

NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XIII, n. 1, 2026

Topografia dell'inedito:
forme e percorsi della filosofia nel Medioevo

A cura di Fiorella Retucci e Giovanni Lasorella

ISSN 2284-1180

Noctua
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Anno XIII, n. 1, 2026

Topografia dell'inedito: forme e percorsi della filosofia nel Medioevo

A cura di Fiorella Retucci e Giovanni Lasorella

Firenze, Parma, Torino

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ISSN: 2284-1180



This volume is open access under a CC BY licence (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). This licence allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The licence allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

Peer Review

Ogni contributo pubblicato su *Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione "double-blind", secondo il quale l'autore non conosce l'identità del revisore e viceversa.

Every essay published by *Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)
Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)
Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)
Erika Gisler (Städtische Töchterhandelsschule Luzern)
Ludovica Marinucci (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma)
Marco Storni (Université libre de Bruxelles)
Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)
Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)
Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)
Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)
Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)
Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia delle Scienze di Torino)
Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)
Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)
James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)
Alain de Libera (Collège de France, Paris)
Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)
Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)
Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)
Pasquale Porro (Università degli Studi di Milano)
Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)
Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)
Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)
Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)
Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)
Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XIII, n. 1, 2026

Topografia dell'inedito: forme e percorsi della filosofia nel Medioevo

A cura di Fiorella Retucci e Giovanni Lasorella

Fiorella Retucci, Giovanni Lasorella | *Introduzione. Topografia dell'inedito: forme e percorsi della filosofia nel Medioevo* I

Fabio Bulgarini | *A Translator's Tale. Hermannus Alemannus as Transcreator of Ibn Rušd's Middle Commentary on the* Poetics 1

Fiorella Retucci | Consuetudo est maxima causa impediens a rebus manifestis per se. *Il (cosiddetto)* Prologo *al III libro del* Commento grande *alla* Fisica *di Averroè e la sua tradizione latina* 53

Martina Buccilli | Loquentes in lege sua appellat voluntates. *Alcune osservazioni su un passo controverso degli* Errores philosophorum *attribuiti a Egidio Romano* 82

Nicolò Vantaggiato | Vide in alio quaterno*: The Complex Genesis of James of Metz's* Commentary on the Sentences 105

Giovanni Lasorella | *Liminal Spaces between Oxford and Cologne: John Dymsdale's* Quaestiones super Metaphysicam *on Prime and Proximate Matter* 139

Francesco de Benedittis | *Astrological Determinism and the 1270 Paris Condemnation in John Pecham's* Quaestiones disputatae de stellis 199

Luca Burzelli | *Jandun on Elements. A Critical Survey with Text Edition* 237

ISSN 2284-1180

Mario Loconsole | *La* quaestio Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio *di Urbano da Bologna* 291

Marilena Panarelli | Nectit enim homo res mundanas cum divinis. *L'epistola dedicatoria di Dino del Garbo a Roberto d'Angiò: edizione e studio delle fonti* 341

Luana Rizzo | *Credenza e* consuetudo *nel* De Christiana religione *di Marsilio Ficino* 370

Indice dei manoscritti 388

Indice dei nomi 393

Introduzione
Topografia dell'inedito: forme e percorsi della filosofia nel Medioevo

Fiorella Retucci, Giovanni Lasorella

Il presente volume si colloca in linea di continuità con una prospettiva storiografica che, negli ultimi decenni, ha profondamente rinnovato lo studio della filosofia medievale, mettendo in discussione le grandi narrazioni e le sintesi unitarie che a lungo ne avevano guidato l'interpretazione. Muovendo dagli studi, tra gli altri, di Loris Sturlese e Andreas Speer, i contributi qui raccolti assumono come punto di partenza la rinuncia a una storia della filosofia costruita come sviluppo lineare e coerente, per valorizzare invece la pluralità delle storie, dei contesti e delle pratiche intellettuali[1].

In questa prospettiva, la filosofia medievale non appare più come un sistema unitario, ma come un campo articolato di tradizioni, spesso parallele e talvolta conflittuali, che si sviluppano in spazi culturali molteplici e interconnessi. L'attenzione si sposta così dai grandi autori e dai testi canonici verso una rete più ampia, nella quale traduzioni, circolazioni manoscritte, riscritture e ricezioni giocano un ruolo determinante. Come ha messo in evidenza Loris Sturlese in più occasioni, risulta decisivo orientare l'indagine verso microcosmi culturali ben definiti, analizzati nella loro concretezza attraverso un lavoro puntuale sulle fonti, capace di restituire le dinamiche effettive della produzione del sapere; parallelamente, la prospettiva degli *entangled spaces* proposta da Andreas Speer invita a leggere tali fenomeni come parte di spazi interconnessi, nei quali il sapere si costituisce attraverso processi di connessione e trasformazione.

È in questo quadro che va inteso il titolo del volume, che non propone una semplice etichetta tematica, ma indica una precisa postura metodologica:

1 Sarebbe impossibile elencare qui tutti i contributi prodotti dai due studiosi in tale direzione; tuttavia, è opportuno citarne almeno alcuni: si vedano Sturlese 2008; Sturlese 2017; Sturlese 2023; Speer 2023a; Speer 2023b.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
CC BY

orientare lo sguardo verso quei luoghi della tradizione nei quali, al di fuori dei percorsi più consolidati, diventano visibili le modalità concrete della costruzione del pensiero filosofico medievale. In questa prospettiva i testi non vengono letti come oggetti isolati, ma come nodi di una rete, in cui dottrine, contesti, pratiche e istituzioni si co-implicano. In tal senso, il volume si colloca in un orizzonte metodologico affine a quello della microstoria, intesa non come riduzione di scala fine a se stessa, ma come strategia di indagine capace di mettere in luce, attraverso l'analisi ravvicinata dei singoli dati e delle loro connessioni, la densità delle relazioni e dei processi che strutturano la produzione intellettuale[2]. L'attenzione alle tracce minute, alle corrispondenze testuali, alle dinamiche di circolazione e diffusione dei testi consente, infatti, di cogliere, oltre le grandi sintesi storiografiche, la trama concreta delle interazioni intellettuali e delle forme di circolazione delle dottrine.

L'interesse per l'inedito – inteso come testo non pubblicato, variante, redazione alternativa, tradizione parallela o segmento trascurato – non risponde, dunque, soltanto a un'esigenza filologica, ma individua uno spazio privilegiato di osservazione, nel quale emergono con particolare evidenza i processi di produzione e trasformazione del pensiero filosofico medievale, rendendo individuabili articolazioni e connessioni che restano spesso celate dalle ricostruzioni più generali. È proprio in questi spazi, spesso marginali rispetto ai canoni consolidati, che si rendono visibili fenomeni capaci di interrogare criticamente le categorie interpretative ereditate e di restituire alla storia della filosofia la sua dimensione dinamica originaria.

In questa prospettiva, la filologia viene promossa al rango di elemento cardine e direttivo di un orientamento propriamente storiografico: non soltanto esercizio tecnico di ricostruzione di un archetipo, ma strumento critico capace di interrogare i testi[3], ampliare la base documentaria e contribuire a una revisione dei quadri interpretativi attraverso cui la storia della filosofia è stata delineata. Il ritorno alle fonti – spesso inedite o poco studiate – consente così di portare

2 Anche per quanto riguarda la corrente di studi, tutta italiana, della microstoria, sarebbero troppi i contributi da citare; si vedano comunque i seguenti lavori: Trivellato 2023, 7-15, 26-56; Grendi 1977; Grendi 1994; Levi 1993; Ginzburg 1994.

3 Garin 1990, 77-78; Sturlese 2017, 32.

alla luce nuove costellazioni di testi[4], autori e contesti, rendendo possibile la ricostruzione di molteplici topografie del sapere: rappresentazioni storiche del pensiero filosofico che, radicate in un tempo e in un luogo determinati, vedono interagire una pluralità di attori accomunati da tradizioni testuali[5], istituzioni culturali e competenze linguistiche condivise. Come nella topografia classica, anche in quella dell'inedito le mappe non servono a delineare una narrazione unica che appiattisca la complessità e la contingenza del fenomeno storico, ma piuttosto a metterne in luce le singolarità, rendendo al contempo riconoscibili le linee di continuità e comunanza che le attraversano.

I contributi raccolti in questo volume si inseriscono pienamente in questa linea di ricerca e possono essere letti come esplorazioni di alcune direttrici lungo le quali si articola la produzione filosofica nel Medioevo.

Una prima linea riguarda i processi di traduzione, ricezione e trasformazione di alcuni testi, intesi non come fenomeni secondari, ma come momenti costitutivi dell'elaborazione teorica. In questa prospettiva si collocano il contributo di Bulgarini, che mostra come la traduzione del commento medio di Averroè alla *Poetica* aristotelica da parte di Ermanno il Tedesco costituisca un processo creativo di riscrittura, e il saggio di Retucci, che analizza la pluralità delle modalità di trasmissione e ricezione del prologo alla *Fisica* di Averroè nella tradizione latina ed ebraica. Anche il lavoro di Buccilli, attraverso l'esame di un passo degli *Errores philosophorum attribuiti a Egidio Romano*, evidenzia come varianti testuali apparentemente minime possano incidere profondamente sulla costruzione del significato e sulla trasmissione delle dottrine.

Una seconda direttrice riguarda la natura processuale e stratificata dei testi, intesi come prodotti di dinamiche redazionali e di circolazione che ne determinano la forma e il contenuto. Il contributo di Vantaggiato, dedicato alla genesi del commento alle *Sentenze* di Giacomo da Metz, ricostruisce un articolato processo di revisione attraverso l'analisi delle diverse redazioni del testo, mostrando come i diversi stati redazionali non rappresentino semplici varianti, ma riflettano momenti distinti di maturazione dottrinale. Il saggio di Lasorella mette

4 Speer 2026.

5 Porro 2021; Porro 2023. Secondo Porro, la trasmissione, la discussione e il commento di un *corpus* condiviso di testi costituiscono il fondamento delle tradizioni testuali, che a loro volta garantiscono una certa continuità nelle riflessioni filosofiche.

in luce l'esistenza di reti di trasmissione che collegano contesti diversi, come Oxford e Colonia, rivelando circuiti di circolazione dei testi che contribuiscono a ridefinire la geografia intellettuale del XIII secolo.

Un ulteriore asse riguarda la filosofia naturale come campo di dibattito nel quale si intrecciano questioni dottrinali, contesti istituzionali e dinamiche conflittuali. I contributi di de Benedittis, Burzelli e Loconsole, dedicati rispettivamente a Giovanni Pecham, Giovanni di Jandun e Urbano da Bologna, mostrano come le discussioni su astrologia, elementi e moto dei corpi si sviluppino all'interno di contesti specifici, dando luogo a una pluralità di soluzioni e a un confronto continuo tra tradizioni interpretative. In tali contributi emerge con chiarezza come le scienze naturali medievali siano profondamente inserite in un orizzonte teorico più ampio, nel quale si giocano questioni antropologiche ed epistemologiche decisive.

Infine, i contributi di Panarelli e Rizzo spostano l'attenzione sulle funzioni culturali, politiche e antropologiche dei testi, mostrando come essi operino all'interno di contesti più ampi di produzione del sapere. L'analisi dell'epistola dedicatoria di Dino del Garbo e lo studio della nozione di credenza in Marsilio Ficino evidenziano il ruolo dei testi nella costruzione di modelli culturali e nella definizione di forme di sapere che attraversano il passaggio dal Medioevo al Rinascimento.

Nel loro insieme, questi contributi non convergono in una sintesi unitaria, ma delineano una serie di percorsi che, proprio nella loro pluralità, consentono di restituire la complessità del panorama filosofico medievale. Questa prospettiva comporta inevitabilmente una moltiplicazione dei punti di osservazione e degli oggetti di analisi, ma proprio in questo pluralismo risiede la possibilità di restituire una storia più aderente alle fonti e ai contesti attraverso cui la filosofia ha preso forma.

I contributi raccolti in questo volume nascono dallo spirito di collaborazione scientifica che da anni anima la quotidianità degli studiosi coinvolti in questo progetto. A tutti coloro che ne hanno preso parte desideriamo esprimere la nostra più sincera gratitudine: senza il loro contributo questo volume non avrebbe visto la luce.

Desideriamo inoltre ringraziare Andrea Strazzoni, per il prezioso lavoro di redazione, svolto con rigore, cura e grande disponibilità nell'accompagnare questi contributi fino alla pubblicazione.

Un ringraziamento particolare va a Stefano Caroti, che ha voluto accogliere questi contributi in *Noctua* e fin dall'inizio ha creduto nel valore di questo progetto, sostenendolo con costante fiducia e amicizia.

Fiorella Retucci
Università del Salento*

Giovanni Lasorella
Università del Salento**

* fiorella.retucci@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0739-1924.

** giovanni.lasorella@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia.

BIBLIOGRAFIA

Garin, Eugenio. *La filosofia come sapere storico*. Roma-Bari: Laterza, 1990.

Ginzburg, Carlo. «Microstoria: due o tre cose che so di lei», *Quaderni storici* 29(86,2) (1994), 511-539.

Grendi, Edoardo. «Microanalisi e storia sociale», *Quaderni storici* 12(35,2) (1977), 506-520.

Grendi, Edoardo. «Ripensare la microstoria?», *Quaderni storici* 29(86,2) (1994), 539-549.

Levi, Giovanni. «A proposito di microstoria», in Burke, Peter (ed.). *La storiografia contemporanea,* 109-134. Bari-Roma: Laterza, 1993.

Porro, Pasquale. «Un'alterità accessibile. Qualche considerazione sulla funzione della storia della filosofia (e della storia della filosofia medievale in particolare) », in Caputo, Annalisa, Illetterati, Luca (eds.). *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*, 83-99. Milano-Udine: Mimesis, 2021 (Percorsi di confine, 30).

Porro, Pasquale. «La filosofia dei medievali e la filosofia dei medievisti», *Giornale critico della filosofia italiana* 102(3) (2023), 413-437.

Speer, Andreas. «Entangled Spaces: Reframing a Millenium of Philosophy», *Giornale critico della filosofia italiana* 102 (2023a), 373-391.

Speer, Andreas. *Ein anderer Blick auf die Philosophie des „Mittelalters"*. Paderborn: Brill, 2023b.

Speer, Andreas, «Konstellationen und Konstellationsforschung», in Speer, Andreas, Reuke, Lars (eds.). *Konstellationen.* Berlin-Boston: De Gruyter Brill, 2026 (Miscellanea Mediaevalia, 44). In corso di stampa.

Sturlese, Loris. «Universalità della ragione e pluralitàe delle filosofie nel medio evo. Geografia del pubblico e isògrafe di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa», *Giornale critico della filosofia italiana* 87 (2008), 5-29.

Sturlese, Loris. «Filologia e filosofia medievale: il contributo italiano», *Bollettino della società filosofica italiana* 222(3) (2017), 27-48.

Sturlese, Loris. «Premessa», *Giornale critico della filosofia italiana* 102 (2023), 345-351.

Trivellato, Francesca. *Microstoria e storia globale,* trad. Benfante, Filippo. Roma: Officina Libraria, 2023.

A Translator's Tale. Hermannus Alemannus as Transcreator of Ibn Rušd's Middle Commentary on the *Poetics*

Fabio Bulgarini*

Abstract: The transmission of Aristotle's *Poetics* into Latin through Hermannus Alemannus' translation of Ibn Rušd's Middle Commentary marks a pivotal stage in the transformation of the text across cultures. Rather than a passive intermediary, Hermannus emerges as an active translator whose interventions reshaped, and at times distorted, the work to suit a Latin readership – creating what contemporary translation theory would term a process of transcreation. Taking as a starting point Roger Bacon's often underrated claim that Hermannus did not play the principal role in his translations, this study challenges two historiographical misconceptions: first, that Hermannus was merely a docile and literal transmitter of Ibn Rušd's text; and second, that he single-handedly accomplished his translation of the Commentary. Drawing on textual analysis and Bacon's testimony, I argue that Hermannus was a far freer translator than is usually acknowledged, deliberately adapting his source to make it more accessible to his Latin contemporaries. To accomplish this, he relied on collaboration with cultural mediators versed in Arabic and (arguably) Hebrew. Reassessing his translation strategies and collaborative context, the paper highlights Hermannus' creative agency in the complex process of transmitting to the Latin West a deeply reworked version of Aristotle's *Poetics*.

Keywords: Ibn Rušd; Aristotle's *Poetics*; Hermannus Alemannus; transcreation.

