (*Nel contesto della controriforma. Il secolo d'oro dei Cappuccini*) e illustra lo sviluppo dell'Ordine durante la Controriforma, in relazione dunque ai grandi cambiamenti, dettati anche dai provvedimenti pontifici. Una nutrita serie di studi, dati e statistiche evidenziano quindi l'importante diffusione dei frati cappuccini nel corso dei secoli e la progressiva acquisizione di un ruolo di primo piano nelle dinamiche controriformistiche: il rilievo e la posizione acquisiti posero ai vertici dell'Ordine problemi e incertezze riguardo la matrice identitaria della formazione cappuccina. Pietro Costantini (*L'apostolato popolare dei Cappuccini*) delinea, invece, il ruolo dell'apostolato popolare dei Cappuccini all'interno delle grandi crisi spirituali e sociali della Chiesa cattolica e ne mostra i tratti distintivi. Inoltre, mediante riferimenti a specifiche personalità e a fonti normative, è messa in risalto l'evoluzione dell'apostolato e le varie modalità in cui si concretizza nel corso dei secoli. La terza sessione dei lavori si apre nella mattinata di venerdì con la relazione di Roberto Cobianchi (*Iconografia francescano-cappuccina come autorappresentazione*) che illustra il ruolo significativo delle immagini nel processo di costruzione di un'identità cappuccina nel primo secolo di vita dell'Ordine stesso e, poi, nella sua autorappresentazione. L'intervento, grazie a una serie di esempi concreti e di riferimenti a fonti artistiche, evidenzia alcune peculiarità analizzando i vari cambiamenti artistici succedutisi a livello sia stilistico sia iconografico. Carla Benocci in *La natura protagonista: fabbriche, orti e giardini dei conventi cappuccini* si concentra sui principi compositivi e sull'evoluzione edile-architettonica dei conventi cappuccini, con particolare riguardo agli spazi esterni, orti e

giardini, attraverso numerosi riferimenti a diverse realtà e contesti territoriali. Silvia Blasio (*La Controriforma e l'arte: il caso delle chiese cappuccine*) evidenzia l'influenza e il peso della corrente controriformista nell'arte religiosa cappuccina, facendo però notare che ciò che si trova nel mondo cappuccino è in convergenza parziale e non in forzosa applicazione di indicazioni esterne. A seguire Enrica Petrucci in *Riedificazioni e trasferimenti di sede: motivi, luoghi e realizzazioni* sintetizza l'evoluzione dell'architettura e delle modalità costruttive cappuccine, che incontrano e si adattano alle peculiarità e tradizioni dei luoghi di insediamento, illustrando infine alcuni specifici casi di studio marchigiani. Cristina Galassi (*I Flores Seraphici come nostalgia delle origini*), apre la terza grande area tematica incentrata sull'arte, la letteratura e la santità (*Arte, letteratura e santità: Le Marche dei Cappuccini*). Il contributo prende in esame i *Flores Seraphici* come opera che restituisce una rappresentazione iconografica delle origini dei Cappuccini e ne celebra valori e protagonisti. Il contributo di Rosa Marisa Borraccini (*Libri, biblioteche, editoria*) pone in evidenza il rilevante ruolo dei libri, delle biblioteche e dei bibliotecari lungo tutta la storia dell'Ordine cappuccino e soprattutto nelle Province d'Italia. Un ruolo indagato soltanto parzialmente e rivalutato grazie al lavoro di singole personalità o gruppi di studiosi cappuccini. Il convegno procede con alcuni contributi che studiano il mondo cappuccino dal punto di vista più strettamente artistico e in maniera particolare in relazione alle committenze. La quarta sessione vede Massimo Moretti (*Committenze e immaginari cappuccini nel ducato di Urbino*) analizzare la diffusione dell'Ordine nei vari centri del territorio ducale di Urbino, soffermandosi, grazie anche a un ricco apparato iconografico, su personaggi appartenenti alle famiglie Da Montefeltro e Della Rovere e su episodi che coinvolgono i conventi e i frati cappuccini. Bonita Cleri (*La famiglia Zuccari e i Cappuccini*), invece, attraverso un confronto tra fonti archivistiche e artistiche provenienti da varie località e contesti, non solo ripercorre il legame tra gli artisti Taddeo e Federico Zuccari e l'Ordine cappuccino ma estende il discorso all'intera famiglia. Cecilia Prete e Luca Temussi (*Frati cappuccini artisti*) hanno compiuto una disamina dei pittori facenti parte dell'Ordine e della loro attività nelle Marche, approfondendo poi il profilo di Paolo Piazza. Un'altra serie di interventi contribuisce a chiarire e il rapporto tra arte e mondo cappuccino. Anna Cerboni Baiardi (*I Cappuccini tra arte povera ed eccellenze artigianali*) mostra

diversi spunti di studio aventi come oggetto i tabernacoli, i manufatti in paglia e le tele con le vite dei santi ovvero manufatti profondamente legati alla religiosità del mondo cappuccino. Maria Maddalena Paolini (*Federico Barocci, Prospero Urbani e Francesco Maria II Della Rovere*) ha mostrato come i rapporti tra artisti e Ordini religiosi non sono obbligatoriamente a senso unico ovvero i pittori dipingono per più Ordini e, viceversa, gli Ordini si offrono a più autori, seppur sia possibile comunque rintracciare delle preferenze. L'ultima giornata convegnistica si apre con l'intervento di Alessandro Delpriori (*Forme e funzioni delle immagini per i Cappuccini*) che spiega la funzione delle immagini all'interno delle "macchine" lignee delle chiese cappuccine, soffermandosi su aspetti quali la doppia prospettiva che opera una sorta di separazione tra clero e laici. Paolo Clini (*Un modello di documentazione digitale per la conservazione e la comunicazione dei conventi dei Cappuccini. Il convento di Cagli*) illustra alcune delle avanzate tecniche digitali utili per una nuova concezione di conservazione e fruizione dei beni culturali, applicabili al processo di valorizzazione e recupero dei conventi cappuccini e, in generale, del patrimonio culturale. Luca Basili (*Il Liber Miraculorum di Serafino da Montegranaro*) ha preso in esame la vicenda del frate laico Serafino da Montegranaro con attenzione al contesto storico e socio-culturale in cui si inserisce e nel quale si è poi sviluppato l'iter di beatificazione e canonizzazione, anche attraverso l'analisi, materiale e contenutistica, dell'inedito manoscritto del *Liber Miraculorum*. Claudio Saggiocco (*L'iconografia di San Felice da Cantalice e la fortuna marchigiana del santo*), dopo aver ripercorso l'evoluzione delle rappresentazioni di Felice da Cantalice, si focalizza sulla diffusione del culto del santo e della sua immagine in area marchigiana. Infine, Tommaso Lucchetti e Francesco Nocco (*Tra dispensa e refettorio: fonti documentarie per una storia della cultura gastronomica cappuccina*) aggiungono un ulteriore tassello utile per comprendere le diverse sfaccettature del fenomeno cappuccino: mentre Nocco si sofferma sulle fonti archivistiche e sul ruolo dello storico dell'alimentazione, illustrando la documentazione del ricettario cappuccino e prendendo come esempio l'inventario relativo al convento di Loreto, Lucchetti ha approfondito la figura del frate-cuoco cappuccino Francesco Moriconi e la sua opera, descrivendo il variegato panorama della gastronomia monastica e cappuccina. I lavori si sono conclusi con le considerazioni di Roberto Lambertini che, oltre a

