

incombono sull'anima per chi non è vigilante e cauto nella custodia degli occhi: quale autore ascetico non ha toccato questo tasto? Troppo ardata è l'*accomodatio* del testo paolino, *Philipp.*, IV,2 (*scio et abundare et penuriam pati*), perché possa in qualche modo essere applicato al quarto scudo della pazienza, che per i *Dicta* alla l. 204 è la prova con cui Dio pone l'anima nell'abbandono e nell'aridità. Chiaro è invece il parallelismo del testo dato alle ll. 113-124 col passo citato dalla Vita di frate Ginepro, sugli accorgimenti a cui egli ricorre per vivere nel silenzio che consente la concentrazione in Dio. Mi si consenta anche un rilievo su un intervento che, per correggere la frase *virga curvata in aliqua parte* alle ll. 76-77, porta all'accusativo le due ultime parole, contro tutta la tradizione manoscritta, che poteva invece — mi pare — essere tranquillamente accolta. Segnalo anche due errori di stampa in questa parte dell'opera: *aretissimo* per *arcissimo* nell'apparato delle fonti alla l. 2, e *persevantia* da leggere *perseverantia* alla l. 64. Il *Tractatus* e i *Dicta* sono dunque ora studiati e costituiti criticamente sulla base di un'ampia tradizione e nel quadro dei problemi connessi con la complessa vicenda di Iacopone e della sua spiritualità.

GIUSEPPE CREMASCOLI

E. GUIDUBALDI (a cura di), *Dal « De luce » di R. Grossatesta all'islamico « Libro della Scala »*. *Il problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana*, « Testi medievali di interesse dantesco », 2, Olschki, Firenze 1978. Un volume di pp. 273.

L'attenzione che dedico al pensiero di Roberto Grossatesta mi ha fatto accostare con interesse al volume di Guidubaldi, il cui titolo è invitante: la tematica della luce, le fonti arabe e i pensatori di Oxford, Dante e la luce. Non sono un dantista, di conseguenza non è certo mia intenzione entrare nel merito di alcune questioni dantesche, che costituiscono il termine di riferimento ultimo delle « ipotesi » avanzate dall'A.; intenderei, invece, seguire l'A. nel suo itinerario attraverso le fonti e le correnti di pensiero alle quali egli attribuisce un influsso determinante sulla tematica della luce in Dante. Il cammino mi pare il seguente. L'ipotesi assunta è che in Dante la luce non sia solo analogia e metafora, ma sia « strutturata metafisicamente »; questa tematica è stata sviluppata in particolare da Roberto Grossatesta e continuò a vivere nella scuola di Oxford ed a caratterizzare il filone neoplatonico (o neogostiniano) del mondo medievale: a queste posizioni luministiche, quindi, è accostabile Dante e in questa direzione va compresa la sua tematica della luce. La verifica, con le parole stesse dell'A. « [...] ci porterà prima a documentare l'innegabile incidenza che queste tematiche luministiche operavano anche qui in Italia (cap. I).

In secondo luogo ci impegnerà in una accurata rassegna dei più importanti canoni cui si affida la « metafisica della luce » oxfordianamente conformata (cap. II). Infine (cap. III) ci condurrà di fronte al luminismo dantesco per una concreta prova della « lectio plenior » per tal via conseguibile » (cfr. p. 11). Oltre a questo, l'A. suggerisce la lettura del *Liber de Intelligentiis* e di brani della *Perspectiva communis* di Peckham come ulteriori supporti alla interpretazione del luminismo dantesco; l'indicazione del *Libro della Scala*, invece, intende ricondurre ad una ben definita matrice l'impostazione stessa del poema. L'istanza conclusiva di Guidubaldi è la proposta di una rilettura di Dante e della « prophetia Dantis », in quanto mediazione tra mondo arabo e cristianesimo, quale anticipazione di una evoluzione oggi realizzabile. Ma vediamo i testi proposti e l'analisi dell'ambiente che li ha prodotti. La prima tappa del cammino proposto dall'A. vorrebbe verificare la presenza in Italia della tematica della luce riconducibile ad Oxford; non certo in generale, perché in questo caso la verifica non sarebbe proprio necessaria, quanto piuttosto in diretto rapporto con Dante o gli ambienti da lui probabilmente frequentati. Secondo Guidubaldi, attraverso i temi della « polemica » tra quelli che chiama oxfordiani e S. Tommaso, e le soluzioni proposte da S. Bonaventura, si vede come non ci sia differenza sostanziale tra la posizione di quest'ultimo e quella degli « oxfordiani »: da questa costatazione andare oltre e allacciarsi direttamente a Grossatesta, iniziatore della scuola di Oxford, il passo sarebbe ovvio, oltre che giustificato. Quindi, Dante non deve solo a Bonaventura, ma, tramite Bonaventura, ad Oxford e a Grossatesta. Guidubaldi, anzi, fa un passo ulteriore (cfr. pp. 24 ss.) che intende coinvolgere direttamente la formazione di Dante. Partendo da un possibile legame fra Dante e S. Croce, esamina l'inventario della biblioteca del convento fiorentino alla ricerca di testi del *Lincolniensis* e di altri inglesi, che trova, e, facendo leva sulle ricerche di F. Mattesini e soprattutto di Ch.T. Davis, crede di poter riscontrare « una marcata impronta neo-platonica » (cfr. p. 30) in S. Croce già nei primi decenni del sec. XIV. Successivamente l'A. analizza la « metafisica della luce », riferendosi in particolare ad alcuni opuscoli di Grossatesta (*De luce*, *De lineis*, *angulis et figuris*, *De iride*, *De colore*, riprodotti integralmente dall'ed. Baur; cfr. pp. 83-100), e passa a rilevare quelli che ritiene i fondamenti metafisici del luminismo dantesco, sulla scia dell'elaborazione grossatestiana.