> Il n'y a pas de plus éminent service à rendre à la littérature, que de transporter d'une langue à l'autre les chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Il existe si peu de productions du premier rang; le génie, dans quelque genre que ce soit, est un phénomène tellement rare, que si chaque nation moderne en étoit réduite à ses propres trésors, elle seroit toujours pauvre. D'ailleurs, la circulation des idées est, de tous les genres de commerce, celui dont les avantages sont les plus certains.
>
> Madame de Staël, *De l'esprit des traductions*[1]

* This paper was completed within the framework of the PRIN 2022 Project funded by the European Union – Next Generation EU, Mission 4, Component 1: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Lecce Research Unit). Moreover, this contribution has also greatly benefited from my participation in the international project "Aristotle's Poetics in the West (of India) from Antiquity to the Renaissance – A Multilingual Edition, with Studies of the Cultural Contexts, of the Syriac, Arabic, Hebrew, and Latin Translations," coordinated by Beatrice Gründler at the University of Berlin together with Prof. Dimitri Gutas. To both of them and to the entire wonderful

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII1 – CC BY

1. Introductory remarks

It is widely recognised that the Medieval transmission of Aristotle's *Poetics* followed a complex historical trajectory. The Greek text, composed in the 4th century by Aristotle, had already been commented on in late antique Alexandria as part of Aristotle's *Organon*.[2] Through the mediation of a Syriac translation (whose text is now lost),[3] the *Poetics* was then translated into Arabic in the 10th century, resulting in a treatise that was substantially different from the one composed by Aristotle. As extensively documented in various scholarly studies,[4] all the most central subjects typically treated by Aristotle in his *Poetics* (a few of which are tragedy and its elements, comedy, catharsis, recognition and reversal) underwent a radical process of transformation. Such a process, which according to contemporary translation theory shall be understood as a process of transcreation (or transmutation),[5] led to a new text, which dealt with moral philosophy and framed poetry as a logical discipline belonging to Aristotle's *Organon* – a work ultimately far removed from its original nature. Several Muslim commentators attempted a philosophical interpretation of its pages,[6] thereby contributing to a process of transmission that progressively distanced the Ar-

team of collaborators on the project I express my sincere gratitude. As such, the present study has profited considerably from invaluable suggestions of colleagues and mentors. In particular, I would like to renew my gratitude to Prof. Beatrice Gründler, who also allowed me to work with her translations of the Arabic poems quoted by Ibn Rušd in his Middle Commentary – several of her translations served as the basis for the present article. I am also grateful to Prof. Samuela Pagani, whose advice significantly improved this study, and to Prof. Andreas Speer and Prof. Fiorella Retucci for their support and valuable suggestions. Needless to say, I alone am responsible for any remaining errors or shortcomings.

1 DE STAËL 1821, 387.

2 Regarding the late antique and medieval interpretation of Aristotle's *Poetics* and *Rhetoric* as parts of Aristotle's *Organon* see: WALZER 1934; HARDISON 1970; BLACK 1990; HUGONNARD-ROCHE 1993.

3 Cf. *infra*, n. 9.

4 ARISTOTLE 1911; TKATSCH 1928; HARDISON 1970; ALLEN 1976; KELLY 1979; HUGONNARD-ROCHE 2003; ARISTOTLE 2012(2).

5 Regarding the concept of transcreation (also known as transmutation) see: LAL 1972; DÍAZ-MILLÓN, OLIVERA-LOBO 2023; for an example of synonymical use of transmutation and transcreation, see: LAL 1972, 23. For an alternative (semiotic) definition of the term, cf: JAKOBSON 1959; for a further analysis of the concept of transcreation applied to Hermannus' translation see the discussion below.

6 ARBERRY 1937–1939; AL-FĀRĀBĪ 1959; AL-FĀRĀBĪ 1971; AL-FĀRĀBĪ 2008; [AVICENNA] IBN SĪNĀ 1966; AVICENNA 1974; KEMAL 2010; BLACK 1990; SAKR 2024.

ricevuto: 30/09/2025 – accettato: 10/12/2025 – pubblicato: 31/05/2026

istotelian text from its initial content. Among them was Ibn Rušd (1126–1198), who largely contributed to this process of transmutation, especially through his Middle Commentary on the text,[7] in which he introduced his own interpretation of Aristotle's *Poetics* as dealing with image-evoking statements possessing didactic and pedagogical value.[8]

However, in the history of this text's transmission in Medieval times, not only the commentators, but also (if not mostly) the translators played a crucial role in reshaping the contents of the Aristotelian treatise. This consideration holds true for the Arabic, as well as the Latin interpreters of the text.[9]

7 The Arabic text of Ibn Rušd's *talḫīṣ*, which survives in only two manuscripts (Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Or. CLXXX, 54 and Leiden, Universiteitsbibliotheek, 2073) underwent several critical editions. An edition of the text was first published in 1872 by the Italian philologist Fausto Lasinio (Averroè 1872). Relying on Fausto Lasinio's edition, the Egyptian historian of philosophy ʿAbd al-Raḥmān Badawī published his edition of the text in his *Arisṭūṭālīs Fann aš-šiʿr* (*The Poetic Art of Aristotle*, Aristoteles 1953); then, in 1971 Salīm Sālim published a new edition of the text ([Averroes] Ibn Rušd 1971). Finally, the critical edition of the *talḫīṣ* offered by C. Butterworth in 1986 (Averroes 1986(1)) followed the three previous editions – namely ed. Lasinio 1872 (Averroè 1872), ed. Badawī 1953 (Aristoteles 1953), ed. Sālim 1971 ([Averroes] Ibn Rušd 1971). Butterworth also curated an English translation of the text (Averroes 1986(2)) Yet, as Gerhard Endress expressed in his note to the *Averrois Opera*: "A critical edition, taking due regard of the Latin and Hebrew versions, remains an urgent desideratum," Endress 1999, 345. To satisfy the *desideratum* expressed by Endress, a new critical edition of the Arabic text (together with an English translation of it) was prepared by D. Gutas within the above-mentioned project: "Aristotle's *Poetics* in the West (of India) from Antiquity to the Renaissance – A Multilingual Edition, with Studies of the Cultural Contexts, of the Syriac, Arabic, Hebrew, and Latin Translations," coordinated by Beatrice Gründler at the University of Berlin. For this paper I have consulted the edition prepared by Prof. Gutas together with the two modern editions of the Arabic text of Ibn Rušd's Commentary: one by Badawī (Aristoteles 1953) and one by Butterworth (Averroes 1986(1)). As Gutas' edition is forthcoming but is not available yet, in my paper I adopt Butterworth's edition as a textual reference to the Arabic text. The transcriptions of the Arabic texts presented in the following pages are based on the edition prepared by Gründler and Gutas and have been kindly revised by my dear colleague Dr. Corrado la Martire and by Prof. Samuela Pagani. I wish to express my heartfelt gratitude to all of them. I alone remain responsible for any residual mistake.

8 Regarding the role of poetry in Ibn Rušd's Commentary as an educational tool, see the most recent contribution of F. Woerhter: Woerther 2024. Remarks on Ibn Rušd's philosophical interpretation of poetry are also found in Black 1990; Kemal 2010; Halper 2022; Kries 2022. For more philological considerations regarding some of the poetic excerpts provided by Ibn Rušd in his Middle Commentary cf. Gründler 2025.

9 It is impossible to extend this judgement to the Syriac translation as well, for no witness of the Syriac translation of the *Poetics* has survived, with the exception of a single yet relevant fragment attested in a work of the Syrian scholar Severus bar Šakko (or Jacob bar Šakko, d. 1241) entitled *The Book of Dialogues*. This fragment relates precisely to the defi-

The Latin translation of the Arabic version of the text was accomplished by the German Hermannus Alemannus in 1256 in Toledo. To be precise, what Hermannus actually translated into Latin was not the Arabic version of Aristotle's *Poetics* proper, but rather Ibn Rušd's Middle Commentary on it.[10] Subsequently, Hermannus succeeded in transmitting Aristotle's *Poetics* to the Latin West accompanied by the clarifications of the Medieval Commentator *par excellence* of Aristotle, thus contributing to the restitution to the Latin world of a text that was greatly detached from the contents of Aristotle's *Poetics.*

2. A starting point: the testimony of Roger Bacon

The documentary evidence at our disposal regarding the life of Hermannus Alemannus (d. 1272) is quite meagre, and over the years, the reconstruction of his life and works has posed a real challenge to scholarly literature.[11] Among

nition of tragedy as offered by Aristotle in his *Poetics*. Regarding this, see: Margoliouth 1887, 77–70; Aristotle 2012(2), 98–101. This excerpt, combined with the testimony of Ibn Sīnā in his commentary on Aristotle's *Poetics* ([Avicenna] Ibn Sīnā 1966; Avicenna 1974) seems to indicate that the Syriac was a rather literal translation of the Greek.

10 Hermannus' translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics* is available in two modern critical editions: one completed in 1965 by W. F. Boggess and one published in 1968 by L. Minio-Paluello; see: Boggess 1965; Aristoteles 1968. For an English translation of Hermannus' text, see: Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 349–382; a partial English translation is also found in Minnis, Scott, Wallace 1988, 289–307. In the present article, I quoted, for the Latin text, Minio-Paluello's edition, while for the English translation I adopted O. B. Hardison Jr.'s one. Where necessary, I will slightly modify Hardison's translation, or I will simply use the English translation of the Latin text (forthcoming) that I have prepared within the above-mentioned project "Aristotle's *Poetics* in the West (of India)," see *supra*, n. 7. A French translation of the text curated by F. Woerther has been published for Vrin, see: Woerther 2025.

11 The documentary evidence although meagre is not insufficient; fragments of information regarding Hermannus' biography can be drawn from the *explicit* and *prologue* to some of his translations: for the *explicit* of the translation of Ibn Rušd's Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, see Woerther 2018, 256; for the *explicit* of his translation of the *Summa Alexandrinorum*, see Woerther 2020, 390; for the prologue to the translation of Aristotle's *Rhetoric*, see Boggess 1971, 249–250; for the prologue to the *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, see Boggess 1971, 249; for the prologue and *explicit* of Hermannus' translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics*, see Aristoteles 1968, 41, 74; for Hermannus' own will, see: Rodríguez López 1907, 286; for the *incipit* of Hermannus' translation of the first 70 psalms of Bible from Hebrew into Castilian, see: Diego Lobejon 1993, 65; finally, for the mention of the death of Hermannus Bishop of Astorga, dated November 20th, 1272, see: Ruiz 1997, 595. Hermannus also appears as an addressee of a letter that Pope Clement IV wrote, see: Thumser 2022, 198, n. 288 (also in Martène, Durand 1717, vol. 2, n. 415, col. 433). For a discussion of the mention of Hermannus in Roger Bacon's

the sources which scholars generally rely on to reconstruct Hermannus' biography – and also one of the most valuable – is the testimony of his contemporary and acquaintance Roger Bacon (1220–1292). Through Bacon's references to Hermannus, scattered among his vast production, we learn, among other things, that Hermannus was commonly acknowledged as a learned man (*magister*)[12] and that he was translating the works of Aristotle from Arabic into Latin – even though, according to Bacon, he had not mastered Arabic. Indeed, in a famous passage from his *Compendium studii philosophiae*, Bacon states:

> Nor did he [Hermannus] know Arabic well, as he acknowledged, for he more assisted the translations than was a translator himself, since he retained Saracens with him in Hispania who took the lead in their translations.[13]

---

work, see later in this paper. The most relevant contributions about Hermannus' biography are: Jourdain 1819 (regarding this contribution, a revised version has been published by Charles Jourdain, Amaible's son, in 1843, see: Jourdain, Jourdain 1843); Luquet 1901; Ferreiro Alemparte 1983; Ruiz 1997; Forte 2011; Martínez 2015; Gonzáles 2016. The following is what we can state with relative certainty about Hermannus' life. The son of a priest and a nubile woman, Hermannus Alemannus was born in the German territories either at the end of the 12th century or in the early years of the 13th century. He studied in Paris, most likely between 1210 and 1220, where he became acquainted with Gui Foucois, the future Pope Clement IV (1265–1268). After his studies he moved to Spain, where he allegedly accomplished all his philosophical translations from Arabic into Latin: Ibn Rušd's Commentary on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle (June 3rd 1240, for a partial edition of the text, cf. Woerther 2018), the *Summa Alexandrinorum* (April 8th 1243/1244, cf. Woerther 2020), Aristotle's *Rhetoric* (cf. Woerther 2023), al-Fārābī's *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis* (cf. al-Fārābī 1971, translated into English in Copeland, Sluiter 2009), Ibn Rušd's Middle Commentary on Aristotle's *Poetics* (March 17th 1256, cf. Boggess 1965, Aristoteles 1968). Hermannus was eventually appointed canon of the Church of Toledo in 1263 and by 1265 he was serving as canon of the Church of Valencia. In 1266, he was elected Bishop of Astorga by Pope Clement IV. After his election at the see of Astorga, he translated a collection of *Psalms* from Hebrew into Castilian. He then died in Astorga between November 10th and November 20th, 1272.

12 The term *magister* used by Roger Bacon in his works to refer to Hermannus occurred also in some documents referring to Hermannus' role as Canon of the Churches of Toledo and Valencia and appears in the *incipit* of the translation of the Psalms from Hebrew into Castilian. Such a term is rather generic and can hardly be considered proof of the alleged tenure of Hermannus as a university teacher, as several scholars have claimed. Cf. Ferreiro Alemparte 1983, 42; Ruiz 1997, 591.

13 Roger Bacon 2018, 174–175: "Nec Arabicum bene scivit, ut confessus est, quia magis fuit adiutor translationum quam translator, quia Saracenos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales."

Now, in this excerpt Roger Bacon clearly states that Hermannus relied on the assistance of some translator of Arab origins – or simply non-Christian, as the term *saracenus* could also be interpreted. Moreover, Bacon goes so far as to suggest that in reality Hermannus had the role of 'helper' with regard to his translations, that is to say, he only played a secondary role in the translation process, while the majority of the work was carried out by the *saraceni* collaborating with him.[14] Scholars never really gave adequate attention to these remarks of Roger Bacon.[15] In the following sections of the present article, I will provide examples from Hermannus' Latin translation of Ibn Rušd's Middle Commentary on the

14 Even though it does not directly concern our issue here, it seems to be of some relevance to notice how, in the passage following the one just quoted from Bacon's report, one can also conclude that Hermannus represents the source which Bacon relies on for his harsh remarks regarding Michael Scot's translations, as he writes: "Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multa sed certum est quod Andreas quidam Iudaeus plus laboravit in his. Unde Michael, sicut Hermanus retulit, nec scivit scientias neque linguas," Roger Bacon 2018, 172.

15 With the exception of Georges-Henri Luquet (cf. Luquet 1901, 415–416) and Ugo Monneret de Villard (Monneret de Villard 1944, 23). Some scholars, despite explicitly undertaking studies on Hermannus Alemannus' *modus operandi* as a translator, simply did not acknowledge them at all, and therefore seemed to deem as irrelevant the fact that Hermannus might have had helpers assisting him with his translations. For example, cf. Schmieja 1999, Hasse 2010, Akasoy, Fidora 2002: despite their important influence in the scholarly debates on the matter, these studies do not problematise the issue of Hermannus' collaborators. Others only considered Bacon's assertions as *partially* true. While still holding him responsible for the majority of the work, they conceded that Hermannus might have been occasionally helped by some intermediator, though only in certain passages of his translations. For instance, this seems to be the approach of F. Woerther, who gives partial credit to Roger Bacon's aforementioned claim when she writes: "Non seulement la compétence d'Hermann en arabe semble en effet avoir été bien meilleure que ce que lui-même affirme d'après Roger Bacon […] mais l'observation de certains passages de ses traductions (ceux où, notamment, il y a eu recours à la translittération) indique une attitude qui n'est pas toujours très cohérente et qui pourrait peut-être s'expliquer par l'exécution d'un travail en équipes parallèles ou en atelier," Woerther 2018, 12. In this passage, F. Woerther seems to suggest that, when it came to the transliteration of some passages of the text, Hermannus would turn to some helper(s) with a better knowledge of Arabic. To be precise, it must be noticed how, later on in the same contribution, F. Woerther seems to maintain another position: "L'hypothèse d'un travail de traduction réalisé en équipes ne peut être longtemps maintenue, dans la mesure où la distribution des termes n'obéit à aucune disposition particulière au sein du texte du Commentaire et que l'on peut même trouver, à quelques lignes d'intervalles seulement, deux traductions latines différentes pour un mot arabe issu de la même racine […] Il conviendrait plutôt de suggérer – en l'absence d'indices plus probants pour le moment – que cette variété lexicale est seule assignable au choix, purement stylistique, de faire varier l'expression dans le texte latin," Woerther 2018, 74.

Poetics, intended to demonstrate that Hermannus made distinctive choices as a translator – thus challenging Bacon's claim about his merely secondary role in the translation process. At the same time, an analysis of selected passages will reveal that Hermannus did in fact benefit from collaboration with someone better acquainted with the Arabic language and culture. This, however, does not mean that Bacon's claim should be accepted unquestioningly and that Hermannus' role should accordingly be diminished; rather, it suggests that Bacon's observation – that Hermannus did not accomplish his translation entirely in solitude – deserves to be taken seriously. Indeed, although it is unclear which of Hermannus' translations Bacon was specifically referring to in the passage reported above, the evidence I will present makes it plausible to believe that among others he had in mind the translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics* discussed here.

