

specificato questo particolare) potrebbe essere dello stesso Naghel.

Chiudono il volume due ricchissimi indici di parole (il greco-latino, a pagg. 55-75, e il latino-greco, a pagg. 77-92) dovuti al Minio-Paluello e preziosissimi per determinare il modo di traduzione e il formulario tecnico dell'Aristippo.

Gli editori avvertono il lettore che, se vorrà capire qualche cosa della versione latina da loro edita, dovrà tenere costantemente davanti il testo greco (pag. XIX): così aspra e barbara è la lingua latina usata.

In realtà non al vocabolario latino dell'Aristippo deve essere riportata la colpa, ma al suo metodo di traduzione. E qui si apre davanti un campo dagli orizzonti ancora troppo poco precisi perchè ne possiamo discorrere; meglio attendere che anche questo grosso problema delle traduzioni latine medievali dal greco venga affrontato con serietà e rigore scientifici. Può riserbare sorprese non piccole.

Siamo grati, intanto, al Kordeuter e alla Labowsky che ci hanno dato un testo sicuro, curato secondo i migliori criteri della critica filologica.

EZIO FRANCESCHINI

CORPUS PLATONICUM MEDII Aevi. PLATO LATINUS, *Phaedo*, interprete Henrico Aristippo, edidit et praefatione instruxit L. MINIO-PALUELLO, pagg. XIX-156, Londinii, in aedibus Instituti Warburgiani, 1950.

Dopo il Menone, a dieci anni di distanza (ma quali anni per gli studii!) il Fedone nella traduzione dello stesso Enrico Aristippo. Ma per questa edizione il lavoro è stato assai più complesso, non tanto per il maggior numero di codici a noi giunti, quanto per l'esistenza di una doppia redazione della traduzione.

Questa doppia redazione era già stata studiata a fondo nel 1937 da Lucia Metelli; ma è merito del Minio-Paluello aver dimostrato che non solo la prima di esse, ma anche la seconda risale all'Aristippo, contrariamente alle prime conclusioni. Il traduttore cioè, non contento della prima interpretazione, la sottopose ad un accurato lavoro di revisione, scrivendo nelle interlinee del suo manoscritto le parole con le quali intendeva sostituire quelle di cui non era soddisfatto. Ora, poichè tutto questo lavoro si ritrova tale e quale nel codice Corp. Christi Coll. 243 di Oxford e il suo trascrittore, Federigo Naghel, avverte che: *interlineares fuerunt in exemplari a translatore de grossa littera*, era facile concludere che la fortuna benigna aveva conservato — a conforto del duro lavoro del critico — il mezzo per ricostruire con molta precisione il passaggio dalla prima alla seconda stesura della traduzione.

Su questa considerazione capitale si basa tutto il lavoro del Minio: il quale, pur dandoci come testo base il *recentior*, come espressione ultima e definitiva della volontà di Aristippo, riproduce anche la prima redazione, sia trascrivendo integralmente le lezioni interlineari del codice di Oxford (pp. 91-100) sia indicandone in una sezione speciale dell'apparato critico le varianti, tratte dalla collazione accurata dei due soli codici che ce la conservano (Florentinus Bibl. Nat. Palat. 639, del sec. XIII ex. e il più volte ricordato Oxoniensis Corp. Christi Coll. 243).

Abbiamo così davanti agli occhi contemporaneamente il testo delle due redazioni, al quale deve aggiungersi anche, come nella edizione del Fedone, la ricostruzione del testo greco usato dall'Aristippo, che appartiene alla famiglia del Vindobonensis Bibl. Nat. 54, suppl. gr. 7 (del sec. X-XI) ma non è questo, come aveva ritenuto il Burnet.

Per la costituzione del testo, prima della presente edizione, vi erano stati due tentativi: del Kordeuter, l'editore del Menone, nel 1929, e della Metelli nel 1936; ma nè l'uno nè l'altro avevano potuto essere condotti a termine. Il Minio tiene conto, naturalmente, dei risultati utili raggiunti da entrambi, ma sottopone anche a personale revisione la collazione di quasi tutti i manoscritti.

Ne è uscita una edizione che può servire da modello (non mancano i due abbondantissimi indici greco-latino e latino-greco, pp. 109-156) a quanti si occupano di traduzioni latine dal greco, dentro e fuori le grandi imprese del CORPUS ARISTOTELICUM e del CORPUS PLATONICUM.