sintetizzare gli aspetti salienti dei vari interventi, ha rimarcato l'importanza dell'iniziativa, risultato di una fruttuosa sinergia tra le varie realtà ed enti e che ha avuto il merito non solo di far conoscere meglio l'Ordine dei Cappuccini ma anche di suggerire nuove e varie piste di ricerca.

Schede

Atlante storico di Cingoli, a cura di Francesca Bartolacci, eum, Macerata 2024, 320 pp.

L'*Atlante storico di Cingoli*, curato di Francesca Bartolacci, rientra in una cornice scientifica di più ampio respiro dal titolo "Atlante storico delle città italiane" diretta da Francesca Bocchi. Pubblicato nel 2024, costituisce il secondo testo dedicato alle Marche, dopo il primo incentrato su Servigliano, e si inserisce all'interno del progetto internazionale "International Commission for the History of Towns" e per questo presenta la traduzione inglese del testo. Il volume è frutto di una stretta collaborazione tra l'Università di Macerata e il Comune di Cingoli, soprattutto per quanto riguarda il lavoro svolto sulla cartografia, realizzata da Lorenzo Virgini e Diego Borghi. Nello specifico, la pianta che si trova al centro dell'Atlante, è stata realizzata con un GIS che utilizza come base cartografica il Catasto gregoriano del 1835.

Ripercorrendo la storia di Cingoli, partendo dalla protostoria fino ad arrivare all'età contemporanea, si sottolineano le fasi più importanti dello sviluppo urbano, politico e sociale della città. I contributi, che presentano studi condotti su fonti archeologiche, storiche e archivistiche, coprono vari periodi storici e si dividono in diverse sezioni.

La prima, relativa a *La storia*, è a sua volta suddivisa in 5 parti, ciascuna delle quali analizza un diverso periodo storico: dalla protostoria all'età romana, la quale tratta dell'evoluzione del territorio cingolano, illustrando gli insediamenti e l'influenza romana su Cingoli; dal tardoantico al Medioevo, in cui si esamina la transizione dell'età tardoantica a quella medievale, con particolare attenzione alla formazione del Comune, l'evoluzione del circuito murario e lo sviluppo di monasteri femminili, che divennero centri culturali e religiosi di rilievo; il paragrafo incentrato sul periodo storico che va dal XV al XVIII secolo, che illustra la gestione politica e sociale della città in età moderna, inclusa l'influenza delle famiglie nobili locali e il dibattito riguardante il ruolo della cattedra episcopale di S. Esuperanzio; l'età napoleonica in cui si analizza l'impatto delle politiche napoleoniche e dei cambiamenti amministrativi e sociali tra Settecento e Ottocento e, infine, l'ultimo paragrafo, il periodo compreso tra il XIX e il XX secolo, focalizzato sui cambiamenti socio-economici seguiti all'Unità d'Italia, il periodo fascista e lo sviluppo delle infrastrutture turistiche. All'interno della prima parte di questa sezione si

trovano diversi contributi: il primo, *La protostoria e l'età romana a Cingoli e nel territorio* scritto da Sofia Cingolani, Stefano Finocchi e Roberto Perna descrive le prime tracce di insediamento nel territorio di Cingoli risalenti al Paleolitico, per poi passare alla transizione verso un'economia agricola e stanziale nel Neolitico, fino alla creazione del *municipium* con l'arrivo dei Romani, sotto l'influenza della Lex Flaminia del 232 a.C. analizzata, attraverso lo studio di alcune iscrizioni, nel contributo di Silvia Maria Marengo *La città romana*. Il contributo tratta anche del successivo sviluppo urbano e architettonico evidenziando i cambiamenti economici e istituzionali che l'integrazione nel sistema romano comporta. Nella seconda parte della sezione Roberto Bernacchia approfondisce il tema dell'evoluzione della città e del suo territorio, sotto l'influenza del dominio longobardo. Si passa poi al contributo di Bartolacci che presenta lo sviluppo di Cingoli da centro romano a comunità urbana organizzata e strutturata con una propria autonomia amministrativa. Francesco Pirani analizza, invece, l'assetto politico e sociale della città e *L'egemonia della famiglia Cima e le esperienze signorili*. Sono i contributi di Alessandro Petrini e Luca Pernici a presentarci gli elementi architettonici della città, come il circuito murario e la Porta Bombace, approfondendo la loro importanza strategica, simbolica e urbanistica. Un ruolo rilevante per lo sviluppo della città è assunto dagli ordini religiosi che rafforzano la comunità locale; quest'ultimo aspetto è approfondito dal contributo di Roberto Lambertini su *Gli insediamenti religiosi*. Bartolacci e Carletti indagano, invece, il ruolo dei monasteri femminili, come quelli di Caterina e Giacomo, divenuti punti di riferimento sociale e culturale. Nella terza parte si delinea, grazie al contributo di Marco Moroni *La classe dirigente in età moderna*, la struttura politica di Cingoli, che vede emergere una classe dirigente che guida la città attraverso i periodi di crisi e sviluppo. Tra i temi principali, Contadini e Marozzi esplorano il dibattito storiografico relativo alla legittimità della cattedra episcopale di San Esuperanzio, un tema di contesa tra le autorità locali e quelle ecclesiastiche che mette in luce il significato politico-religioso del ruolo episcopale. Si passa poi alla quarta parte della sezione, in cui Maria Ciotti analizza le trasformazioni portate dalle politiche napoleoniche, che si riflettono nell'amministrazione locale e nella gestione del territorio, favorendo il passaggio da una società più chiusa a un'amministrazione ispirata ai modelli francesi. Concludono questo primo capitolo i

contributi di Riccardo Piccioni, Pasquale Cucco, Barbara Montesi e Luca Pernici, che presentano la Cingoli post-unitaria, caratterizzata da una fase di stabilità che favorisce lo sviluppo delle infrastrutture, e dall'influenza del fascismo, che fa emergere nuovi progetti volti a valorizzare la città come destinazione turistica e a creare un'immagine di Cingoli conforme agli ideali del regime, attraverso iniziative culturali e infrastrutturali.