3. The craft of translation: five translation approaches

Before analysing some of the most intriguing examples of translation – which reveal, *prima facie*, Hermannus' knowledge of Arabic language and Muslim cultures, but which, as we will see, might also suggest that he was not working alone at his translation, it might be useful to provide a general overview of Hermannus' *modus interpretandi*, as it emerges from the analysis of his translation of Ibn Rušd's Middle Commentary on the *Poetics*. In particular, I will briefly introduce the five translation-techniques which characterise Hermannus' translations: literal rendering, adaptation, substitution, addition and omission. Examples for each of these translation approaches will be addressed in the present paper. In particular, the cases of adaptations, substitutions and additions constitute the instances where Hermannus proves to be the most creative and represent Hermannus' typical principle of intervention. As will be evident from the examples presented in the following pages, Hermannus frequently prioritises conveying meaning over adhering strictly to the Arabic source text: he introduces elements that diverge from the original, thereby creating a new version which, while not entirely faithful to its Arabic model, offers greater significance for the Latin reader. Here follows a table that illustrates the most peculiar features of each of Hermannus' translation-techniques.

Literal rendering	Adaptation	Substitution (Transcreation)	Addition	Omission
Same formal structure	Different formal structure	Different formal structure	Usually explanatory additions, added by the translator in order to clarify the content for the Latin reader.	In Hermannus' translation the quotations of the Qur'ān (only two verses are translated into Latin) and some Arabic poems are usually omitted.
Same reference	Same reference	Different reference		
Same sense	Same sense	Same sense		
Word-to-word translation. The rendering is literal to the point that the Latin at times sounds awkward, since even the order of the words follows that of Arabic syntax. From a quantitative perspective this represents the main criterion adopted in Hermannus' translation.	The Arabic syntax is adapted to the needs of the Latin one and with criteria internal to the translation; the literality is less rigid, nonetheless the reference and the sense contained in the Arabic remain the same.	It is a radical form of adaptation: the Arabic is changed both in terms of form and content; the translator keeps the general sense conveyed by the translated passage, but introduces a new reference. This substitution practice is close to what is referred to as transcreation or transmutation in contemporary translation-theory.		

As indicated in the table, literality, adaptation and substitution are characterised by three common parameters: formal structure, reference and sense. With 'formal structure' I am referring to the morphological structure of the original Arabic, and especially the syntactic order of the sentence.[16] With the term 'reference' I am indicating the semantic content of the translated passage. With the term 'sense' I am referring here to the overall meaning that the translated text originally conveyed.[17] As is apparent, in some cases the terms 'reference' and 'sense' might coincide, but not always. The difference between these two parameters will be clarified with the following examples. A literal translation is achieved when the formal structure, the reference, and the sense of the original Arabic text are accurately mirrored in the Latin version. If both reference and sense remain consistent but the formal structure is altered, the result is considered an adaptation. Conversely, if only the sense is preserved while both formal structure and reference are modified, this constitutes a substitution.[18]

The most evident among these approaches is, of course, the technique of literal rendering. This technique became quite popular in the Middle Ages, and represented a safe method to respect the literality of the translated text. A clear example of it within Hermannus' translation of Ibn Rušd's Middle Commentary on the *Poetics* has already been provided by W. F. Boggess, the author of one of the two modern editions of the text:[19]

16 A good reference in order to have a better understanding of what I mean here with formal structure is St. Gerome, father of Medieval translation technique, together with Boethius (see: Perett 2017, 115–120); in the Epistle 57, St. Jerome quotes the *verborum ordo*, which corresponds to what I indicate here as formal structure; see: Hieronymus 1910, 508: "Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu."

17 For the *sensus* of a translated passage, see the use of the term in St. Jerome, *supra*, n. 16.

18 The preceding scheme and the related mentioned criteria should be understood merely as guiding tools, which, at best, may prove useful for understanding Hermannus' translation techniques. They should in no way be taken as normative models or as an attempt to introduce new definitions into contemporary translation theory, even though it explicitly draws inspiration from it – deriving in particular from some of its features, especially, as already noted, the notion of transcreation.

19 See: Boggess 1965, xxxviii–xix.

Eng. Lat	He said	Every	poem	and every	poetic	is	blame	or	praise poetry
Lat.	Dixit	Omne itaque	poe-ma	et omnis	oratio poeti-ca	aut est	vitu-pera-tio	aut est	lauda-tio
Ar.	Qāla	fa-kullu	šiʿr	wa-kullu	qawl šiʿrī	fa-huwa immā	hiǧāʾ un	wa- immā	ma-dīḥun
Eng. Ar.	He said	Every	poem	and every	poetic state-ments	is ei-ther	satire	or	praise poetry

Even though an analysis of the implications of such a statement goes beyond the purpose of the present paper, it should be noted that this excerpt is also one of the most emblematic passages of the Arabic tradition of Aristotle's *Poetics*: to state that every poetic statement is either blame or praise poetry implies a rhetorical and ethical understanding of poetry that more or less influences the entire interpretation of the Aristotelian treatise. As the table clearly shows, the literal approach adopted by Hermannus comes to the fore: the formal structure of the Arabic text – the *verborum ordo* – is preserved, along with its content and its overall sense. The Arabic passage is literally mirrored by the Latin translation, and its text is replicated almost identically. Most passages of the Middle Commentary are translated using this technique, with the result that the Latin text can sometimes come across a bit awkward, yet very faithful to its Arabic model. Indeed, the skill with which Hermannus (and his team) managed to translate the Arabic text thoroughly into Latin is remarkable and shows that the translators wanted to maintain, wherever possible, the utmost faithfulness to the Arabic text.

Another example of literal translation may prove illuminating as to the possible risks of such an approach. In a passage where Ibn Rušd cites the poet al-Aswad ibn Yaʿfur,[20] Hermannus renders the name literally as *niger filius Iofar* ('the black son of Yaʿfur').[21] This represents a very rare instance in which Hermannus chose to literally translate an Arabic proper name rather than simply

20 Averroes 1986(1), 126; for the spelling of the name of the poet quoted by Ibn Rušd, see Pellat 2012.

21 Aristoteles 1968, 71.

transcribe it. Such literality conveyed a different meaning to the original one and can therefore, precisely because of its literalness, be regarded as a mistranslation. Indeed, despite the formal structure – in virtue of the literality of the translation – being preserved, the reference has been clearly misunderstood: Ibn Rušd did not want to quote some 'black son of Yaʿfur', but a poet whose name was al-Aswad ibn Yaʿfur. Indeed, the name al-Aswad ibn Yaʿfur literally means 'Black, son of Yaʿfur' which is precisely what we find in the Latin version. However, the choice to translate such a name literally implies a failure to recognise that it is a proper name, rather than a description of a son of Yaʿfur.

A more creative translation approach employed by Hermannus is represented by the technique that I introduced as 'adaptation' – i.e. a translation where the reference and sense of the Arabic are maintained, whereas the formal structure is modified. As an example of such an approach, I will provide some of the finest verses created by Hermannus in his attempt to adapting an Arabic poem, which was quoted by Ibn Rušd in his Commentary as a bad case of poetic composition:

Lat.	Et de hac manerie dixerunt quidam de poemate Omrilkaisi, quasi reprehendendo ipsum cum dixit: Ac si non ascendissem unquam causa solacii equum aut non tenuissem puellam ornatam monilibus mecum, et ac si numquam dolium plenum vini meracissimi salutassem, et equos post multos recursus iterum *ad cursum non incitasse.*	wa-min hāḏā al-bāb qāla baʿḍuhum fī qawl Imriʾ al-Qays, *ka-annī lam arkab ǧawādan ilaḏḏatin /* *wa-lam atabaṭṭan kāʿiban ḏāta ḫulḫāli //* *wa-lam asbaʾi l-ziqqa al-rawiyya wa-lam aqul /* *li-ḫayliya kurrī karratan baʿda iǧfāli //*	Ar.
Eng. Lat.	Someone said the same of the verse of Omrilkaisi (Imru' l-Qays), almost blaming him when he said: *As if I had never ridden a horse only for pleasure,*	On this matter also somebody said about the verse of Imru' l-Qays, *As if I had not ridden a fine charger for pleasure,* *or pressed a fully-breasted ank*	Eng. Ar.

	or I had never laid with a maiden covered in treasures; *and as if I never hailed a wineskin full of most pure wine,* *nor incited my horses, after much running, to run one more time.*[22]	*let-wearing girl to my chest* *Nor bought a full wine-skin,* *nor said* *to my horse 'attack again' after it was startled.*[23]	

As demonstrated by this refined poem – crafted in accordance with the Medieval Latin *cursus* –[24] the Latin version intentionally altered the original Arabic's formal structure to create harmonious Latin verses. In doing so, Hermannus inevitably made concessions regarding literal accuracy, which led to changes in the formal features of the source material. Nevertheless, the core content and purpose of the poem were largely retained. This stands as the most significant example of adaptation within Hermannus' translation.

A second example of adaptation, whose implications I will examine more closely later in the paper, is Hermannus' adaptation of Ibn Rušd's reference to ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir as the 'King of Cordoba' (*rex Kortubii*). In this case, the exotic name is neither transliterated (as Hermannus usually does with almost all the poets mentioned in the Commentary), nor translated (as happened in the case of al-Aswad ibn Yaʿfur). Instead, Hermannus cleverly adapts the reference in a way that makes sense to an audience unfamiliar with ʿAbd al-Raḥmān himself. In other words, Hermannus preserves the reference and its sense, while changing only its signifier, which here simply becomes 'King of Cordoba' – a designation that indeed corresponds to ʿAbd al-Raḥmān's role in the city.

Furthermore, typical examples of Hermannus' technique of adaptation are the so-called double translations,[25] i.e. cases in which a single Arabic term is

22 Aristoteles 1968, 70; the English translation of the poem is mine, for an alternative translation cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 377: "As if a horse I had never ascended / For the sake of pleasure; / As if a girl I had never attended / Adorned with bracelets; / As if a barrel of strong wine / I had never upended / As if a horse after many laps / Back to the race I had not remanded."

23 Averroes 1986(1), 120; I follow here the reading of the verse gently provided by prof. Gründler; a discussion of these verses is provided by Gründler in Gründler 2025, 19; for a slightly different reading and transliteration of the Arabic, cf. Boggess 1968, 668.

24 Spinazzè 2014; cf. the definition of medieval *cursus* as "the descendent of classic ways of patterning the ends of sentences where quantity was replaced by stress," in Mikkel 2011, 698. For a complete study on the matter, see the contribution of Norberg 1968. I thank Guy Guldentops for introducing me to the medieval use of *cursus*.

25 For an interesting analysis of Hermannus' use of the double translations, cf. Woerther

rendered through two (or more) Latin equivalents. Several examples occur throughout his translation. Here I will provide only some emblematic instances.

In one passage, Hermannus translates:

Verumptamen translationes potissime dici possunt concambia ex accidentibus rei sive concomitantibus rem.[26]	Nonetheless, metaphors can be said to be substitutions from the accidents of a thing or from [the aspects] that converge to a thing.[27]

Here *accidentes rei* and *concomitantes rem* are two Latin expressions corresponding to the single Arabic construct *lawāḥiq al-šay'* ('the concomitants of a thing').

Another illustrative example is the following:

Et unumquodque istorum, quandoque invenitur singulariter per se absque suo conpari [*sic*] – prout est sonus in tibia seu fistula et pondus in saltatione et representatio seu imitatio in dictione, scilicet in sermonibus representativis seu imaginativis prolatis absque metro seu pondere.[28]	And sometimes each one of these aspects is found alone, by itself, without the other parts, like the sound in a flute or pipe, the measure in dance, and imitation or representation in sentences, i.e. imitative or image-evoking statements displayed without metre or measure.[29]

In this passage, Hermannus translates quite literally from Arabic, with a notable use of double translations: *tibia seu fistula* is the translation of the Arabic term *al-mazāmīr* (sing. *al-mizmār*, which indicates a single-pipe); *sermones representativi seu imaginativi* is the translation of *al-aqāwīl al-muḫayyala* ('image-evoking statements'); *metrus seu pondus* translates *al-mauzūna* ('*metres*').

These cases of double translation are frequent in Hermannus' work and, in most instances, reflect his careful effort to ensure clarity for the Latin reader. The reason why such double translations should be understood as adaptations

2018, 59–65.

26 Aristoteles 1968, 42; for the Arabic text, cf. Averroes 1986(1), 55; the Latin *concambia* translates the Arabic *ʾibdālāt*, which means 'substitutions'.

27 The English translation is mine; for an alternative English translation see Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 350: "And metaphors can very properly be called tropes on attributes or characteristics of a thing."

28 Aristoteles 1968, 42; for the Arabic text, see: Averroes 1986(1), 57.

29 The English translation is mine; for an alternative English translation, see Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 350: "Each of these elements is sometimes found by itself and without another – as sound in pipe or flute music, and rhythm in dance. And representation or imitation occurs in language alone – that is, in representational or imaginative speeches composed without meter or rhythm."

is clear: *tibia* and *fistula*, for instance, are both valid translations of the Arabic *al-mizmār*. Hermannus, in his effort to accommodate the Latin reader, chose to use two terms instead of only one in order to convey the full semantic range of the Arabic, thus modifying the signifier while preserving the original meaning intended by Ibn Rušd.

Probably the most notable example of adaptation through double translation is represented by Hermannus' choice to associate the concept of *tragoedia* to that of *ars laudandi* in order to translate the Arabic *ṣināʿat al-madīḥ* (the art of praise poetry'). Without a doubt, the introduction of the term *tragoedia* in Hermannus' Latin translation of Ibn Rušd's Commentary represents one of the most striking and enigmatic choices in his work, as the term does not appear in Ibn Rušd's text and was clearly introduced by the Latin translator either from another source, or by his own intention.

Hermannus initially associates the Arabic term *ṣināʿat al-madīḥ*[30] with the Latin *ars laudandi* – as we have seen in the above-mentioned example of literary approach. It is only around what corresponds to chapter six of Aristotle's *Poetics* that the Latin term *ars laudandi* begins to be regularly paired with the term *tragoedia*. In its first occurrence, tragoedia is presented as a seemingly straightforward alternative translation for *ṣināʿat al-madīḥ*,[31] which had previously always been rendered as *ars laudandi*. However, the translator quickly clarifies its meaning at the second occurrence, explaining that *tragoedia* refers to 'the art of praise' and pairs it explicitly with *ars laudandi* ("tragedie, id est artis laudandi").[32] In most of the subsequent instances of use, the two terms are used together, in hendiadys, to ensure that readers understand that they convey the same concept. It remains unclear why Hermannus chose to introduce the term *tragoedia* at this particular point in the translation. A plausible explanation, if one considers Hermannus' prologue to his translation, is that the introduction of *tragoedia* was influenced by his reading of Horace's *Ars poetica*, where tragedy

30 Concerning the concept of the Arabic praise poetry (*al-madīḥ*) cf. Gründler 2003.

31 Aristoteles 1968, 47: "Oportet ergo ut habitudo sermonis recitantis et representantis in tragedia sit habitudo et figura certi et non dubii" / "Then the appearance of the declaimer of speech and the story-teller in tragedy ought to be the appearance and figure of one who is certain, and not of the dubious." The English translation is mine.

32 Aristoteles 1968, 48.

is indeed mentioned, though not discussed in detail.[33] Be this as it may, the case stands out as an emblematic example of Hermannus' adaptation through double-translation method: by pairing *tragoedia* with *ars laudandi*, he covers the full semantic spectrum of the Arabic term while simultaneously providing helpful interpretative guidance for the Latin reader.

However, the scope of the Latin term *tragoedia* seems to go beyond a faithful Latin adaptation of the Arabic *al-madīḥ*, as it conveys something more than the mere concept of eulogy. This consideration leads us to the third translation technique employed by Hermannus – namely substitution, which is perhaps the most distinctive one among his translation approaches, and might, in contemporary linguistic terms, be described as a form of transcreation, for reasons I will soon illustrate.

Indeed, when adaptation proved insufficient to convey the meaning of the Arabic text into Latin, Hermannus frequently opted to replace Ibn Rušd's references with concepts more familiar to the Latin audience. This strategy often involved significant departures from the original Arabic source, altering both its formal structure and its references, while managing to preserve the underlying intent. Numerous instances of this method can be found throughout Hermannus' translation, several of which will be examined in the following pages. For the purposes of the present discussion, it might suffice to present the rather unique cases of substitution of four Arabic poems, which were introduced by Ibn Rušd as examples of polysemy and of paronomasia.

As an example of terms that share the same morphology while bearing different meanings (polysemic words), Ibn Rušd provides the following cases in Arabic, which Hermannus brilliantly substitutes – or transcreates – with other references that meet the same requirements.

33 Regarding the concept of tragedy in the Latin Middle Ages, see: Dahan 1980; Kelly 1993; regarding the problem of Hermannus' sudden introduction of the term in his translation, cf. Kelly 1979. I would tend to exclude that Hermannus had access to the Greek text of the *Poetics*, from which he might have read the Greek term. Indeed, if that was the case, he might have read in it also the Greek term for Comedy, which though never appears within his translation – in which the concept of Comedy, through the mediation of the Arabic *hiǧāʾ*, was translated into Latin as *satira*, not as *comoedia*.