Non è qui il caso di accennare ad alcune proposte circa il testo, di carattere puramente filologico (cf. « Rivista di Filologia classica » 1951). Vale invece la pena di richiamare l'attenzione degli studiosi di filosofia medievale sul corpo di glosse marginali che accompagna il dialogo nel codice di Oxford; il Minio afferma, a ragione, che devono appartenere ad un filosofo non mediocre, ma (pubblicandole integralmente, a pp. 101-108) non avanza alcuna ipotesi nè circa il possibile autore nè circa l'epoca di composizione. Tuttavia, da una citazione dell'Etica a Nicomaco (VI, 13; 1144 A 3-5) mi pare si possa dimostrare che queste glosse (se pure formano un tutto unico) sono posteriori alla versione che di essa fece Roberto Grossatesta († 1253).

La glossa dice: « — ut sanilas sanum et sapientia felicitatem — » (ed. Minio, p. 102); ora il passo greco corrispondente: *επειτα και ποιουσι μεν, ουχ ους ιατροικη, δε υγειαν, αλλ' ους η υγεια, ουτως η σοφια εδουκλονειν* era stato tradotto dal Grossatesta così: « deinde et faciunt quidem, non ut medicinalis autem sanitatem, sed ut sanilas, sic sapientia felicitatem ». A parte la differenza fra « sicut medicina » e « ut medicinalis », spiegabile con il fatto che l'autore della glossa vuole rendere comprensibile il pensiero di Aristotele e non è legato, come il traduttore, alla rispondenza letterale al testo greco, mi pare fuori di dubbio che chi redasse la nota marginale aveva qui davanti a sé la versione di Roberto di Lincoln.

Anche la definizione di *ydea*, tratta dal pseudo aristotelico *De lineis indivisibilibus*, mi pare derivi indubbiamente dalla versione dello stesso vescovo di Lincoln, come il Minio nota (p. 107): « Et hec est *ydea* quae est principium *uniuocorum* » dice la glossa (*η δ' ιδεα πρώτη των συωνυμων* 968 A 9-10), che il Grossatesta traduce: « *ydea* prima *uniuocorum* »).

E poichè Guglielmo di Moerbeck non porta alcuna modificazione alla traduzione del Grossatesta nel passo su citato dell'Etica, e S. Tomaso così lo commenta (ed. Pirota, p. 416) non ci resta che concludere che l'autore delle glosse è posteriore (se non è egli stesso) al vescovo di Lincoln. Ma forse a più sicure conclusioni potrà giungere chi vorrà riprendere da capo tutta la questione.

EZIO FRANCESCHINI

F. STEGMUELLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. I (Textus) t. II (Indices), pp. XVI-848, apud Ferdinandum Schönningh bibliopolam Herbigpol, 1947.

Questo monumentale lavoro, che viene dalla Germania dell'immediato dopoguerra, non è soltanto un documento di vastissima dottrina, ma anche di fede. Iniziato nel 1927 sotto la guida di quell'insigne studioso di filosofia medievale che fu Martino Grabmann, da Federico Stegmüller, ora docente di teologia dommatica nell'Università di Würzburg e noto per i suoi studi sul Suarez, su Francisco de Vitoria e per la sua *Geschichte des Molinismus* (1935), vede la luce dopo venti anni di ricerche condotte in tutte le biblioteche d'Europa, superando difficoltà di ogni genere con pazienza davvero infinita.

Non si può leggere senza commozione quanto l'A. stesso scrive con sobria parola nella prefazione intorno alle ultime vicende della sua fatica: la sua casa distrutta durante i bombardamenti di Würzburg, dispersi tutti i sussidi di lavoro nell'Università incendiata, il manoscritto salvato dall'aiuto di amici, stampato in un'officina semidistrutta, a cura di un editore (e appaia ben chiaro il suo nome, Ferdinando Schönningh) che ha rinunciato ad ogni intento di lucro.

Tale la presentazione di quest'opera che, come già le Sentenze di Pier Lombardo (cf. Paradiso, X, 106-8) viene offerta a Dio perchè venga in aiuto alla patria vinta e prostrata: « ut ipse succurrat cadenti surgere qui curat populo et restauret inter homines unitatem fidei et caritatis » (p. VI).

Scopo dell'opera è di raccogliere in un catalogo ragionato l'elenco di tutti i commenti (preso questo termine nel suo senso più ampio) che furono scritti intorno alle Sentenze di Pier Lombardo fino al 1500; dare di ogni autore brevissimi cenni sulla vita; ricordare per ogni commento i lavori più recenti intorno ad esso pubblicati; ordinarne alfabeticamente gli incipit, per permettere una rapida identificazione dei

testi che si presentassero anepigrafi (questo solo elenco alfabetico occupa 150 pagine); indicare infine i codici in cui ogni singolo commento è contenuto.

