Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 2

Artikel: Rex illiteratus est quasi asinus coronatus : i laici e la filosofia nel secolo XII

Autor: Caiazzo, Irene

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760715

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IRENE CAIAZZO

Rex illiteratus est quasi asinus coronatus: I laici e la filosofia nel secolo XII

Il primo storico della filosofia ad aver affrontato direttamente la questione dei laici e della filosofia nel Medioevo è stato Ruedi Imbach pubblicando, nel 1989 e nel 1996, due saggi che hanno aperto e orientato il successivo dibattito storiografico: *Laien in der Philosophie des Mittelalters* e *Dante, la philosophie et les laïcs*[1]. Invero, la questione era stata già discussa incidentalmente dagli storici della letteratura e della cultura che, all'inizio del XX secolo, si erano posti il problema dell'educazione dei laici nel Medioevo[2]. Fondandosi su un cospicuo numero di attestazioni, Thompson aveva mostrato che la conoscenza del latino da parte dei laici, sia uomini che donne, non era del tutto svanita durante i cosidetti secoli bui e che essa si accresceva a partire del secolo XII. I lavori di Grundmann, sui quali ritornerò, analizzavano le diverse accezioni dei termini *litteratus/illiteratus* e l'uso fattone in relazione ai laici. Ma il fenomeno più ragguardevole è senza alcun dubbio la connessione tra lingua volgare e pubblico laico, espressamente evocata da Langlois sin dal titolo del suo studio pionieristico, che si intensifica nel corso del secolo XII, spaziando dalla letteratura epica e cortese alla storiografia, alla Bibbia. Difatti, i laici suscitano una nuova produzione culturale scritta nella lingua materna da loro parlata quotidianamente, di cui sono spesso e volentieri fonte di ispirazione. Intorno alla metà del XX secolo, in concomitanza con il Concilio Vaticano II, che induce a una vasta riflessione sui rapporti tra Chiesa e Stato, la problematica dei laici torna alla ribalta tra gli storici. Dionisotti osserva che la tradizione

* Per ragioni di spazio, le note contengono soltanto una selezione della bibliografia sui diversi temi trattati. Desidero ringraziare Luca Bianchi (Università degli Studi di Milano), Ruedi Imbach (Université Paris IV-Sorbonne), Barbara Obrist (CNRS, Paris) e Patricia Stirnemann (IRHT/CNRS, Paris) per le osservazioni acute e le correzioni pertinenti.

[1] IMBACH, Ruedi: *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam 1989; ID.: *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*. Fribourg 1996. Sulla portata novatrice dell'approccio di Ruedi Imbach, si veda KÖNIG-PRALONG, Catherine: *Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale. Note historiographique*, in: Doctor virtualis 9 (2009), 169–197. Si veda inoltre IMBACH, Ruedi/KÖNIG-PRALONG, Catherine: *Le défi laïque*. Paris 2013, che riprende alcuni capitoli del volume del 1989 aggiornati e tradotti in francese, alcuni contributi più recenti, e due articoli della König-Pralong.

[2] Cfr. LANGLOIS, Charles V.: *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs*. Paris 1911; THOMPSON, James W.: *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*. Berkeley 1939; RICHE, Pierre: *Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle*, in: Cahiers de civilisation médiévale 5 (1962), 175–182.

storiografica italiana si era mostrata incurante "delle condizioni reali, di spazio e di tempo, in cui gli uomini da che mondo è mondo vissero e vivono"[3]. Si propone allora di recensire la situazione pubblica e lo stato degli uomini di lettere del primo Cinquecento; l'approccio quantitativo gli permette di concludere che la metà di essi sono laici, "senza, a quanto pare, alcuna dipendenza dalla Chiesa"[4]. Dionisotti effettua qualche incursione nei secoli precedenti, dal Duecento al Quattrocento: Cavalcanti e Dante sono laici, Petrarca chierico, la posizione di Boccaccio è meno chiara ma in ogni caso egli è chierico nel 1360, infine numerosi sono i laici giuristi e al tempo stesso poeti[5]. Alla fine degli anni 1960 si è tenuto un convegno di ampio respiro sui laici nei secoli XI e XII con contributi di notevole spessore[6]. In particolare, si segnala quello di Prosdocimi sul diritto canonico, che sottolinea come, dopo la riforma gregoriana, il matrimonio sia ciò che caratterizza e distingue i laici dai chierici e dai monaci, l'*ordo coniugatorum* è contrapposto agli ordini dei *continentes*; il diritto canonico sancisce a più riprese l'estromissione dei laici dagli affari ecclesiastici[7]. Fondamentali inoltre i lavori di Congar, citati in modo puntuale più avanti, sulla storia della chiesa nel Medioevo e sul ruolo svolto dai laici, che mi pare abbiano direttamente influenzato Ruedi Imbach[8].

Questo rapidissimo schizzo, senza pretese, del quadro storiografico ha il mero scopo di delineare i contorni in cui si inserisce la riflessione di Imbach sui laici e la filosofia nel Medioevo. L'opposizione dei laici ai chierici è esplicitamente menzionata a partire dal XII secolo, ragion per cui:

> « Il est improbable que la division de la société médiévale en *clerici* et *laici* n'ait exercé aucune influence sur les contenus et les œuvres qui intéressent l'histoire de la philosophie. Certains débats et certaines discussions ne se comprennent que sur fond d'une opposition qui détermine profondément la vie politique et intellectuelle du Moyen Age. [...] Existe-t-il une philosophie de laïcs, pour laïcs ? Quel rapport existe-t-il entre l'état laïc du destinataire ou de l'auteur et la philosophie enseignée par les laïcs ou pour eux ? »[9]

Per svolgere tale indagine, Imbach ha ritenuto opportuno elencare sia gli autori che i destinatari laici di opere filosofiche (« *qui* a écrit un texte et

3 DIONISOTTI, Carlo: *Chierici e laici*, con una lettera di Delio Cantimori. Novara 1995, 24. Il testo è pubblicato per la prima volta nel volume: *Geografia e storia della letteretura italiana*. Torino 1967.

4 *Ibid.*: 41–42.

5 *Ibid.*: 27–31.

6 *I laici nella* societas christiana *dei secoli XI e XII, Atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, 21–27 agosto 1965)*. Milano 1968.

7 PROSDOCIMI, Luigi: *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in: *ibid.*: 56–77.

8 CONGAR, Yves M.-J.: *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris 1954, 19–45, chapitre premier: « Qu'est-ce qu'un Laïc? ».

9 IMBACH: *Dante, la philosophie et les laïcs*, 16–17, 84–86.

pour qui il a été écrit »)[10], concentrandosi sui secoli XIII e XIV. È un approccio storico basato su una metodologia solida che consente di ottenere risultati affidabili e difficilmente contestabili, sicché ho deciso di seguirla anch'io e di applicarla relativamente al secolo XII, quasi completamente assente, eccezion fatta per qualche timido accenno, dallo studio di Imbach. Si tratta del laico inteso alla maniera medievale, le cui due accezioni principali sono non-religioso e non-letterato, ma il termine, svariatamente impiegato proprio a partire dal secolo XII, è polisemico, come si evince dall'esemplificazione offerta nelle pagine che seguono. Inoltre – Imbach lo ha sottolineato a più riprese – il destinatario è importante almeno quanto l'autore. Numerosi sono, infatti, i chierici che scrivono opere filosofiche destinate a laici, adattando debitamente contenuti, forma e stile al destinatario. Basti pensare, per il secolo XIII, al *Liber introductorius* scritto da Michele Scoto per l'imperatore Federico II, o finanche ad alcuni scritti di Tommaso d'Aquino, quali il *De motu cordis* e il *De mixtione elementorum* dedicati al medico *Philippus de Castro Celi* o ancora il *De regno ad regem Cypri*[11].

L'altro indicatore di cui si è servito Ruedi Imbach è l'utilizzazione del volgare, la lingua dei laici e dei non-letterati per eccellenza. Si consideri che già verso la fine del secolo XII, *sermo laicus* vuol dire anche lingua volgare: Adamo di Perseigne scrive una lettera, in latino, a una contessa di Chartres "che capisce senza difficoltà il *sermo latinus*" contrapposto al *sermo laicus*[12]. Pertanto l'uso del volgare è soltanto un indicatore; è poi opportuno verificare che si tratti effettivamente di un'opera destinata a laici. La storiografia filosofica ha in anni recenti messo in rilievo la tecnicità e la complessità di opere in volgare redatte tra il XIII e il XV secolo: mi riferisco, per esempio, all'ampia produzione storiografica sull'Alighieri oppure all'interesse crescente per Christine di Pizan o ancora per Nicola Oresme[13]. Nell'alto Medioevo vi sono casi, sebbene rari, di filosofia in volgare: nel secolo X, Noktero, monaco di San Gallo, traduce in tedesco le *Categorie* di Aristotele e la *Consolazione di Filosofia* di Boezio per i suoi confratelli. Al di là delle generalizzazioni o delle tendenze di massima, è d'uopo interro-

[10] *Ibid.*: 6.

[11] Sulle opere dedicate a personaggi laici, cfr. IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 32–43.

[12] ADAMO DI PERSEIGNE: *Epistola*, PL 211, 686: "Laico sermone tibi scripsisse debueram, nisi quia te comperi Latini sermonis aliquantulam intelligentiam percepisse". Adamo (1145–1221) si rivolge a una non bene identificata contessa di Chartres.

[13] CAROTI, Stefano: *Nicole Oresme: dalla "Questio" alla "Glose". La presenza del dibattito universitario nelle glosse di* Le livre du ciel et du monde, in: BRAY, Nadia/STURLESE, Loris (ed.): *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27–29 settembre 2002*. Louvain-la-Neuve 2003, 155–190. Cfr. nello stesso volume STURLESE, Loris: *Filosofia in volgare*, 1–14, e le conclusioni di BIANCHI, Luca: *"Il core di filosofare volgarmente": qualche considerazione conclusiva*, 483–502.

garsi sul progetto e il significato reale di ogni singola opera filosofica in volgare, che sia una traduzione o uno scritto originale.

Dal secolo XIII in poi, secondo Imbach, si può parlare di un'altra accezione della filosofia per i laici, nella misura in cui il laico è colui che non appartiene all'istituzione universitaria[14]. Ciò si desume chiaramente dal decreto della fondazione dell'università di Parigi emesso nel 1200 da Filippo Augusto, in cui gli *scolares* sono protetti in caso di litigio con un laico attaccabrighe e sono per giunta sottoposti alla giurisdizione ecclesiastica, godendo così di una sorta di immunità (il cosidetto *privilegium fori*)[15]. Questa è la situazione specifica dell'università di Parigi. Esiste un laico fuori del sistema, che non è un intellettuale organico, fruitore di opere filosofiche. Di professione non fa il filosofo, ma aspira anche lui alla conoscenza filosofica e alla felicità intellettuale, compatibilmente con i suoi impegni familiari, sociali e politici – sono per esempio i commensali che Dante invita al suo *Convivio*. Vi è poi l'*outsider* come Raimondo Lullo che, pur non appartenendo all'istituzione, dialoga o perlomeno tenta di dialogare con i teologi di professione della Facoltà di teologia di Parigi[16]. In ogni caso, codesta accezione non è perfettamente trasponibile all'epoca che precede la nascita dell'università, vista la documentazione limitata sulle "scuole" e il loro funzionamento istituzionale così come le scarse testimonianze affidabili relative agli studenti e ai maestri, persino dei più rinomati disponiamo di biografie dai contorni poco netti. Abbiamo solo rari esempi di filosofia in volgare sul finire del secolo XII, molto probabilmente perché i laici, quelli potenti e altolocati al punto da essere destinatari o fruitori di opere filosofiche, il latino lo conoscono ancora (specialmente gli uomini). Il volgare si afferma invece incontestabilmente nella letteratura: si pensi al famosissimo Chrétien de Troyes e ai "romans d'antiquité" *Roman d'Alexandre*, *Roman d'Eneas*, *Roman de Thèbes*, *Roman de Troie*, dove si ritrova peraltro una sorta di vulgata filosofica[17], sopratutto Macrobio e Boezio. Si

[14] IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 23.

[15] Cfr. DENIFLE, Heinrich/CHÂTELAIN, Emile: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I. Paris 1889, 59, n° 1: "...si alicui scolari ab aliquo laico iniuriam fieri aliquis viderit..."; *ibid.*: 60: "Ad hec in capitale Parisiensium scolarium pro nullo forifacto justicia nostra manum mittet; sed si visum fuerit illud esse arrestandum, per justiciam ecclesiasticam arrestabitur et arrestatum custodietur, ut de illo capitali fiat quod per ecclesiam fuerit legitime judicatum." Si veda in proposito almeno BALDWIN, John W.: *Masters at Paris from 1179 to 1215. A Social Perspective*, in: BENSON, Robert L./CONSTABLE, Giles (ed.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge (MA) 1982, 1991², 138–172.

[16] Cfr. IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 102–131.

[17] Cfr. MORA-LEBRUN, Francine: *'Metre en romanz'. Les romans d'antiquité du XIIe siècle et leur postérité (XIIIe–XIVe siècle)*. Paris 2008, 53: « Ecrits en français pour 'cil qui n'entendent la letre' (*Roman de Troie*, v. 38), c'est-à-dire pour ceux qui ne comprennent pas le latin, les romans d'antiquité ont certainement été composés pour des laïcs, et sans doute au premier chef pour les chevaliers qui fréquentaient les cours princières. » Una nuova edizione del *Roman de Thèbes* è adesso disponibile: *Roman de Thèbes*, ed. e trad. Aimé Petit. Paris 2008.

tenga presente che il *Roman d'Alexandre* diffonde e volgarizza (mi si perdoni il gioco di parole) l'ideale del regnante magnanimo, l'imperatore Alessandro Magno per l'appunto, educato dal precettore filosofo, Aristotele, ideale sul quale ritornerò più avanti[18].

Infine, un altro elemento caratteristico della filosofia per i laici è, secondo Imbach, l'interesse pronunciato per la filosofia pratica, etica e politica, così come per la retorica, quest'ultima considerata nel Medioevo, sulla scorta dell'insegnamento ciceroniano, come parte della *scientia civilis*. Tale propensione per la filosofia pratica trova riscontro anche nel secolo XII. Ma pure la cosmologia, la meteorologia e le questioni naturali in generale costituiscono i principali interessi filosofici dei laici nel secolo XII, che trascurano invece la metafisica e la logica.