Lat.	Et exemplum convenientie in tota dictione tantum est ut si dicatur: *est canis in castris* *canis emicat alter in astris.*	wa-miṯāl al-muwāfaqa fī kull al-lafẓ fa-qaṭ al-asmāʾ al-muštaraka, miṯl qawl al-Maʿarrī: *maʿānun min aḥibbatinā maʿānu,* [*tuġību al-ṣāhilāti bihi al-qiyānu*] wa-miṯal qawlihi: fa-zanduki muġtālun wa-ṭarfuki muġtālu.	Ar.
Eng Lat.	An example of agreement in all the term only is as if it was said: *One dog with the troops dines* *Another in the stars shines*.[34]	An example of agreement in all of the term only is the polysemic words, like the verse of al-Maʿarrī: *Maʿān is our loved ones' abode (maʿānu) of* [*where neighing steeds respond to singing slave-girls*], and like his verse, *Your fore-arm is plump, and your glance is killing*.[35]	Eng. Ar.

Here, Ibn Rušd presents two examples (*maʿān* and *muġtāl*) of polysemous words (*al-asmāʾ al-muštaraka*), with which he indicates names that agree in form but differ in meaning. The translator demonstrates a clear understanding of Ibn Rušd's intent, offering an apt substitution to render the two Arabic verses that Ibn Rušd introduces as examples of polysemous terms. Indeed, the Latin term *canis*, used by Hermannus, could refer either to the actual dog or to the constellation in the sky. The example of the equivocality of the dog, meant as the constellation and as the actual animal is drawn from a long-standing tradition of commentators of Aristotle's *Organon*.[36] The example of the term 'dog', which indicated the philosopher belonging to the cynic tradition, the terrestrial animal, the constellation of Sirio and the sea animal (which is a species of fish referred to as 'dog') traces back to John Philoponus, Ammonius, Simplicius and in general to the late-antique commentators of Aristotle – indeed, a similar example is also found in Aristotle's *Rhetoric*, 1401a13–19. It is hard to determine with precision

34 Aristoteles 1968, 69; for the English translation, here slightly modified, cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 376.

35 Averroes 1986(1), 118–119.

36 The history of such a classical example is shortly reconstructed in Licata 2021.

the source from which Hermannus could have drawn such an example. However, what is certain is that the classic example of *canis signum caeleste* versus *canis animal latrans* as a case of semantic ambiguity clearly inspired Hermannus to compose the striking verse "Est canis in castris; canis emicat alter in astris," which stands out as an original elaboration by the translator and, to the best of my knowledge, does not appear in this form in any other medieval source.

Another example of Hermannus' substitutive approach is his translation of Ibn Rušd's examples of terms that share only part of their form while differing in meaning (paronomasia):

Lat.	Et exemplum convenientie in parte dictionis tantum, ut verbum Senece: Quod mecum oritur mecum moritur.[37]	wa-miṯāl al-muttafiqa fī baʿḍ al-lafẓ fa-qaṭ qawl Ḥabīb: *matā anta ʿan ḏuhliyyatin bi-ḏāhili?*, wa-qawl Abī al-Ṭayyib: *uqallibu al-ṭarfa bayna al-ḫayli wa-al- ḫawali*.[38]	Ar.
Eng. Lat.	An example of 'agreement in some of the term only' is the verse of Seneca: What begins with me will also end with me.	An example of 'what agrees in some of the term only' is the verse of Ḥabīb, When will you ever be indifferent to the woman of the Ḏuhl tribe? and the verse of Abū l-Ṭayyib, I pass my glance back and forth between horses and slaves.	Eng. Ar.

The substitution of Arabic by Hermannus is perfect, as the verses quoted by Ibn Rušd – which play with the terms *ḏuhliyya*/*ḏāhil* and *ḫayl*/*ḫawal* – were substituted by him with the (pseudo) Senecan *motto*: "quod mecum oritur, mecum moritur."[39] The Arabic poems cited by Ibn Rušd may not have served, in a liter-

37 Aristoteles 1968, 69; the translation is mine.

38 In the Butterworth-Haridi's edition of the Arabic text, the verse of *Ḥabīb* is reported as follows: "matā anta ʿan ḏuhliyyati l-ḥayyi ḏāhilu," see: Averroes 1986(1), 118–119; while in Boggess we find the verse beginning with *mā* instead of *matā*, see: Boggess 1968, 659.

39 It is difficult to trace this quotation back to Seneca's corpus; nonetheless, a modern source contextualises the quotation within an alchemical treatise, cf. Manget 1702, 434b. The pseudo-Senecan motto is not recorded in the *Dictionary of Latin and Greek Quotations, Proverbs, Maxims, and Mottos* (Riley 1891). However, a more certain source is Prosper of Aquitaine, a

al Latin translation, as effective examples of paronomasia. Consequently, Hermannus abandoned a strictly literal approach, preserving only the contextual purpose of Ibn Rušd's quotations: to illustrate cases of terms that partially share their morphology but differ in meaning. Hermannus' substitution is particularly striking, as the two Latin terms he employs not only differ in meaning despite their partial morphological similarity, but in fact convey opposite concepts.

The technique of substitution (and, in part at least, also that of adaptation) represents what in contemporary translation theory might be referred to as transcreation: namely the act of "creative inter-/intra-lingual reinterpretation of texts in order to suit the characteristics of an intended audience."[40] Hermannus' transcreational approach demonstrates not only his ability to grasp the many cultural references embedded in Ibn Rušd's Middle Commentary, but also his willingness to modify, omit, or adapt the Arabic text to his own purpose – that is, to provide a comprehensible version for his Latin contemporaries, who had still to get access to Aristotle's *Poetics*. In other words, the transcreation method allowed Hermannus to produce a text that, while departing from the literal wording of the original Averroean commentary, could nevertheless be read and understood without difficulty by his Latin audience. This transcreational approach marks the distinctive trait of Hermannus' attitude towards Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics*. Regarding the techniques of addition and omission, Hermannus frequently employs both throughout his translation.

French monk of the 4th/5th century, who authored the *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae Haeresium*. See: Prosperus Tirus Aquitanus 1846, 154: "[…] Mecum oritur, mecum moritur, mecumque sepulcrum intrat, et inferni carceris ima subit." This very passage is later quoted by Hugh of Miromari (c. 1192–1250) at the beginning of his *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*: "Mecum oritur qui mecum moritur, mecum moritur qui me interfecit," see: Hugus de Miromari 2010, 5. Prosper indeed wrote something similar to the saying Hermannus attributes to Seneca, possibly inspired by the same Senecan, or pseudo-Senecan, tradition that inspired Hermannus in his translation. Finally, a similar quotation, also attributed to Seneca, is found in an anonymous fragment preserved in the manuscript Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2186, ff. 58r–59r, edited in Bignami-Odier 1937–1938. The passage reads: "[…] tepescente enim calore naturali sequitur etas que uocatur senectus, unde Seneca : Qui mecum o[r]itur mecum moritur et qui mecum moritur me interficit et dum cresco decresco". The editor of such fragment connects the quotation with Seneca (Seneca 1985, 70): "cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit"; see Bignami-Odier 1937–1938, 156. Nonetheless, the reference to this passage in Seneca's works does not seem convincing.

40 Díaz-Millón, Olvera-Lobo, 347.

Additions appear in various passages and generally reflect the translator's interventions aimed at clarifying or adapting Ibn Rušd's Commentary for a Latin audience.

As an exemplary instance of addition I shall briefly mention here the passage where Aristotle/Ibn Rušd discusses the personification of animated objects.[41] In order to make clear to potential Latin reader what the discussion in the text was really about, Hermannus introduced a brief digression on the corresponding Greek/Latin concept of prosopopea, adding to the excerpt in question the following remark: "and this [i.e. the personification of animated objects] is a rhetorical figure that in Greek is called 'prosopopoeia', that is, 'invention of a new person'" ("et est figura que Grece prosopopoeia nuncupatur, idest nove fictio persone").[42] As the quoted excerpt shows, such an addition clearly aims to provide guidance for the Latin reader. This process of explanatory addition is applied by Hermannus throughout the translation, and is in fact one of his most characteristic translation-techniques. Where the Arabic text might have been difficult to comprehend, Hermannus always intervened in the text and added new material, which was meant to assist the reader in understanding the passage.

As for the technique of omission, Hermannus employs it on several occasions. In most cases, these omissions do not compromise the meaning of the Arabic text; rather, they serve to make the work less foreign to a Latin readership, as in the case of omitted Qurʾānic quotations or Arabic poems. Only in a few instances do the omissions in the Latin text appear to reflect difficulties with the Arabic exemplar available to Hermannus. A clear example of such a problematic omission is Ibn Rušd's reference to the Andalusian poetic forms *muwaššaḥāt* and *azǧāl*, which Hermannus neither transliterates nor substitutes; the terms are simply absent from the Latin text, which reads: "as is found among us in the kind of poem called so: … recently found or discovered […]" ("prout reperitur apud nos in modo carminis sic nominati … reperti nuper seu adinven-

41 Aristoteles 1968, 61; Averroes 1986(1), 99.

42 The English translation, slightly modified, is in Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 368; for a Medieval definition of prosopopeia that probably constituted the source for Hermannus' addition see: *De prosopoeia* in Isidorus Hispalensis 1911, II.13, 1, 93.

ti […]").[43] Indeed, this omission may indicate that either a *lacuna* occurred in the Latin transmission or that the manuscript at Hermannus' disposal witnessed a faulty version of the Arabic text.

This concise overview of Hermannus' translation techniques will serve as the epistemological framework for examining several significant examples of translation, potentially leading to the conclusion that Hermannus' work was not undertaken independently by the German translator.

4. Hermannus' knowledge of Arabic history

The most fascinating aspect of Hermannus' translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics* is the translator's methodical attempt at rendering, by adopting the several techniques illustrated above, all of the cultural references[44] that Ibn Rušd introduced in his Commentary to clarify Aristotle's treatise for his readers – an intent that, as we have seen, often takes the form of a transcreational approach.

As will be demonstrated below, this distinctive approach implies a level of familiarity with Arabic culture that would have been unlikely for Hermannus to possess. In the following sections of my contribution, I will provide some significant examples of translation, which challenge the idea that Hermannus' creative translations stemmed from his solitary efforts and instead seem to corroborate Bacon's account of him as working in collaboration with experts in the Arabic language.

43 Aristoteles 1968, 42; the English translation is mine; Hardison in his English translation ignores the *lacuna* in the Latin text ant translates as follows: "This occurs among the Arabs in the so-called 'song' [i.e. the Mozarabic folkforms, muwashshahah and ghazal] recently discovered or invented by the inhabitants of this region [Spain] in their own language, that is, Arabic," see Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 350.

44 With the term cultural references I also mean the many poetic examples that Ibn Rušd included in his commentary and that Hermannus decided to translate for the most part. Overall, Hermannus managed to translate, adapt or transcreate 52 Arabic poems. Such a collection of Arabic poems translated into Latin has been correctly described as one of the first Medieval "Latin anthology of Arabic poetry" in Boggess 1968, 657 – in the same contribution, one finds the first (and, up-until now, the only) detailed analysis of Hermannus' 'poetic translations'. This is all the more significant when one considers that the other medieval translation of this Commentary into Hebrew – Todroso Todrosi of Arles' version – entirely omits the poems. For the study and the edition of the Hebrew translation, see Gorgoni 2017.

Firstly, let us consider the passage already quoted above as a case of adaptation, namely with regards to the mention of ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir. Indeed, such an example of adaptation might be helpful to introduce further elements to our analysis of Hermannus' *modus interpretandi*. Below is the Latin translation of the excerpt at stake:

[…] et sunt sermones defectivi in se ipsis et mali, non habentes efficaciam qualem habuit sermo cuiusdam irritare volentis ad iracundiam animum regis Kortubii contra Iudeum quendam procuratorem domus sue, dicentis regi coram magna multitudine populi sui: Ille per quem tu regnas et es sublimatus, pro mendace est a tuo ikonomo iudicatus.[45]	[…] and these are deficient and bad statements in themselves and don't have the same effectiveness that had the speech of the man who wanted to make angry the soul of the King of Cordoba, against some Jew who was administrator of his house, saying to the king, in the presence of the assembly of his people: He through which you dominate and are elevated, is deemed a liar by your administrator.[46]

The reported passage showcases not just one, but two examples of adaptations: one concerning the reference to the King of Cordoba and the other one concerning the Arabic poem about the Jew working for the King. Indeed, also the Latin rendering of the verses quoted by Ibn Rušd provides a fine case of adaptation, in which the translator succeeds in preserving the literal sense of the Arabic while introducing minor modifications (most notably the introduction of the term *ikonomus*).[47]

45 Aristoteles 1968, 64; for the Arabic text, see: Averroes 1986(1), 107, where it is only said that this poem was recited in front of the assembly of the people of Cordoba (*al-mala' min ahl Qurṭuba*).

46 The English translation is mine; an alternative, more poetic rendering of this verse, which preserves the rhyming structure of the Latin, could be: "He by whom you reign and stand so high, / Was judged a liar by your steward's eye"; for an alternative translation, cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 372: "They are defective and bad in themselves and without that efficacy that marked the speech of a certain poet who wanted to stir up wrath in the soul of King Kortubi against a certain steward of his household. Before a great multitude of his people, he said to the king: "He through whom you reign and are exalted is considered a liar by your steward." Such a translation is though partially mistaken, as it translates the Latin *Regis Kortubi* as 'the King Kortubi', while Hermannus clearly understood that the Arabic text was referring to the ruler of Córdoba, and not to a King called Kortub.

47 Indeed, the Arabic text reads: "He due to whom you are honored, / that one claims that

However, more relevant to the present discussion is the rendering of the introductory passage to the Arabic poem. Indeed, in this passage Ibn Rušd explicitly mentions two figures: ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir and the Jew Ḥasdāy. However, he specifies neither that ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir was the King of Cordoba nor that Ḥasdāy was working at the court of Cordoba (*procurator domus sue*) – because Ibn Rušd took for granted that his contemporaries would recognize such names without any further explanation. In this case at least, the Latin translator opted for the elimination of these obscure names. Here it is important to recall that the primary concern of the translator rendering Ibn Rušd's Commentary into Latin is to ensure that the text is comprehensible to Latin readers, taking into account both semantic accuracy and cultural context. In order to achieve such a lofty objective, the translator often modified the text to help the reader understand the many references to Arabic culture introduced by Ibn Rušd in his Commentary – references that would have otherwise remained completely obscure to them. In this case, for example, the translator decided to avoid the transliteration of names such as those of ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir and Ḥasdāy, which would have been meaningless, if not confusing, to a Latin reader. He adapted them into a more generic reference, which mirrored in any case what these exotic names really referred to within the history of the Arabic potentate of 10th-century Córdoba: i.e. the ruler of the city of Cordoba ʿAbd al-Raḥmān III and his Jewish servant Ḥasdāy. This, as indicated above, represents a typical case of adaptation, where only the signifier of the Arabic text is modified by the translator, to ensure it is coherent and meaningful for the Latin readers, whilst both reference and sense remain intact.

This case of adaptation raises the question of Hermannus' understanding of the poem's context. How could Hermannus have correctly identified these figures when the passage quoted by Ibn Rušd provides no relevant information on this matter (besides an incidental mention of Cordoba)? Later in his Commentary, a similar case occurs when Ibn Rušd mentions Sayf al-Dawla, the famous Hamdanid ruler of Aleppo. Also in this case, the translator correctly identified the historical figure, introducing him as 'a certain King of the Arabs' (*quidam rex Arabum*). The corresponding Latin text reads:

he is a liar" ("inna allaḏī šurrifta min aǧlihi / yazʿamu haḏā annahu kāḏibu"); on this verse, cf. Boggess 1968, 667, n. 47.

Et huius maneriei, dico carmen imaginari faciens et representans anime dispositionem, est dictum Abytaibi describentis nuncium quendam Romanorum accedentem ad presentiam cuiusdam regis Arabum, nominati Sceifu Addeulati, et intendentis per hoc magnificare regem illum […].[48]	Poetry of this type – I mean a poem that causes a quality of the soul to be imagined and represents it – is illustrated by the passage in Abytaibi (Abū l-Ṭayyib) describing a certain messenger of the Romans coming to the presence of a certain Arab king named Sceifu Addeulat (Sayf al-Dawla) and written with the intention of celebrating the king […]

As with the case of ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir and Ḥasdāy, also here the Arabic text of Ibn Rušd does not add any information regarding the name of Sayf ad-Dawla,[49] nor can such a description be easily inferred from the Arabic text on the basis of the quotation's context alone. Yet again, the Latin translator correctly identifies the historical figure quoted by Ibn Rušd, introducing Sayf al-Dawla as a ruler of the Arabs. Here the passage is all the more interesting, due to the fact that the correct identification of Sayf al-Dawla is also coherently repeated in a later passage of the text.[50]

Incidentally, it should be noted that, in contrast to the case of Abd al-Raḥmān III, here Hermannus does not adapt the Arabic reference. Instead, he uses the translation technique of the addition, which means he transliterates the Arabic name and adds an explanatory qualification for the Latin reader, identifying the individual as 'a certain King of the Arabs'. These passages, where the Lat-

48 Aristoteles 1968, 58; the English translation is from O. B. Hardison Jr., with some changes; for the translation cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 365.