Vorrei fare alcune osservazioni a proposito delle premesse che hanno lo scopo di dichiarare almeno possibile sul piano storico l'incontro di Dante con certi testi o con un particolare clima filosofico che rinvierebbe a Oxford e a Grossatesta. Sulla traccia di un volume di Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924), l'A. individua, tra i punti che separano Bonaventura da Tommaso, le rispettive posizioni assunte a proposito di questioni legate ai problemi posti dal cap. I del *Genesi*,

e, tra queste, la natura della *lux* del primo giorno ed i *luminaria* del quarto, e la questione posta da *Gen.*, I,6: « *Fiat firmamentum in medio aquarum* ». Non intendo entrare nel merito delle acque sopraccelsesti, un problema che ha impegnato tutti i Padri e tutti gli esegeti medievali (il lettore può accostare alcuni testi anche nella recente antologia a cura di G. Garfagnini, *Cosmologie medievali*, Loescher, Torino 1978), quanto piuttosto vorrei rilevare che, a proposito della prima questione, non credo sia totalmente giustificato rapportare a Grossatesta i termini di una polemica a lui estranea, perché propria dell'aristotelismo e del neo-agostinismo della seconda metà del XIII secolo. Se leggiamo l'*Hexaëmeron* di Roberto (lettura non fatta da Gilson, ma che egli già suggeriva) avvertiamo una atmosfera diversa; riguardo alla luce del primo giorno egli lascia aperte diverse interpretazioni: « *Per lucem ergo conditam intelligitur primo sensu (che è quello litteralis) lux visibilis primos tres dies temporaliter peragens, et secundo natura angelica in Dei contemplationem conversa. Tertio quoque intelligi potest quod lucis conditio sit informis materie usque ad informationem deductio; omnis namque forma quedam lux est et manifestatio materie quam informat, ut enim ait Paulus: Omne quod manifestatur lux est* » (trascrivo dal ms. *British Library*, Royal 6.E.V, f. 147va, il cui testo, però, non è molto corretto); e sulla luce dei *luminaria* scrive: « *Preterea de luce luminarium varia videtur inter sacros expositores esse sententia. Augustinus enim et alii quamplures expositores latini arbitrantur corpora luminarium et eorum lucis unius esse nature et unius esse creationis. Basilius vero et Iohannes Damascenus arbitrantur corpora luminarium nunc quarto die facta esse vehicula prime lucis, que primo die fuit condita, quemadmodum lucerna est vehiculum ignis* » (f. 157ra); e così ricapitola: « *Ipsa autem corporis lucentia sive luceant ex illa luce primaria sive ex luce in illis quarto die creata, sicut sentiunt nostri auctores, facta sunt ut dividant diem ac noctem* » (f. 157rb). Questi rinvii all'*Hexaëmeron* vogliono solo prospettare che la posizione di alcuni maestri di Oxford (e di Bonaventura) non può essere attribuita nella sua rigidità a Grossatesta. Del resto, la tematica luministica aveva radici profonde e molteplici nella tradizione cristiana e non, che affiorano anche nella biblioteca del convento di S. Croce, dove (almeno secondo l'inventario del 1426) Guidubaldi non trova il *De luce* di Grossatesta o gli altri opuscoli sulla luce, ma le sue traduzioni dello Pseudo Dionigi. Se guardiamo, poi, la tradizione manoscritta di tutti gli opuscoli grossatestiani sulla luce (cfr. S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253*, Univ. Press. Cambridge 1940 [Kraus Reprint 1971]), notiamo che non c'è un solo manoscritto italiano anteriore alla seconda metà del '300. Senza voler attribuire, naturalmente, a questo ultimo dato un peso determinante, credo non sia, tuttavia, giustificato, partendo dalla dotazione e per di più parziale della biblioteca di una istituzione, quale è un con-