La seconda sezione, intitolata *Approfondimenti*, indaga gli aspetti specifici del patrimonio culturale di Cingoli; tra questi, la biblioteca comunale Ascariana, presentata da Luca Pernici, che rappresenta un importante centro culturale per la conservazione del patrimonio bibliografico locale; l'archivio storico, presentato da Pamela Galeazzi, che permette la consultazione dei documenti che tracciano la storia della città, sia da un punto amministrativo che sociale; il palazzo e il teatro comunali, presentati rispettivamente da Deborah Licastro e il già citato Luca Pernici come simbolo dell'identità civica e luogo di incontri e centro della vita cittadina. Sono presenti poi due approfondimenti che riguardano non luoghi di vita sociale, ma che descrivono opere di grande rilevanza per la comunità di Cingoli: la Pala della Madonna del Rosario di Lorenzo Lotto e il patrimonio di organi presente nella città.

La terza sezione, che riguarda *Il territorio*, esplora invece il contesto geografico e storico che circonda Cingoli, evidenziando come l'ambiente appenninico e le valli circostanti abbiano influenzato lo sviluppo della città. La sezione presenta un'analisi cartografica che evidenzia come l'organizzazione del territorio, strutturato in piccoli insediamenti collegati da vie fluviali e terrestri, fosse funzionale all'agricoltura e alle altre attività che si svolgevano nel cingolano.

La quarta parte, *La città*, si focalizza sull'assetto urbano e presenta gli sviluppi architettonici della città attraverso una disamina dei principali palazzi, chiese e conventi. Attraverso immagini storiche e mappe la sezione illustra come l'urbanistica di Cingoli si sviluppa per rispondere all'esigenza difensiva dei suoi abitanti per poi accompagnare la crescita culturale e sociale della comunità attraverso la costruzione di piazze e strutture pubbliche.

Il volume si conclude con una antologia delle fonti e una corposa bibliografia che danno al volume un apparato completo e garantiscono una facile consultazione.

In generale l'*Atlante* permette una rilettura dell'evoluzione storica, politica e strutturale della città, presentando Cingoli come un esempio paradigmatico di città storica delle Marche. La volontà alla base della creazione del volume è sicuramente quella di far conoscere il ricco patrimonio culturale della città. L'*Atlante*, come si legge nelle parole introduttive della curatrice «nasce anche dalla necessità di affrontare la storia urbana in modo organico, per avere una visione delle sue trasformazioni nel lungo periodo» e ha l'intento di ripercorrere «in modo sintetico e leggibile la storia del territorio». Il risultato è un volume innovativo che, attraverso criteri scientifici, permette di concentrarsi sulle tappe più significative della storia di Cingoli.

N. Fioralisi

The Economy of Francesco. Un glossario per riparare il linguaggio dell'economia, a cura di S. Rozzoni, P. Limata, Città nuova, Roma 2022, 355 pp.

La semente che ha generato come frutto il libro *The Economy of Francesco. Un glossario per riparare il linguaggio dell'economia* è stata interrata con coraggio da Papa Francesco il Primo Maggio 2019 con una lettera rivolta ai giovani studiosi e imprenditori con l'obiettivo di incontrarli nel 2020 e stringere un Patto per praticare un'economia diversa, “quella che fa vivere e non uccide”, “include e non esclude”, “umanizza e non disumanizza”, “si prende cura del creato e non lo depreda” (Lettera del Santo Padre Francesco per l'evento “Economy of Francesco” [Assisi, 26-28 marzo 2020]). Questa semente ha portato molto frutto che non ha avuto come mero risultato l'incontro e la sigla del Patto che è potuta avvenire solamente nel 2022, ma ha generato un processo che da quel Primo Maggio è vivo, dinamico e ha nuovamente fiorito a settembre 2024 con la creazione della Fondazione *The Economy of Francesco*. Un ulteriore frutto di questa semente innaffiata dagli economisti, imprenditori, *changemaker* di *Economy of Francesco* (EoF, d'ora in poi) è il libro edito da Città Nuova nel 2022 che facendosi carico dell'appello a loro rivolto sull'urgenza di “una diversa narrazione economica” (dal videomessaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'evento internazionale online: “The Economy of Francesco - i giovani, un patto,

il futuro” [Basilica di San Francesco d’Assisi, 19-21 novembre 2020]) ha deciso di rivisitare alcune parole chiave del discorso economico proprio per essere *portatori di una cultura coraggiosa e non avere paura di rischiare e di impegnarsi nella costruzione di una nuova società* (Lettera del Santo Padre Francesco per l’evento “Economy of Francesco” [Assisi, 26-28 marzo 2020]).

Il libro è l’esperienza di un lavoro partecipato che parte dal richiamo motivazionale di San Francesco alla chiesetta di san Damiano *Va’, ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina* e si declina in 33 parole del linguaggio economico analizzate attraverso la prospettiva della visione etica ispirata dall’esperienza francescana. Ecco qui un primo messaggio che trovo importante all’interno di questo libro: le parole possono riparare, ricostruire, rimodellare, generare realtà e non solo creare forma, struttura, sintassi. Lo ricorda molto bene l’economista Robert J. Shiller, Premio Nobel per l’Economia nel 2013, come sia forte il legame tra le narrazioni collettive e i fenomeni economici. Le parole e quindi le storie che si diffondono nella società hanno un impatto rilevante sui comportamenti economici degli individui e, di conseguenza, sugli andamenti macroeconomici. Basti pensare a come essere *virali* oggi impatti su tanti aspetti della nostra vita, tra cui, ineludibilmente anche il discorso economico. Uno degli esempi sotto i nostri occhi, riportato dallo stesso R.J. Shiller, è il successo della creazione dei *bitcoin* legato all’entusiasmo verso una serie di storie di giovani cosmopoliti contrapposti a burocrati senza ispirazione (R.J. Shiller, *Economia e narrazioni. Come le storie diventano virali e guidano i grandi eventi economici*, Milano 2020).