49 Averroes 1986(1), 90.

50 See: Aristoteles 1968, 62: "Et Mutenebbii poeta probatissimus fuit in hac manerie representationis, prout apparet in eius poematibus. Ideoque, refertur de ipso quod ‹noluerit› aliqua gesta describere regis Sceifi Addauleti domini sui, quibus ipse non interfuerat cum ipso. Certius enim comprehenduntur a seipso perspecta quam audita ab aliis" / "Mutanabbi the poet was best in this kind of representation, as is clear from his poems. It is said of him that he did not want to describe any deeds of King Saifu ad-Daulati, his master, that occurred when he himself was not present. Indeed, things observed with one's own eyes are better understood than ones heard by others." The English translation is from O. B. Hardison Jr., slightly modified, cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 369–370. In order to make the text clear, I conjecture here *noluerit* instead of the more attested variant *voluerit*; the text edited by L. Minio-Paluello reads *voluerit*; *noluerit* is attested as a variant only in one manuscript: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. E.viii 254, as reported by Boggess, in Boggess 1966, 83. The Arabic reads: "lā yurīdū" ("he did not want"); for the Arabic text, cf. Averroes 1986(1), 102.

in translator manages to correctly identify three historical figures belonging to Muslim history, lay the ground for two types of considerations.

On the one hand, one could make the conjecture that Hermannus had consulted some sort of report of Arabic history, from which he could have drawn the pieces of information necessary to correctly identify the figures of ʿAbd al-Raḥmān III, Ḥasdāy and Sayf al-Dawla. At the time of Hermannus, as far as we know, there was indeed one possible source accessible to a Latin reader residing in Toledo, which contained a summary of Arabic history, i.e the *Historia Arabum* of the bishop of Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (ca. 1170–1247), with whom, according to Mathias Maser, Hermannus probably had contact before leaving Toledo for Paris in the 1240s.[51] Yet, in this Latin summary of Arabic history, the mention of ʿAbd al-Raḥmān III is cursory[52] and there is no reference at all to Ḥasdāy, nor to Sayf al-Dawla for that matter. Thus, one should exclude the possibility that Hermannus relied on such source to identify these historical figures.

On the other hand, one could surmise that Hermannus received help from someone with a better knowledge of Arabic history than him and thanks to whom he could eventually clarify the identity of these historical figures. If one believes Roger Bacon's testimony, then, one might even go so far as suggest that the *saracenos* working on Hermannus' translation also helped him identify those historical figures, otherwise unknown to the German *magister*. Indeed, it is difficult to believe that a German translator could have had the ability to understand these references on his own, especially given the rudimental knowledge that Christianity had of the Muslim world in the 13th century.[53]

---

51 Rodrigo Jiménez de Rada 2006, 65; Monneret de Villard 1944, 23; notably, in the referred passage Monneret de Villard incidentally assumes that Hermannus was indeed helped by an Arab interpreter.

52 Rodrigo Jiménez de Rada 2006, 174: "In mehreren Büchern schreibt der *Muqtabis* die Geschichte von al-Andalus auch für die Regentschaften ʿAbd Allāhs, ʿAbd ar-Raḥmāns III., al-Ḥakams II. und Hišāms II. fort. Die hier vermittelte Informationsfülle und die kurze, nur noch skizzenhafte Behandlung der gennanten Herrscher in der *Historia Arabum* stehen in einem überdeutlichen Missverhältnis."

53 Monneret de Villard 1944; on the knowledge of Islamic culture among Latin scholars between the 11th and 13th centuries – a knowledge that was certainly somewhat limited, yet far from meager – cf. d'Alverny 1994(1).

5. The cultural substitutions of poetic references

The fact that Hermannus did not carry out his translation in complete autonomy is demonstrated, I believe, also by the way he understood both the technical aspects of Arabic poetry discussed by Ibn Rušd in his Commentary as well as the cultural references embedded in the poetic examples.

In this regard, the most puzzling aspect is the transcreation that Hermannus made of Ibn Rušd's mention of the *Kalīla wa-Dimna* with a reference to Aesop. Commenting on what is nowadays known as chapter nine of the *Poetics*, where Aristotle famously deals with the epistemological difference between history and poetry, Ibn Rušd mentions the *Kalīla wa-Dimna* as a famous collection of fables.[54] First of all, Ibn Rušd's understanding of this passage must be analysed within the context of the problematic transmission of the Aristotelian text through the Syriac-Arabic mediation.[55]

The text Ibn Rušd was commenting upon interpreted the Greek term *ἱστορία* ('history') as *qiṣaṣ* ('stories'), which later on in the text Ibn Rušd connects to the stronger Arabic term *ḫurāfāt*, i.e. myths, fables, invented stories. Through this mistranslation, the Aristotelian discourse about the opposition between history (dealing with particulars) and the more *philosophical* poetry (dealing with universals)[56] became in Ibn Rušd's Commentary a distinction between the kind of poetry which deals with real subjects, existing in nature, and poetry which deals with invented ones. The Arabic version of Aristotle concludes that true poetry shall not make use of invented fables (*qiṣaṣ*), which talk about subjects that do not exist in nature. As an example of the kind of poetry that deals with invented contents, Ibn Rušd mentions the *Kalīla wa-Dimna*, an Arabic collection of tales of Indo-Iranian origins, in which the protagonists are normally animals, which portray human vices and virtues.

In order to translate this passage from Ibn Rušd's Commentary, where the reference to the *Kalīla wa-Dimna* occurs, Hermannus makes a double operation.

54 Averroes 1986(1), 77.

55 For a detailed overview of the Syriac-Arabic tradition of Aristotle's *Poetics*, cf. the introduction of D. Gutas in Aristotle 2012(2), 77–114.

56 *Poetics*, 1451a36–1451b11, see Aristotle 2012(2), 179–180.

First, he translated the Arabic terms *qiṣṣa* and *ḫurāfa* as *fabula*, which he clearly understood as a synonym of the Arabic term *maṯal* – that he translated as *exemplum* and *proverbium*, i.e. exemplary story. Then, coherently with his translation choices, Hermannus decided to substitute this Arabic reference to the *Kalīla wa-Dimna* with that to the Greek fabulist Aesop, better known among the Latin readers for his didactic stories (*exempla*) with animals as the protagonists. Behind the identification of the *fabulae* of the *Kalīla wa-Dimna* and those attributed to Aesop lies the understanding of *fabula* as a conversation of imaginary mute animals recognised as a certain image of the life of humans ("fictorum mutorum animalium inter se conloquio imago quaedam vitae hominum nosceretur") attested in Isidore's *Etymologies*.[57] At the time of Hermannus' translation, the *Kalīla wa-Dimna* was not known directly in Latin Europe, but only indirectly through Petrus Alphonsi's adaptation of some parts of it in his *Doctrina clericalis*.[58]

As in the case of the identification of the figures of Sayf al-Dawla, ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir and Ḥasdāy, here too it seems plausible that Hermannus was helped by someone who could easily understand the reference in the Arabic and explain it to the German translator, who then decided to convert the reference into a very well fitting equivalent in the Latin world – which is precisely what Aesop's stories is, where human vices and virtues are portrayed through animals, just like in the *Kalīla wa-Dimna*.

It is a possibility that Hermannus independently recognised this reference without the intervention of an intermediary, since by the mid-13th century the content or nature of the *Kalīla wa-Dimna*, although not yet fully translated into Latin, might have nonetheless been known within the Christian community of Toledo. However, the precision of the substitution suggests that Hermannus' choice did not stem from a superficial knowledge of the collection, but rather

57 See: Isidorus Hispalensis 1911, I.xl, 80; for the English translation of Isidore cf. Isidore of Seville 2009, I.40.1–7, 66.

58 Indeed, some of the contents of the *Kalīla wa-Dimna* were already known to the Latin world via Petrus Alphonsi's *Doctrina clericalis* (*The Book of Scholars*), realised in 12th-century Spain. In his work, Petrus Alphonsi wrote moralistic and philosophical tales partially based on and inspired by the *Kalīla wa-Dimna*, among other Arabic sources; cf. Pietro Alfonsi 2009; Burnett 2001, 29–62. The first thorough Latin translation of the *Kalīla wa-Dimna* appeared in 1278, when Johannes de Capua rendered into Latin a Hebrew translation of the collection of tales. cf. Johannes de Capua 2020.

from a more exact knowledge of its contents and functions.[59] Moreover, in another instance of Ibn Rušd's Commentary, Hermannus accurately identified the Arabic poetic genre known as the *nasīb* and substituted it with what he viewed as its Latin counterpart, namely the *elegia*. Now, the term *nasīb* indicated the prologue of the most traditional and ancient classical Arabic verse form, the *qaṣīda*, typically representing a form of love poetry.[60] The same Ibn Rušd, in his Commentary, introduces the *nasīb* as a kind of poetry about "acts of illicit sex-,"[61] that the Latin translator understands accordingly as a poetic genre, elegy,[62] which deals with *actus coituales*. Ibn Rušd's introduction of the Arabic *nasīb* as a form of poetry centred on sexual encounters led Hermannus to translate this exotic term into Latin as *elegia*, and, in all likelihood, 13th-century Latin readers would have readily understood such term as a form of love poetry. Now, as al-

59 Indeed, one might surmise that the substitution of the reference to the *Kalīla wa-Dimna* could have been prompted simply by the textual context of Ibn Rušd's commentary: in the passage, the Commentator is providing examples of fables (*fabulae*) and didactic fictions (*exempla*). Even without prior knowledge of the content of the *Kalīla wa-Dimna*, Hermannus could have concluded it clever to replace such a meaningless reference – which anyway, in his eyes, must have indicated some unknown didactic tale – with a Latin equivalent. Yet among the various *exempla* known in the Latin Middle Ages, Hermannus opted for a *collection* of *exempla*; furthermore, he did not choose for *any* collection of *exempla* – indeed, Hermannus could have also chosen Apuleius' *Metamorphoses* or Fulgentius' *Mythologiae* as the Latin equivalent. Hermannus intentionally selected those featuring talking animals, precisely the hallmark of the *Kalīla wa-Dimna*. The sophistication of this substitution suggests that Hermannus' choice was likely informed by an actual awareness of the content of the *Kalīla wa Dimna*.

60 Regarding the Arabic *nasīb* see Jacobi 1971, 13–22; Khankan 2002.

61 I thank Prof. D. Gutas for such a translation of the Arabic term *fusūq*; for the Arabic text, cf. Averroes 1986(1), 61; for a more neutral rendering of the term *fusūq*, cf. Burnett 1997, 53–54.

62 As for the poetic genre of the elegy, it was of course a very well-known literary genre in the Latin Middle Ages, both in the form of meter and as a genre related to one specific poetic theme, as shown by the account that Isidor gives of it, cf. Isidorus Hispalensis 1911, I.xxxix, 78; for an English translation of this passage cf. Isidore of Seville 2009, I, xxxix.14–15, 65; on Medieval elegy see also: Kretschmer 2013, 271–289. At the time of Hermannus, one of the most famous explicit identifications of elegy as a form of love poetry (as it was under the Ovidian tradition) is attested in Mathew of Vendôme's popular *Ars versificatoria* (end of 12th century), where the author describes the nature of elegy using an Ovidian verse: *pharetratos Elegia cantat amores.* For the passage in the *Ars versificatoria* see: Faral 1962, 153. This passage, combined with other places where Hermannus seems to rely on the lexicon of these *Artes poeticae* might indicate that Hermannus knew and perhaps used the *Artes poeticae* in his work of translation. Regarding this specific example of cultural translation cf. also the remarks of W. F. Boggess, in Boggess 1968, 669. For the identification of elegy as poetry dealing with 'passions' already in Boethius' *Consolatio*, cf. Gentili 2024, 29–41.

ready shown by Samuel M. Stern, it is unlikely that in the Middle Ages the Latin world had any *specific* knowledge of Arabic poetry and of its technicalities.[63] Here it is not disputed whether or not Arabic literature had an impact on Latin (or western vernacular) poetry. The question is, rather, whether a Latin learned man living in 13th-century Toledo such as Hermannus could have had any direct knowledge of technical terms indicating specific kinds of Arabic poetry, in order to then autonomously translate them into their closest Latin equivalent. Adopting Stern's perspective, I would suggest that Hermannus alone could hardly be held responsible for the transcreations, i.e. for the cultural substitutions of these quite specific technical references to the Arabic literary tradition.[64]

This conjecture is also upheld by William F. Boggess, who, at the end of his analysis of Hermannus' poetic adaptations, concludes: "That Hermannus had any knowledge of Arabic poetry or Arabic poets other than from the *Middle Commentary* is untenable."[65] To state this is the same as saying that *before* translating Ibn Rušd's *Poetics* Hermannus was not acquainted with any of the technicalities and poetic references introduced by Ibn Rušd in his Commentary. Hence, it is in some measure reasonable to conclude that Hermannus relied on some helpers for his transcreation of such specific references, just like Roger Bacon suggested in the *Compendium studii philosophiae*.

6. The cases of mistranslations: a Jewish intermediator?

Besides the cases in which Hermannus successfully adapted or substituted Ibn Rušd's cultural references, it is also important to examine some of his less fortunate translations, which are nonetheless relevant to the present topic. While in certain instances they proved helpful in clarifying cultural references, as in the examples discussed above, it seems that Hermannus' helpers did not always

63 Stern 1965, vol. 2, 640–666. Such assumption is also valid after the publication of works such as Menocal's *The Arabic Role in Medieval Literary Theory* (Menocal 1987), which tries to demonstrates the influence of Arabic poetry on European poetry (especially troubadour poetry).

64 On this, cf. C. Burnett's remarks: "One has to wait until the sixteenth century before Western scholars obtained any more information about Arabic poetry. Early in that century Leo Africanus, an Arab scholar who had been brought up in Fez, was captured by pirates and presented to Pope Leo X, wrote a treatise on Arabic prosody," Burnett 2001, 53.

65 Boggess 1968, 669.

possess a full understanding of the cultural allusions presented by Ibn Rušd in his Commentary.

Let's take, for instance, the case of the Arabic term *al-sarāb*, which indicates the optical illusion of the mirage. The term occurs in a short passage found towards the end of Ibn Rušd's Commentary: "Similar is their comparison of the lizard to the fish in the place of the mirage (*li-makān al-sarāb*) which exists in their lands (*al-mawǧūd fī bilādihim*)."[66] Boggess' hypothesis is that the translator understood the term *al-sarāb* as a toponymic, and therefore translated the corresponding passage as follows:

> […] as it is for the sandy desert called Zarab [*desertum arenosum quod dicitur Zarab*], where many snakes and lizards live, and to the ones coming from very far it seems that the place is a lake and that the snakes and the lizards are fish. Hence [Hermannus adds] it is usual to say to someone who is deceived like them [viz. like the ones approaching the Zarabi desert]: 'You have seen the fish and lake of Zarab'.[67]

Moreover, William F. Boggess suggested that Hermannus' mistranslation of the Arabic term *al-sarāb* ('mirage') as the name of a certain desert called Zarab was due to a misunderstanding between Hermannus and "his helper" who, Boggess argued, somehow managed to explain to the German translator the meaning of the passage (which indeed did concern the optical effects typically associated with a mirage), but was unable to explain clearly enough that the term *al-sarāb* was the common term indicating the optical illusion called mirage, and not the name of a certain desert. Thus, Boggess concludes that for the translation of this passage Hermannus relied "more on his helper's exegesis than on the actual Arabic texts."[68]

66 Averroes 1986(1), 128.

67 Aristoteles 1968, 72. "Ut est desertum arenosum quod dicitur Zarab, ubi plurii habitant colubri et lacerte, et videtur, de longe venientibus, quod locus ille sit lacus et colubri et lacerte sint pisces. Soliti sunt ergo dicere circa aliquid simile deceptis: 'pisces et lacum aspexisti Zarabi'"; the English translation is mine; an alternative translation is provided by O. B. Hardison Jr, in Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 380.

68 Boggess 1966, 418; in asserting this, W. F. Boggess was among the first to illustrate a specific case within Hermannus' translation of the *Poetics* that indicate that he might have collaborated with someone to understand the Arabic text. The hypothesis that Hermannus had Arab collaborators with him was already suggested by G.-H. Luquet in 1901; The grounds for Luquet's claim were on the basis of Roger Bacon's testimony and on

This argument of Boggess is far from conclusive. Indeed, it may be illuminating to consider that the term *Zarab* might not have been intended as a toponym, but rather as a foreignism. In this light the note added by Hermannus to his translation could be interpreted as follows: according to the translator Zarab designated a sandy desert inhabited by lizards and snakes which, when viewed from afar, appeared as a lake teeming with fish. Hermannus probably understood that it was customary among the Arabs to remark to someone deceived by such an illusion: "you have seen the fish and the lake of Zarab."[69] Indeed, to explain this, Hermannus adds the note: "soliti sunt ergo dicere circa aliquid simile deceptis: 'pisces et lacum aspexisti Zarabi'," [70] as he was dealing with a sort of proverb. Thus, it is possible to argue that *Zarab* functions here as a proper name, not in the sense of a geographical toponym, but as a sort of antonomasia. In this way, the note of Hermannus preserves the Arabic term *al-sarāb* in the text and explicates its meaning, emphasizing the desert environment in which the optical illusion occurs, without equating *sarāb* with a specific site and without obscuring to the translators that it denotes a visual phenomenon – then, the case of *Zarab* would be similar to the case of addition that we saw with regard to the reference to Sayf al-Dawla: also in that occasion, the translator decided to transliterate the Arabic name, adding a qualification to it which would clarify the reference.