Partendo da queste tre piste, o direttive, di ricerca – stato del destinatario/autore, lingua volgare, filosofia pratica – ho voluto stendere un primo censimento dei laici "filosofanti" e dei filosofi laici nel secolo XII, con lo scopo di proporre una lettura diversa, alla ricerca di una prospettiva storiografica alternativa, che interpreti la filosofia del secolo XII attraverso il prisma della condizione sociale, laica, di coloro che l'hanno praticata in maniera attiva, in qualità di autori, o passiva, in qualità di destinatari, lettori, mecenati. La documentazione, oltre a essere disparata, concerne aree geografiche a volte distanti: siamo abbastanza informati sulle corti in Francia, in Inghilterra, in Sicilia ma non in eguale misura su tutti gli aspetti della produzione culturale, e specificamente filosofica. Ciò nonostante, non mi è sembrato proficuo circoscrivere la ricerca a una sola corte o a una sola area geografica, temendo di cadere nella trappola di una storia della filosofia locale. La somma, o se si preferisce la giustapposizione, di più 'realtà' laiche consente di prendere coscienza dell'importanza del fenomeno – senza dimenticare che questi gruppi sociali erano spesso e volentieri in contatto tra di loro, finanche legati da vincoli matrimoniali o di parentela. Anticipando le conclusioni del presente studio, mi pare si possa affermare che i laici siano stati all'origine di produzioni letterarie e nuovi generi specifici sin dal secolo XII, ponendosi quindi come dei veri e propri fattori di trasformazione sociale e culturale.

1. *Clericus* e *laicus*

Limitiamoci alle occorrenze più pregnanti dei termini *clericus* e *laicus* nel secolo XII, cominciando da quella che ha destato maggiormente l'attenzione degli studiosi. Nel *Decretum Gratiani* (c. 7, Causa XII, q. 1), la cui reda-

Cfr. Kelly, Douglas: *The conspiracy of allusion. Description, rewriting, and autorship from Macrobius to Medieval Romance*. Leiden 1999.

[18] Si veda in proposito Gaullier-Bougassas, Catherine (ed.): *La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (X^e–XVIe siècle). Réinventions d'un mythe*. Turnhout 2014.

zione si è snodata in un ampio arco temporale, anche se pare oramai assodato che l'ultima versione risalga al 1140[19], vengono menzionati con un rinvio all'autorità di San Girolamo (che non trova alcun riscontro) due tipi di cristiani (*Duo sunt genera*): i *clerici* e i *laici*. Tale distinzione, assente nella prima versione del *Decretum* e introdotta nella seconda (quella edita da Friedberg)[20], non è reperibile, secondo quanto scriveva già Prosdocimi, in nessun'altra collezione canonica medievale conosciuta[21]; essa è inserita nella Causa XII che affronta la questione spinosa della proprietà di beni materiali da parte dei *clerici*. I chierici si dedicano alla contemplazione e alla preghiera, lontano dalle vicissitudini temporali, e sono consacrati a Dio[22]. L'etimologia fornita nel *Decretum* del termine *clericus* si trova già in San Girolamo e in Isidoro di Siviglia: essi sono eletti da Dio e sono stati scelti dalla sorte; *kleros* in greco si dice *sors* in latino[23]. La tonsura è il simbolo dell'appartenenza al regno di Dio e denota che essi hanno abbandonato i

[19] Per una messa a punto recente su Graziano, cfr. MURANO, Giovanna: *Dalle scuole agli* Studia*: il* Decretum Gratiani *tra XII e XIII secolo*, in: Scriptoria *e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII–XV). Atti del LI Convegno storico internazionale (Todi, 12–15 ottobre 2014)*. Spoleto 2015, 71–107.

[20] WINROTH, Anders: *The Making of Gratian's* Decretum. Cambridge 2000, Appendix, 212. Sulle due versioni del *Decretum*, si veda ivi 122–145.

[21] PROSDOCIMI: *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico*, 69; ID.: *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII: a proposito di* Decr. Grat. C. *12*, q. *1*, c. *7: 'Duo sunt genera Christianorum'*, in: *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, vol. 1. Città del Vaticano 1965, 105–122, qui 105. Per le occorrenze medievali del termine *laicus*, anche al di là del secolo XII, si veda IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 16–26; ID.: *Dante, la philosophie et les laïcs*, 8-20; ID.: *Le défi laïque*, 36–45. Cfr. anche GRANDJEAN, Michel: *Laïcs dans l'Eglise. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*. Paris 1994.

[22] *Decretum magistri Gratiani*, Causa XII, quest. I, c. 7, in: *Corpus Iuris Canonici*, Pars prima, ed. Emil Friedberg. Leipzig 1879, 678: "*Clericis et Deo deuotis nec causas agere, nec aliquid proprium habere licet. Item Ieronimus ad quendam suum Leuitam, de duobus generibus hominum*. Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum diuino offitio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare conuenit, ut sunt clerici, et Deo deuoti, uidelicet conuersi. *Kleros* enim grece latine sors. Inde huiusmodi homines uocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in uirtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. Hanc coronam habent ab institutione Romanae ecclesiae in signo regni, quod in Christo expectatur. Rasio uero capitis est temporalium omnium depositio. Illi enim uictu et uestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. 1. Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici. *Laos* enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter uirum et uirum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita saluari poterunt, si uicia tamen bene faciendo euitauerint".

[23] Nell'*Elementarium* di Papias, vocabolario scritto molto probabilmente alla fine del secolo XI, leggiamo: "Clericus dictus quod de sorte domini est; vel quia dominus sors et pars clericorum est"; e: "Laicus: popularis. Laos (λαοσ) enim populus graece". Le citazioni provengono dall'edizione senza paginazione: PAPIAS VOCABULISTA: *Elementarium doctrinae erudimentum*. Venezia 1496.

beni materiali e non posseggono alcun bene personale ma che hanno tutto in comune. Il significato della tonsura era stato esposto da Isidoro nel *De ecclesiasticis officiis*[24]. L'altro tipo sono i laici (*laos* vuol dire *populus*) che hanno la possibilità di possedere beni materiali, sposarsi, lavorare, fare offerte alla Chiesa, raccogliere tasse, e che possono salvarsi eludendo i vizi e comportandosi bene. Come ha osservato Congar, la nozione canonica stabilisce la funzione e la competenza[25]: « si la structure de l'Eglise comporte à titre essentiel la distinction entre clercs et laïcs, sa vie, mieux encore: son type permanent, comporte une distinction entre trois états ou conditions: ceux de laïc, de clerc et de moine »[26]. Per chiarire come questa tripartizione si risolva in una bipartizione, leggiamo ancora Congar: « le moine n'est pas, de soi, un clerc, bien qu'il puisse le devenir par l'ordination. Sa condition ne se définit pas par un office, une fonction, mais comme un état ou une forme de vie »[27], e poi: « On est clerc par les ordinations au ministère sacré, moine par la renonciation personnelle au monde. Les deux choses, cependant, ne sont pas sans rapports, et ces rapports ont été compris de telle manière, tout au moins en Occident, qu'il s'opéra, entre les deux conditions des interférences »[28]. Per esempio, la tonsura è, a partire dal IV secolo, un segno distintivo comune ai chierici e ai monaci[29]; in Occidente i monaci sono prevalentemente cenobiti e seguono una regola di vita liturgica, alcuni di essi assumendo delle funzioni liturgiche e essendo, di fatto, equiparati ai chierici. Nel *Decretum Gratiani*, il laico viene dunque definito per difetto rispetto al chierico (e al monaco) ed è assimilato al coniugato, secondo una tendenza sorta nel solco della riforma gregoriana e riscontrabile in altri testi posteriori.

Esiste una traduzione del *Decretum Gratiani* in francese *oïl* realizzata, secondo l'editrice del testo Leena Löfstedt, da Tommaso Becket, o da un'équipe di traduttori da lui capeggiata, durante l'esilio in Francia, quando si trovava a Pontigny in Champagne (1161–1164). La traduzione sarebbe stata destinata a dei "signori laici dell'impero dei Plantageneti", per citare la Löfstedt[30]. In realtà, non vi sono prove materiali che convalidino questa ipotesi, e Patricia Stirnemann ha attirato la mia attenzione sul fatto che Becket non possedesse manoscritti del *Decretum Gratiani* e tantomeno di

[24] PROSDOCIMI: *Chierici e laici*, 109.

[25] CONGAR: *Jalons pour une théologie du laïcat*, 27.

[26] *Ibid.*: 22.

[27] *Ibid.*: 23.

[28] *Ibid.*: 24.

[29] *Ibid.*: 25.

[30] LÖFSTEDT, Leena: *Gratiani Decretum*, vol. V: *Observations et explications*. Helsinki 2001, 41.

opere in vernacolare[31]. La traduzione, che andrebbe collocata di preferenza negli anni 1260–1280, è fedele al testo latino e *laicus* viene reso con *lai:* « Il a une autre maniere de crestiens, si comme li lai »[32]. L'impatto di questa traduzione, per quanto ne sappia, non è mai stato studiato.

Un altro testo capitale è il *De sacramentis christianae fidei* di Ugo di San Vittore scritto verso il 1140 (e incompiuto perché Ugo muore nel 1141). Prosdocimi aveva messo in evidenza le molteplici analogie con il *Decretum*, senza però stabilire rapporti di filiazione e giungendo alla conclusione che i due testi sono indipendenti[33]. Ugo è, fino a prova contraria, il primo a concepire la Chiesa come il corpo di Cristo, di cui chierici e laici costituiscono le membra: a destra, i chierici che conducono una vita spirituale e, a sinistra, i laici che conducono una vita terrena[34]. La *potestas*

[31] Sui manoscritti del *Decretum*, si veda STIRNEMANN, Patricia: *En quête de Sens*, in: HOFMANN, Mara/ZÖHL, Caroline: *Quand la peinture était dans les livres. Mélanges en l'honneur de François Avril*. Turnhout 2007, 303–311.

[32] *Gratiani Decretum. La traduction en ancien français du Décret de Gratien*, vol. II: *Causae 1-14*. Edition critique par Leena Löfstedt. Helsinki 1993, 229: « (Causa 12, Q. 1, cap. 7) *Clers ne doivent estre pledeeur ne avoir rien propre*. Deus manieres de crestiens sont. Li un sont baillié au servise Dameldieu; qui doivent estre en contemplacion et atenir soi de toutes besoingnes temporiex, si comme sont li clerc et li convers. Il sont apelé clerc, ce est a dire 'esleu en la partie Dammeldieu', quar Diex les a esleuz a suens. Il sont roi, quar il gouvernent par vertuz soi et autres, et einssi ont il roiaume en Dameldieu, et ce senefie la coronne que il ont el chief. Ceste coronne ont il par l'establissement de l'eglise de Rome en singne del roiaume que il atendent a avoir de Ihesucrist. La rasture del chief est en lui renoiemenz des choses temporiex. Il se doivent tenir apaiez de leur vivre et de leur vesteure ne ne doivent avoir nule proprieté, ainz doivent toutes leur choses estre communes. Il a une autre maniere de crestiens, si comme li lai. A cez loist il a porseoir les choses temporels, mes que ce [ne] soit fet a leur usage. Il n'est nule plus chaitive chose que despire Dieu por deniers. A cez est il otroié que il praingnent fames et que il coutivent la terre et que il jugient entre les homes et que il maintiengnent les causes et metent osfrendes sus les autiex et paient les dismes. Et einssi porront il estre sauvé, se il se gardent de pechié ».

[33] PROSDOCIMI: *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico*, 71; ID.: *Chierici e laici*, 119-121. Si veda adesso l'articolo di MIRAMON, Charles de: *Hugues de Saint-Victor et les* Spiritualia*: Autour de la division entre clercs et laïcs dans le* De sacramentis, in: POIREL, Dominique (ed.): *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Age à l'époque moderne.* Turnhout 2010, 299–332.

[34] *De Sacramentis Christianae fidei*, II, Pars 2, Cap. 3–4, PL 176, 417–418: "Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. Quasi enim ad sinistram sunt laici qui vitae praesentis necessitati inserviunt. Non ita dico ad sinistram quemadmodum illi ad sinistram statuentur, quibus dicetur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum (Matth. XXV).* Absit a me ut bonos laicos ibi statuere praesumam ! Nam qui boni erunt sive laici sive clerici ibi non erunt; et qui mali erunt sive laici sive clerici ibi erunt [...]. Quod enim ad sinistram in corpore est de corpore est et bonum est quamvis optimum non sit. Laici ergo Christiani qui terrena et terrenae vitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt. Clerici vero quoniam ea quae ad spiritualem vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi. Sed constat his duabus partibus totum corpus Christi quod est universa Ecclesia. Laicus interpretatur popularis; Graece enim *laos* Latine dicitur populus. Unde et *basileus* rex dictus putatur; quasi *basis laoy*, id est sustentamentum populi. Clericus dicitur a *cleros* Graece, quod Latine interpretatum sortem sonat, sive quod ipse sorte sit electus a Deo ad servitium Dei, sive quod ipse Deus sors illius sit; et quod portionem

terrena sive secularis è una prerogativa dei laici e viene distinta dalla *potestas spiritualis sive divina*. Nel prologo della *Summa super Decretum Gratiani*, redatta verso il 1160, Stefano di Tournai sintetizza il capitolo che ci interessa accentuando le differenze tra i chierici e i laici: sono due popoli che vivono nella stessa comunità (*civitas*) e sotto lo stesso re, Cristo, ma che sono nettamente separati finanche nella giurisdizione, perché esiste il *divinum ius* e l'*humanum ius*. I punti di contatto con Ugo di San Vittore sono numerosi[35].

Nel *Liber contra multiplices et varios errores* (circa 1185) il maestro Vacario, *iuris peritus*, presenta e confuta le tesi propugnate da Ugo Speroni, altrettanto *magister* e *iuris peritus*, in un trattato che questi gli aveva fatto

aliam in terra habere non debeat; clericus nisi Deum et ea quae ad partem Dei spectant, cui statutum est decimis et oblationibus quae Deo offeruntur sustentari. Laicis ergo Christianis fidelibus terrena possidere conceditur, Clericis vero spiritualia tantum committuntur, quemadmodum olim in illo populo priore caeterae tribus quae typum laicorum praeferebant; portiones in haereditate acceperunt. Sola tribus Levi quae ecclesiasticos figurabat, decimis et oblationibus et sacrificiorum victimis pascebatur. Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vegetatur et nutritur ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur; vita spiritualis bonis spiritualibus nutritur. Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt. Ad vitam spiritualem quae spiritualia sunt bona omnia [...]. Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo; potestates sunt constitutae. In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt, pertinent, potestas est terrena. In clericis autem ad quorum officium spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina. Illa igitur potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur [...]. Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa. Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: *Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur* (*I Cor.* II). Quod autem spiritualis potestas (quantum ad divinam institutionem spectat) et prior sit tempore; et maior dignitate; in illo antiquo Veteris Instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est; postea vero per sacerdotium (iubente Deo) regalis potestas ordinata".