Ecco un obiettivo che si pone il libro di *EoF*: cercare di riparare la cura della casa, l’*oiko-nomia*, attraverso un glossario. Gli autori coinvolti sono partecipanti di *EoF* che, come tutti gli altri, dall’aspettativa di un incontro con il Papa si sono impegnati nella trasformazione, che ha avuto in *EoF* un itinerario di viaggio con vari percorsi di riflessione, di studio, di progettazione suddivisi all’interno dei cosiddetti villaggi tematici improntati a dare azione all’appello del Pontefice. Gli autori sono 34 *under* 35 di cui 19 donne operanti dentro e fuori l’ambito accademico, sia laici che religiosi, provenienti da ogni continente: un’ulteriore ricchezza di *EoF*, la pluralità dei suoi componenti votati all’obiettivo di mettersi al servizio degli altri.

Ecco che *EoF*, il movimento, la fondazione, il libro mi piace vederli all'interno dei quattro principi per la vita sociale derivanti dai postulati della Dottrina Sociale della Chiesa e rimarcati fortemente nel testo programmatico del Pontificato di Papa Francesco: l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Il primo principio, «il tempo è superiore allo spazio» (EG 222-225), si lega proprio al processo che *EoF* ha avviato e anche alla metafora della semente che ho utilizzato: *EoF* vuole essere un processo che dia «priorità al tempo [rispetto allo spazio, *ndr*] [perché] significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici» (EG 223). Il Papa, infatti, non punta tanto alla riforma delle strutture, ma al cambiamento delle persone che vi sono coinvolte, le quali produrranno nel tempo la riforma delle strutture stesse. Ecco questo approccio orientato alla formazione è quello connotato al libro: riparare il linguaggio del discorso economico per creare una nuova narrazione e far sì che l'economia cambi quando cambia la vita delle persone. Qui si lega fortemente un secondo principio per la vita sociale: «la realtà è più importante dell'idea» (EG 231-233). Sognare infatti fa bene e va bene, ma l'incarnazione dei principi, il radicamento nella realtà è fondamentale; l'economia appunto cambia quando cambia la vita delle persone. Il Papa questo principio lo ha rivolto direttamente a settembre 2022 ai giovani di *EoF* durante la visita ad Assisi in occasione dell'evento "Economy of Francesco" (discorso del Santo Padre Francesco - Pala-Eventi di Santa Maria degli Angeli [Assisi], sabato 24 settembre 2022), insistendo sul fatto che chi, nella storia, ha saputo lasciare una buona impronta lo ha fatto perché ha tradotto gli ideali, i desideri, i valori in opere concrete. Ha incarnato le idee per tradurle in realtà. Il desiderio del libro, dunque, è quello di facilitare l'incarnazione dei 33 lemmi nei tre linguaggi propri suggeriti dal Papa che devono muoversi uniformemente: pensare con la testa, sentire con il cuore, agire con le mani. Questi tre verbi non possono essere *offline*, devono essere in rete.

Mi piace poi vedere *EoF* con gli altri due principi espressi nell'*Evangelii Gaudium* che sono «l'unità prevale sul conflitto» (EG 226-

230) e «il tutto è superiore alla parte» (EG 234-237). Il libro e il movimento *EoF* non vuole essere un selezionatore di concetti giusti e insindacabili che non tollerino le diversità di pensiero o le complessità o meglio ancora le pluralità di risoluzione dei problemi, ma quello che conta è accettare le posizioni diverse, accettare i conflitti, sapendo che quello che conta è puntare all'unità nella risoluzione dei problemi non voltandosi dall'altra parte, condividendo le proprie opinioni e facendo sempre prevalere l'obiettivo finale rispetto a differenze all'apparenza non riconciliabili. L'obiettivo finale, se è il medesimo, fa sempre superare le differenze: l'unità, appunto, prevale sul conflitto e il tutto è superiore alla parte.

Mi piace vedere e pensare come *EoF* si muova infatti in una logica globalizzata, come movimento internazionale di giovani, ma che viva anche nei propri territori, con le persone di proprio riferimento con i cosiddetti *hub* locali che non perdano la visione della propria comunità di riferimento e che allo stesso tempo non soffrano di non poter allargare lo sguardo. *EoF* e così questo libro è appunto un poliedro, quel solido geometrico richiamato spesso da Papa Francesco che si compone delle singole facce con le proprie caratteristiche e peculiarità, ognuna infatti mantiene la propria identità, ma è assunta nella figura complessiva. Ecco che, se facciamo nostro l'appello rivolto durante l'ultimo incontro di Papa Francesco con *EoF* «amate l'economia, amate concretamente i lavoratori, i poveri, privilegiando le situazioni di maggiore sofferenza» (discorso del Santo Padre Francesco alla delegazione di “The Economy of Francesco” [Auletta dell'Aula Paolo VI, 25 settembre 2024]), il poliedro può risplendere e dare speranza per un futuro più roseo. Lo è stato per San Francesco che dal quel “va' e ripara” ha cambiato radicalmente la sua vita ed è scaturita, tra le altre, una visione dell'economia che resta attualissima. Per citarne una, l'attenzione negli anni, da parte dei francescani, verso l'impossibilità per le famiglie più povere di avere accesso al credito ad un tasso di interesse che non fosse usurario spinse a creare i Monti di Pietà e i Monti frumentari, prime forme di Banche Cooperative. L'augurio leggendo questo libro è quello di amare le nobili e profetiche idee dell'economia facendo sì che si possano continuare a vedere quanti più buoni frutti nella vita delle persone.

F. Polo

Monica Bocchetta, Maria Maddalena Paolini, «*Vi gettò le prime fondamenta*». *Il beato Pietro Gambacorta, Montebello e i Girolamini*. Excursus storico-artistico, Fondazione Girolomoni Edizioni, Isola del Piano 2024, 155 pp.

Aperto da una *Prefazione* (pp. 5-7) firmata da Maria Girolomoni, il volume in esame si propone di indagare la fisionomia dell'Ordine dei Girolamini affiancando a un'indagine specifica centrata su Montebello (PU) molte altre notizie provenienti da «fonti letterarie e archivistiche, ma anche artistiche e monumentali, che disseminate ampiamente nella penisola consentono di raccogliere tasselli sulla storia degli Eremiti del beato Pietro da Pisa» (p. 9).