According to this perspective, one may propose an alternative reading to Boggess' hypothesis: while Boggess suggested that Hermannus' rendering of *al-sarāb* as Zarab was a mistranslation resulted from a misunderstanding between the translator and his helper, this case can also be seen as a deliberate reflection of the semantic nuances of the Arabic term, preserved in the note added by Hermannus in the Latin text.[71] Both alternatives, however, appear to suggest that

Hermannus' habit of transcribing Arab names in the text; see: Luquet 1901, 415–416. An alternative hypothesis could be that of interpreting Hermannus' translation as the introduction of an Arabism. Indeed the term *Zarab* is reported in the dictionary of Middle French as indicating precisely a mirage (cf. Martin 2023). Nonetheless, Hermannus in his translation of the *Poetics* never uses Arabisms, and only transliterates from Arabic proper names. Therefore, adopting Boggess' perspective, I tend to consider such as a very interesting case of mistranslation.

69 The translation is mine, cf. *supra*, n. 67.

70 Aristoteles 1968, 72.

71 I am grateful to Prof. Samuela Pagani and to Prof. Beatrice Gründler for their essential

this instance of translation (or mistranslation, if one follows Boggess) attests to Hermannus' collaboration with an interpreter.

And yet, even if we rejects Boggess' considerations of 'the sandy desert called Zarab' as a case of mistranslation attributed to the misinterpretation occurred between Hermannus' and his helper, another significant element emerges from a later passage and adds complexity to the issue here discussed. Indeed, Boggess seemed to have overlooked that the (mis)interpretation of the term *al-sarāb* as the name of a certain desert is repeated right after the quoted passage, where a verse of the Qurʾān containing the same term *al-sarāb* is adapted into Latin as follows: "Those who drop off their deeds are like the watchers of Zarab."[72]

First of all, this excerpt represents one of the very few translations provided by Hermannus of a passage explicitly drawn from the Qurʾān – a rare case in Hermannus' translation, since he translates only two of the fourteen quotations from the Qurʾān introduced by Ibn Rušd in his Commentary.[73] Now, if we take the example of the Zarab desert as evidence that Hermannus was assisted by someone more versed in Arabic, we should at least exclude the possibility that this helper was a Muslim Arab. This is clear not just from the fact that he might have failed to explain the term *al-sarāb* correctly to Hermannus, but that he also provided an inaccurate translation of the Qurʾānic verse or anyway, as it seems, an imprecise understanding of its meaning.

As I have tried to demonstrate, when confronted with a cultural reference, Hermannus tended either to (creatively) substitute it or to translate it literally, but in any case to seek assistance in understanding the text in order to translate it. For some reason, this Qurʾānic quotation captured Hermannus'

suggestions on this issue.

72 The English translation is mine, for the Latin cf. Aristoteles 1968, 72: "Qui intentum opus derelinquunt similes sunt aspectoribus Zarabi." The Qurʾānic quotation presented by Ibn Rušd reads instead: "As for the unbelievers, their works are *as a mirage* (*ka-sarāb*) in a spacious plain [Q:24–39]," Arberry 1996, vol. 2, 51. For the *locus* in the Arabic text of Ibn Rušd, cf. Averroes 1986(1), 128.

73 Indeed, the Qurʾān is translated one other time only by Hermannus (see: Aristoteles 1968, 71), while all the several Qurʾānic quotations inserted by Ibn Rušd in his Commentary are omitted by Hermannus. Both the translated quotations seem to witness a direct translation of the text and to indicate that Hermannus did not consult any other translation of the Qurʾān to translate the verses quoted by Ibn Rušd, but he simply interpreted what the Arabic text said. For a broad overview of the Latin translations of the Qurʾān available at the time, Rivera Luque 2021, 123–138.

interest, and he decided to translate it. In light of the previous discussion, it is highly plausible that, in order to do so, he sought the help of a mediator. Thus, I believe, Boggess was probably correct in suggesting that this passage shows a collaboration between Hermannus and some helper expert in the Arabic language. However, at least on a hypothetical level, one is tempted to attribute such a mistranslation directly to the helper, who probably did not completely understand the reference to the Qurʾānic verse. Although speculative, this suggestion proves useful in raising questions about the nature of Hermannus' helper, since it might points to the possibility that his first language was not Arabic, as further evidence seems to indicate. If we pursue this possibility, we might surmise that Hermannus received assistance not from an Arab, but from a Mozarab or a Jew with a strong knowledge of Arabic, yet with limited or indirect access to Arabic culture, and who could identify only some of the technical references presented by Ibn Rušd in his Commentary. It is difficult to provide substantial evidence in support of this conjecture; nevertheless, certain indications may be adduced in its favour.

In order to be more specific, I will now illustrate two cases of mistranslation of the Arabic and one peculiar case of transcreation that seem to be relevant to this point: the mistranslation of the adversative connective *lākin* ('but') as *ideo* ('therefore'),[74] of the adversative *bal innamā* ('but rather') as *ergo* ('therefore')[75] and the translation of the Arabic term *adab* as *bonitates operabiles*.[76]

Let's start with the most compelling of these instances, namely the case of the Arabic adversative *lākin* ('but') translated as *ideo* ('therefore'). Such a mistranslation could hardly be due to the transmission of the Arabic text, which contains in both surviving manuscripts the Arabic *lākin*. Nor is it plausible that this mistake occurred in the tradition of the Latin transmission of the text: we don't have any variant in neither of the two modern editions of the text. Furthermore, since Hermannus correctly translated *lākin* in each one of its many occurrences throughout the text, I exclude that the translator could have mis-

74 Aristoteles 1968, 51: "Ideo poete non pertinet loqui nisi in rebus que sunt aut quas possibile est esse."

75 Aristoteles 1968 , 73: "Oportet ergo ut fiat representatio per rem existentem aut per rem que putetur existens."

76 Aristoteles 1968, 44 : "[…] aut quaslibet alias bonitates operabiles aut scientiales."

understood the meaning of the Arabic term. One possible approach to addressing this problem appears in William Chomsky's work on medieval translations from Arabic to Hebrew. According to Chomsky, mistakes connected to the morphological or phonetic commonalities between Hebrew and Arabic were very common among Andalusian Jewish translators.[77] The case being discussed here, i.e. the mistranslation of the term *lākin* as *ideo,* seems to perfectly represent this phenomenon. Indeed, in the case of *lākin* mistranslated as *ideo* instead of being correctly translated as *sed*, for example, the mistake seems to be due to the fact that to the ears of a Jewish translator the Arabic *lākin* ('but') sounded similar to the Hebrew *laḵen*, which means 'therefore'.[78] Such similarity might have caused Hermannus' helper to suggest (or somehow generate) *ideo* as the Latin correspondent – *ideo* being the correct translation of the Hebrew *laḵen* and not of the Arabic *lākin*.[79] What seems to be clear in the case of the *lākin-laḵen-ideo*, in which an adversative particle is translated with an explicative one, is not as clear in the case of the adversative *bal innamā*, also translated with the explicative *ergo* – and yet, in principle, it should not be ruled out that also this mistake is due to a similar reason. This, of course, may point to an element of orality in the process of translating the Arabic: the text was read as *lākin*, misheard as *laḵen*, and subsequently rendered as *ideo*.

The presence of some orality in the translation process seems to be indicated by at least two additional instances, in which the Arabic particle *ka-* – serving in one instance to introduce a term of comparison and in another as the first syllable of the term *kalmā* – was rendered into Latin as a personal pronoun indicating possession. This error is easily explained if the text was recited to someone, rather than being read directly and individually by the translator. Let us examine these two episodes in detail.

---

77 For a broader view on this phenomenon, cf. CHOMSKY 1967, 121–136. I wish to express my gratitude towards Dr. Vasiliki Chamourgiotaki for aiding my discovery of the research of William Chomsky on the matter.

78 Other examples of similar cases of misinterpretations of Arabic due to phonetic and morphological reasons can be found in CHOMSKY 1967, 126–127; SHEHADEH 2004, 329–337.

79 I am also grateful to my colleagues Oded Horezky and Diana Di Segni for confirming this hypothesis and for helping to validate my suspects regarding the Hebrew mediation.

Towards the middle of Ibn Rušd's Commentary, one reads the poem: *A bay [steed, her back] a weaver's shuttle* (*kumaytin ka-ʾannahā hirāwatu minwāli*).[80] The particle *ka-* in *ka-ʾannahā* indicates that there is a comparison between the bay (*kumayt*) and the *weaver's shuttle* (*hirāwatu minwāli*). However, if one reads the Latin text, one realises that the *ka-* was read not only in combination with *ʾannahā*, but also connected to *kumayt*, that then became *kumayti-ka*, i.e. 'your bay'. In other words, the particle *ka-* which in Arabic represents a proclitic preposition that introduces the comparison, was understood by the Latin interpreter also as an enclitic preposition specifying a possessive adjective. Consequently, the Latin adaptation of the verse reads: "Your mare is like the haft of an old spear" ("Equa tua est quasi manubrium lancee vetuste"),[81] because the Arabic was read 'kumaytika ka-ʾannahā […]' instead of 'kumaytin ka-ʾannahā.'[82]

A similar case is found in the translation of a poem presented by Ibn Rušd towards the final part of his Commentary:

You stood, and for one standing there is no doubt about death, as if you were in the eyelid of perdition while it slept; *Heroes passed you*, wounded, defeated, while your face was shining and your mouth smiling.[83]	waqafta wa-mā fī l-mawti šakkun li-wāqifin / ka-annaka fī ǧafni al-radā wa-hwa nā'imu // *tamurru bika al-abṭālu* kalmā hazīmatan / wa-waǧhu-ka waḍḍāḥun wa-ṯaǧruka bāsimu. //

The Latin translation of this passage reads:

You stayed, and your death was certain if you stayed As if you were in the eye of sleeping danger. *Your strongest men* passed through you, wounded and defeated; Because of your calm expression, they were encouraged.[84]	Perstitisti et non erat dubitatio de morte persistentis ac si conclusus esses intercilia periculi dormientis transierunt per te *fortissimi tui* vulnerati et evicti et vultus tui a propria constantia non sunt derelicti.

80 Averroes 1986(1), 91; cf. also Baffioni's translation of this verse: "[Una cavalla dal corpo solido] come una spola di tessitore," Averroè 1990, 88.

81 Aristoteles 1968, 59.

82 Averroes 1986(1), 91.

83 Averroes 1986(1), 121. An analysis of this verse within Ibn Rušd's Commentary is provided by Gründler in Gründler 2025, 18–19.

84 Aristoteles 1968, 70; the English translation is by O. B. Hardison Jr., cf. Preminger, Hardison, Kerrane 1974, 377.

It is clear that aside from some minor inconsistencies, the Latin translation is a very good adaptation of the Arabic. A point that interests us is the translation of the verse which reads: "Heroes passed you, wounded, defeated." This was rendered into Latin as "Your strongest man passed through you, wounded and defeated." Here, the term *abṭāl* ('heroes', sing. *baṭal*) was translated as *fortissimi* in Latin, which appears to interpret the Arabic word as a plural form of the term *baṭal*. Notably, the *fortissimi* are qualified in the Latin by the possessive adjective *tui* ('your'), as if Hermannus had read the following *ka-* as connected to *abṭāl*, thereby reading *abṭālu-ka* ('your heroes') and translating it as *fortissimi tui*. However, in this case *ka-* is not a particle, but is simply part of the following term *kalmā* ('wounded'). This translation, as in the previous instance, might be the result of an oral mediation in the translation process: the reciter of the passage might have read *abṭāluka kalmā* instead of *abṭālu kalmā*, thus causing confusion during the translation. Therefore, these mistranslations seems to suggest a form of orality in the process of translation; this, on tis turn, could support the hypothesis that the mistranslation of *lākin* as *ideo* originated during a phase of translation characterised by orality.[85]

Further evidence that might be interpreted in sustain of the hypothesis of assistance from a Jewish intermediary includes Hermannus' translation of the Arabic term *adab* as *bonitates operabiles*.[86] To the Arabic term *adab* corresponds several meanings: 'belles-lettres', 'necessary general culture', 'high quality of soul', 'good upbringing', 'urbanity', 'courtesy', 'etiquette'.[87]

Among the many nuances this term could entail, the ethical one was surely the one favoured by the Jewish translators of al-Andalus, who tended to render this concept with the Hebrew term *musar*. Indeed, under the entry "Spanish Hebrew Poetry" in the *Encyclopaedia Judaica*, it is reported that the Arabic *adab* used to be translated into the spoken Hebrew of Medieval al-Andalus as *musar*,

85 As already known, orality might have represented one of the translation methods used in Spain in the 12th and 13th centuries to translate philosophical texts from Arabic into Latin, according to Gundissalinus' own testimony, reported in the preface of his translation of Ibn Sīnā's *De anima*; Regarding the translation methods in 12th- and 13th-century Spain, cf.: Monneret de Villard 1944; Pidal 1951; d'alverny 1989.

86 Aristoteles 1968, 44.

87 Regarding the above-mentioned meanings of *adab* see: Gabrieli 2012.

whose primary meaning is 'right conduct',[88] which was perfectly mirrored by the Latin *bonitates operabiles*. In other words, Hermannus' translation of the Arabic *adab* as *bonitates operabiles* could be interpreted as the result of the mediation of the Hebrew term *musar* meaning 'right conduct'. Indeed, it results at least curious that, among all the possible translations of the arabic term *adab*, Hermannus decided to translate it precisely with *bonitates operabiles*, which perfectly corresponds to the Hebrew *musar* – a very popular term among Andalusian Jewish translators to translate *adab*.[89]

Despite representing a minority within Hermannus' entire work, these cases should not be disregarded as meaningless. On the contrary, they might be interpreted as indications in favour of the hypothesis that not only did Hermannus collaborate with someone who had a better knowledge of the Arabic language than him (as suggested by Bacon), but that such a helper might have used the Hebrew language to mediate between the Arabic of Ibn Rušd and the Latin of Hermannus. After all, it was relatively common for Christian translators to prefer Jewish (or Mozarabic) intermediaries when it came to the translation of Arabic texts into Latin, and this might have been the most practical option also for Hermannus.[90] Moreover, one should take into account that a translation of 70 Psalms of the Bible from Hebrew into Castilian is also attributed to *magister* Hermannus. This was probably accomplished around 1272 – and represents the last known project of the German translator.[91] The attribution of such a translation raised more than a few doubts, because it implies that Hermannus mastered both Hebrew and Castilian, to the point of being able to translate several Psalms into vulgar.

88 Skolnik, Berenbaum 2007, vol. 8, 658; Gorgoni 2023, 137–160.

89 Of course, this might simply indicate that Hermannus' helpers chose to explain the concept in its didactic and moral dimensions, in such a way that he, acting independently, decided to render it as *bonitates operabiles*; for the equation between the Latin *disciplina*, the Arabic *adab* and the Greek παιδεία see Di Cesare 2015, 96.

90 Concerning the possibility of Jewish intermediaries within Hermannus' translations of the *Rheotoric* and of the Middle Commentary of Ibn Rušd on the *Poetics* (through the possible the mediation of vernacular), see: d'Alverny 1994(2), 198–199; On the method of translations *a quattro mani* at the court of Alphons the Wise in the middle of 13th century, cf. Romano 1971, 677–711.

91 Winceuslada de Diego Loberjon 1993.

This expertise represents an exceptional case of a non-Spanish translator rendering a classical text such as the Bible from a non-Latin source into Castilian, i.e. into a vernacular of which he was not a native speaker.[92] The fact that Hermannus had some knowledge of the Spanish vernacular is known due to Roger Bacon's testimony. In a passage of his *Compendium studii philosophiae* Bacon reports an episode that happened during his own period of teaching at the University of Paris:

> Very many words from the Lombard language, the Hispanic, and the other languages of the Latins have been placed in the translated books, like that term contained in the *De vegetabilibus* of Aristotle, *belenum* – something very noxious in Persis but when transplanted in Jerusalem became edible. When I lectured on this in my classes but did not know how to explain it, as was required, my Spanish students derided me. I later learned from them that [the name] was not Arabic, as all the doctors believe, but Spanish, and – the translator Hermannus told me – it indicates the seed of *cassilago* [i.e. *henbane*].[93]

In this excerpt, Roger Bacon discusses the importance of being aware of different international dialects that can influence the translation of a text and he does so by recounting an anecdote from his time as *magister artium* in Paris. While the text does not explicitly state the location of this episode, it is known that the work mentioned, the *De vegetabilibus*, corresponds to the pseudo-Aristotelian *De plantis* translated into Latin by Alfred of Sareshel[94] and was among the texts taught by Bacon in Paris.[95]

92 To my knowledge, the only intellectual in the 13th century who attempted a similar task was Brunetto Latini, an Italian philosopher who managed to condense Aristotelian treatises – most notably the *Nicomachean Ethics* – into the French vernacular, within his *Tresor*.

