

ANALISI D'OPERE

JAN VAN DER MEULEN, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, 1 vol. in 8° di pagg. XVII-293. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim/Glan, 1951.

Quale importanza abbia per l'Autore il concetto di *medio* in filosofia si rivelerà forse meglio quando egli avrà pubblicato le altre due opere che prepara e che dovrebbero costituire con questa una trilogia: *Il medio nel pensiero di Hegel* e *L'essenza del medio*. In questo volume egli espone le dottrine fondamentali della logica, della metafisica, della psicologia e dell'etica di Aristotele alla luce del concetto di *medio*. Il medio è, nella deduzione sillogistica, l'essenza, l'universale, fondamento in senso logico e in senso ontologico, ossia ragione del nostro conoscere quei predicati e del loro esserci nel soggetto. Il medio è *lógos*, realizzato, attuale, quindi principio dell'essere, della conoscibilità e della finalità del reale. Questa identità del principio dell'essere e della conoscibilità si manifesta specialmente nell'anima, che è medio del vivente, nel senso di principio delle sue attività, e che nelle sue forme più alte acquista coscienza di questo suo essere. La forma più alta di coscienza è il *noûs* che, mentre rivela le cose, rivela se stesso. Il *noûs* dell'uomo è tuttavia limitato: il suo rivelare non è un dare intelligibilità e far essere: questo si avvera solo per il pensiero puro, Dio, che è *néesis noéseos*.

Abbiamo detto prima che dove c'è intelligibilità c'è finalità; ora là dove il 'medio', l'essenza, prende coscienza di sé ed è *noûs*, la finalità è intrinseca, ossia non è finalità a qualcos'altro, ma è espansione e pienezza del soggetto. E questo si avvera nella vita contemplativa, che è il vertice dell'operare.

Abbiamo riassunto molto schematicamente quello che ci sembra essere il filo conduttore di quest'opera. Dobbiamo aggiungere però che il suo interesse va oltre questo filo conduttore (che qualche volta può essere anche un po' artificioso), poichè il libro del Van der Meulen si fonda su una lettura attenta e talora felicemente escavatrice, se posso dir così, dei testi aristotelici.

S. VANNI-ROVIGHI

GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, Texte établi et présenté par P. Delhaye.

PH. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*.

Mémoires et travaux publiés par les Professeurs

des Facultés catholiques de Lille, fascicules LVI e LVII, 2 voll. in 8° grande di pagg. 295 e 324. Lille, Facultés catholiques - Gembloux, Editions Duculot.

Della scuola di S. Vittore gli autori più noti agli studiosi di storia della filosofia erano Ugo e Riccardo; di Goffredo si conoscevano pochi scritti: qualche frammento e la prima parte del *Fons Philosophiae*, pubblicato nel 1868 dal Charma, sotto il nome di Goffredo di Breteuil. Il Delhaye ci ha dato, nel primo volume, una eccellente edizione del *Microcosmus* in base ai due soli manoscritti esistenti di quest'opera: i mss. lat. 14.515 e lat. 14.881 della Biblioteca Nazionale di Parigi, e, nel secondo volume, uno studio esauriente su quest'opera.

Nel primo capitolo del secondo volume il Delhaye raccoglie i dati biografici su Goffredo. Nato fra il 1125 e il 1130, studia prima le arti liberali, poi la teologia a Parigi ed entra, verso il 1155-1160, nell'Abbazia di S. Vittore, dove insegna teologia e scrive il *Fons Philosophiae*, dopo il 1176. Verso il 1180 attraversa un periodo difficile, di sofferenze, che lo porta a ritirarsi in solitudine. Il Delhaye pensa che i dolori di Goffredo siano dovuti a contrasti col priore di S. Vittore, Gualtiero, nemico della cultura (è l'autore del *Contra quatuor labyrinthos Franciae*) e che doveva quindi essere avverso a Goffredo (Il D. ritiene che certe invettive di Gualtiero di S. Vittore si riferiscano proprio al *Fons Philosophiae* di Goffredo).