35 *Summa Stephani super Decretum Gratiani*, Prologus, in: *Die* Summa *des Stephanus Tornacensis über das* Decretum Gratiani, ed. Johann F. von Schulte. Giessen 1891, 1-2: "In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi; duo in ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae: spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurisdictio: divinum ius et humanum", e la traduzione in CONGAR: *Jalons*, 32: « Dans la même cité et sous un roi unique, il y a deux peuples à la distinction desquels répondent deux vies, auxquelles correspondent deux principats, un double ordre de juridiction. La cité est l'Eglise, son roi est le Christ, les deux peuples sont les deux ordres des clercs et des laïcs, les deux vies sont la spirituelle et la charnelle, les deux principats sont le sacerdoce et la royauté, les deux juridictions la divine et l'humaine ». Cfr. PROSDOCIMI, Luigi: *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore, 'Duo populi' e 'Duae vitae'*, in: *Etudes d'Histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. I. Paris 1965, 673–680.

pervenire (e che purtroppo è andato perduto). Speroni, molto probabilmente console della città di Piacenza, è l'iniziatore del movimento ereticale, detto per l'appunto degli speronisti, ostentatamente anti-clericale. Speroni accusava l'autorità ecclesiastica di aver spezzato l'unità della Chiesa e dei fedeli, separando i chierici dai laici e, peggio ancora, valorizzando i primi e denigrando i secondi: *si clericus est, profecto et sanctus* e, di contro, *si laicus, procul dubio et immundus*[36]. La frattura dei cristiani era percepita da Speroni come una vera minaccia per l'unità della comunità dei credenti. Vacario ribadisce che chierici e laici sono un tutt'uno attraverso il battesimo che li unisce in Cristo: *multo magis et clerici unum sunt cum laicis in Christo per baptismum*[37]. Un'altra tesi di Speroni è che la tonsura, segno di superiorità e dell'appartenenza al regno di Dio, nella pratica veniva portata anche da ecclesiastici che non ne erano affatto degni e che si contraddistinguevano per vizi e difetti di ogni sorta. Speroni e i suoi seguaci furono considerati eretici; la questione più generale, e di grande importanza, della relazione tra stato laicale e eresia esula dallo scopo del presente studio.

La distinzione/contrapposizione tra chierico e laico si ritrova in documenti di tutt'altro genere. In una lettera indirizzata a Filippo, conte di Fiandra, scritta poco dopo il 1168, Filippo di Harvengt spiega che se il principe è colto – dal momento che lo studio delle 'lettere' non è appannaggio dei soli chierici e che molti laici vi si consacrano –, lontano dal trambusto e dagli affari militari, costui deve poter prendere un libro nel quale guardarsi come in uno specchio:

> "Qui si forte litteras didicit, quorum scientia non est tantummodo clericorum, multi enim noverunt litteras in gradu sive ordine laicorum: nonnunquam feriatus a tumultu vel negotio militari, assumpto sibi codice debet tanquam in speculo se mirari"[38].

Le letture preconizzate per il principe sono quelle che incitano al comportamento virtuoso[39]. Nel secolo XII emerge il tipo sociale e la figura lettera-

36 *Ibid.*: 676. Cfr. MILANO, Ilarino da: *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario. Testo inedito del secolo XII con studio storico e dottrinale*. Città del Vaticano 1945, 559. Per la data del trattato di Vacario, si veda l'articolo di TALIADOROS, Jason: *Master Vacarius, Speroni, and Heresy: Law and Theology as Didactic Literature in the Twelfth Century*, in: FEROS RUYS, Juanita (ed.): *What Nature Does Not Teach: Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods*. Turnhout 2008, 345–375.

37 MILANO: *L'eresia di Ugo Speroni*, 558.

38 FILIPPO DI HARVENGT: *Epistola* XVI, PL 203, 148–149.

39 *Ibid.*: "Sunt quidem tam aethnicorum quam orthodoxorum tractatus expoliti vel epistolae vel commenta, quae viris nobilibus non parvae utilitatis offerunt documenta: dignitatem ornant, militiam ordinant, roborant iuventutem; mores aedificant, animos acuunt, promovent ad virtutem; torporem arguunt, zelum suscitant, describunt aequitatem, iram temperant, commendant clementiam, suggerunt lenitatem. Haec et horum similia legere vel audire princeps mente nobilis non fastidit, eorumque memoriam ad curas temporalium penitus non allidit: indignum ducens aurem fabulis, aleis revocantibus manum dare, et non magis

ria del cavaliere (laico) istruito, il *miles literatus*[40], che Filippo di Harvengt, nel *De institutione clericorum*, contrappone al chierico ignorante. Egli afferma che si è soliti chiamare *clericus* il letterato, cioè colui che sa il latino, che conosce la *litteratio* e non commette solecismi; pertanto il cavaliere *litteratus* è miglior *clericus* di un prete *illiteratus*[41]. Il termine *clericus* è polisemico; Filippo non può essere più esplicito:

> "Interrogamus eum utrum clericus sit, non quaerentes scire utrum sit ad agendum altaris officium ordinatus, sed tantummodo, utrum sit litteratus. At ille ad interrogata consequenter respondens, dicit se clericum esse, si litteratus est; conversum vero laicum, si illiteratus est"[42].

Colui che è istruito merita parimenti il titolo di chierico, anche se non ha ricevuto l'ordinazione: del resto, i termini *clerc*, in francese, e *clerk*, in inglese, conservano ancora oggi questa accezione, che non trova invece riscontro nella lingua italiana. Enrico I, re d'Inghilterra (morto nel 1135), era per l'appunto soprannominato "beauclerc" a causa della sua vasta cultura[43]. Vi erano quindi, sin dal secolo XII, dei laici degni di essere chiamati chierici. Grundmann e Congar avevano già riunito diverse testimonianze al riguardo e, di contro, avevano evidenziato che il laico era spesso equiparato all'*illiteratus* oppure all'*idiota*[44]. *Litteratus* era colui che conosceva il

codicellum, saltem furtim hora sibi congrua praesentare. Vidi, ut recolo, cum comes Carolus divinis altaribus assistebat, reverenter et decenter legendis psalmulis insistebat, et ut limatus mucro cum sumendae tempus aderat ultionis, sic decebat devotum principem libellus tempore lectionis". Gli *specula* per i re sono un genere letterario distinto dagli *specula* per l'educazione dei laici, cfr. in proposito STONE, Rachel: *Kings are different: Carolingian mirrors for princes and lay morality*, in: LACHAUD, Frédérique/SCORDIA, Lydwine (ed.): *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Rouen 2007, 69–86.

40 TURNER, Ralph V.: *The* Miles Literatus *in 12th and 13th-Century England. How Rare a Phenomenon?*, in: American Historical Review 83 (1978), 928–945.

41 FILIPPO DI HARVENGT: *De institutione clericorum*, IV, 110, PL 203, 816: "Loquendi usus obtinuit ut quem viderimus litteratum statim clericum nominemus [...]. Si quis igitur litteratum militem idiotae presbytero conferat [...], affirmabit eumdem militem meliorem presbytero clericum esse, quia scilicet miles legit, intelligit, dictat, versificatur et inter clericos linguam latinam proferens soloecismi nescius approbatur, presbyter vero non solum nescit orationem grammaticam irreprehensibiliter informare sed forte nec completorium solus regulariter cantitare". Su questo passo del *De institutione clericorum*, cfr. RICHE: *Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle*, 181; ID.: *Laïcs lettrés et illetrés au XIIe siècle*, in: DEMOUY, Patrick (ed.): *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIe siècle*. Turnhout 2008, 59–60. Altre testimonianze sono citate da Congar relativamente al fatto che il laico colto, letterato, venisse chiamato chierico. Si veda anche l'articolo di CLASSEN, Peter: *Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, in: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), 155–180.

42 FILIPPO DI HARVENGT: *De institutione clericorum*, IV, 110, PL 203, 816.

43 Su Enrico I, si veda sotto, p. 365.

44 GRUNDMANN, Herbert: Litteratus – illiteratus. *Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: Archiv für Kulturgeschichte 40 (1958), 1–65; CONGAR, Yves: *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Age:* laicus = *sans lettres*, in: *Studia mediaeva-*

latino, *illiteratus* colui che non lo conosceva oppure che poteva capirlo all'orale ma che non era in grado di leggerlo: in ogni modo, il significato esatto di entrambi i termini cambia da un autore all'altro e da un secolo all'altro. *Laicus* è impiegato anche nel senso di inesperto o debuttante nella *Memoria saeculorum* di Goffredo di Viterbo: "[...] non summis magistris et philosophis didascalis set tibi layco moderate philosophanti et aliis quasi pueris tibi coetaneis"[45]. Goffredo si rivolge al figlio dell'imperatore Federico Barbarossa, il principe Enrico, che all'epoca ha diciannove anni, qualificandolo come laico filosofante, cioè molto probabilmente debuttante in filosofia. O ancora Wibaldo di Stavelot che in una lettera a papa Eugenio III, dopo aver raccontato l'elezione di Federico Barbarossa ad Aquisgrana, spiega che vi è una certa reticenza da parte dei principi laici a mettere in atto la spedizione italica sollecitata dagli ecclesiastici[46]. L'opposizione, anche politica, tra i laici e gli ecclesiastici è in questo caso apertamente formulata.

Nel secolo XII il laico diventa dunque una categoria sociale, politica, giuridica e culturale contrapposta al chierico. Ma *laicus* ingloba a sua volta molteplici categorie sociali: il contadino, il mercante, il nobile, il giurista, il cavaliere, il re, il servo.

È indispensabile studiare il contesto sociale, politico, culturale e geografico in cui le opere dei laici e per i laici sono state redatte. Le circostanze materiali della produzione delle opere filosofiche non possono essere accantonate. Marc Bloch, Dominique Barthélémy, Jacques Verger avevano indicato tre fenomeni maggiori del secolo XII: l'espansione delle città, i contatti con l'Oriente (sopratutto a causa delle Crociate), l'ascensione dei laici (specialmente le corti nobiliari). In ambito italiano, aggiungo che il fatto che città come Pisa e Venezia avessero dei fondachi, consolati, chiese, in Oriente ha senz'altro avvantaggiato i traduttori (Stefano di Pisa o di Antiochia, Burgundione da Pisa, Giacomo Veneto) nel procurarsi i testi da tradurre in latino. È molto probabile che, trascurando le circostanze materiali, gli storici della filosofia abbiano occultato le condizioni politiche, economiche e sociali in cui i filosofi vivevano e filosofavano, senza interrogarsi sufficientemente sul ruolo svolto e l'impulso fornito dai laici allo studio e alla pratica della filosofia. Per quanto riguarda i laici filosofanti – per

lia et marialogica. Mélanges P.C. Balic. Roma 1971, 309–332. Cfr. IMBACH: *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, 21–26; ID.: *Le défi laique*, 41–45.

45 Cito dalla trascrizione di STURLESE, Loris: *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo dagli inizi alla fine del XII secolo*. Firenze 1990, 187. Sui *philosophantes*, si veda l'articolo di PEGORETTI, Anna: *Filosofanti*, in: Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca e Boccaccio 2 (2015), 11–70; la testimonianza di Goffredo di Viterbo non è ivi menzionata.

46 WIBALDO DI STAVELOT: *Epistola* 375, ed. Philip Jaffé. Berlin 1864, 504: "Set laici principes, simplici fortasse animo studiose suggerebant; non oportere in hac rerum novitate tam gravi sponsione principem devinciri, ne improbitas rebellantium, de ipsius celeri egressu certa, in extremam dementie audatiam prorumperet".

riprendere il bel sintagma di Goffredo di Viterbo –, essi si trovano principalmente nelle corti reali e nobiliari, tra i membri della piccola aristocrazia e della borghesia, che in alcuni casi sono anche traduttori dal greco e dall'arabo di opere filosofiche. Non dimentico poi le donne laiche che hanno sostenuto l'attività di scrittori, praticato la filosofia o che sono state le destinatarie di opere filosofiche, tra le quali: Eloisa, Eleonora d'Aquitania, Matilde l'imperatrice, Maria di Champagne, Anna Comnena, Lauretta d'Alsazia. Le donne nobili non erano totalmente escluse dall'accesso alla filosofia nel secolo XII – negli ultimi anni la storiografia 'femminista' ha avuto il merito di farle uscire dall'ombra[47]. Pietro Abelardo è uno dei rarissimi autori medievali a riconoscere le qualità intellettuali delle donne; in un passo della *Theologia christiana* distingue le donne filosofe o letterate dalle donne mondane o incolte: "Quod si etiam post philosophas aut litteratas feminas, ad saeculares vel laicas venire delectat"[48].

2. La filosofia nelle corti

Un primo sondaggio ha rivelato che le corti signorili e reali svolgono opera di mecenatismo nei confronti di intellettuali e filosofi. I singoli dati sono certo già noti agli storici ma mettendo insieme la non esigua documentazione, la prospettiva generale cambia permettendo di affermare che i signori e i sovrani laici contribuiscono allo sviluppo e alla diffusione della filosofia sin dal secolo XII. L'inventario che segue non è esaustivo, perseguendo il solo scopo di far prendere coscienza dell'ampiezza del fenomeno.

Cominciamo dalla corte di Normandia, dove Guglielmo di Conches si stabilisce "dopo aver insegnato per più di vent'anni", come egli stesso ci dice nel *Dragmaticon philosophiae*[49], un'opera dedicata a Goffredo il Bello, duca di Normandia, scritta negli anni 1147–1149 sotto forma di dialogo tra il Filosofo (Guglielmo) e il Duca (Goffredo). Si tratta probabilmente della

47 Mews, Constant: *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*. New York 2001; cfr. Johns, Susan M.: *Noblewomen, Aristocracy and Power in the Twelfth-Century Anglo-Norman Realm*. Manchester 2003; Meale, Carol M. (ed.): *Women and Literature in Britain, 1150–1500*. Cambridge 1993. È di recente pubblicazione uno studio sulla biografia delle figlie di Eleonora d'Aquitania e Enrico II Plantageneto: Bowie, Colette: *The Daughters of Henri II and Eleanor of Aquitaine*. Turnhout 2014.

