

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 congedo 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 in 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 raccogliitore.

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

diligente capacità analitica rendono in grado l'Angeleri di apportare un sicuro e non disprezzabile contributo alla comprensione di quel grandioso fenomeno storico che è il Rinascimento.

L'opera contiene anche un'Appendice di orientamento bibliografico (pagg. 163-203) che è una preziosa rassegna dei più importanti studi apparsi sul Rinascimento; l'Angeleri ordina il vasto materiale per argomenti e dà sovente rapide ma interessanti osservazioni su di esso. Inutile dire quanto benemerito sia questo lavoro e quale importanza assuma per lo studioso; infine abbiamo — e non è di piccolo pregio — degli indici precisi che facilitano di molto la consultazione.

In un giudizio complessivo non si può non elogiare il volume, che, nei limiti già osservati, costituisce veramente un efficace contributo per lo studio del Rinascimento.

MICHELE SCHIAVONE

CORNELIA SERRURIER, *Descartes, l'homme et le penseur*, un vol. di pagg. XVII-362, Paris, Presses universitaires de France, Amsterdam, Editions françaises d'Amsterdam, 1951.

Chi volesse cercare in questo volume della Serrurier — che già nel 1918 ci diede un saggio suggestivo su *Saint François de Sales, Descartes et Corneille*, in « Neophilologus », tendente a mostrare la derivazione di aspetti della morale cartesiana e dell'eroe corneigliano dal *Traité de l'amour de Dieu* del santo vescovo — una nuova interpretazione del cartesianismo, o la particolare, minuta discussione critica di problemi cartesiani, sarebbe disilluso: perchè si tratta di una biografia di Cartesio, uomo e pensatore, secondo lo schema del volume dell'Adam, ma con minori approfondimenti e con la volontà di cercare lo spirito animatore di tutta la personalità cartesiana: opera di volgarizzazione del complesso ed oscuro — se pur apparentemente chiaro e distinto — pensiero del filosofo francese. Del resto, questo carattere di volgarizzazione è riconosciuto dalla stessa A. quando afferma di aver riassunto le opere di Cartesio e le lettere a Elisabetta « estimant que le lecteur non initié au cartésianisme préférera un précis renfermant l'essentiel aux développements détaillés et parfois un peu ardu du philosophe » (pag. XVIII). E rimane volgarizzazione senza approfondimento anche l'ultimo capitolo, il XV, che si occupa dell'originalità di Cartesio, e che discute, sulle orme del Blanchet, del Gilson e di altri studiosi, le apparenti concordanze o derivazioni delle dottrine cartesiane da quelle dei predecessori, affermando che « le père du rationalisme comptait des multiples aïeux » (pag. 345), ma che egli scoprì « de vastes horizons, et ce fut tout ce qu'il put faire » (pag. 349): ma perchè e come scoprì questi orizzonti? e quali orizzonti?

Vorremmo, però, fare qualche rilievo: a pag. 27 è — senza dimostrazione — ritenuta composta intorno al 1628 la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, che il Baillet assegna alla fine della vita di Cartesio e l'Adam pone intorno al 1641; a pagg. 37-38 l'A. parla inesattamente delle *Regulae* come « complément et commentaire aux

principes fondamentaux qui sont exposés dans ses grandes oeuvres », denunziando anche un difetto che si riscontra nell'esposizione delle opere maggiori, e cioè il non far notare il progressivo approfondimento dei problemi e delle soluzioni cartesiane: Cartesio — che preferiva meditare piuttosto che scrivere — non era uomo da pubblicare un'opera per ripetere quello che aveva già detto; a pag. 73 è affermato che il *Discours* è « l'ouvrage capital de Descartes », il che non mi pare, nè accettabile nè accettato, di fronte alla importanza delle *Meditazioni*, anche se il *Discorso* è, a ragione, considerato l'atto di nascita del pensiero moderno; a pag. 99, parlando del *dubbio* (I Med.), si afferma che esso è « un lieu commun de tous les philosophes sceptiques », e non si mette in luce l'essenza specifica, costitutiva del dubbio cartesiano, strettissimamente legato al suo *cogito*; a pag. 114 si afferma, facendo diventare Cartesio un idealista critico, « tout ce qui est est vrai, vérité ed réalité étant identiques », senza accennare alla famosa dottrina cartesiana della *réalité formale* e della *réalité objective* delle idee, e quindi senza riuscire a centrare, tra l'altro, la dottrina cartesiana su Dio; a pag. 127 è detto che Mersenne era gesuita, mentre era minimo; a pag. 228 (ed anche in vari altri punti) si parla dello *stoicismo* della morale cartesiana, da contrapporre, nella e per la sua razionalità, alla fede nel Dio cristiano: ora, oltre al fatto che lo stoicismo cartesiano — a differenza di quello classico — è attivistico, e quindi filtrato attraverso il cristianesimo cattolico, cui Descartes aderiva, ci pare che tutti i rilievi critici alla posizione religiosa cartesiana siano viziati da una non esatta visione del cattolicesimo e dei suoi rapporti colla razionalità, e quindi non mettano bene in luce il problema — vivo e non certo risolto dalla *Vie* del Baillet e seguaci — della religiosità di Cartesio.

E si potrebbe continuare: ma forse si rimarrebbe fuori dall'indole e dallo scopo del libro, scritto con simpatia ed affetto per un pensatore *sentito* come genio, che sfugge a tutte le classificazioni: « les mesures courantes ne conviennent pas à un génie de cette envergure » (pag. 327), perchè « tel m'apparaît Descartes: un penseur qui croit avec une conviction inébranlable à l'existence de Dieu, qui reste sincèrement attaché à la religion de son enfance et s'incline devant le dogme quand la raison fait défaut, mais plus porté par nature à la philosophie qu'à la devotion. Pourtant nous avons vu que le mystique est venu parfois soutenir le rationaliste: recueillons le témoignage de Descartes lui-même; le Dieu lointain pour qui la terre n'est qu'un point infime au sein de la création, est le même qui descendit un jour de son trône, dans la grande nuit de 1619, pour montrer le chemin au jeune chercheur et le confirmer dans sa vocation » (pag. 326). Anima d'apostolo è Cartesio, missionario dell'ideale, uomo di fede nelle idee, spirito desideroso d'amicizie e di relazioni, per diffondere la libertà, e nello stesso tempo pieno d'indipendenza, d'individualismo e di libertà; grande credente, che non predicava una religione nuova, ma una scienza da edificare *ex-novo*, onde la sua vera religione è il cartesianismo.

Giustamente, perciò, Henri Gouhier, nella Prefa-