vento, rivendicare un'impronta oxfordiana e tanto meno grossatestiana, quando di questi maestri mancano proprio le opere che li caratterizzano (mi pare, poi, che non abbia peso l'abbondanza, in Italia, di codici del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico, perché credo che nessuna area geografica sia stata chiusa alla diffusione di questa enciclopedia). L'A. si rende conto di questo, ma osserva: «...senza lasciarci troppo impressionare dalla difficoltà insita nel non trattarsi (per il Grossatesta) degli specifici testi qui appresso leggibili o, nel caso degli altri maestri, d'opere prevalentemente impegnate su argomento luministico. Vale, infatti (qui assai più che altrove), quanto abbiamo già detto circa l'assoluta centralità detenuta dal problema luministico nell'intera tematica del tempo » (p. 25). Su questa centralità nessun dubbio: ma per quale motivo allora voler cercare una verifica nella dotazione delle biblioteche nella Firenze di Dante? Rischia, comunque, di diventare un circolo invocare l'atmosfera culturale quando non esistono « testimonianze » dirette o di codici (ammesso che la sola presenza di codici in una istituzione possa testimoniare interessi, ripeto), e far riferimento alla medesima dotazione, pur riconosciuta insufficiente, a supporto di un particolare clima filosofico.

Veniamo all'analisi della metafisica della luce in Grossatesta svolta dall'A. Non intendo entrare nei dettagli, ma soffermarmi su di un punto che credo investa la struttura dell'argomentazione ed anche l'aspetto metodologico. A p. 33 l'A. così individua i punti essenziali della dottrina grossatestiana sulla luce: 1) luce come essenza metafisica, 2) luce come fatto dinamico, 3) luce come impulso sferico, 4) luce come gioco coloristico, 5) luce come coronamento musicale, 6) luce come imperiosità mistica. A me pare che gli ultimi tre e il loro sviluppo nelle pagine successive vadano oltre i testi di Roberto. Infatti, i suoi opuscoli sulla natura del suono e del colore (ed anche i passi su questi fenomeni che si trovano nel *Commento ai Secondi Analitici*, soprattutto nel cap. IV, del lib. II) sono una spiegazione scientifica che vorrebbe penetrare nella struttura « corpuscolare » della materia per arrivare sino alla *lux forma corporalis*. A proposito di questi testi non si può parlare, a mio parere, di luce-danza e luce-ritmo nella direzione e secondo le connotazioni sviluppate da Guidubaldi; e mi sembra che l'individuazione di questi « canoni » in Grossatesta sia piuttosto la conseguenza di un punto di vista metodologico dell'A., vale a dire il risultato di una lettura dei testi grossatestiani attraverso il « filtro » della *Commedia*, che porta a rivestirli di una « luce » non propria. Viceversa, quando l'A. vuole verificare « Tonalità oxfordiane del luminismo dantesco » (pp. 55-82) riversa in Dante una metafisica della luce di cui non vedo i fondamenti. Questa è la mia impressione dopo aver seguito l'itinerario proposto dall'A. e dopo aver accolto i suggerimenti per una lettura di luoghi danteschi, anche al di là di quelli di cui è proposta l'analisi. Anzi, proprio visti nel loro contesto, certi

passi perdono la possibilità di un raffronto con le tematiche grossatestiane. La presenza, poi, di temi neoplatonici non può far concludere per l'accettazione di una metafisica della luce quale quella grossatestiana, perché non è affatto indispensabile o necessario spiegare quelli con questa.

Il volume si chiude con dei rilievi conclusivi che vanno nella direzione di ipotesi di lettura di Dante e di interpretazione della « prophetia Dantis » prospettate dall'A. anche in altri lavori, la cui enunciazione era già nella Premessa (pp. 1-4), temi che vanno al di là delle mie conoscenze. Mi sia permesso, tuttavia, fare un rilievo: l'intento dell'A. è prospettare una « lectio plenior » di Dante che comporta una attualizzazione della « prophetia Dantis », che per l'A. si deve muovere in una chiara direzione, come dice la premessa: « Dall'intesa arabo-oxfordiana confluita nel Poema Sacro come profezia per i nostri giorni ai colloqui "euro-arabo" e "cristiano-islamico" oggi » (p. 1). Mi sembra, però, che, come viene proposta nel volume, la « lectio plenior » possa rischiare di divenire unilaterale.