48 Pietro Abelardo: *Theologia christiana*, II, 105, ed. Eligius M. Buytaert. Turnhout 1969 (CCM 12), 178. Congar (*Clercs et laïcs au Moyen Age*, 317) citando questo passo sulla base della Patrologia latina (*Theologia christiana*, II, PL 178, 1201) ne travisa il senso perché ritiene che Abelardo contrapponga i filosofi o le donne letterate ai laici ("Quod si etiam post philosophos aut litteratas feminas, ad saeculares vel laicos venire delectat"). Cfr. anche Marenbon, John: *Philosopha*, in: Atucha, Iñigo/Calma, Dragos/König-Pralong, Catherine/Zavattero, Irene (ed.): *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Turnhout 2011, 547–552.

49 Guglielmo di Conches: *Dragmaticon philosophiae*, VI, 1, 1, ed. Italo Ronca. Turnhout 1997 (CCM 152), 179: "per viginti annos et eo amplius alios docui".

prima opera filosofica esplicitamente scritta per un signore laico in cui, per di più, il destinatario figura come protagonista; il *Dragmaticon* avrà un'ampia diffusione manoscritta e sarà anche tradotto in catalano nel secolo XV. Ai fini della nostra indagine è senz'altro un documento prezioso che permette di definire quali fossero, nel secolo XII, gli interessi filosofici di un laico "optime litteratus, inter clericos et laicos facundissimus"[50]. Il Duca pone la prima domanda: vuole sapere cosa sia la sostanza e il Filosofo risponde che la sostanza è una cosa esistente per sé (si veda la miniatura del codice Bodmer, fig. 1). A parte qualche definizione basica, la logica e la teologia sono poco presenti; le questioni naturali concernenti la meteorologia, la fisiologia e la medicina teorica sono invece preponderanti. Un altro elemento rilevante è la presenza di numerose figure esplicative, che Guglielmo di Conches ha previsto e inserito come parte integrante dell'opera a fini didattici, e a cui rinvia il lettore per una migliore comprensione[51]. È una tendenza questa che si ritrova e si radicalizza nella produzione filosofica per i laici nel secolo XIII (sebbene le retrospezioni nella storia della filosofia non siano auspicabili) e che diventa un tratto distintivo del genere. Guglielmo di Conches è il precettore dei figli di Goffredo il Bello; il primogenito diventa re d'Inghilterra nel 1154 con il nome di Enrico II. Matilde, sposa del duca di Normandia e madre di Enrico, è verosimilmente la "dama" a cui Clarembaldo di Arras indirizza il *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres[52]. Della vita di Guglielmo di Conches non si sa quasi nulla[53], eccetto che fosse *grammaticus* (come si legge nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury[54]) e che abbia insegnato non lontano da una chiesa dedicata alla Vergine Maria, presumibilmente a Parigi o a Chartres, commentando perlomeno Prisciano, il *Timeo*, Macrobio e la *Consolazione della Filosofia*, senza mai cimentarsi nel commento dei testi sacri e dei trattati teologici di Boezio.

50 *Chronica de gestis consulum Andegavorum*, in: *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, ed. Louis Halphen/René Poupardin. Paris 1913, 71.

51 Per esempio, GUGLIELMO DI CONCHES: *Dragmaticon philosophiae*, III, 5, 4, ed. Ronca, 71: "Unam tamen visibilem figuram super hoc oculis subiciemus"; *ibid.*: IV, 4, 3, 88: "Quod ut melius pateat, quasdam figuras componemus"; *ibid.*: IV, 4, 6, 89: "Ad huius rei intellectum quandam visibilem figuram faciemus".

52 CLAREMBALDO DI ARRAS: *Epistola ad Dominam*, 3, ed. Nikolaus M. Häring: *Life and Works of Clarembald of Arras*. Toronto 1965, 226.

53 Per la biografia, si veda GUGLIELMO DI CONCHES: *Glosae super Platonem*, Introduzione, ed. Edouard Jeauneau. Turnhout 2006 (CCM 203), XIX–XXVI.

54 GIOVANNI DI SALISBURY: *Metalogicon*, I, 10, ed. John B. Hall/Katharine S.B. Keats-Rohan. Turnhout 1991 (CCM 98), 71, l. 43–44.

Fig. 1. Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 188, f. 10v [*ca.* 1230]: Guglielmo di Conches e il duca di Normandia

D'altronde, anche Giovanni di Salisbury dice di aver insegnato a figli di nobili per guadagnarsi da vivere durante gli anni di studio in Francia, purtroppo senza fornire dettagli[55]. Per le scuole di Francia è passato anche Adelardo di Bath, di cui abbiamo pochissime informazioni biografiche. Ha avuto come allievo un certo Ocreatus, probabilmente appartenente a una

55 *Ibid.*: 72, l. 54–58.

famiglia nobiliare di Bath[56]. Adelardo è conosciuto anzitutto per le fortunatissime *Quaestiones naturales*, scritte per il giovane nipote sotto forma di dialogo. Fonte di ispirazione e molto spesso imitate, esse vengono utilizzate, all'inizio del secolo XIV, per la stesura delle *Questioni filosofiche* in volgare, composte su richiesta di un mecenate non identificato della regione del Lazio[57]. Adelardo di Bath è l'autore del *De avibus tractatus*, un trattato sulla falconeria, che si presenta come un dialogo tra un giovane principiante e lo zio che lo istruisce. Possedere falchi è un segno esteriore di ricchezza e di distinzione sociale, e la falconeria è una componente importante della cultura dell'aristocrazia nel Medio Evo, e ben oltre[58]. Si assiste in effetti, proprio a partire dal secolo XII, a una proliferazione di trattati su questo argomento, in concomitanza con l'affermarsi dell'aristocrazia in quanto gruppo laico che detiene il potere temporale. Del *De avibus tractatus* si conserva anche una versione in anglo-normanno risalente al secolo XIII[59]. Il tanto celebrato *De arte venandi cum avibus* dell'imperatore Federico II si innesta pertanto in una tradizione già ben consolidata nel secolo XIII. Adelardo di Bath fa parte degli intellettuali gravitanti intorno alla corte di Normandia; negli anni 1149–1150 dedica al giovane Enrico il *De opere astrolapsus*, una delle prime opere latine a esporre il sistema tolemaico degli epicicli e delle eccentriche. Enrico ha ricevuto un'educazione raffinata dispensata da maestri di grande spessore. Durante la prima infanzia, aveva avuto come maestri Pietro di Saintes e Matteo, quest'ultimo diventerà poi suo cancelliere alla corte d'Inghilterra[60].

La corte dei Normanni in Sicilia è un brillante centro di studi in cui vengono realizzate traduzioni dall'arabo e dal greco di opere scientifiche[61]. Ed è un laico, l'ammiraglio Eugenio, che negli anni 1150 traduce dall'arabo l'*Ottica* di Tolomeo. Enrico Aristippo, nella lettera dedicatoria della sua traduzione del *Fedone* platonico all'arcidiacono Roboratus, parla della cor-

56 BURNETT, Charles: Algorismi vel helcep decentior est diligentia*: The Arithmetic of Adelard of Bath and his Circle*, in: FOLKERTS, Menso (ed.): *Mathematische Probleme im Mittelalter. Der lateinische und arabische Sprachbereich*. Wiesbaden 1996, 221–331.

57 GEYMONAT, Francesca: *Correzioni ad Adelardo di Bath nelle* Questioni filosofiche *(sec. XIV in.)*, in: BRAY/STURLESE: *Filosofia in volgare nel Medioevo*, 387–406.

58 ABEELE, Baudouin van den: *La fauconnerie au Moyen Age: Connaissance, affaitage et médecine des oiseaux de chasse d'après les traités latins*. Paris 1994.

59 ID.: *La fauconnerie dans les lettres françaises du XIIe au XIVe siècle*. Leuven 1990, XVIII, 1.

60 *Anonymus Chronicon*, ed. Martin Bouquet: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XII. Paris 1877, 120: "Hic [sc. Gaufridus] filium suum Enricum natu majorem ad erudiendum tradidit cuidam [Petro] scilicet Xantonensi, qui in metris instructus est super omnes coaetaneos suos". È l'unica fonte a menzionare Pietro di Saintes; la storia potrebbe essere un po' romanzata, cfr. GILLINGHAM, John: *The Cultivation of History, Legend, and Courtesy at the Court of Henry II*, in: KENNEDY, Ruth/MEECHAM-JONES, Simon (ed.): *Writers of the Reign of Henry II. Twelve Essays*. New York 2006, 25–52, qui 33.

61 Mi limito a citare il saggio di HASKINS, Charles H.: *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge (MA) 1927[2].

te di Guglielmo I d'Altavilla (1154–1166) come di una scuola, e dice che "le parole del sovrano risuonano come delle massime filosofiche"[62]. Nella prefazione alla traduzione del *Menone*, Aristippo spiega che, per poter tradurre il dialogo platonico, ha messo da parte la traduzione di Gregorio di Nazanzio richiesta da Guglielmo I e quella delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio voluta dal grande ammiraglio Maione e dall'arcivescovo di Palermo Ugo[63]. Maione da Bari, dapprima notaio presso la curia regia di Palermo sotto Ruggero II, succede poi a Roberto di Selby come cancelliere regio (un incarico di solito riservato agli ecclesiastici) e ottiene anche da Guglielmo I la carica di grande ammiraglio (*magnus admiratus admiratorum*), diventando di fatto il braccio destro del re. Nel *Liber de regno Sicilie*, lo pseudo-Ugo Falcando lo dipinge, senza dissimulare l'opinione negativa che ha su di lui, come un intrigante e un adulatore, anche se gli riconosce grande ingegno e ottime capacità oratorie. Maione proviene da una famiglia dell'élite cittadina di Bari (suo padre era un giudice regio); per un laico che non fa parte della aristocrazia (*humili ortum genere*, per lo pseudo-Falcando), la sua è una carriera folgorante. Viene assassinato nel 1160, vittima di una congiura in cui è implicato persino l'arcivescovo Ugo. Il canonico capuano Laborante[64], che ha studiato teologia con Gilberto di Poitiers in Francia e diritto a Bologna e che diventa poi cardinale nel 1173, scrive su richiesta di Maione un trattato teologico-filosofico sulla giustizia, *De iustitia et iusto*[65]. Ma Maione è anche e sopratutto l'autore dell'*Expositio orationis dominice*[66], un commento al *Pater noster* dedicato al figlio Stefano, ammiraglio anche lui, la cui redazione va situata tra il 1154 e il 1160. È un testo molto lungo che affronta numerose questioni teologiche complesse lasciando tra-

[62] PLATO: *Phaedo, interprete Henrico Aristippo*, Epistula Henrici Aristippi ad Roboratum, ed. Lorenzo Minio-Paluello/Hendrik J. Drossaart Lulofs. London 1960 (Plato latinus 2), 90: "Cuius curia scola, comitatus cuius gignasium, cuius singula verba philosophica apofthegmata, cuius questiones inextricabiles, cuius solutiones nihil indiscussum, cuius studium nil relinquit intemptatum".

[63] Cfr. PLATO: *Meno, interprete Henrico Aristippo*, Prologus, ed. Victor Kordeuter/Carlotta Labowsky. London 1940 (Plato latinus 1), 6: "Iussu namque domini mei, gloriosissimi Siculorum regis Guilelmi, Gregorii Nazanzeni opuscula translaturus eram, qui eodem numero quo et Atheniensis Plato dictavit sermones. Rogatus item a Maione magno Sicilie admirabili atque ab Hugone Epanormitane sedis archipontifice Laertium Diogenem De vita et conversatione dogmateque philosophorum in Ytalicas transvertere sillabas parabam. Quibus ad tempus postpositis tuo potius acquievi consilio". La traduzione di Diogene Laerzio non ci è giunta, ma ve ne sono tracce, cfr. DORANDI, Tiziano: Laertiana. *Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle* Vite dei filosofi *di Diogene Laerzio*, Berlin 2009, 201–222.

[64] De iustitia et iusto*: trattato del cardinale Laborante*, ed. Giovanni B. Siragusa. Palermo 1886.

[65] PIO, Berardo: *Maione da Bari*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67. Roma 2006, 632–635.

[66] MAIONE DA BARI: *Expositio orationis dominice*, ed. Valeria De Fraja. Roma 2015, e EAD.: *Le don d'un laïc à son fils: le commentaire au* Pater *de Maione de Bari*, in: SIRI, Francesco (ed.): *Le* Pater noster *au XIIe siècle. Lectures et usages*. Turnhout 2015, 93–111.

pelare delle competenze confacenti, in cui si legge un interessante e inusuale, per un commento al *Pater noster*, elogio della perfezione della vita attiva. Maione non è l'unico notaio o giurista a possedere, nell'Italia del secolo XII, conoscenze teologiche notevoli: si pensi ai già menzionati Ugo Speroni e Vacario, a Burgundione da Pisa, sul quale ritornerò.

In Francia, nell'Ile-de-France, Luigi VI (1108–1137) e Luigi VII (1137–1180) dimostrano poco interesse per le lettere, la cultura e le arti. Filippo Augusto (1180–1224), nonostante promuova la realizzazione di tante opere architettoniche maggiori, non persegue una vera politica culturale a corte, anche se a partire dal 1190 comincia a riformare l'amministrazione. La documentazione relativa all'esistenza di una "burocrazia" colta è limitata e in ogni caso non disponiamo di studi sulla questione. È inoltre lecito chiedersi se la mancanza di una politica culturale mirata da parte dei sovrani franchi non abbia lasciato un vuoto da colmare e tale congiuntura non abbia favorito lo sviluppo dapprima delle scuole e poi dell'università a Parigi. Quando nel 1200 Filippo Augusto emette il decreto regio della fondazione dell'università non fa che riconoscere uno stato di fatto, legittimare una situazione già esistente; non è il sovrano all'origine dell'università (come nel caso per esempio di Federico II che fonda l'università di Napoli).