Il libro si presenta strutturato in due parti principali (a loro volta articolate in sotto-sezioni): la prima, più ampia e complessa, ospita le evidenze emerse dalle ricerche condotte dalle autrici tanto sotto il profilo storico-documentale quanto dal punto di vista artistico, attraverso affondi su singoli personaggi e sulle caratteristiche iconografiche di dipinti, immagini e sculture; la seconda, più contenuta ma non per questo secondaria nell'economia del lavoro, è riservata invece alle componenti "paratestuali": Bibliografia (pp. 93-104), Indice dei nomi (pp. 105-111) e Appendice fotografica (pp. 113-155), indispensabili per potersi orientare nella fitta trama del volume e aprire lo studio a ulteriori approfondimenti.

Per quanto riguarda, più specificamente, la prima parte del libro, essa consta di due corposi saggi e di una breve ricognizione, utili per contestualizzare in maniera agile ma puntuale l'eredità del beato Pietro Gambacorta. Il primo scritto, di Monica Bocchetta, è intitolato *I Girolamini del beato Pietro da Pisa. Vicende storiche* (pp. 15-40) e offre un'interessante panoramica sulle circostanze di fondazione, evoluzione e definitiva soppressione dell'ordine dei Girolamini, muovendo dal XIV secolo alla prima metà del Novecento. L'analisi restituisce preziose informazioni sull'articolazione e l'importanza delle realtà locali girolamine, e dedica poi un quadro a sé stante al convento della Santissima Trinità di Montebello, di cui viene ricordata la fondazione ad opera dello stesso beato Pietro (p. 24). Allo studio delle fonti storiche relative ai luoghi della devozione fa seguito una presentazione in ordine alfabetico dei profili biografici «di membri dell'ordine che sono emersi [...] per l'essersi distinti nello studio e per averne lasciato traccia in lavori

editi o inediti». Parimenti a Monica Bocchetta va ascritta la terza sezione della prima parte del volume, e cioè la già ricordata ricognizione, incentrata sugli *Stemmi e sigilli dei Girolamini* (pp. 87-90); essa offre le prime risultanze di un'indagine rivolta alle insegne di cui l'ordine si dotò nel corso della sua storia, segnalando evoluzioni nell'aspetto degli stemmi in concomitanza con momenti salienti della vita religiosa della comunità.

All'ambito artistico è dedicato, invece, il lungo saggio di Maria Maddalena Paolini, *L'arte nei luoghi del beato Pietro Gambacorta e la sua immagine nei secoli* (pp. 41-85). Dopo una prima presentazione dell'orizzonte storico-culturale che caratterizzò i territori intorno a Montebello nei secoli, l'autrice passa a descrivere l'iconografia del beato fondatore dell'ordine: un percorso di estremo interesse che narra ai lettori, con finezza descrittiva, l'evoluzione dell'immagine del religioso dalle prime raffigurazioni (p. 53) alle rappresentazioni più tarde. Segue, infine, in chiusura della sezione, un'importante "Appendice documentale", in cui vengono pubblicate testimonianze inedite riguardanti «le chiese e i conventi dei Girolamini di Isola del Piano, Montebello e Urbino» (p. 69): informazioni preziose, capaci di arricchire ulteriormente un volume che – compendiando in maniera contemporaneamente snella e accurata la parabola culturale di un personaggio e di un ordine – offre l'occasione di approfondire, e non soltanto con attenzione locale, la storia dei Girolamini e del loro fondatore.

G. Marozzi

La Biblioteca storica di Palazzo Campana, a cura di Monica Bocchetta, Giulia Lavagnoli, con la collaborazione di Costanza Lucchetti, Osimo, Istituto Campana per l'Istruzione Permanente, Andrea Livi, Fermo 2023, 127 pp.

Il volume rappresenta il punto di arrivo di un lungo percorso intrapreso nel 2015 quando, in occasione delle celebrazioni per i trecento anni dalla fondazione del Nobile Collegio Campana, si diede avvio a una campagna di catalogazione che ha interessato il materiale a stampa e manoscritto, conclusa nel 2022 e accessibile in rete in Opac SBN e

Manus Online. Nell'ottica di una catalogazione non fine a se stessa, che rendesse conto anche della storia dei singoli volumi e dei personaggi che a vario titolo ne erano venuti in contatto (possessori, copisti, lettori, studiosi, collezionisti), sono stati valorizzati tutti gli aspetti del libro, favorendo parallelamente l'approfondimento di specifiche questioni e tematiche contermini che ha trovato posto in una serie di contributi editi in riviste di settore. Al contempo, grazie anche a una massiccia campagna di digitalizzazione, sono state intraprese iniziative di divulgazione su più fronti. Da un lato, attraverso l'organizzazione di singoli eventi inseriti nel vasto programma che da sempre l'Istituto Campana per l'Istruzione Permanente, centro che opera nell'ambito dell'istruzione, della formazione e della cultura, offre alla città. Dall'altro lato, attraverso la diffusione online dei risultati, tramite la creazione di appositi ambienti digitali open access in collaborazione con Wikimedia Italia e Wikipedia e della *Biblioteca digitale Campana*, un portale dedicato che dà accesso alle digitalizzazioni di una nutrita serie di volumi manoscritti e a stampa, e ad alcune mostre virtuali.

In questo contesto, il volume che qui si presenta raccoglie una serie di approfondimenti che fanno il punto su possibili percorsi di ricerca e ambiti di interesse che scaturiscono da una indagine catalografica di questo tipo, che intende ricostruire le vicende dei libri e dell'istituzione attraverso lo spoglio dei documenti d'Archivio e la scrupolosa rilevazione di tutte le tracce d'uso lasciate sugli esemplari (dalle note di possesso ai timbri, dalle segnature alle dediche, dalle annotazioni di studiosi e lettori agli emblemi di famiglie). I nove contributi di cui si compone il volume sono suddivisi in tre sezioni che indagano l'evoluzione dell'istituzione (*sezione I – La storia*) e propongono una rassegna di esemplari del patrimonio librario, manoscritti e a stampa (*sezione II – La collezione*), e di alcuni possessori e lettori (*sezione III – I Personaggi*). La veste è una raffinata edizione impreziosita da un pregevole e utilissimo apparato iconografico.