Da ultimo, alcune precisazioni. A proposito dell'autore del *Liber de intelligentiis*, l'A. fonda la sua discussione su studi di Grabmann e di Pelster: per una bibliografia più recente cfr. Ch. H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, « Traditio », XXIII (1967), pp. 317-323. Riportando brani della *Perspectiva* di Peckham sarebbe stato utile riferire che esiste un'edizione critica curata da D. C. Lindberg (*John Peckham and the Science of Optics. Perspectiva Communis*, ed. with introduction, English translation, and critical notes by D. C. Lindberg, The University of Wisconsin Press, Madison (Milwaukee)-London 1970); lo stesso vale per il *De radiis* di Al-Kindi di cui si parla a p. 36 (M. T. d'Alverny - F. Hudry, *Al-Kindi. « De radiis »*, « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A. », XLI (1974), pp. 139-260).

PIETRO ROSSI

AUTORI VARI, *Fonti francescane*, Movimento Francese, Assisi 1977. Un volume di pp. 2827.

Benché non sia opera rigorosamente scientifica, è giusto che la nostra rivista ne faccia cenno, tale è la mole del lavoro fatto, riassuntivo di quello di secoli: e anche per l'originalità del metodo e per l'entità, in un campo così intensamente arato difficilissima, dei risultati.

Non è opera scientifica, perché tutti i testi non sono nell'originale latino, ma in fedelissime versioni italiane per dare alla loro conoscenza più ampia risonanza e più vasta diffusione; errerebbe tuttavia chi volesse soltanto considerarla fatta a scopo divulgativo. Ogni autore, scelto fra i più noti francescanofili, ha rivisto per conto suo il testo affidatogli, le varianti e fra queste ha scelto quelle che gli parevano le più opportune, così che si può dire che tutto il lavoro critico è con-

fluito nella traduzione, rimanendo tuttavia sottinteso.

Le prefazioni ai singoli testi sono condotte sugli studi più recenti, sobrie, ma non a tal punto che manchi qualche cosa di importante.

L'opera è suddivisa in quattro sezioni: 1) *Scritti di Francesco d'Assisi* (pp. 35-199), 2) *Biografie di Francesco di Assisi* (pp. 201-1800), 3) *Cronache e altre testimonianze* (pp. 1801-2206), 4) *Scritti e fonti biografiche di Chiara d'Assisi* (pp. 2207-2465).

A queste sezioni seguono, preziosissimi — e per i quali non potremo mai essere sufficientemente grati agli autori pazienti — alcuni indici, che rendono più agevole la consultazione dell'ampio materiale e più facili i ritrovamenti e gli accostamenti: *Tavole sinottiche* (pp. 2479-2518), *Nomi di persona* (pp. 2523-2543), *Nomi di luogo* (pp. 2545-2556), *Indice tematico* (pp. 2557-2827): di particolarissima importanza quest'ultimo, per il pensiero di Francesco e di Chiara.

Il complesso degli scritti così analizzati ricopre un'area vastissima indicata dagli autori come « primo secolo francescano », ma che potremmo forse dire « dalle origini al 1350 circa ». Tutto ciò che è stato detto dei due santi di Assisi fino alla metà del secolo XIV si trova riportato qui: almeno allo stato attuale degli studi. È tutto unito, non disperso in cento pubblicazioni, in lingue diverse, talora di difficile accesso.

Ho accennato più sopra ad originalità di metodo. Mi spiego. Non si tratta di accostamenti intelligenti, spesso immediati, con note adeguate, ma lasciando i due santi separati con evidentissimo disagio anche metodologico. Si tratta invece di delinearne uno sfondo unico nel quale i due si muovono come insieme furono nel tempo e nella vita. È assurdo voler capire del tutto Francesco senza Chiara: è assurdo voler capire del tutto Chiara senza Francesco. Qui, per la prima volta, non sono studiati isolatamente, ma insieme. Due immagini in uno stesso specchio. « Dio creò l'uomo a sua immagine — si legge nel *Genesi*, I,27 — a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina lo creò ». Ma la Chiesa poi, per pudore, li divise. Maschi da una parte, femmine dall'altra. Anche, e a maggior ragione, se santi. E perpetuò questa rigida divisione anche nei canoni della storia della santità. Che è diventata, così, una storia irrealistica, monocolora e monotona.

Questa novità, nel volume in esame, è di capitale importanza, dunque. Se sarà imitata e approfondita anche nello studio di altri santi (non v'è un uomo che non abbia accanto una donna, santa o no; né una donna che non abbia accanto, santo o no, un uomo), l'agiografia tornerà a rifiorire nel ritrovato senso della realtà umana, che non è mai di esseri isolati e gelidi, inaccessibili: irreali.

Ma c'è anche, nell'opera, novità di risultati. Vediamone uno soltanto, il più cospicuo. Nell'introduzione alla Prima Sezione, l'autore (P. Stanislaw da Campagnola) scrive: « Rimane indubbiamente ben poca probabilità che, nel futuro, si possano