Un'élite "burocratica" è invece presente nelle corti inglesi (e siciliane, come abbiamo visto) sin dal secolo XII. Quasi un secolo fa, Charles Haskins, in un articolo pionieristico sulla produzione letteraria alla corte di Enrico II e Eleonora di Aquitania, osservava che, nel secolo XII, i legami tra produzione letteraria e cultura intesa in senso largo e la corte reale sono sicuramente più stretti negli stati più evoluti dal punto di vista dell'organizzazione dell'amministrazione, cioè l'Inghilterra e la Sicilia[67]. Fondandosi sui lavori di John Baldwin, Martin Aurell scrive:

> « Les écoles cathédrales du continent fournissent alors un contingent, aussi nombreux que bien formé, de légistes et artiens qui travaillent dans l'administration d'Henri II (1154–1189). Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il y a deux fois plus de titulaires d'une *licentia docendi* auprès du roi d'Angleterre que de Philippe Auguste (1180–1223), alors que les meilleures écoles se trouvent dans le royaume de France. Cette prépondérance des lettrés dans la bureau-

67 HASKINS, Charles H.: *Henry II as a patron of Literature*, in: LITTLE, Andrew G./POWICKE, Frederick M. (ed.): *Essays in Medieval History presented to Thomas Frederick Tout*. Manchester 1925, 71–77, qui 71–72. Tra i contributi più recenti si veda KENNEDY/MEECHAM-JONES: *Writers of the Reign of Henry II. Twelve Essays*; SHORT, Ian: *Literary Culture at the Court of Henry II*, in: HARPER-BILL, Christopher/VINCENT, Nicholas (ed.): *Henry II: New Interpretations*. Woodbridge 2007, 335–361; e l'articolo più generale di ORME, Nicholas: *Lay Literacy in England, 1100–1300*, in: HAVERKAMP, Alfred/VOLLRATH, Hanna (ed.): *England and Germany in the High Middle Ages*. Oxford 1996, 35–56.

cratie donne au moins un siècle d'avance à la monarchie anglaise dans la genèse d'un État de type moderne »[68].

I "Pipe Rolls" sono un valido supporto per individuare gli intellettuali e schizzare un quadro della cultura filosofica alla corte di Enrico II. Daniele di Morley, l'autore della *Philosophia*, che ha seguito le lezioni di Gerardo da Cremona a Toledo, è menzionato in un documento del 1184–1187. Sia Gualtiero Map che l'astronomo e astrologo Ruggero di Hereford sono "itinerant justices" (ufficiali regi inviati per risolvere questioni giudiziarie e economiche) nel 1185. Giraldo di Barri e Pietro di Blois furono *clerici regis*, una figura amministrativa appositamente creata da Enrico II: il chierico al servizio del re[69]. Pietro di Blois fu precettore del futuro re Guglielmo II alla corte dei Normanni di Sicilia prima di giungere alla corte di Inghilterra; in una lettera, elogia Enrico II per la sua vasta cultura e l'amore per lo studio, a cui si dedicava appena libero dagli affari di stato[70]. Gualtiero Map, nel *De Nugis curialium*, scritto su richiesta del re, afferma che questi era molto istruito, "conosceva tutte le lingue parlate dall'Atlantico al fiume Giordano, ma che si esprimeva soltanto in latino e in francese"[71]. L'ideale del principe colto si diffonde nel secolo XII e particolarmente in area inglese: Guglielmo di Malmesbury è, allo stato attuale delle ricerche, il primo a utilizzare, nelle *Gesta regum Anglorum*, l'adagio *rex illiteratus, asinus coronatus*[72], inserito durante la narrazione del regno di Enrico I d'Inghilterra, di cui loda la grande cultura (*philosophia ergo non adeo exiliter informatus*). Ritroviamo l'adagio nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (il quale aggiunge che se il principe è incolto, deve avvalersi dei consigli dei *litterati*)[73], nel *Liber de principis instructione* di Giraldo di Barri[74], e in tanti

68 AURELL, Martin: *La matière de Bretagne vers le continent au XIIe siècle*, in: GENET, Jean-Philippe/RUGGIU, François-Joseph (ed.): *Les idées passent-elles la Manche? Savoirs, représentations, pratiques, France–Angleterre X^e^–XXe siècles*. Paris 2007, 288. Cfr. BALDWIN, John W.: Studium et Regnum. *The penetration of University Personnel into French and English Administration at the Turn of the 12th and 13th Centuries*, in: Revue islamique 44 (1976), 199–211.

69 HARF-LANCNER, Laurence: *Les malheurs des intellectuels à la cour: les clercs curiaux d'Henri II Plantagenêt*, in: HUBER, Christoph/LÄHNEMANN, Hendrike (ed.): *Courtly Literature and Clerical Culture*. Tübingen 2002, 3–18.

70 PIETRO DI BLOIS: *Epistula* 66, PL 207, 198: "Quoties enim potest a curis et sollicitudinibus respirare, secreta se occupat lectione, aut in cuneo clericorum aliquem nodum quaestionis laborat evolvere [...] Verumtamen apud dominum regem Anglorum quotidiana eius schola est litteratissimorum conversatio iugis et discussio quaestionum".

71 GUALTIERO MAP: *De Nugis curialium*, V, 4, ed. Montague R. James. Oxford 1914, 237: "[...] litteratus ad omnem decenciam et utilitatem, linguarum omnium que sunt a mari Gallico usque ad Jordanem habens scienciam, Latina tantum utens et Gallica".

72 GUGLIELMO DI MALMESBURY: *Gesta Regum Anglorum*, V, 390, ed. Roger A.B. Mynors/Rodney M. Thomson/Michael Winterbottom. Oxford 1998, 710.

73 GIOVANNI DI SALISBURY: *Policraticus*, IV, 6, ed. Katharine S.B. Keats-Rohan. Turnhout 1993 (CCM 118), 251: "Princeps uero cotidie legit, et <leget cunctis> diebus uitae; quia qua die non legerit legem, ei non dies uitae sed mortis est. Hoc utique sine difficultate illiteratus non faciet. Vnde et in litteris quas regem Romanorum ad Francorum regem transmisisse re-

altri autori posteriori[75]. L'educazione del principe è l'argomento del *Liber de principis instructione* dedicato a Enrico II, scritto da Giraldo di Barri in un ampio arco di tempo e più volte rimaneggiato; esso appartiene al genere degli *specula principum* e una delle sue fonti principali è il *Moralium dogma philosophorum*[76]. Roberto di Cricklade scrive per Enrico II una *Defloratio Plinii*, un compendio della *Storia naturale* di Plinio[77]. Nel prologo, che Haskins ritiene anteriore al 1172, Roberto stabilisce un rapporto esplicito tra conoscenza geografica e dominio politico: egli ha volutamente omesso parecchi luoghi che al tempo di Plinio facevano parte dell'impero romano, visto che in ogni caso non è più possibile sottoporli a tassazione. Ha inoltre diviso i libri della *Storia naturale* in capitoli numerati, in modo che il sovrano possa reperire più facilmente gli argomenti che gli stanno a cuore. Secondo Patricia Stirnemann, l'esemplare di dedica e di presentazione offerto a Enrico II è conservato attualmente nella biblioteca dell'Eton College[78]. La geografia è importanteper un sovrano che ha mire espansionistiche; non a caso Giraldo di Barri completa nel 1188 la *Topographia Hibernica*[79]. Enrico II e Eleonora d'Aquitania hanno promosso opere letterarie e storiche in vernacolare, come la *Chronique des ducs de Normandie*

colo, quibus hortabatur ut liberos suos liberalibus disciplinis institui procuraret, hoc inter cetera eleganter adiecit quia rex illiteratus est quasi asinus coronatus. Si tamen ex dispensatione ob egregiae uirtutis meritum principem contingat esse illiteratum, eundem agi litteratorum consiliis ut ei res recte procedat necesse est".

74 GIRALDO DI BARRI: *De Principis Instructione Liber*, Praefatio, ed. George F. Warner. Londra 1895, 5: "Proinde et in veterum scriptis principes illiterati tanquam asini censentur coronati".

75 Cfr. *Thesaurus proverbiorum Medii Aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters. Begründet von Samuel Singer. Herausgegeben vom Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*, Band 7. Berlin 1998, 126–127, non viene ivi menzionato Giraldo di Barri e il riferimento al *Policraticus* è inesatto. È interessante quel che Abelardo scrive nel *Carmen ad Astralabium*: "Insipiens rex est asinus diademate pollens" (ed. Barthélemy Hauréau: *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* 34/2 [1895], 159). Si veda anche *Proverbia sententiaeque latinitatis Medii Aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, Teil 4: Q-Sil, ed. Hans Walther. Göttingen 1966, 611, n° 26852; cfr. GRUNDMANN: *Litteratus – illiteratus*, 50–51.

76 BEJCZY, István P.: *Gerald of Wales on the Cardinal Virtues: A Reappraisal of* De principis instructione, in: Medium Aevum 70 (2006), 191–201.

77 *Roberti Crikeladensis Defloratio Naturalis Historiae Plinii Secundi*, ed. Bodo Näf. Bern 2002.

78 STIRNEMANN, Patricia: *Quelques bibliothèques princières et la production hors* scriptorium *au XIIe siècle*, in: Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques NS fasc. 17-18A (1984), 7–38, qui 10–11.

79 Si veda almeno BOULOUX, Nathalie: *Les usages de la géographie à la cour des Plantagenêts dans la seconde moitié du XIIe siècle*, in: Médiévales 24 (1993), 131–148, e BORREGO SARGENT, Amelia: *Gerald of Wales's* Topographia Hibernica*: dates, versions, readers*, in: Viator 43 (2012) 1, 241–262.

di Benedetto di Sainte-Maure e il *Roman de Rou* di Wace[80]. Al circolo dei Plantageneti bisogna ascrivere il *Roman de Philosophie* del chierico Simund di Freine, una traduzione, o meglio un adattamento, in anglo-normanno della *Consolazione di Filosofia*, l'opera filosofica forse più diffusa tra i laici nel Medioevo e svariate volte tradotta in vernacolare[81]. Boezio affronta temi che interessano un laico dedito alla vita attiva: il carattere effimero e transitorio dei beni materiali, degli onori e della gloria, quindi la ricerca del vero bene supremo; la provvidenza e la prescienza divine, il determinismo e la libertà dell'uomo. Il *planctus*, la *consolatio*, la poesia e il dialogo sono generi e forme letterari consoni a un laico che di professione non fa il filosofo, più di quanto possano esserlo il commento filosofico o la *quaestio disputata* utilizzati dai filosofi di mestiere. Ad ogni modo, sia l'autore che il titolo sono taciuti da Simund di Freine: il *Roman de Philosophie*, "un escrit est de confort", si presenta come un dialogo tra un chierico (che sostituisce Boezio) vittima della malasorte ("un clerc ki fet sa pleinte / de Fortune fausse et feinte") e la Filosofia che lo consola. Come nella tradizione antica, la filosofia è dunque concepita come medicina dell'anima.

Trasferiamoci alla corte degli Staufer. Nel 1157, Ottone di Frisinga invia al nipote Federico Barbarossa la seconda edizione della sua *Chronica sive Historia duabus civitatibus*, convinto che la conoscenza della storia universale sia di grande utilità per il sovrano; l'imperatore lo ringrazierà con una lettera molto personale[82]. Nel 1165, il giudice Burgundione da Pisa traduce il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa per Federico Barbarossa[83]. La precedente traduzione di Alfano di Salerno ometteva i capitoli 34–37 sul destino e 41–42 sulla provvidenza, quella di Burgundione è completa e di migliore qualità. Nella dedica si ripromette di tradurre anche un testo di meteorologia[84] (fino a prova contraria mai identificato) e chiede all'impe-

[80] ELEY, Penny: *History and Romance in the* Chronique des ducs de Normandie, in: Medium Aevum 68 (1999), 81–95; BROADHURST, Karen M.: *Henry II of England and Eleanor of Aquitaine: Patrons of Literature in French?*, in: Viator 27 (1996), 53–84.

[81] SIMUND DI FREINE: *Le Roman de Philosophie*, ed. John E. Matzke. Paris 1909. Cfr. MORA, Francine: *Une lecture de la* Consolatio Philosophiae *de Boèce à la fin du XIIe siècle. Le* Roman de Philosophie *de Simund de Freine*, in: COLLET, Olivier/FOEHR-JANSSENS, Yasmina/MESSERLI, Sylviane (ed.): Ce est li fruis selonc la letre. *Mélanges offerts à Charles Méla*. Paris 2002, 465–476; BRUNETTI, Giuseppina: *Pour l'édition et la traduction d'un roman anglo-normand du XIIe siècle. Le* Roman de Philosophie *de Simund de Freine*, in: FÜG-PIERREVILLE, Corinne (ed.): *Éditer, traduire ou adapter les textes médiévaux*. Lyon 2009, 105–119.

[82] *Epistola Friderici imperatoris augusti ad Ottonem Frisingensem episcopum*, ed. Georg H. Pertz. Hannover 1868 (MGH, Scriptores 20), 347–349.

[83] NEMESIO DI EMESA: *De natura hominis, traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius*, ed. Gérard Verbeke, José R. Moncho. Leiden 1975, LXXXVIII.

[84] *Ibid.*: 2: "Si in his Vos exercitari persensero, et altiora Vobis transferre curabo: de corpore caeli, de forma et motu eius et de omnibus passionibus quae sunt a caelo deorsum, ut de lacteo circulo et cometis et ventis et coruscationibus et tonitruis et iride et pluviis et

ratore di patrocinare altre traduzioni latine[85]. Non esiste un riscontro del fatto che un tale progetto scientifico sia mai stato attuato, pertanto Burgundione traduce e dedica al "re Enrico" (plausibilmente Enrico VI, il figlio di Federico Barbarossa) il *De sectis* di Galeno[86]. Goffredo di Viterbo, cappellano imperiale, scrive diverse opere per il futuro Enrico VI (nonché padre dell'imperatore Federico II): nel 1183, lo *Speculum regum*, una sorta di guida per la lettura privata e l'educazione del principe[87]. Goffredo evoca nella prefazione l'ideale del re filosofo che, se non coltiva la filosofia, finirà con l'errare invece di regnare[88]. Due anni dopo, nel 1185, Goffredo rimaneggia il testo e lo intitola *Memoria saeculorum*; nella prefazione precisa che lo ha scritto a cavallo e sui campi di battaglia e non nella pace del chiostro. Sono temi questi che abbiamo già incontrato nelle opere scritte nel circolo di Enrico II e in Filippo di Harvengt: il re deve essere istruito, il fervore della vita attiva è in netto contrasto con la calma della vita contemplativa. Altre versioni rimaneggiate seguiranno fino ad arrivare al *Pantheon*, ancora inedito (conservato in tre diverse redazioni) in cui gli interessi naturalistici e scientifici occupano maggiore spazio[89]. Rimanendo sempre in area tedesca, bisogna menzionare il *Lucidarius*, la prima somma teologica e filosofica in medioaltotedesco, scritta negli anni 1190-1195 per un pubblico laico. Un prologo tardivo, sulla cui autenticità si è molto dibattuto, spiega che è stato scritto alla domanda del duca Enrico il Leone, guelfo, nemico giurato di Federico Barbarossa[90]. Tra le fonti del *Lucidarius* figurano per l'appunto l'*Elucidarium* e l'*Imago mundi* di Onorio Augustodunensis, la *Philosophia* di Guglielmo di Conches[91].