Ma quando Goffredo si fu ritirato in solitudine, i suoi avversarii — secondo quanto egli afferma nel prologo del *Microcosmus* — lo accusarono di pigrizia, e allora egli si decise (son sempre sue parole) a lanciare le frecce del sapere filosofico e teologico ed a scrivere il *Microcosmus* verso il 1185. Si sa poi che egli poté tornare a S. Vittore, poichè risulta essere « sacrista » dell'Abbazia nel 1194.

Le vessazioni del suo priore hanno forse accentuato per reazione in Goffredo, pensa il Delhaye, le tendenze umaniste. « Fatto sta, comunque, che il *Microcosmus* non solo fa l'apologia delle discipline razionali e della cultura classica... ma costituisce inoltre un manifesto in favore della natura umana e dei valori umani in generale » (*Étude théologique*, pag. 32). Il *Microcosmus*, diviso in tre libri e in 241 brevi capitoli, si propone infatti di far vedere *quantae dignitatis homo sit*, nel corpo, nello spirito e, in questo, per i doni naturali e per i doni della Grazia. Sono gli « uomini carnali » quelli che non vedono la dignità dell'uomo,

perchè si fermano a considerare solo il corpo mortale, e non guardano allo spirito. Questi « uomini carnali » traggono pretesto alla loro opinione anche da alcune frasi della Sacra Scrittura, specie dell'*Ecclesiaste*; ma le interpretano male, non solo perchè la parte dell'uomo destinata a corrompersi è soltanto la *tunica* e non l'uomo vero, ma anche perchè la stessa *tunica*, ossia il corpo umano, è diventata *pellicea*, ossia veste penitenziale, solo dopo il peccato. Solo dopo il peccato il corpo è diventato mortale: Dio lo aveva creato vitale e, con la Redenzione, lo ha reso capace di risorgere. Anche il corpo ha dunque la sua dignità ed ha un destino comune con l'anima, come Goffredo fa vedere in quel mirabile capitolo 220 in cui descrive la separazione dell'anima dal corpo, alla morte, attraverso un discorso di congelamento dello spirito, tutto intessuto di serenità e di speranza (*Microcosmus*, pag. 293). Certo la concezione dei rapporti fra anima e corpo è sempre agostiniana: di *due* sostanze unite; ma Goffredo si sforza di rendere l'unione più stretta possibile.

A proposito dell'anima, troviamo la quadruplici distinzione delle facoltà (*sensus, imaginatio, ratio, intelligentia*) di origine boeziana, che Goffredo ha trovato certo in Ugo di S. Vittore. L'influsso di Ugo, poi, oltre che nello spirito generale dell'opera, aperto ad apprezzare tutti i valori creati, e in molte teorie, come quella sulla divisione delle scienze, mi sembra evidente anche nella ascesa a Dio suggerita nel cap. 40, che ricorda il *De tribus diebus* di Ugo.

Tutta l'opera di Goffredo è percorsa da un continuo raffronto fra il microcosmo e il megacosmo, sicchè, nel descriverci l'uomo e i suoi doni, Goffredo ci espone anche la sua concezione dell'universo.

Il *Microcosmus* non ha un particolarissimo valore speculativo, come riconosce anche il suo Editore, che pur lo ha studiato con tanta intelligenza e con tanto amore, ma è un'opera significativa per quella sua larga valutazione dell'uomo, per il suo atteggiamento affermativo verso i valori creati, e per la felice espressione di questo atteggiamento. Il Delhaye osserva inoltre in Goffredo « il persistere di una teologia affettiva, irriducibile all'uso della dialettica che Abelardo è riuscito a impiantare nel campo stesso delle scienze religiose » (*Étude théologique*, pag. 176).