Nei primi due contributi, dal titolo *L'identità recuperata e «Ad uso di esso Seminario e Collegio»: lo spazio dei libri dal 1716 al 1850 circa*, Monica Bocchetta ripercorre i principali avvenimenti della Biblioteca a partire dal primo allestimento all'interno di un istituto misto che, nascendo dall'unione del Collegio maschile e del Seminario vescovile, comprendeva studenti collegiali e seminaristi. Alcuni documenti

dell'Archivio storico (debitamente trascritti in *Appendice*) attestano come la dotazione della Biblioteca comprendesse inizialmente «una ventina di volumi per rispondere alle necessità formative di base dei futuri alunni», e come ben presto sia stata implementata dall'acquisto di libri per lo studio del greco, del latino e della letteratura italiana. Sul finire del secolo i libri furono sistemati in una sala apposita a pianterreno, adibita a Biblioteca, fin quando alla metà dell'Ottocento, a seguito dell'imponente lascito di circa diecimila volumi del docente Agostino Maria Molin (1840), fu necessario procedere a un ulteriore trasferimento nella attuale Biblioteca storica, una sontuosa sala affrescata posta al piano nobile, che fungeva anche da sala di prestigio e di rappresentanza. All'indomani dell'Unità d'Italia e dell'emanazione della normativa relativa all'istituzione di un percorso scolastico laico e statale, le due anime del Collegio e del Seminario si avviarono alla separazione attraverso una lunga e annosa disputa per la ripartizione delle proprietà e, non da ultimo, del patrimonio librario, che si concluse solo nel gennaio del 1899. La suddivisione della Biblioteca non fu affatto 'lineare' e, pare, non abbia interessato il nucleo di manoscritti appartenuti al Molin, lasciati al Campana. L'attuale dotazione comprende anche libri provenienti dalla Biblioteca comunale: oltre a un nucleo lasciato al Campana in occasione di una «involontaria commistione di volumi» a seguito del trasferimento dei libri per l'espletamento dei lavori di restauro dei locali della Biblioteca comunale (per lo più edizioni dei secoli XVI-XVIII incamerati dal comune dopo le soppressioni di corporazioni religiose post-unitarie), il comune stesso destinò al Campana il lascito di un altro docente, Giuseppe Ignazio Montanari (1801-1871), come risarcimento per la devoluzione di parte del suo patrimonio al Seminario. Non sostanziali gli interventi successivi, fino al riordino affidato a Cesare Romiti nel 1961 che si mantiene tuttora, «compresa la creazione delle due sezioni speciali, collocate allo scaffale 18, per le edizioni incunabole e i manoscritti». Nel secondo dei due contributi si ripercorrono gli ampliamenti, le acquisizioni e le decurtazioni, i trasferimenti e i riordini del patrimonio librario fino al 1850 circa, grazie a una rigorosa indagine che coinvolge tutti gli elementi extra testuali presenti nei libri, sorretta dal puntuale riscontro nella documentazione d'Archivio.

L'ultimo contributo della sezione descrive «l'intero complesso spaziale e decorativo» della sala che ancora oggi ospita la Biblioteca. I lavori di

realizzazione iniziarono a metà dell'Ottocento con un duplice intento: ospitare un patrimonio librario che ormai, dopo il lascito testamentario del Molin, necessitava di spazi più ampi, ma anche, non secondariamente, dotare il Palazzo di una sala di rappresentanza adeguata. Pertanto Andrea Paolini, nel contributo *Oltre i libri: la realizzazione della nuova biblioteca nel 1851*, ricostruisce le fasi della fabbrica, dà conto delle scelte effettuate e ne illustra gli esiti tuttora visibili nelle scansie lignee addossate a tre delle pareti, dotate di ballatoio e suddivise in ripiani di diversa altezza per ospitare volumi di vario formato, e nella decorazione del soffitto, costituita da un grande dipinto posizionato al centro, attribuito al pittore faentino Luigi Spada, circondato da un apparato di grottesche a tempera di stampo neoclassico e lunette monocrome.

Come enuncia il titolo, *Codici e manoscritti: un mosaico di opere, autori, miniature e provenienze*, il contributo di Costanza Lucchetti traccia un profilo del «fondo manoscritti insolitamente composito per quel che concerne tipologie librarie, contenuti, circostanze di confezionamento e provenienze». Attraverso un attento esame di annotazioni extra testuali, insegne familiari, legature, mani e antiche segnature enuclea alcuni prodotti 'locali', spesso riconducibili a nobili famiglie osimane (come il messale appartenuto a Teodosio Fiorenzi o i sei codici della casata Pini), e altri esemplari dal più corposo nucleo appartenuto ad Agostino Maria Molin. Il carmelitano di origine veneziana, in virtù della sua attività e del suo spiccato gusto bibliofilo, aveva raccolto libri di varia provenienza: le tracce d'uso e appartenenza rinviano ai monasteri camaldolesi di S. Michele e S. Mattia di Murano, al padovano S. Giovanni di Verdara dei canonici regolari, nonché al convento dei cappuccini del SS. Redentore di Venezia. Tra questi si annoverano i codici più antichi dell'intero fondo, risalenti al XIV secolo. Quanto ai contenuti, si segnalano i libri liturgici, in particolare due messali di ampie dimensioni impreziositi da ricchi apparati decorativi, un piccolo breviario quattrocentesco contenente l'*Officium Beatae Virginis Mariae*, accanto a opere letterarie, come il prezioso manoscritto dei *Carmina latina* di Galfrido di Vinosalvo. Vasto, naturalmente, il panorama delle scritture, come anche delle lingue, tra cui, accanto al latino e al volgare italiano, si registrano l'arabo (un volume che Molin identifica con il titolo di *Saïde o versi turchi*) e il greco rappresentato da quattro codici, tra cui una raccolta databile al XIV

secolo «aperta dal *Nomocanone* di Fozio, patriarca di Costantinopoli del IX secolo».