Un'altra corte in cui la filosofia e le lettere vengono degnamente celebrate è quella del conte di Champagne, Enrico il Liberale (1127–1181), e di

grandine et pruina, et cur mare salsum est et cur tot fluminibus influentibus nec augetur nec dulcoratur, et de terrae motu qualiter fiat".

85 *Ibid.*: 2: "Quae omnia si Vestro interventu Vestris temporibus in lucem Latinis redacta fuerint, immensam gloriam et aeternum nomen Vestra Maiestas consequetur et Vestra res publica utilitatem maximam adipiscetur".

86 PALMIERI DARLON, Nicoletta: *Burgundio Pisano e Pietro d'Abano traduttori del* De sectis *di Galeno: note preliminari per un'edizione*, in: Medicina nei secoli 25 (2013) 3, 815–854.

87 STURLESE: *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo dagli inizi alla fine del XII secolo*, 184. Su Goffredo, si veda almeno il recente volume collettivo: FOERSTER, Thomas (ed.): *Godfrey of Viterbo and his Readers. Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe*. Oxford 2015.

88 STURLESE: *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo dagli inizi alla fine del XII secolo*, 185.

89 *Ibid.*: 183–211.

90 Cfr. HAUG, Walter: *Vernacular Literary Theory in the Middle Age. The German Tradition, 800–1300*. Cambridge 2006, 241–258 (sul *Lucidarius* e il prologo A).

91 Cfr. *Der deutsche* Lucidarius, ed. Dagmar Gottschall, Georg Steer. Berlin 1994. Per ulteriori approfondimenti si vedano i lavori di Loris Sturlese e Dagmar Gottschall. Ai testi filosofici in lingua tedesca, compreso il *Lucidarius*, dovrà essere consacrato un contributo specifico.

sua moglie Maria (1138–1198), figlia di primo letto di Eleonora di Aquitania e del re di Francia Luigi VII[92]. Verso il 1160, il conte di Champagne comincia a costituire la sua biblioteca privata e, secondo Patricia Stirnemann, il suo consigliere e responsabile scientifico fu Nicola di Montiéramey, l'ex-segretario di Bernardo di Clairvaux. Dopo esser stato cacciato per aver falsificato delle lettere utilizzando indebitamente il sigillo di Bernardo, Nicola si era stabilito a Montiéramey, dove si lega d'amicizia con il conte Enrico, al quale evoca in una lettera l'ideale del principe filosofo (o del filosofo principe): "[...] ut te efferam, cui datum est in philosopho principem, in principe philosophum retinere"[93]. Patricia Stirnemann ha ritrovato il catalogo della biblioteca di Enrico, che enumera quarantanove volumi, di cui trentuno si trovano nell'attuale biblioteca di Troyes; ma i manoscritti posseduti dal conte di Champagne erano ancora più numerosi e la lista aumenta a poco a poco[94]. Buona parte dei manoscritti sono stati vergati da copisti laici in ateliers specializzati, non negli *scriptoria*. È un'altra novità "rivoluzionaria" del secolo XII: fioriscono centri di produzione libraria per i laici delle classi superiori, segno questo di una progressiva individualizzazione e indipendenza dei laici[95]. Tra i libri di filosofia posseduti dal conte, troviamo l'*Elementarium* di Papias (l'esemplare è attualmente conservato alla biblioteca di Montpellier) e il *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio, un'opera molto diffusa tra i laici (alla stregua della *Consolatio* boeziana) e abbondantemente impiegata come fonte nella letteratura in volgare. Il conte Enrico è *litteratus*, secondo quanto scrive Filippo di Harvengt in una lettera a lui indirizzata[96].

92 Si veda l'articolo di BENTON, John F.: *The Court of Champagne as a Literary Center*, in: Speculum 36 (1961), 551–591.

93 NICOLA DI MONTIÉRAMEY: *Epistola* 56 ("Ad Henricum Campaniae comitem"), PL 196, 1651B. Cfr. STIRNEMANN, Patricia/POIREL, Dominique: *Nicolas de Montiéramey, Jean de Salisbury et deux florilèges d'auteurs antiques*, in: Revue d'histoire des textes n.s. 1 (2006), 173–188.

94 Il catalogo è edito in LALORE, Charles: *Inventaire des principales églises de Troyes. Collection de documents inédits relatifs à la ville de Troyes et à la Champagne méridionale*, t. II. Troyes 1893, 270–271. Si tratta della sezione intitolata: "In veteri thesauro altissimo dicte ecclesie". Cfr. STIRNEMANN, Patricia: *Reconstitution des bibliothèques en langue latine des comtes de Champagne*, in: *Le Moyen Age à livres ouverts. Actes du colloque (Lyon, 24-25 septembre 2002)*. Lyon 2003, 37–45.

95 STIRNEMANN: *Quelques bibliothèques princières et la production hors* scriptorium *au XIIe siècle*; EAD.: *Some Champenois Vernacular Manuscripts and the Manerius Style of Illumination*, in: BUSBY, Keith/NIXON, Terry/STONES, Alison/WALTERS, Lori (ed.): *The Manuscripts of Chrétien de Troyes*, vol. I. Amsterdam 1993, 195–226.

96 FILIPPO DI HARVENGT: *Epistola* XVII, PL 203, 154B-C: "Recte ergo viro nobili litterarum placet nobilis officina, cujus exercitio cuditur salutaris morum, scientiae, fidei disciplina, ita ut si cuilibet vulgares linguae praesto sint caeterae, non Latina, ipsius pace dixerim, hebetudo eum teneat asinina. Quod tu recte considerans, Latinam linguam litteralemque scientiam non ignoras, et eos quos percipis apprime litteratos, diligis et honoras: majores quosque reverentia, minores plerosque munerans donativis, eosque indigentes de necessitatibus eruens oppressivis". Pierre Riché (*Laïcs lettrés et illetrés au XIIe siècle*, citato sopra alla nota 41) con-

Nel 1166, tramite Alberico di Reims che funge da intermediario, Enrico pone cinque domande di argomento teologico a Giovanni di Salisbury, che a quell'epoca si trovava in esilio a Reims, mostrando capacità speculative e un interesse reale per ciò che leggeva nei libri. Giovanni risponde soltanto a tre domande, a suo dire per mancanza di tempo[97]; la quinta, elusa, è abbastanza complessa e, come ha sottolineato Edouard Jeauneau, implica una conoscenza degli scritti dionisiani e erigeniani: "Dov'è scritto e cosa significa la frase seguente, ripetuta da molti, che le cose che non sono sono più simili a Dio delle cose che sono (*quia deiformiora sunt ea quae non sunt quam ea quae sunt*)?"[98]. La consorte Maria di Champagne non è da meno. Negli anni 1170 è la protettrice di Chrétien di Troyes. È inoltre una delle tre protagoniste del *De amore* di Andrea Cappellano, il bestseller medievale sull'amore cortese. Evrat, canonico secolare di Troyes, realizza per lei una traduzione francese in versi della *Genesi*, cominciata nel 1192 e terminata intorno al 1200, dopo la morte di Maria occorsa nel 1198[99]. Tale traduzione deve essere inserita nel contesto più vasto del movimento di traduzioni di testi sacri e religiosi in lingua volgare destinate ai laici, un fenomeno che non può essere esaminato in questa sede. Vorrei solo ricordare il commento in francese sui *Salmi* (1–50) scritto per Lauretta d'Alsazia, figlia di

fonde l'*Epistola* XVII con la XVI (quella indirizzata invece a Filippo di Fiandra e già citata sopra alle note 38 e 39).

97 GIOVANNI DI SALISBURY: *Epistula* 209, PL 199, 123–131, in particolare 124: "Mihi itaque pro vobis complacuit, ut propositas exciperem quaestiones, et eis, habita ratione temporis et inevitabilium necessitatum, responderem, etsi non pro voto, certe pro tempore. Quaesitum vero est quem credam numerum esse librorum Veteris et Novi Testamenti, et quos auctores eorum, quid Hieronymus in epistola ad Paulinum presbyterum de omnibus libris divinae pagellae ascripta dicat mensam solis a philosopho Apollonio litteras persequente visam in sabulo: quid item Virgilii centonas, et Homeri centonas in eadem dicat epistola: postremo ubi scriptum sit, et quo tendat, quod legitur, et usurpatur, a plurimis, quia deiformiora sunt ea quae non sunt, quam ea quae sunt". Una nuova edizione e traduzione dell'*Epistula* 209, in: *The Letters of John of Salisbury, vol. II: The Later Letters (1163–1180).* ed. W.J. Millor, Christopher N.L. Brooke. Oxford 1979, 138. In un lavoro ancora inedito, Patricia Stirnemann segnala che la copia più antica della lettera 209 di Giovanni di Salisbury "est inscrite par un des deux copistes du manuscrit à la fin d'un volume des livres d'histoire de Fréculphe provenant de Saint-Etienne de Troyes et conservé aujourd'hui à Montpellier, ms. 41".

98 Sulla *Epistula* 209, si veda JEAUNEAU, Edouard: *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, in: WILKS, Michael (ed.): *The World of John of Salisbury*. Oxford 1984, 100–101; BENTON: *The Court of Champagne as a Literary Center*, 573–575.

99 Il più antico manoscritto è il Paris, BnF, fr. 900, del 1200 circa; secondo Patricia Stirnemann, si tratta dell'esemplare di presentazione per Maria, vergato nello "stile di Manerius": STIRNEMANN: *Quelques bibliothèques princières et la production hors* scriptorium *au XIIe siècle*, 32–33. Cfr. CARERI, Maria/RUBY, Christine/SHORT, Ian (ed.): *Livres et écritures en français et en occitan au XIIe siècle.* Catalogue illustré, avec la collaboration de Terry Nixon, Patricia Stirnemann. Roma 2012, 162. Cfr. BOERS, Wil: *La Génèse d'Evrat. Edition critique. Suivi d'un essai sur la spiritualité du clerc et du laïque au tournant du christianisme médiéval*. Tesi di dottorato. Leiden 2002; ID.: *La Genèse d'Evrat*, in: Scriptorium 61 (2007), 74–149; RAUGEI, Anna M.: *La Genesi di Evrat: un problema di doppia redazione*, in: Studi mediolatini e volgari 54 (2008), 179–210.

Teodorico di Alsazia, conte di Fiandra (morto in 1168), nonché sorella di Filippo (che succede al padre), il destinatario della lettera di Filippo di Harvengt menzionata sopra[100]. Lauretta muore nel 1175 e il manoscritto del commento ai *Salmi* passa alla nuora Eleonora di Vermandois (1152–1213)[101].

Spostiamoci in Oriente dove, negli anni 1120-1130, Anna Comnena, figlia dell'imperatore Alexis I, è all'origine della rinascita degli studi aristotelici a Bisanzio[102]. È inoltre comunemente ammesso dagli storici che durante uno dei suoi numerosi viaggi a Bisanzio, Giacomo Veneto abbia incontrato e ricevuto dei manoscritti di Aristotele da Michele Efeso[103], che per l'appunto faceva parte del circolo di intellettuali gravitanti intorno ad Anna Comnena. Questa avrebbe personalmente concepito il progetto di commenti alle opere zoologiche di Aristotele, nonché alla *Politica* e alla *Retorica*, che Michele Efeso effettivamente realizzò. Eustrazio dice di aver scritto il commento all'*Etica Nicomachea* su richiesta di una principessa, plausibilmente la nostra Anna Comnena. Una donna, laica, ha quindi grandemente contribuito alla riscoperta di Aristotele a Bisanzio e, di riflesso, in Occidente. Anna parla dei suoi studi nell'*Alexiade*, una sorta di epopea autobiografica sulla sua famiglia, completata verso il 1138.

3. I LAICI E LA FILOSOFIA PRATICA

Cary Nederman ha studiato la rinascita della scienza politica nel secolo XII, evidenziando l'aristotelismo sotterraneo (*underground*) in autori come Ugo di San Vittore, Guglielmo di Conches, Gundissalino, Giovanni di Salisbury; l'assimilazione della *Politica* di Aristotele, tradotta da Guglielmo di Moerbeke soltanto negli anni 1260, sarebbe stata favorita e preparata dall'aristotelismo sotterraneo[104]. Affronto la questione della politica da un altro punto di vista, cominciando dalla rinascita della retorica che si attua

[100] STIRNEMANN, Patricia: *Women and Books in France: 1170–1220*, in: WHEELER, Bonnie (ed.): Feminea Medievalia. *Representations of the Feminine in the Middle Ages*. Dallas 1994, 247–252.

[101] Ms. New York, Pierpont Morgan Library, M. 338; cfr. CARERI/RUBY/SHORT: *Livres et écritures en français et en occitan au XIIe siècle*, 118–121 (con riproduzioni del manoscritto).

[102] BROWNING, Robert: *An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena*, in: SORABJI, Richard (ed.): *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. London 1990, 393–406.

[103] BLOCH, David: *John of Salisbury, 'John' the Translator, and the* Posterior Analytics, in: Classica et Mediaevalia 61 (2010), 277–278; EBBESEN, Sten: *Commentators and commentaries on Aristotle's* Sophistici Elenchi. *A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies,* Vol. 1: *The Greek tradition*. Leiden 1981; VUILLEMIN-DIEM, Gudrun: *Zum* Aristoteles Latinus *in den fragmenten der* Quaternuli *des David von Dinant*, in: AHDLMA 70 (2003), 63–65, 132–133.