Ci limitiamo a questi brevi cenni per quel che riguarda il contenuto del *Microcosmus*. Starei per dire che la lettura di quest'opera gioverebbe a dissipare alcuni pregiudizi sul medioevo se la caratteristica dei pregiudizi non consistesse appunto in quel *pre*, ossia nell'esser fondati su motivi extra-teoretici, e quindi nel non poter esser vinti dalla ragione.

Diciamo ora due parole sull'edizione dell'opera e sull'eccellente studio che le ha dedicato il Delhaye. Nelle note al testo il D. non si è limitato a precisare le citazioni esplicite, ma ha indicato le possibili fonti dei pensieri esposti da Goffredo di S. Vittore. Nello studio critico (secondo volume) dopo averci dato la biografia di Goffredo, il D. analizza lucidamente le idee esposte nel *Microcosmus* sotto questi capi: Il significato dell'opera; La distinzione essenziale: natura e grazia; L'uomo

secondo la natura; L'uomo secondo la grazia. Inquadra quindi il *Microcosmus* nella storia della filosofia medioevale studiandone le fonti; e qui il Delhaye, che conosce a fondo il secolo XII, si è giovato della sua larga preparazione. Basti ricordare di lui *L'organisation scolaire au XIIIe siècle* (« Traditio » 1947, pp. 211-268), *Deux adaptations du « De amicitia » de Cicéron au XIIIe siècle* (« Rech. Théol. anc. méd. » 1948, pp. 304-301); *L'enseignement de la philosophie morale au XIIIe siècle* (« Mediaeval Studies », 1949, pp. 77-99); *Une adaptation du de Officiis au XIIIe siècle: le Moralium Dogma Philosophorum* (« Rech. Théol. anc. méd. » 1950, pp. 5-28).

Vengono infine (pp. 181-286) diciannove dotte appendici di carattere storico e quattro esaurienti indici.

Insomma: e l'edizione del testo e lo studio dedicatogli dal Delhaye illuminano nel modo più dotto e più felice una figura ed un'opera che meritavano veramente di essere conosciute.

S. VANNI-ROVIGHI

CARLO ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento, storia della critica e bibliografia*, introduzione di EUGENIO GARIN, 1 vol. di pagg. VII-219, Firenze, Felice Le Monnier, 1952.

L'opera è dedicata ad uno studio ragionato e diligente delle varie interpretazioni della storiografia sul Rinascimento con particolare attenzione al problema religioso. Tuttavia la elezione ad oggetto d'indagine della religione e della religiosità non costituisce una limitazione esclusivistica con risultati di depauperamento e di intelligenza limitata del fenomeno storico, chè, anzi, il problema direttamente esaminato è visto in ampia, aperta connessione con altri atteggiamenti e caratteri della vita spirituale: di scorcio si ha una vera visione complessiva della critica rinascimentale.

Lo studio abbraccia le varie tesi interpretative dalla stessa cerchia degli umanisti sino ai giorni nostri, eludendo il pericolo di limitarsi ad una cronaca puramente esegetica ed erudita e pervenendo, bensì, con affinato senso storico, a cogliere il senso ultimo ed i determinanti speculativi dei canoni storiografici che stanno alla base della ormai sterminata critica rinascimentale.

I singoli capitoli del libro hanno ordinati e utili sommari che facilitano la lettura e l'orientamento: anche in questa marginale accortezza l'Angeleri dà prova della sua diligenza e della sua minuziosa e paziente opera di raccoglitore.

L'Autore, al termine della rassegna critica delle varie interpretazioni, affronta in una *Conclusione* (pagg. 141-162) un tentativo di soluzione: confessa che la tesi dell'Angeleri, pur essendo ispirata ad una equilibrata e serena visione, non persuade pienamente; forse vi è troppo scrupolosa attenzione ad una certa storiografia recente. La qual cosa preclude un deciso, personale orientamento e se conduce al merito di rifiutare le tesi più estremistiche e gli schemi ed i luoghi comuni più triti, tuttavia porta ad un certo genericismo incapace a cogliere l'*animus* del periodo rinascimentale. Non dimeno la conoscenza diretta e minuziosa e la più