Ancora una rassegna di volumi nei due saggi successivi, dedicati rispettivamente al patrimonio antico a stampa, *Di opere ed edizioni «molto buone e assai rare»*. Il *patrimonio antico a stampa* a cura di Agnese Contadini, e alle opere di studiosi di medicina, *Edizioni scientifiche e mediche* a cura di Annamaria Raia. Nell'impossibilità di dare conto del vasto patrimonio di edizioni della Biblioteca pubblicate entro il 1830, «anno in cui per convenzione si conclude l'era della tipografia antica», costituito da più di diecimila volumi, Agnese Contadini sceglie di «selezionare alcuni esemplari ritenuti significativi perché 'di pregio' ... nel senso di meritevole di menzione per raffinatezza, storia tipografica o editoriale». Si segnalano, pertanto, alcuni incunaboli, il cui fondo è costituito da una ventina di edizioni, già oggetto di una attenta catalogazione nel 2019 nel *Catalogo degli Incunaboli della Biblioteca storica di Palazzo Campana di Osimo* a cura di Monica Bocchetta: opere di Francesco Filelfo (le *Orationes* e le *Odae* stampate a Brescia nel 1488 e 1497 per i tipi di Angelo e Giacomo Britannico); l'opera *Super Metaphysicam Aristotelis* di san Tommaso d'Aquino (Pavia, Francesco Girardengo, 1480); il *De mysteriis Aegyptiorum* del filosofo greco Giamblico (Venezia, Aldo Manuzio, 1497); il *Confessionale* di sant'Antonino (Venezia, Antonio Strada, 1483). Di ciascuna si descrivono brevemente la storia editoriale, particolari della decorazione, sottoscrizioni e segni d'uso che mettono in luce la fisionomia dell'esemplare e le sue vicissitudini. Spostando l'attenzione ai secoli successivi, degno di nota l'*Atlante* del Mercatore pubblicato ad Amsterdam nel 1613 per Jodocus Hondt; le eleganti edizioni francesi del *De philologia libri II* di Guillaume Budé (Parigi, Michel Vascosan, 1536) e del *Tractatus de episcopo* redatto dal canonista marchigiano Giovanni Bertachini (Lione, Vincent de Portonariis, 1533), arricchite da preziosi frontespizi xilografici in cui campeggiano le marche editoriali dei rispettivi tipografi; la *Biblia Ebraea* del celebre ebraista Elias Hutter, pubblicata nel 1603 ad Amburgo da Georg Ludwig Frobenius. Chiudono la carrellata alcune edizioni stampate ad Osimo destinate al Seminario e Collegio Campana e una serie di pubblicazioni di carattere storico e brevi opuscoli sulla città di Osimo.

Quanto alle edizioni scientifiche e mediche, il ventaglio degli autori rappresentati spazia dalla classicità greco-romana fino al secolo XIX.

L'acquisizione di tali opere tuttavia non è il risultato di scelte mirate «per le finalità degli studenti, bensì l'esito delle stratificazioni avvenute nel tempo», come lasciano intendere alcune annotazioni e segnature che rinviano a vecchi possessori (come ad esempio un ignoto *S.G.* che connotava i suoi libri con cartigli colorati apposti sul dorso, recanti l'intitolazione manoscritta) e precedenti collocazioni. Non mancano, dunque, edizioni di scritti e commenti dell'opera di Ippocrate, Galeno, Claudio Eliano, Celso o Dioscoride Pedanio per l'età greco-romana. La medicina medievale è rappresentata da due edizioni incunabile dei *Canones medicinae* di Avicenna tradotti da Gerardo da Cremona e dall'opera del noto medico chirurgo Guy de Chauliac nell'edizione veneziana del 1546 per i tipi di Lucantonio Giunta, mentre a rappresentare la cultura medica di antico regime, tra gli altri, le opere dei medici marchigiani Orazio Augenio, *Del modo di preservarsi dalla peste* (nell'edizione Fermo, Astolfo Grandi, 1577) e Bartolomeo Eustachio, le cui *Tabulae anatomicae* presenti in Biblioteca nell'edizione Venezia, Bartolomeo Locatelli, 1769, furono pubblicate postume. Si tratta, in generale di opere di elevato pregio, anche per il ricco apparato di illustrazioni calcografiche che accompagnano i testi: degne di nota le opere del medico inglese Thomas Sydenham, del naturalista Francesco Redi, *l'Istoria della generazione dell'uomo se sia da vermicelli spermatici o dalle uova* di Antonio Vallisneri, l'opera dell'anatomista Philippe Verheyen nell'edizione in 4° del 1717, corredata da cinquanta tavole che illustrano l'anatomia del corpo umano. Alcune opere, infine, allargano lo sguardo ad altre branche della scienza; tra queste, da segnalare i 54 volumi della *Storia naturale* del naturalista, matematico e cosmologo francese Georges Louis Leclerc de Buffon (nell'edizione Livorno, Vignozzi, 1829).

La sezione finale del volume non poteva non affrontare una questione cruciale nello studio del libro che, come si è detto, travalica la semplice identificazione dell'esemplare per diventare 'storia' dell'esemplare, ossia la ricostruzione del variegato universo delle persone che emerge dalla lettura e comprensione delle note manoscritte, dall'identificazione di stemmi e timbri. Agnese Contadini e Annamaria Raia firmano un contributo, «*Si chiama torna a casa*». *Excursus tra le note di possesso*, che propone una carrellata di esempi tra i 742 possessori schedati «cifra che comprende enti e persone sia laiche che ecclesiastiche. Diversi di questi attendono di essere identificati con estremi cronologici e dati storici,

operazione che è invece riuscita per circa la metà dei nomi riconosciuti». Nel primo paragrafo Agnese Contadini espone la grande varietà di espressioni che accompagnano note di possesso, d'uso ed *ex libris*, ma anche note non usuali, come la ricetta per la preparazione della senape scritta sul recto della carta di guardia del volume *Il cuoco maceratese* di Antonio Nebbia. Annamaria Raia pone invece l'attenzione su quelle particolari annotazioni che copisti o possessori scrivono sui loro libri per dissuadere dal furto o dal danneggiamento del libro, che a volte, tra il serio e il faceto, si traducono in vere e proprie maledizioni contro i trasgressori, come la condanna eterna scritta sulla guardia anteriore della *Navicella grammaticale* o il più leggiadro 'gioco' letterario che Anselmo Spontini, monaco dell'Ordine di San Silvestro e fratello del più famoso Gaspare, ha lasciato nel suo *Sacrosanctum Concilium Tridentinum*.

I due ultimi saggi del volume tracciano il profilo di due personaggi molto importanti per la storia della Biblioteca. Costanza Lucchetti, in «*Lasciati propriamente al Seminario dall'abate professore Molin*». *I libri di un docente, collezionista e bibliofilo a Palazzo Campana* ripercorre la vita e l'intensa attività di Agostino Maria Molin, al secolo Salomone de Violis, nato a Venezia l'8 novembre 1870 da genitori ebrei, poi convertiti. Dopo varie vicissitudini che lo portarono in diversi luoghi dell'Italia centro settentrionale (Venezia, Padova, Imola, Jesi, Rieti), Molin approdò a Osimo nel 1824 in qualità di segretario particolare del vescovo Timoteo Maria Ascensi, acquisendo poi l'incarico di docente presso il Seminario e Collegio Campana. Quando morì nel 1840 predispose che la sua biblioteca, in quel momento custodita a Venezia dal conte Giovanni Zen, fosse consegnata al Campana: un'ingente mole di circa diecimila volumi che l'abate aveva raccolto attingendo dai monasteri dove aveva soggiornato oppure in virtù degli acquisti da lui stesso effettuati e dei doni ricevuti da numerosi amici intellettuali (tra i quali ad esempio la marchesa Lucrezia, figlia di Giovanni Saibante di Verona). Grazie a una serie di inventari e cataloghi redatti dall'abate, che rivelano, inoltre, le sue spiccate conoscenze in campo bibliografico e biblioteconomico (esplicitate anche nel volumetto *Delle Biblioteche e dei Bibliotecari. Lettera ad un amico* di cui è autore), è possibile ricostruire il patrimonio librario del Molin, di cui oggi al Campana rimangono oltre 400 edizioni e 80 codici, tenuto conto anche della suddivisione della biblioteca con il Seminario. La poliedricità di Molin, esperto conoscitore di molte lingue, è

rappresentata anche dalla presenza, in alcuni manoscritti e su uno dei cataloghi, di una serie di annotazioni vergate in un alfabeto da lui inventato, non ancora decifrato, costituito da «tratti che sembrano da ricondurre agli alfabeti etiope, samaritano e aramaico».