93 The translation is by Thomas S. Maloney, slightly modified; cf. Roger Bacon 2018, 162–163: "Sunt etiam vocabula quam plurima de lingua Lombardica, et Hispanica, et aliis Latinorum linguis posita in libris translatis, ut est illud de vegetabilibus Aristotelis, belenum, in Perside perniciosissimum, transplantatum Hierusalem factum est comestibile. Quod cum legi in scholis meis, et nesciretur interpretari, ut oportuit, deriserunt me Hispani scholares mei, a quibus postea didici quod non fuit Arabicum, ut omnes doctores credunt, sed Hispanum; et est semen cassilagini, Hermanus translator mihi dixit"; Bacon reports the same episode two other times in his *Opera*, but this is the only place where he explicitly connects the episode to Hermannus Alemannus; for the other two occurrences of the episode cf. Roger Bacon 1964, III, 82.

94 Nicolaus Damascenus 1989; regarding the history of the work and of its various translations (Syriac, Arabic, Hebrew Latin and Greek) see the introduction offered by Maria Fernanda Ferrini in her modern edition of the *De plantis*: see Aristotele 2012(1).

95 Easton 1952, 60; Long 1985, 125–128. The example of the Spanish vernacular term *belenum*

Bacon narrates how he introduced his audience to the term *belenum* as a word of Arabic origin, because at the time that was the common understanding of the term among Latin scholars. As a result of this explanation, his students of Spanish origin all burst into laughter, since they knew for sure that *belenum* was not an Arabic term, but rather the Latin adaptation of the Spanish *beleño*:[96] "Deriserunt me hispani scholares mei, a quibus postea didici quod non fuit Arabicum, ut omnes doctores credunt, sed Hispanum." This passage ends with the statement: "Hermanus translator mihi dixit."[97] What Bacon learned from Hermannus was not the Spanish origin of the term *belenum*, but rather the correct identification of it with *cassilago*. Recognising that the vernacular term *belenum* corresponded to *cassilago* already presupposes some knowledge of the Spanish vernacular on Hermannus' part. Nonetheless, the ability to identify specific Castilian terms and the capacity to translate several Psalms into Castilian (and from Hebrew, no less) are two very different undertakings.

From Roger Bacon's testimony we learn that Hermannus possessed *some* knowledge of Castilian, and thus, in light of this testimony, his contribution to the translation of the Psalms from Hebrew into Castilian should be received with less scepticism. However, the most reasonable conclusion is that Hermannus had only a certain competence in Castilian, without ever mastering it. It's likely that he knew enough vernacular to coordinate the translation of the Psalms, but not enough to carry it out independently.

On a similar point, possible traces of Hebrew influence in his translation of Ibn Rušd's Commentary might suggest at least some familiarity with Hebrew. This impression is reinforced by the attribution to him of the translation of the Psalms from Hebrew. Nevertheless, it seems unlikely that he mastered the language; a more plausible explanation is that he relied on collaborators who could communicate with him in Castilian or Hebrew (which Hermannus probably understood, though only to a certain extent) and they assisted him in the translation process. Taking into account these considerations, a similar conclusion

reported here by Bacon is well-known and has been used by contemporary research to suggest that Alfred of Sareshel, translator of *De plantis*, worked in Spain; cf. Long 1985, 126; for further remarks on the peculiarities of Alfred of Sareshel's translations, with regards to his translation of the 'Avicennian' *De minerabilibus*, cf. Rubino 2016, 23–87.

96 Long 1985, 126.

97 Cf. *supra*, n. 93.

may be drawn regarding his translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics*. Hermannus surely possessed sufficient knowledge of Arabic to engage with the text, yet required support in the demanding task of rendering such a complex work as that of Aristotle's *Poetics*. The cases analysed above appear to substantiate this interpretation and suggest the hypothesis that Hebrew had been used as an intermediate language – arguably in a phase of the translation characterised by orality.

7. Concluding remarks

Unfortunately, it remains difficult to determine with any certainty the identity of Hermannus' assistants. However, as demonstrated through the numerous examples provided above, it is at least plausible – following Roger Bacon's account – that such assistance did occur and largely contributed to Hermannus' work. Such help would have been particularly crucial in the challenging task of translating Ibn Rušd's Middle Commentary on the *Poetics* from Arabic into Latin. The available evidence suggests that Hermannus' translation should be regarded as the product of a collaborative effort rather than that of a single translator. Faced with technical or uncommon terms – which are not infrequent in Ibn Rušd's Commentary – it is likely that Hermannus relied on external assistance, with varying degrees of success, as illustrated above.

His translation process reflects the working dynamics of a team, probably based in Toledo, where most of his translations were completed. This team, comprising of Hermannus and other translators, collectively developed what can generally be described as a transcreation of Ibn Rušd's Commentary on Aristotle's *Poetics*.

Bacon's claim that Hermannus played only a secondary role in his translation is therefore partially true, in that it implies a collaboration between the German translator and some *saraceni* with a better knowledge of Arabic. However, if anything in Bacon's statement should be rejected, it is the downsizing of Hermannus' role within the translation. As we have seen, in particular Hermannus appears responsible for providing brilliant transcreations of Arabic references: the substitution of the *nasīb* with *elegia* and of *Kalīla wa-Dimna* with Aesop are

excellent examples of this point. These cultural adaptations suggest an ongoing dialogue between Hermannus, the Latin translator, and his Andalusian assistants – a dialogue that, as we have seen, led to inconsistent outcomes.

In some instances, Hermannus' understanding of the Arabic text is remarkably accurate (e.g., ʿAbd al-Raḥmān, Sayf al-Dawla, *Kalīla wa-Dimna*, *nasīb*), while in others, it is more problematic (*Zarab*, *niger filius Iofar*).

By now, it should be clear that Hermannus' success in handling the numerous Arabic references relied heavily on the support of intermediaries. The precise nature of this collaboration remains uncertain. However, certain translation errors – such as the misinterpretation of *lākin* as *laken* – suggest an oral mediation process, akin to the one already described by Luquet and M.me d'Alverny.[98] Nevertheless, this isolated instance alone is not sufficient to draw definitive conclusions.

Ultimately, given the fact that no institutional Arabic language school for Christians existed in al-Andalus before the mid-13th century,[99] it seems unlikely that Hermannus, despite his evident erudition, as implied by the title of *magister* (a term that is often associated with Hermannus in Latin sources) – could have independently mastered not only the linguistic complexities but also the cultural references embedded in Ibn Rušd's Commentary.

His reliance on Andalusian collaborators was therefore not just probable but, in many respects, essential and the idea that he accomplished the translation of Ibn Rušd's Commentary on the *Poetics* in autonomy, should be rejected or at least reassessed. I was not able to demonstrate, in the strong sense of the

98 Luquet 1901, 415–416: "Quel procédé employa Hermannus pour faire ses traductions? On connaît le procédé constant des traducteurs du moyen âge. Un juif converti traduisait en langage vulgaire, en espagnol par exemple, la traduction arabe du texte grec, et c'était cette seconde traduction que traduisait en latin celui qui signait la traduction définitive. Hermannus suivit une méthode analogue, avec cette différence qu'il employa, non des Juifs, mais des Arabes. Le témoignage de Bacon, qui le dit expressément, se trouve confirmé par certaines particularités de ces traductions, notamment dans la transcription des noms propres, qui montrent qu'elles sont l'oeuvre de musulmans connaissant la langue savante"; on this, see also d'Alverny 1989.

99 The only examples of institutionalised teaching of Arabic in Europe are confined to North Africa and Spain, and were usually limited to the Dominican Order. Regarding the *studia linguarum* in 12th-century Spain, see M. Michèle Mulchahey's remarks (Mulchahey 1998, 344–350); on the experimental establishment of Arabic teaching at the University of Seville by order of Alfonso the Wise in 1254, see Monneret de Villard, 51.

term, that Hebrew constituted the intermediate language between the Arabic of Ibn Rušd and the Latin of Hermannus; yet, the cases provided above, combined to the attribution to Hermannus of a translation of the *Psalms* from Hebrew into Castilian indicate that such a hypothesis cannot be completely ruled out.

Modern scholarship has often underestimated or downplayed Bacon's testimony, yet the textual evidence emerging from a close reading of Hermannus' translation appears to support it, at least in part. Indeed, the evidence I illustrated suggests that Bacon's assertion may indeed be closer to the truth than usually acknowledged: Hermannus' work seems to have been carried out with the assistance of intermediaries more proficient in Arabic than him. A close reading of such evidence also shows that Hermannus Alemannus' translation cannot be dismissed as a marginal or unimpressive step in the transmission of Aristotle's *Poetics*. On the contrary, it represents a significant stage in the text's transformation – and, to some extent, distortion – into a version that unexpectedly came to include references to elegy, Aesop, Seneca, and (ironically so) satire and tragedy, and that, especially in the instances discussed above, represents a unique case of transcreation of Ibn Rušd's Commentary of Aristotle's *Poetics*.

FABIO BULGARINI
UNIVERSITÄT ZU KÖLN, UNIVERSITÄT SIEGEN*

* fabiobulgarini@gmail.com, fabio.bulgarini@uni-siegen.de; Universität zu Köln, Thomas-Institut, Universitätsstraße 22, 50937 Köln, Germany. ORCID: https://orcid.org/0009-0000-8166-7517.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. E.viii 254

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2186

Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Or. CLXXX, 54

Leiden, Universiteitsbibliotheek, 2073

Other sources

AKASOY, ANNA, FIDORA, ALEXANDER. "Hermannus Alemannus und die *alia Translatio* der Nikomachischen Ethik," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44 (2002), 79–93.

AL-FĀRĀBĪ, ABŪ NAṢR. "Kitāb al-Šiʿr (Book Of Poetry)," ed. MAHDI, MUḤSIN, *Šiʿr* 12 (1959), 90–95.

AL-FĀRĀBĪ, ABŪ NAṢR. *Deux Ouvrages Inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-hatāba. II. Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi*, ed. LANGHADE, JACQUES, GRIGNASCHI, MARIO. Beyruth: Dar el-Machreq, 1971.

AL-FĀRĀBĪ, ABŪ NAṢR. "Treatise on Poetry," in VAN GELDER, GEERT JAN, HAMMOND, MARLÈ (eds.), *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 15–18. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

ALLEN, JUDSON BOYCE. "Hermann The German's Averroistic Aristotle and Medieval Poetic Theory," *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 9(3) (1976), 67–81.

ARBERRY, ARTHUR J. "Fārābī's Canons of Poetry," *Rivista degli studi orientali* 17 (1937–1939), 266–278.

ARBERRY, ARTHUR J. *The Koran Interpreted*. New York: Touchstone, 1996.

ARISTOTLE. *The Poetics of Aristotle: Translated from Greek into English and from Arabic into Latin with a Revised Text, Introduction, Commentary, Glossary and Onomasticon*, ed. MARGOLIOUTH, DAVID S. London: Hodder and Stoughton, 1911.

ARISTOTELES. *Fann aš-šiʿr maʿa ʻt-tarğama al-ʿarabīya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd*, ed. BADAWĪ, ʿABD AL-RAḤMĀN. al-Qāhira: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣrīya, 1953.

ARISTOTELES. *De arte poetica*, ed. MINIO-PALUELLO, LORENZO. Bruxelles, Paris: Desclée de Brouwer, 1968 (Aristoteles Latinus, 33).

ARISTOTELE. *Le piante*, ed. FERRINI, MARIA FERNANDA. Milano: Bompiani 2012(1).

ARISTOTLE. *Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, ed. TARÁN, LEONARDO, GUTAS, DIMITRI. Leiden, Boston: Brill, 2012(2).

AVERROÈ. *Il Commento medio di Averroè alla* Poetica *di Aristotele*, ed. LASINIO, FAUSTO. Pisa: Le Monnier, 1872.

[AVERROES] IBN RUŠD. *Talḫīs Kitāb Arisṭūṭālīs fī l-Šiʿr*, ed. SALĪM SĀLIM, MUḤAMMAD. Al-Qāhira: Laǧna iḥyāʾ al-turāṯ al-islāmīy, 1971.

AVERROES. *Corpvs commentariorvm Averrois in Aristotelem 1, a: Versionum Arabicum. Commentarium medium in Aristotelis de Arte poetica liber*, ed. BUTTERWORTH, CHARLES, HARĪDĪ, A., ʿABD AL-MAĞĪD. Cairo: The General Egyptian Book Organization, 1986(1).

AVERROES. *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's* Poetics, ed. BUTTERWORTH, CHARLES. Princeton: Princeton University Press, 1986(2).

AVERROÈ. *Commento al "Perì Poietikês"*, ed. BAFFIONI, CARMELA. Milano: Coliseum, 1990.

[AVICENNA] IBN SĪNĀ. *Al-Šifāʾ, Al-Manṭiq, Aš-Šiʿr*, ed. BADAWĪ, ʿABD AL-RAḤMĀN. Al-Qāhira: Al-Dār almiṣriyya li-al-taʾlīf wa-al-tarğama, 1966.

AVICENNA. *Avicenna's Commentary on the* Poetics *of Aristotle*: *A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*, ed. DAHIYAT, ISMAIL. Leiden: Brill, 1974.

BACON, ROGER. *The "Opus majus" of Roger Bacon*, ed. BRIDGES, JOHN HENRY. Frankfurt Am Main: Minerva, 1964. First edition 1897.

BACON, ROGER. *A Compendium of the Study of Philosophy*, ed. MALONEY, THOMAS. Oxford: Oxford University Press, 2018.

BIGNAMI-ODIER, JEANNE. "Le Manuscrit Vatican Latin 2186," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1937–1938), 133-166.

BLACK, DEBORAH L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden, Boston: Brill, 1990.

BOGGESS, WILLIAM F. "Hermannus Alemannus' Rhetorical Translations," *Viator* 2 (1971), 227–250.

BOGGESS, WILLIAM F. (ed.). *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Poetriam.* Chapel Hill: University of North Carolina, 1965.

BOGGESS, WILLIAM F. "Hermannus Alemannus and the Sandy Desert of Zarabi," *Journal of the American Oriental Society* 86(4) (1966), 418–419.

BOGGESS, WILLIAM F. "Hermannus Alemannus' Latin Anthology of Arabic Poetry," *Journal of the American Oriental Society* 88(4) (1968), 657–670.

BURNETT, CHARLES S. F. "Petrarch and Averroes: An Episode in the History of Poetics," in MACPHERSON, IAN, PENNY, RALPH (eds.). *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, 49–56. London: Tamesis, 1997.

BURNETT, CHARLES S. F. "Learned Knowledge of Arabic Poetry, Rhymed Prose, and Didactic Verse from Petrus Alfonsi to Petrarch," in MARENBON, JOHN (ed.). *Poetry And Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, 29–62. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

CHOMSKY, WILLIAM. "The Growth of Hebrew During the Middle Ages," *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 121–136.

COPELAND, RITA, SLUITER, INEKE. "Hermannus Alemannus, Al-Farabi's Didascalia on Aristotle's Rhetoric, 1256," in COPELAND, RITA, SLUITER, INEKE (eds.). *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory AD 300–1475*, 735–752. Oxford: Oxford University Press, 2009.

D'ALVERNY, MARIE-THÉRÈSE. "Les traductions à Deux Interprètes: d'Arabe en Langue Vernaculaire et de Langue Vernaculaire en Latin," in CONTAMINE, GENEVIÈVE (ed.). *Traduction et Traducteurs au Moyen Âge. Actes du Colloque International du CNRS Organisé à Paris, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes les 26-28 Mai 1986*, 193–206. Aubervilliers: Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT), 1989 (Documents, Études et Répertoires de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 42).

d'Alverny, Marie-Thérèse. *La Connaissance de l'Islam dans l'Occident Médiéval*, ed. Burnett, Charles. Aldershot: Variorum, 1994(1).

d'Alverny, Marie-Thérèse. *La Transmission des Textes Philosophiques et Scientifiques au Moyen Âge*, ed. Burnett, Charles. Aldershot: Variorum, 1994(2).

Dahan, Gilbert. "Notes et Textes sur la Poétique au Moyen Âge," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 47 (1980), 171–239.

de Staël, Anne-Louise-Germaine. *Oeuvres complètes de Mme. la baronne de Staël. Tome XVII. Mélanges*. Paris: Treuttel et Würtz, 1821.

Di Cesare, Michelina. "*Sapiens minime hujusmodi paradisum credit, nec talibus decipitur verbis*: Pietro Alfonsi e gli *Arabes*," in Capezzone, Leonardo, Benigni, Elisabetta (eds). *Paradossi delle notti. Dieci studi su Le mille e una notte*, 79–99. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore, 2015 (Nuova Collana Orientale, 1).

Díaz-Millón, Mar, Olvera-Lobo, María Dolores, "Towards a Definition of Transcreation: A Systematic Literature Review," *Perspectives* 31(2) (2023), 347–364.

Diego Lobejon, María Wenceslada de. *El Salterio de Hermann el Alemán. MS Escurialense I-j-8. Primera traducción castellana de la Biblia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1993.

Easton, Stewart C. *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*. Oxford: Blackwell, 1952.

Endress, Gerhard. "*Averrois Opera*. A Bibliography of Editions and Contributions to the Texts," in Aertsen, Jan, Endress, Gerhard (*eds.*). *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, 337–381. Leiden: Brill, 1999.

Faral, Edmond. *Les arts poétiques du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1962.

Ferreiro Alemparte, Jaime. "Hermann el Alemán, Traductor del Siglo XIII en Toledo," *Hispania Sacra* 35 (1983), 9–56.