Ora quando si pensi che i *Libri Sententiarum* di Pier Lombardo (finiti nel 1152) furono per quattro secoli il libro di testo fondamentale per lo studio della teologia, e che nessuno poteva ascendere al magistero di tale scienza se non ne avesse redatto un commento, sarà facile immaginare davanti a quale immenso materiale lo Stegmüller si sia trovato. Il suo merito è quello di aver cercato di dare ordine a questo finora disordinatissimo e in gran parte negletto materiale, nascosto in migliaia di codici in ogni biblioteca d'Europa, dalle più ricche alle più povere, dalle più accessibili alle più inaccessibili.

È evidente, quindi, che un catalogo del genere non può nascere completo, ma sarà destinato ad aumentare e ad arricchirsi mano mano che saranno compiutamente esplorati i fondi delle nostre biblioteche, specialmente di quelli senza catalogo a stampa, che riserbano sempre le maggiori sorprese.

L'A. stesso chiede per questo scopo l'aiuto di studiosi e di bibliotecari, e già annuncia un *Auctarium reperiendi* che raccolga un primo elenco supplementare.

Ma intanto è giusto riconoscergli il merito di aver dotato la storia della teologia di un manuale fondamentale, destinato a prestarle immensi servizi.

EZIO FRANCESCHINI

TH. CROWLEY O.F.M., *Roger Bacon. The problem of the soul in his philosophical Commentaries*, 1 vol. in 8° di pagg. 223. Louvain-Dublin, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950.

Gli studi di questi ultimi decenni sull'insegnamento impartito nelle Facoltà delle Arti nel secolo XIII hanno messo in rilievo l'importanza dei Commenti di Bacone ad Aristotele, commenti pubblicati da R. Steele e F. Delorme col titolo *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*. Sebbene l'edizione si sia iniziata nel 1905, queste opere, come osserva il P. Crowley, sono state poco studiate finora. L'Autore di questo libro si è proposto di studiare come si presenti nei Commenti giovanili di Bacone il problema dell'anima umana. Quanto preciso e limitato è il tema studiato, tanto è ampia nell'Autore la preparazione per situare il problema nella filosofia del secolo XIII, sì che da questo bel libro c'è moltissimo da imparare. Non solo infatti il Crowley dedica un primo capitolo alla vita e agli scritti di Bacone — studio questo che gli permette di capire l'evoluzione del pensiero di B. —, ma fa continui e precisi raffronti col pensiero dei contemporanei e degli immediati predecessori di Bacone.

Dal primo capitolo risulta che Bacone non fu probabilmente il primo a "leggere" i libri *naturales* di Aristotele nell'Università di Parigi, ma fu certo uno dei primi, un pioniere dell'irresistibile movimento aristotelico (pag. 77), e che i suoi Commenti sono certamente anteriori al 1247, probabilmente degli anni 1240-1245. A partire dal 1247 si manifesta l'interesse di Bacone per la scienza sperimentale della natura, quindi l'opposizione a certi teologi, anche del suo Ordine, fra i quali S. Bonaventura, che diffidavano di certe scienze a lui care, come l'astrologia. Il suo ingresso nell'Ordine francescano è da porre intorno al 1257. In questa lotta, salvo la breve parentesi del pontificato di Clemente IV, Bacone ebbe la peggio, come è noto. A proposito della cronologia delle opere inviate da Bacone a Clemente IV l'A. discute e confuta la tesi del Mandonnet, e afferma che l'*Opus maius* fu scritto prima de l'*Opus minus* e dell'*Opus tertium*.

Nei capitoli II-IV il Crowley espone le dottrine di Bacone sull'anima come risultano dagli scritti del 1241-1245. Nel capitolo secondo tratta dell'ilemorfismo di Bacone, e prende posizione contro uno studio di J. A. Sheridan che avvicina la dottrina di Bacone a quella di S. Tommaso. Bacone afferma che in tutti gli enti creati è presente la materia, e che questa materia, intesa come principio di contingenza, è una in tutti gli enti *secundum essentiam*, ma non *secundum esse*, (nell'*Opus tertium* invece rinnegherà questa distinzione). Afferma pure la pluralità delle forme; anzi, dal confronto con le teorie di Tommaso di York, S. Bonaventura, Riccardo da Mediavilla, il Crowley conclude che la teoria di Bacone

è sostanzialmente identica a quella di questi autori, e che, perciò « la pluralità delle forme, nella sua più raffinata modalità, era già conosciuta prima del 1250 » (pag. 115).