[104] NEDERMAN, Cary J.: *Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century*, in: Journal of the History of Ideas 52 (1991), 179–194.

nel corso del secolo XI[105]. Mario Vittorino, nel commento al *De inventione* ciceroniano, aveva affermato che la *scientia civilis* comprende la *sapientia* e l'eloquenza: "Nam ciuilis scientia et ex sapientia constat, qua cuncta sentimus, et ex eloquentia, qua id quod sentire possumus explicamus"[106]. La nozione della *scientia civilis* viene ripresa e riattualizzata nel secolo XII. Guglielmo di Champeaux, commentando il lemma "ciuilis ratio" (*De inv.* I. 6), scrive che ogni scienza utile alla patria deve essere chiamata civile, cioè utile alla comunità[107]. Teodorico di Chartres, nel commento al *De inventione*, afferma che la retorica è parte della *scientia civilis*[108]. Nel *De divisione philosophiae*, Gundissalino, emulo del maestro chartriano, fa della retorica la parte principale della *scientia civilis*[109]; questi aveva tradotto precedentemente il *Catalogo delle scienze* di al-Fārābī e aveva conoscenza, se pur attraverso la mediazione del filosofo arabo, della *Politica* di Aristotele. Il quinto capitolo del *Catalogo delle scienze* è da lui intitolato: *De scientia civili et partibus eius et scientia iudicandi et de scientia eloquendi*[110]; un titolo pressoché identico si legge nella versione di Gerardo da Cremona del trattato farabiano: *De scientia civili et scientia legis et scientia elocutionis*[111]. Impregnati dalla tradizione latina antica e medievale, entrambi i traduttori designano la politica con il sintagma *scientia civilis*. Ma vi sono in realtà parecchie differenze tra le due traduzioni: quella di Gerardo è molto più vicina all'originale arabo mentre quella di Gundissalino è un adattamento alquanto libero. Per il nostro proposito si segnala che *kalām* viene reso con *scientia eloquendi* da Gundissalino (come si è visto per il titolo) ma che questi elimina ogni allusione al *kalām* e alla teologia musulmana, tagliando tutta la relativa sezione dell'originale arabo (a meno che non abbia

[105] Cfr. WARD, John O.: *The* catena *commentaries on the* Rhetoric *of Cicero and their implications for development of a teaching tradition in rhetoric*, in: Studies in Medieval and Renaissance Teaching 6 (1998) 2, 79–95, 90. Cfr. anche ROBINSON, Ian S.: *The* colores rhetorici *in the Investiture Contest*, in: Traditio 32 (1976), 209–238.

[106] MARIO VITTORINO: *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, I, 5, ed. Antonella Ippolito. Turnhout 2006 (CCSL 132), 35.

[107] GUGLIELMO DI CHAMPEAUX: *In primis*: "CIUILIS RATIO (*De inv.* I. 6). A genere incipit, sicut in proposito premiserat, quod uocatur ciuilis scientia. Omnis scientia que ad utilitatem patrie tendit 'ciuilis' uocatur, id est utilis ciuitati". Cito il commento di Guglielmo di Champeaux al *De inventione* dalla trascrizione di John O. Ward che ringrazio sinceramente.

[108] TEODORICO DI CHARTRES: *Commentarius super Libros De inventione*, 1, 5, 6, in: *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. Karin M. Fredborg. Toronto 1988, 71, l. 22–24.

[109] DOMENICO GUNDISALVI: *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig Baur. Münster 1903, 64: "Item ciuilis racio dicitur sciencia dicendi aliquid racionabiliter et faciendi, quod hec quidem racio sciencia ciuilis dicitur, cuius pars integralis et maior rethorica est. [...] maior uero pars ciuilis sciencie dicitur rethorica".

[110] AL-FĀRĀBĪ: *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, ed. Jakob H. Schneider. Freiberg i.Br. 2006, 186.

[111] AL-FĀRĀBĪ: *Über die Wissenschaften "De scientiis". Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, ed. Franz Schupp. Hamburg 2005, 112.

avuto a sua disposizione un manoscritto incompleto)[112]. La retorica, che lui concepisce alla maniera ciceroniana, si trova ad essere di fatto parte (e il punto culminante) della politica (*scientia civilis*). La definizione della politica è la seguente:

> "Civilis autem scientia inquirit de speciebus actionum et consuetudinum voluntariarum; et de habitibus et moribus et gestibus, a quibus procedunt illae actiones et consuetudines; et de finibus propter quos fiunt. Et docet qualiter illa debeant esse in homine; et quomodo comprehendantur et disponantur in eo secundum quod convenit ea haberi et conservari ab eo"[113].

Tale definizione è poi ripetuta alla lettera nel capitolo sulla filosofia pratica del *De divisione philosophiae*[114], capitolo che include anche altro materiale proveniente da al-Fārābī (ma non la discussione sul *kalām* e la teologia) e da altre fonti. Gundissalino utilizza la tripartizione aristotelica della filosofia pratica in politica (*politica sive civilis ratio*), etica e economica, che aveva circolato nel Medioevo latino anche anteriormente alle traduzioni di Aristotele[115]. Infine, nel *De divisione philosophiae* è inserito, sulla scia di al-Fārābī, il paragone tra, da un lato, la *virtus regia* basata sulla conoscenza delle regole universali così come sulla consuetudine di vedere e ascoltare e sull'assiduità dell'agire, e, dall'altro, il medico che per essere perfetto guaritore deve conoscere le regole universali (cioè la *theorica*) e avere l'esperienza e la pratica dei malati (cioè la *practica*)[116]. La distinzione in *theorica* e *practica* non trova nessun riscontro in al-Fārābī: è una precisazione aggiunta da Gundissalino.

L'interesse crescente per la politica nel secolo XII meriterebbe approfondimenti e uno studio d'insieme. Il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, terminato nel 1159, è considerato dagli storici il primo trattato di filosofia politica medievale[117]. Indirizzato a Tommaso Becket – all'epoca della stesura ancora cancelliere di Enrico II – esso critica le maniere e i vizi della gente di corte, presenta una concezione organicistica dello stato, di cui il principe è la testa, per poi descrivere il principe ideale, cominciando dall'edu-

[112] MANDOSIO, Jean-Marc: *La place de la logique et ses subdivisions dans l'*Enumération des sciences *d'Al-Fārābī et chez Dominicus Gundissalinus*, in: BRUMBERG-CHAUMONT, Julie (ed.): Ad notitiam ignoti*: l'*Organon *dans la* translatio studiorum *à l'époque d'Albert le Grand*. Turnhout 2013, 285–310.

[113] AL-FĀRĀBĪ: *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, ed. Schneider, 186–188.

[114] DOMENICO GUNDISALVI: *De divisione philosophiae*, ed. Baur, 134.

[115] Cfr. FIDORA, Alexander: *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristolélica*. Pamplona 2009, 210–226; si veda l'articolo di Cary Nederman citato sopra alla nota 104.

[116] DOMENICO GUNDISALVI: *De divisione philosophiae*, ed. Baur, 135; AL-FĀRĀBĪ: *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, ed. Schneider, 192.

[117] Si veda almeno il recente contributo di NEDERMAN, Cary: *John of Salisbury's Political Thought*, in: GRELLARD, Christophe/LACHAUD, Frédérique (ed.): *A Companion to John of Salisbury*. Leiden: 2015, 258–288.

cazione che gli deve essere impartita, le virtù di cui deve essere dotato, le sue funzioni, la sottomissione all'autorità ecclesiastica. Si tratta di uno *speculum principum*?[118] Gli specialisti non sono unanimi: il *Policraticus* non è indirizzato al re bensì al suo cancelliere, non rispettando quindi la principale caratteristica formale del genere – e tantomeno il criterio della condizione laica del destinatario, che permetterebbe di qualificarlo come uno scritto filosofico per laici. Si tenga però presente che Giovanni incorpora nel libro V una sorta di *speculum principis*, riportando il contenuto di una presunta lettera di Plutarco a istruzione dell'imperatore Traiano, quasi certamente inventata di sana pianta dal nostro. Appartiene invece al genere degli *specula* il già menzionato *Liber de principis instructione*, in cui Giraldo di Barri descrive dapprima il potere (la *potestas*), poi le virtù del principe, ricalcando il *Moralium dogma philosophorum*, e infine passa alla narrazione storica, tinta di toni epici, del regno di Enrico II[119]. Un altro trattato considerato come uno *speculum principis* dai lettori medievali è il *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico, che si presenta come una lunga lettera scritta da Aristotele, vegliardo, all'ex-discepolo Alessandro Magno, impegnato nella campagna per la conquista della Persia, in cui sono affrontati tanti argomenti, dall'etica alla politica, dalla fisiognomonica alla psicologia e alla medicina, e ben altro. Una traduzione parziale dall'arabo (detta versione breve), che include solo pochi passi sulla medicina e la dietetica, viene realizzata verso il 1120 da Giovanni di Siviglia e dedicata a Tharasia regina del Portogallo (1112–1128)[120]. In concomitanza con questa prima traduzione, il mito di Alessandro Magno si diffonde a macchia d'olio nell'Occidente latino: è la rappresentazione perfetta del sovrano ideale il cui precettore era stato un filosofo straordinario. Alessandro è il protagonista di svariati 'romanzi' in vernacolare, così come dell'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon. Grazie alla traduzione integrale di Filippo di Tripoli risalente agli anni 1230–1240, a sua volta tradotta in tante lingue vernacolari, il successo di Alessandro e Aristotele non conoscerà né limiti geografici né barriere linguistiche: bestseller dei laici, il *Secretum secretorum* è di gran lunga l'opera 'aristotelica' più diffusa. Concludo citando un'osservazione particolarmente pertinente di Ruggero Bacone – che scrive poco pri-

[118] Si veda almeno BARRAU, Julie: *Ceci n'est pas un miroir, ou le* Policraticus *de Jean de Salisbury*, in: LACHAUD/SCORDIA: *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, 87–111.

[119] Si veda sopra p. 366, e LACHAUD, Frédérique: *Le* Liber de principis instructione *de Giraud de Barry*, in: *ibid.*: 113–142.

[120] Cfr. WILLIAMS, Steven J.: *Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor 2003; ID.: *Giving Advice and Taking It. The Reception by Rulers of the Pseudo-Aristotelian* Secretum secretorum *as a* speculum principis, in: CASAGRANDE, Carla/CRISCIANI, Chiara/VECCHIO, Silvana (ed.): Consilium. *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. Firenze 2004, 139–180; FORSTER, Regula: *Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen* Sirr al-asrār/Secretum secretorum. Wiesbaden 2006.

ma della traduzione della *Politica* di Aristotele –, il quale si rammarica che presso i Latini si faccia uso della politica esclusivamente *laicaliter* in relazione alla maniera in cui i sovrani governano[121]. La critica di Bacone mi sembra confermare quello che si evince dai testi evocati sopra, cioè che la scienza politica ha avuto, nel secolo XII, principalmente finalità pratiche e concrete ed è stata appannaggio quasi esclusivo dei laici.

Scritto verso la metà del secolo XII, il *Moralium dogma philosophorum* è una sorta di manuale di etica destinato a un giovane che si accinge a entrare nella vita attiva, molto probabilmente un signore laico che deve esercitare un potere temporale poiché "nessuna parte della vita può fare a meno dell'etica, né la vita privata né quella pubblica"[122]. L'autore si rivolge a un *vir optime et liberalis* (l'editore Holmberg ha aggiunto <*Henrice R*> sulla base di alcuni testimoni manoscritti) – anche Seneca aveva dedicato il *De beneficiis* a un *vir optime liberalis*. Philippe Delhaye aveva ipotizzato che si trattasse di Enrico II Plantageneto e che l'autore fosse Guglielmo di Conches[123]. Il *Moralium dogma philosophorum* è conservato in un numero cospicuo di manoscritti: i più antichi risalgono al secolo XII, di cui tre di origine normanna[124]; tre più tardivi, la cui datazione è compresa tra il XIII e il

[121] RUGGERO BACONE: *Opus tertium*, in: *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. 1, ed. John S. Brewer. Londra 1859, 50: "Sed dolendum est quod haec pars philosophiae [cioè la seconda parte della filosofia morale, la politica] non est apud Latinorum usum, nisi laicaliter, secundum quod imperatores et reges statuerunt; nam philosophice, secundum quod tradita est ab Aristotele et Theophrasto, non est haec pars in usu Latinorum". Si noti che questo passo è citato già da Gianfranco Fioravanti, il quale non si sofferma però sull'espressione *laicaliter*: cfr. FIORAVANTI, Gianfranco: Politiae Orientalium et Aegyptiorum. *Alberto Magno e la* Politica *aristotelica*, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 9 (1979), 195–246, qui 209–210.

[122] *Moralium dogma philosophorum*, ed. John Holmberg: *Das* Moralium dogma philosophorum *des Guillaume de Conches*. Uppsala 1929, 6: "Nulla enim uite pars, neque publicis neque priuatis, neque forensibus neque domesticis in rebus, morali philosophia uacare potest". Bartolomeo da Recanati, *magister artium*, scrive tra il 1208 e il 1229 delle glosse al *Moralium dogma philosophorum*; cfr. GAUTHIER, René-Antoine: *Les deux récensions du* Moralium dogma philosophorum, in: Revue du Moyen Age latin 9 (1953), 210: "Hic antypoforam facit, quia posset aliquis dicere: 'Ad quid magister facit librum de philosophia laico, quasi non litterato?'. Respondet: 'Merito debet, quia quilibet modus vivendi regi debet morali philosophia'. Et ideo ponit *neque publicis neque privatis*".

[123] Cfr. DELHAYE, Philippe: *Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du* Moralium dogma? Namur 1953: libro scritto in risposta a un articolo molto polemico di René-Antoine Gauthier (citato *infra* nota 127); cfr. GLORIEUX, Palémon: *Le* Moralium dogma philosophorum *et son auteur*, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 15 (1948), 360–366; DELHAYE, Philippe: *Une adaptation du* De Officiis *au XIIe siècle. Le* Moralium dogma philosophorum, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 16 (1949), 227–258; 17 (1950), 5–28. Charles Haskins non accetta l'attribuzione a Guglielmo di Conches né la dedica a Enrico II Plantageneto.