Nel contributo *Scritti d'occasione e dediche letterarie svelati dalle miscellanee di Giuseppe Ignazio Montanari* Gioele Marozzi traccia un *excursus* del fondo appartenuto al letterato di origine romagnola, vissuto tra il 1801 e il 1871, i cui libri alle soglie del 900, come si è detto, vennero destinati al Collegio Campana dal comune. La raccolta rappresenta una parte – a dire il vero esigua – della «ricca *libreria* appartenuta allo scrittore, attestata da oltre tremila opere identificabili sulla scorta di note di possesso, appunti autografi o dediche» ed è costituita principalmente da edizioni di classici della letteratura e volumi miscelanei assemblati dallo stesso Montanari e comprendenti opuscoli di varia natura, tra cui anche articoli di riviste e recensioni, ma soprattutto *plaquettes* composte da lui stesso o da altri «autori più o meno celebri dell'*intelligencija* del XIX secolo». La presenza massiccia di scritti d'occasione prodotti per una grande varietà di ricorrenze (*nuptialia*, *epicedi*, *florilegi*), offre l'occasione a Marozzi per richiamare l'attenzione su questo filone letterario, che nell'Ottocento trovò la sua massima diffusione: «per il peso specifico di cui godette il fenomeno degli scritti d'occasione, appare oggi interessante, se non addirittura urgente, procedere a un puntuale censimento e a una più compiuta valutazione di questo genere di pubblicazioni, il cui valore si riverbera in numerosi ambiti della storia culturale». In particolare, Montanari rivela nei suoi scritti, spesso vergati con il contributo di altri autori, il richiamo alla tradizione classica – Petrarca *in primis* – e un ampio eclettismo in relazione ai generi letterari e allo «sperimentalismo metrico adottato in fase elaborativa».

L'invito a procedere nella ricerca nei numerosi ambiti e nelle tante direzioni (anche geografiche) entro i quali spaziano i contributi che qui si sono sintetizzati, rappresenta il *fil rouge* di questo prezioso volume, che ricostruisce i percorsi e svela le trame dei numerosi tesori che la Biblioteca custodisce, una Biblioteca di provincia, che però, come spesso accade, rappresenta un tassello indispensabile per ricomporre la rete culturale e sociale del nostro passato.

M. Carletti

Gioele Marozzi, *Percorsi nell'Epistolario di Giacomo Leopardi. La storia e le caratteristiche riemerse*, eum, Macerata 2023, 374 pp.

Nel presente volume viene analizzato e presentato l'epistolario di Giacomo Leopardi attraverso affondi su singoli carteggi, che ci consentono di esplorare non solo la produzione letteraria del poeta, ma anche la sua visione del mondo e le molteplici esperienze personali, permettendoci così di entrare in contatto con la sfera più intima e privata del recanatese.

All'interno del suo lavoro, Gioele Marozzi non si limita a censire e trascrivere integralmente alcuni manoscritti epistolari riemersi, ma aggiorna le informazioni disponibili a proposito dell'assetto conservativo dei documenti, descrivendone le caratteristiche e (dove possibile) i percorsi che li hanno condotti negli attuali istituti collettivi, tramite l'ausilio di strumenti diversificati come lo studio di edizioni critiche e saggi scientifici, la consultazione di inventari e cataloghi storici di archivi e biblioteche e il ricorso a testi otto-novecenteschi dedicati alla descrizione di collezioni d'autografi. Il valore di questo lavoro – reso più complesso dalla dispersione del materiale – risiede proprio nella riemersione di documenti ritenuti smarriti nelle ultime edizioni dell'*Epistolario* leopardiano (in particolare, Brioschi-Landi, 1998, in cui sono state identificate oltre 900 missive del poeta inviate a vari destinatari), ma ora recuperati anche grazie allo spoglio di cataloghi (bibliografici, di mostre e di case d'asta) e alla consultazione di testimonianze storiche. Più in particolare, nella "Sezione prima" (pp. 31-236) vengono analizzati i carteggi di cui sono concretamente riemersi alcuni manoscritti, considerati erroneamente smarriti e per i quali l'autore ha dovuto condurre un'intensa *recensio* ramificata tra i vari istituti collettivi con l'aggiunta di un'analisi approfondita dei documenti in modo da metterne in luce le caratteristiche materiali. Vengono così passati in rassegna, separatamente, carteggi con personaggi come Pietro Brighenti, Pietro Giordani, Monaldo Leopardi e Karl Bunsen. A conclusione di ogni caso analizzato, Marozzi aggiunge un'*Appendice* corredata dalle trascrizioni semi-diplomatiche delle lettere riemerse, di cui si conservano usi ortografici, cassature e aggiunte.

La *Sezione seconda* (pp. 237-279), invece, si concentra su un breve resoconto di una selezione di carteggi a proposito dei quali l'autore ha

ritenuto opportuno formulare alcune osservazioni o risaltare alcuni aspetti.

A corredo delle due sezioni è posto, infine, un duplice *focus* riguardante da una parte la lettera al Nunzio Apostolico di Napoli (*Complemento: a Gabriele Ferretti*, pp. 277-279), e dall'altra una tabella riepilogativa (*Censimento dei manoscritti autografi e idiografi di lettere leopardiane*, pp. 281-363) in cui sono riportati i testimoni in ordine cronologico di cui si conosce (esclusivamente) la localizzazione fisica. La ricerca che ha portato alla pubblicazione di questo volume, dunque, restituisce alla critica e agli studiosi un utile mezzo per avvicinare i più esperti e i principianti all'analisi dell'epistolario leopardiano.

A. Contadini