La dottrina di Bacone sulla natura dell'anima è una mescolanza di aristotelismo e di platonismo: l'anima è forma, ma è pure *hoc aliquid*, essa stessa composta di materia e forma. Particolarmente interessante è l'indagine sul problema dell'origine dell'anima, poichè a questo proposito l'A. ci presenta, nei loro motivi e nella loro origine storica, le diverse teorie affacciate nel secolo XIII. Gli schemi dell'agostinismo e dell'aristotelismo si spezzano, poichè vediamo i teologi, ispirati a S. Agostino, insistere sull'unità dell'anima, e i filosofi, pensosi delle dottrine aristoteliche sullo sviluppo embrionale, farsi assertori della pluralità delle anime. Bacone sta coi filosofi e afferma che l'anima vegetativa e sensitiva deriva per generazione dalla potenza della materia, e che solo l'intelletto è creato. Afferma però di essere d'accordo anche con certi teologi: almeno coi teologi inglesi (pag. 134). Le tre forme, vegetativa, sensitiva e intellettuale si uniscono nella sostanza di un'unica anima: sostanza una, ma composta.

Per quel che riguarda l'anima razionale, l'intelletto possibile e l'intelletto agente, il pensiero di Bacone ha subito una evoluzione; una prima evoluzione c'è già nei Commenti giovanili: in un primo tempo (*Questiones supra undecimum prime philosophiæ*) Bacone ritiene che l'intelletto agente sia parte dell'anima; in un secondo momento seguendo, dice lui, Aristotele, Alfarabi ed Avicenna, afferma che è separato, *sicut ponunt theologii et verum est*; solo più tardi lo identifica con Dio, d'accordo con Guglielmo d'Auvergne e Adamo di Marsh. Solo questa terza fase, quindi, potrebbe inserirsi in quello che il Gilson chiama agostinismo avicennizzante. Qui però al lettore viene fatta una osservazione: quando (nel secondo momento segnalato dal Crowley) Bacone afferma che l'intelletto agente è separato, come lo concepisce? « On this separated substance in itself Bacon has little to say; no special place is allotted to it in the world of immaterial beings and no special activity other than that psychological function it has in relation to the possible intellect » (pag. 182), e questa è una funzione illuminatrice. Ora è molto improbabile che già in questo momento Bacone lo concepisce come Dio? Come se la sarebbero cavata quei *theologi*, che affermavano la separazione dell'intelletto agente, con una Intelligenza separata che illumina le anime umane, ma non è Dio? È molto improbabile pensare che quei teologi siano gli stessi di quelli citati da Bacone nell'*Opus tertium*, Guglielmo d'Auvergne e Adamo di Marsh che, almeno secondo l'interpretazione di Bacone, identificavano l'intelletto agente con Dio?

Certo si è che, anche seguendo Avicenna, Bacone non intendeva staccarsi da Aristotele. Per esempio non intese mai l'intelletto agente come *dator formarum* e nella teoria dell'astrazione segue Aristotele. È vero che parla anche di illuminazione, ma secondo lui l'illuminazione è un fatto raro e non dipendente da noi. Sicchè l'A. conclude che Bacone — il Bacone dei Commenti giovanili — non può esser detto nè agostiniano, poichè non c'è nessun influsso agostiniano in questi scritti, nè agostiniano avicennizzante: è un aristotelico neoplatonizzante, secondo la denominazione che il Van Steenberghe ha dato della filosofia della prima metà del Duecento.

S. VANNI-ROVIGHI

A. DE WAELENS, *Une philosophie de l'ambiguité: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1 vol. in 8° grande di pag. 408. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951.

L'esistenzialismo ha avuto il merito di mettere in rilievo, come una delle caratteristiche essenziali dell'uomo, l'esser nel mondo, ma non ci ha poi dato una ontologia dell'uomo capace di giustificare quella felice rilevazione fenomenologica. Per esser nel mondo, nel modo acutamente analizzato da Heidegger e da Sartre, l'uomo deve percepire, e per percepire deve avere un corpo. Ora Heidegger non fa parola di questi problemi e Sartre, con la sua opposizione del per-sè è dell'in-sè, elabora una ontologia che è in contraddizione con le descrizioni migliori della sua fenomenologia. Maurice