[124] Rouen, BM, 665; 666; 669. Il ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 210 è di origine inglese, e il quinto manoscritto del secolo XII, il Cambrai, BM, 977, è originario del Nord della Francia. Cfr. DELHAYE: *Gauthier de Châtillon*, 32–33. Ho verificato nei tre mano-

XV secolo, lo attribuiscono a Guglielmo di Conches[125]. Inoltre, per complicare ulteriormente il rompicapo, un prologo anonimo datato al secolo XIII (anche se il manoscritto più antico è del XIV–XV secolo), *Quia mores*, afferma che alcuni ritengono che a scrivere il *Moralium dogma philosophorum* sia stato Gualtiero di Châtillon, l'autore dell'*Alexandreis*, e altri Guglielmo di Conches, il precettore di Enrico, figlio del conte di Anjou nonché destinatario dell'opera[126]. Réné-Antoine Gauthier accoglie la prima ipotesi e, sulla scorta di John R. Williams, identifica il dedicatario del *Moralium dogma philosophorum* con Enrico di Francia, fratello del re Luigi VII e arcivescovo di Reims dal 1162 al 1175[127]. Un altro *accessus*, *Materia*, scoperto e pubblicato da Gauthier[128] è, a mio avviso, del secolo XII e potrebbe essere la fonte del *Quia mores* (Gauthier pensava esattamente il contrario). Questo secondo *accessus* ha uno schema con sei *circumstantiae*, proprio come i commenti logici di Boezio, e corrisponde al tipo C della classificazione di Richard Hunt, quello più diffuso nel secolo XII[129]; verso la fine del secolo XII gli schemi tendono a essere meno rigidi, rompendo con la tipologia standard, fino ad arrivare all'*accessus* con le quattro cause aristoteliche adottato nelle Facoltà delle arti nel secolo XIII[130]. L'*accessus Materia* attribuisce il *Moralium dogma philosophorum* a Guglielmo di Conches, che lo ha scritto per Enrico, figlio del conte d'Anjou, servendosi del *De officiis* di Cicerone; si afferma inoltre che l'opera tratta solo delle virtù politiche, le quali si addicono agli uomini attivi e impegnati nella vita pubblica[131]. Il dibattito sulla paternità dell'opera è tuttora aperto. L'etica presentata a questo signore laico[132] è fondata quasi esclusivamente su estratti e citazioni di autori pagani. Secondo Delhaye, soltanto 13 citazioni, su un totale di 517, provengono da autori cristiani; la fonte principale è il *De officiis*, che Cicerone aveva per l'appunto composto per il figlio in procinto di entrare nella

scritti di Rouen e in quello di Cambridge: nessuno comporta la dedica: *Henrice R*, mentre il ms. Rouen, 666 ha soltanto: *R*.

125 DELHAYE: *Gauthier de Châtillon*, 34.

126 *Moralium dogma philosophorum*, ed. Holmberg, 77.

127 GAUTHIER, René-Antoine: *Pour l'attribution à Gauthier de Châtillon du* Moralium dogma philosophorum, in: Revue du Moyen Age latin 7 (1951), 19–64, qui 63; WILLIAMS, John R.: *The Authorship of the* Moralium dogma philosophorum, in: Speculum 6 (1931), 392–411; ID.: *The Quest for the Author of the* Moralium dogma philosophorum, *1931–1956*, in: Speculum 32 (1957), 736–747.

128 GAUTHIER, René-Antoine: *Un prologue inédit au* Moralium dogma philosophorum, in: Revue du Moyen Age latin 11 (1955), 51–58.

129 HUNT, Richard W.: *The Introductions to the* Artes *in the Twelfth Century*, in: *Studia mediaevalia in honorem Raymundi Josephi Martin*. Bruges 1948, 85–112.

130 *Ibid.*: 104–110.

131 GAUTHIER: *Un prologue inédit au* Moralium dogma philosophorum, 55: "Politice sunt que conveniunt viris activis adhuc in re publica versantibus et unicuique ius suum tribuentibus. [...] De politicis autem tantum agitur in hoc libro".

132 *Moralium dogma philosophorum*, ed. Holmberg, 6: "Presentis doctrine expressa mihi in te uno occurrit imago".

vita attiva, seguito dal *De inventione* e dai *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio[133]. Il *Moralium dogma philosophorum* presenta le quattro virtù cardinali, prudenza, temperanza, fortezza, giustizia, e le loro suddivisioni rispettive secondo la partizione macrobiana. La prudenza comprende, per esempio, la circospezione, la cautela, la previdenza, eccetera; la fortezza comprende la magnanimità, la costanza, la tolleranza, e così via. Codesta articolata classificazione, che l'autore del *Moralium dogma philosophorum* integra e modifica, ponendo la giustizia, invece della prudenza, al primo posto delle virtù politiche, si mostra particolarmente adatta e utile ai laici medievali. Per Macrobio anche i bravi cittadini, non solo i filosofi, possono aspirare alla beatitudine grazie alla pratica delle virtù (*Comm.* I, 8, 2); la beatitudine è dunque accessibile a tutti attraverso l'esercizio e l'allenamento, a differenza della concezione cristiana e agostiniana, basata sulla grazia. Macrobio polemizza con coloro che, limitando la sapienza alla conoscenza delle cose divine, sostengono che la virtù è appannaggio esclusivo dei filosofi e che quindi solo i filosofi possono essere beati. Macrobio allora introduce i quattro generi di virtù, che attribuisce a Plotino (in realtà la fonte è Porfirio): il primo genere di virtù sono le politiche, il secondo le purificatrici (*purgatoriae*), il terzo quelle dell'animo già purificato (*animi iam purgati*), infine le virtù esemplari. Nulla vieta di risalire dalle virtù politiche fino a alle virtù esemplari: questa classificazione comprende dei generi che sono anche dei gradi[134].

Conclusioni e prospettive

Nel secolo XII la filosofia per i laici, che essi siano non religiosi o non letterati, viene principalmente coltivata e praticata nelle corti, secondo la sensibilità più o meno pronunciata del sovrano o del signore, che funge spesso e volentieri da mecenate o da destinatario dell'opera filosofica. Il laico risulta quindi in questo caso un fruitore passivo della filosofia. D'altro canto, i giuristi italiani hanno un elevatissimo livello culturale che consente loro di essere al tempo stesso e laici e autori: Ugo Speroni, Maione da Bari, Burgundione da Pisa. Questa caratteristica italiana mi pare si confermi e si consolidi nel secolo XIII con Brunetto Latini e Bono Giamboni, per citarne solo qualcuno. Prima di dedurne una regola generale, bisognerà ovviamen-

133 Per le fonti si veda Bejczy, István P.: *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden 2011, 72–73.

134 La classificazione delle virtù di Macrobio e la ricezione medievale è stata studiata in diversi lavori recenti: cfr. Bejczy: *The Cardinal Virtues*; Saccenti, Riccardo: *Quattro gradi di virtù. Il modello etico dei* Commentarii *di* Macrobio *nel XII secolo*, in: Medioevo 31 (2006), 69–101; Valente, Luisa: *Philosophers and other Kinds of Human Beings According to Peter Abelard and John of Salisbury*, in: Fink, Jakob L./Hansen, Heine/Mora Màrquez, Ana M. (ed.): *Logic and Language in the Middles Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*. Leiden 2013, 105–124.

te moltiplicare gli esempi e gli studi di singoli casi. Volendo ora tentare una classificazione per interessi filosofici, si può mettere in rilievo il gusto molto pronunciato per le questioni naturali in area francese, che probabilmente ha delle ripercussioni dirette in area tedesca. I giuristi italiani hanno delle grandi competenze filosofiche (si pensi alle traduzioni di Aristotele di Burgundione da Pisa) ma mi pare che si distinguano particolarmente per la loro dimestichezza con le questioni teologiche (Burgundione traduce anche Giovanni Crisostomo), rivaleggiando con gli ecclesiastici. In area inglese emerge l'interesse per la filosofia pratica, specialmente la politica concepita come scienza del governare. Riprendendo ciò che annunciavo nell'introduzione e che la carrellata di autori e testi nelle pagine precedenti ha esemplificato in abbondanza, ribadisco che i laici sono stati, a titolo diverso, promotori di una produzione filosofica specifica, a loro immagine, sin dal secolo XII, ponendosi quindi come dei veri e propri fattori di trasformazione sociale e culturale.

La domanda culturale dei laici, *gens du monde*, si intensifica nel secolo XIII, e si assiste alla proliferazione di opere il cui scopo è la volgarizzazione della scienza e della filosofia. Sono cose risapute. Mi pare però che non si sia sottolineato abbastanza il fatto che esse sono molto spesso delle traduzioni o degli adattamenti in volgare di opere risalenti al secolo XII. Queste non hanno trovato una collocazione nei programmi d'insegnamento delle università medievali (come catalogare la *Philosophia* di Guglielmo di Conches o la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre?). È quindi presso i laici non-organici – gli *outsiders* per riprendere nuovamente Imbach – che gli autori del secolo XII rinascono e cominciano una nuova vita.

Qualche esempio. Il *Livre de Sydrac*, *Placides et Timéo*, l'*Image du monde*, utilizzano tutti delle "stratégies d'écriture" per captare l'attenzione del lettore prese in prestito a opere latine[135] – senza contare che l'*Image du monde* si ispira, finanche nel titolo, all'*Imago mundi* di Onorio Augustodunensis. La *Rettorica* di Brunetto Latini è un commento ai primi undici capitoli del *De inventione*, basato sul commento "Ars rethoricae" del secolo XI[136]. Nel 1277, il *De amore* di Andrea Cappellano è esplicitamente condan-

[135] CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal: *Mise en récit et discours scientifique. Les encyclopédies du XIIIe siècle en langue vulgaire* (Image du monde, Livres dou Tresor, Livre de Sydrac, Placides et Timéo), in: THOMASSET, Claude (ed.): *L'écriture du texte scientifique au Moyen Age*. Paris 2006, 117–131, qui 130-131; STURLESE, Loris: *Filosofia e Scienza della natura del* Lucidarius *medioaltotedesco. A proposito della diffusione dei testi e delle idee di Guglielmo di Conches nella Germania medievale*, in: Giornale critico della filosofia italiana 9 (1989), 161–183.

[136] Cfr. ALESSIO, Gian C.: *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, in: Italia medioevale e umanistica 22 (1979), 123–169; BARTUSCHAT, Johannes: *La* Rettorica *de Brunetto Latini. Rhétorique, éthique et politique à Florence dans la deuxième moitié du XIIIe siècle*, in: Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne 8 (2002): *La science du bien dire. Rhétorique et rhétoriciens au Moyen Age*, 33–59. Secondo John Ward, il commento *Ars rethoricae* risente dell'influenza del commento di Teodorico di Chartres: cfr. WARD, John O.: *The Medieval and early Renaissance study of Cicero's* De inventione *and the* Rethorica ad Herennium*: commen-*

nato insieme all'*Estimaverunt Indi*, un testo di geomanzia tradotto dall'arabo nel secolo XII[137], dal vescovo Etienne Tempier. Nonostante la condanna, il *De amore* è tradotto in francese da Drouart la Vache nel 1290[138]. Boccaccio possedeva una copia della *Cosmographia* di Bernardo Silvestre a cui ha apposto delle annotazioni[139]. Petrarca si è ispirato per la stesura del *De vita solitaria* all'*Historia calamitatum* di Pietro Abelardo, di cui verso il 1337 aveva fatto l'acquisizione di un manoscritto della metà del secolo XIII[140]. Nell'invettiva *Contra eum qui maledixit Italie*, Petrarca evoca la vicenda della condanna di Abelardo orchestrata da Bernardo di Clairvaux e cita la risposta di Berengario di Poitiers in difesa del maestro[141]. Si conserva anche una traduzione dell'*Historia calamitatum* e di una selezione dell'epistolario con Eloisa, attribuita a Jean de Meun che, nella prefazione alla traduzione della *Consolazione di Filosofia* per Filippo il Bello, afferma: « translatay de latin en françois [...] la Vie et les Epistres Pierre Abayelart et Heloÿs sa femme »[142]. Ho già accennato alla traduzione delle *Quaestiones naturales* e del trattato sulla falconeria di Adelardo di Bath. La traduzione del *Policraticus* viene completata da Denis Foulechat nel 1372, su domanda di Carlo V. La lista dei testi riutilizzati e tradotti andrebbe allungata, ricerche supplementari potrebbero senza dubbio confermare la permanenza della filosofia del secolo XII sulla *longue durée* in ambienti e circoli esterni all'istituzione universitaria.

taries and context, in: COX, Virginia/WARD, John (ed.): *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and early Renaissance commentary tradition*. Leiden 2006, 3–75, qui 73.

137 Cfr. CHARMASSON, Thérèse: *Les premiers traités latin de géomancie*, in: Cahiers de civilisation médiévale 81 (1978), 121–136, qui 132–133.

138 Sulla relazione, molto dibattuta, tra la traduzione e la condanna di Tempier, si veda il recente articolo di MONSON, Don A.: *Censorship and Self-Censorship? The Case of Drouart la Vache Translator of Andreas Capellanus*, in: Mediaeval Studies 74 (2012), 243–261.

139 Ms. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. XXXIII, 31 (cfr. STOCK, Brian: *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*. Princeton 1972, 79).

140 Paris, BnF, lat. 2923.

141 Cap. 13: *Contra eum qui maledixit Italie*, in: PÉTRARQUE: *Invectives*, ed. Rebecca Lenoir. Grenoble 2003. L'*Apologia* di Berengario di Poitiers è conservata anch'essa nel ms. 2923.

142 *Le Livre de Boece de Consolacion*, Prologue, ed. Glynnis M. Cropp. Paris 2006, 83. La traduzione è edita in HICKS, Eric: *La Vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame*. Paris 1991.

Riassunto
È proprio a partire dal secolo XII che la distinzione chierico/laico si diffonde in Occidente. Entrambi i termini sono polisemici; tuttavia, le due accezioni più correnti di laico sono "non-religioso" e "non-letterato". Dal secolo XII in poi, i laici cominciano ad affermarsi come categoria sociale e culturale, con gusti e esigenze propri, e sono all'origine di una produzione letteraria e filosofica specifica. I laici filosofanti, che siano autori o destinatari di opere filosofiche, si incontrano principalmente nelle corti principesche; i loro interessi ruotano sopratutto intorno alle questioni di filosofia naturale, all'etica e alla politica. Vengono anche redatte opere filosofiche in volgare.

Abstract
It is precisely from the twelfth century that the distinction cleric/lay spread in the West. The two terms are decidedly polysemous; however, the two most common meanings of lay are "non-religious" and "non-literate". From the twelfth century onward, the laity becomes a social and cultural category and laymen are a source of a specific literary and philosophical production. Lay philosophers, be they authors or recipients of philosophical works, are chiefly found in the princely courts: they are mostly interested in questions of natural philosophy, ethics and politics. Philosophical works in the vernacular also emerge.