FORTE, FRANCESCA. "Uno strano caso di *translatio studii*: la *Poetica* di Aristotele dal mondo arabo al mondo latino," in PALAZZO, ALESSANDRO (ed.). *L'Antichità classica nel pensiero medievale: Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, 131–147. Turnhout: Brepols, 2011.

GABRIELI, FRANCESCO. "adab," in BEARMAN, PERI J. (ed.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Leiden: Brill, 2012. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0293 (accessed 16 March 2026).

GENTILI, SONIA. *L'idea di poesia nel medioevo*. Roma: Viella, 2024.

GONZÁLEZ, MAURILIO PÉREZ. "Herman el Alemán, Traductor de la Escuela de Toledo," in PÉREZ RODRIGUEZ, ESTRELLA, MORAL RODRIGUEZ, JOSÉ RAMÓN (eds.). *Maurilio Pérez González. Scripta Philologica de Media Latinitate Hispanica reunidos con ocasión de su 70.º cumpleaños*, 733–744. León: Publicaciones Universidad de León, 2016.

GORGONI, FRANCESCA. *La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français*. Paris: Université Sorbonne, 2017.

GORGONI, FRANCESCA. "De l'adab au musar : La littérature philosophique hébraïque dans la formation de l'éthique juive au Moyen Âge," in BELLINO, FRANCESCA, CATHERINE, MAYEUR-JAOUEN, PATRIZI, LUCA (eds.). *L'Adab, Toujours Recommencé*, 137–160. Leiden-Boston: Brill, 2023.

GRÜNDLER, BEATRICE, *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*. New York, London: Routledge, 2003.

GRÜNDLER, BEATRICE, "Ibn Rushd's Cultural Adaptation of Aristotle's *Poetics*," *Geschichte der Philologien* 67–68 (2025), 5–28.

HALPER, YEHUDA. "Expelling Dialectic from the Ideal State. Making the World Safe for Philosophy in Averroes' Commentary on Plato's *Republic*," in ORWIN, ALEXANDER (ed.). *Plato's Republic in the Islamic Context*, 69–86. Rochester: University of Rochester Press, 2022.

HARDISON, OSBORNE B. "The Place of Averroes' Commentary on the *Poetics* in the History of Medieval Criticism," *Medieval And Renaissance Studies* 4 (1970), 57–81.

HASSE, DAG NIKOLAUS. *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*. Hildesheim: Olms, 2010.

HIERONYMUS. *Epistula 57 (Ad Pammachium de Optimo Genere Interpretandi)*, ed. HILBERG, ISIDOR. Wien: Tempsky, 1910 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54).

HUGONNARD-ROCHE, HENRI. "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon*, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346," in BURNETT, CHARLES. (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, 19–28. London: Warburg Institute, 1993.

HUGONNARD-ROCHE, HENRI. "La Poétique. Tradition Syriaque et Arabe," in GOULET, RICHARD (ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, 208–218. Paris: CNRS Editions, 2003.

HUGUS DE MIROMARI. *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, ed. WENDLING, FABRICE. Turnhout: Brepols, 2010 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 234).

ISIDORUS HISPALENSIS. *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. LINDSAY, WALLACE, M. Oxford: Oxford University Press, 1911.

ISIDORE OF SEVILLE. *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed. BARNEY, STEPHEN A., LEWIS, WENDY J., BEACH, JENNIFER A., BERGHOF, OLIVER. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

JACOBI, RENATE. *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.

JAKOBSON, ROMAN. "On Linguistic Aspects of Translation," in BROWER, RAUBEN A. (ed.). *Of Translation*, 232–239. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

JOHANNES DE CAPUA. *Directorium humanae vita. Richtschnur des menschlichen Lebens Lateinisch-deutsche Ausgabe*, ed. ESSER, BIRGIT, BLANKE, HANS-JÜRGEN. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2020.

JOURDAIN, AMABLE. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*. Paris: Fantin, Delaunay, 1819.

JOURDAIN, AMABLE, JOURDAIN, CHARLES. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*. Paris: Joubert, 1843.

KELLY, HENRY ANSGAR. "Aristotle-Averroes-Alemannus on Tragedy: The Influence of the *Poetics* on the Latin Middle Ages," *Viator* 10 (1979), 161–210.

KELLY, HENRY ANSGAR, *Ideas And Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press, 1993.

KEMAL, SALIM. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes. The Aristotelian Reception*. London: Routledge, 2010.

KHANKAN, NATHALIE. "Reperceiving the Pre-Islamic *Nasīb*," *Journal of Arabic Literature* 33(1) (2002), 1–23.

KRETSCHMER, MAREK T. "The Love Elegy in Medieval Latin Literature," in THORSEN, THEA S. (ed.). *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*, 271–289. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KRIES, DOUGLAS. "Music, Poetry, and Politics in Averroes's Commentary on Plato's 'Republic' ," in ORWIN, ALEXANDER (ed.). *Plato's Republic in The Islamic Context*, 87–112. Rochester: University of Rochester Press, 2022.

LAL, PURUSHOTTAMA. *Transcreation: Two Essays*. Kolkata: Writers Workshop, 1972.

LICATA, GIOVANNI. "«Canis, signum coeleste, et canis, animal latrans». Sulla storia di un esempio di equivocità giunto fino a Spinoza," *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 2 (2021), 717–749.

LONG, R. JAMES. "Alfred of Sareshel's Commentary on the Pseudo Aristotelian *De plantis*," *Medieval Studies* 17 (1985), 125–128.

LUQUET, GEORGES-HENRI. "Hermann L'Allemand († 1272)," *Revue de l'histoire des religions* 44 (1901), 407–422.

MANGET, JEAN-JACQUES. *Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*. Geneva: Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter, & S. De Tournes, 1702.

MARGOLIOUTH, DAVID S. (ed.). *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam*. London: D. Nutt, 1887.

MARTÈNE, EDMOND, DURAND, URSIN. *Thesaurus novus anecdotorum*. Paris: Sumptibus Florentini Delaulnem, 1717.

MARTIN, ROBERT. "Sarab," in *DMF: Dictionnaire du Moyen Français, version 2023 (DMF 2023)*. ATILF - CNRS & Université de Lorraine, 2023. URL: http://www.atilf.fr/dmf/definition/zarab (accessed 16 March 2026).

MARTÍNEZ, H. SALVADOR. "Hermann el Alemán: Traductor de Aristóteles y Obispo de Astorga (1266–1272)," *Argutorio* 18 (2015), 10–26.

MENOCAL, MARÍA ROSA. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

MIKKEL, ANNIKA. "Medieval Cursus in Italian Prose by Example of Dante Alighieri," *Interlitteraria* 2 (2011), 698–710.

MINNIS, ALASTAIR J., SCOTT, ALEXANDER B., WALLACE, DAVID (eds.). *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100–c. 1375. The Commentary Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

MONNERET DE VILLARD, UGO. *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e XIII secolo*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

MULCHAHEY, M. MICHÈLE. *First the Bow is Bent in Study. Dominican Education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.

NICOLAUS DAMASCENUS. *De plantis. Five Translations*, ed. DROSSAART LULOFS, HENDRIK J., POORTMAN, EVERT L. J. Leiden: Brill, 1989 (Aristoteles Semitico-Latinus, 4).

NORBERG, DAG. *Manuel pratique de latin médiéval*. Paris: Picard, 1968.

PELLAT, CHARLES. "al-Aswad b. Yaʿfur," in BEARMAN, PERI J. (ed.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Leiden: Brill, 2012. URL: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0824 (accessed 16 March 2026).

PERETT, MARCELA K. "The Un-Authoritative Translation: Ælfric's Book of Genesis, and the Need for External Authority," in DE LEEMANS, PIETER, GOYENS, MICHÈLE (eds.). *Translation and Authority – Authorities in Translation*, 115–127. Turnhout: Brepols, 2017 (The Medieval Translator, 16).

PIETRO ALFONSI. *Disciplina clericalis*, ed. D'ANGELO, EDOARDO. Pisa: Pacini Editore, 2009.

PIDAL, GONZALO MENÉNDEZ. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes," *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 5(4) (1951), 363–380.

PREMINGER, ALEX, HARDISON, OSBORNE B., KERRANE, KEVIN. *Classical and Medieval Literary Criticism. Translations and Interpretations*. New York: Ungar, 1974.

PROSPERUS TIRUS AQUITANUS. *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haeresium*, ed. MIGNE, JACQUE-PAUL. Paris, Garnier, 1846 (Patrologia Latina, 51).

RILEY, HENRY THOMAS. *Dictionary of Latin and Greek Quotations, Proverbs, Maxims, and Mottos*. London: George Bell and sons, 1891.

RIVERA LUQUE, JOSÉ LUIS ALEXIS. "Translatological Remarks on Rendering The Qur'ān into Latin," in FERRERO HERNÁNDEZ, CÁNDIDA, TOLAN, JOHN (eds.). *The Latin Qur'ān 1143–1500*, 123–138. Berlin, Boston: Brill, 2021.

RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia Arabum*, ed. MASER, MATTHIAS. Münster: Lit Verlag, 2006.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, PEDRO. *Episcopologio Asturicense*. Astorga: Imprenta y Librería de Porfirio López, 1906.

ROMANO, DAVID VENTURA. "Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei," in *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e scienze. Convegno internazionale 9-15 aprile 1969*, 677–711. Roma: Accademia dei Lincei, 1971.

RUBINO, ELISA. "Il *De mineralibus* di Avicenna tradotto da Alfredo di Shareshill," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 58 (2016), 23–59.

RUIZ, RICARDO GARCÍA. *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997.

SAKR, ALI ADNAN. *Die Rezeption der aristotelischen Poetik in Avicennas Buch der Genesung der Seele (Kitāb aš-Šifāʾ). Dichtungstheorie als Teil eines philosophischen Wissenschaftssystems*. Berlin: Ergon Verlag, 2024.

SCHMIEJA, HORST. "*Secundum aliam translationem*. Ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Großen Physikkommentars des Averroes," in AERTSEN, JAN, ENDRESS, GERHARD (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, 316–336. Leiden, Brill, 1999.

SENECA, LUCIUS ANNAEUS. *Ad Lucilium Epistulae morales. Tomus I, Libri I-XIII*, ed. REYNOLDS, LEIGHTON D. Oxford: Clarendon, 1985. First edition 1965.

SHEHADEH, HASEEB. "The Arabic Component in Maimonides' Hebrew," in JUUSOLA, HANNU, LAULAINENM, JUHA, PALVA HEIKKI (eds.). Verbum et calamum. *Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainem*, 329–337. Helsinki: Finnish Oriental Society, 2004.

SKOLNIK, FRED, BERENBAUM, MICHAEL (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Thomson Gale, 2007. First edition 1971.

SPINAZZÈ, LINDA. "'Cursus in Clausula', An Online Analysis Tool of Latin Prose," in TOMASI, FRANCESCA, ROSSELLI DEL TURCO, ROBERTO (eds.). *Proceeding of the Third Annual Conference on Humanities and their Methods in the Digital Ecosystem*, 1–6. New York: Association for Computing Machinery, 2014.

STERN, SAMUEL M. "Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?," in *L'Occidente e l'Islām nell'Alto Medioevo, Centro di studi italiano sull'Alto Medioevo*, vol. 2, 640–666. Spoleto: Centro di Studi Italiani sull'Alto Medioevo, 1965.

THUMSER, MATTHIAS (ed.). *Epistole et dictamina Clementis Pape Quarti – Das Spezialregister Papst Clemens' IV (1265-1268)*. Wiesbaden: Herassowitz, 2022.

TKATSCH, JAROSLAUS. *Die Arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des Griechischen Textes*. Wien, Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928.

WALZER, RICHARD. "Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik," *Studi italiani di filologia classica* 11 (1934), 5–14.

WOERTHER, FRÉDÉRIQUE. *Le plaisir, le bonheur, et l'acquisition des vertus : Édition du Livre X du Commentaire moyen d'Averroès à l'*Éthique à Nicomaque *d'Aristote*. Leiden: Brill, 2018 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 108).

WOERTHER, FRÉDÉRIQUE (ed.). *La* Summa Alexandrinorum. *Abrégé arabo-latin de l'*Éthique à Nicomaque *d'Aristote. Édition critique, traduction française et introduction*. Leiden: Brill, 2020 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 113).

WOERTHER, FRÉDÉRIQUE (ed.). *La version arabo-latine de la* Rhétorique *d'Aristote. Édition, introduction, apparats critiques*. Leiden: Brill, 2023 (Aristoteles Semitico-Latinus, 26).

WOERTHER, FRÉDÉRIQUE, "Ibn Rushd's Middle Commentary on the *Poetics*, or the Ethical Education," *Journal of Islamic Ethics* 8 (2024), 121–145.

WOERTHER, FRÉDÉRIQUE. *Le commentaire moyen d'Averroès à la* Poétique *d'Aristote dans la version arabo-latine d'Hermann l'Allemand*. Paris: Vrin, 2025.

Consuetudo est maxima causa impediens a rebus manifestis per se. Il (cosiddetto) *Prologo* al III libro del *Commento grande* alla *Fisica* di Averroè e la sua tradizione latina

Fiorella Retucci*

Abstract: This article reconsiders the so-called *Prologue* to Book III of Averroes' *Commentary* on Aristotle's *Physics*, a text that has long been associated with controversial positions on religion in the Latin Middle Ages. Through a close examination of the Latin manuscript tradition, early printed editions, and the parallel Hebrew transmission, the study re-evaluates the textual status and placement of this passage within the *Commentary*. Particular attention is devoted to the relationship between the different textual witnesses and to the variations that emerge across them, as well as to the ways in which the passage was read and interpreted by medieval Latin authors. The analysis also situates the text within the broader framework of Averroes' thought, especially with regard to his reflections on custom, knowledge, and the communication of truth. By combining philological analysis with the history of reception, the article aims to clarify the conditions under which this text circulated and acquired its significance in the Latin tradition.

Keywords: Giles of Rome; Averroes; prologues; textual transmission; Latin reception.

English title: Consuetudo est maxima causa impediens a rebus manifestis per se. *The (so-called)* Prologue *to Book III of Averroes'* Commentary *on the* Physics *and its Latin Tradition*

1. Introduzione

Nel trattato *Errores philosophorum*, probabilmente scritto intorno al 1270 e generalmente attribuito a Egidio Romano[1], al capitolo IV *De compilatione errorum Averrois*, si legge:

> Egli [*scil.*: Averroè] deve essere biasimato non solo per gli errori del Filosofo, ma anche perché vituperò ogni Legge, come è chiaro dal libro II della *Me-*

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 -: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Unità di Lecce).

1 La datazione e l'attribuzione degli *Errores philosophorum* a Egidio Romano sono tuttora controverse. Si veda in merito la ricca bibliografia sul tema nel contributo di Martina Buccilli in questo volume.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII2 – CC BY

> *taphysica* e anche dal libro XI, dove disprezza la Legge dei Cristiani, cioè la nostra Legge cattolica, e anche la Legge dei Saraceni, poiché sostengono la creazione delle cose e che qualcosa possa essere prodotto dal nulla. Così pure [li] critica all'inizio del libro III della *Physica*, dove afferma che alcuni, a causa dell'abitudine contraria delle Leggi, negano i principi evidenti di per sé, negando che nulla può essere prodotto dal nulla. Anzi, che è peggio, definisce con sarcasmo noi e gli altri che osservano la Legge "verbalisti" [*loquentes*], come a dire chiacchieroni [*garrulantes*] e persone che si muovono senza ragione[2].

Il ritratto di Egidio è impietoso: per Egidio, Averroè sarebbe, al di là di ogni dubbio, colpevole di aver biasimato tutti coloro i quali credevano nella Legge dei Cristiani, ossia nella «nostra Legge cattolica», e nella Legge dei Musulmani. L'Averroè di Egidio avrebbe, in particolare, condannato la (cattiva) consuetudine delle Leggi: per colpa delle Leggi, i credenti sarebbero incorsi nell'assurdo errore di negare principi autoevidenti e per sé noti. Nel ritratto che Egidio Romano fa, insomma, Averroè avrebbe (colpevolmente) deriso i credenti, ridicolizzandoli e definendoli sciocchi ciarlieri, indotti dalla loro religione a pensare in modo del tutto irrazionale («loquentes quasi garrulantes et sine ratione se moventes»).

Il trattato attribuito ad Egidio ebbe non solo una tradizione testuale assai fortunata[3], ma anche un lungo impatto sulla cultura latina: l'opera ha infatti veicolato l'idea che Averroè avesse introdotto dottrine pericolose e sovversive soprattutto riguardo l'origine, la natura e la funzione della Legge, ossia della religione rivelata, e delle consuetudini ad essa collegate[4].

---

2 Giles of Rome 1944, 16,5-12: «Commentator autem omnes errores Philosophi asseruit, immo cum maiori pertinacia et magis ironice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam Philosophus fecerit. […] Praeter tamen errores Philosophi arguendus est, quia vituperavit omnem legem, ut patet ex II Metaphysicae et etiam ex XI, ubi vituperat legem Christianorum sive legem nostram Catholicam et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nihilo. Sic etiam vituperat in principio III Physicorum, ubi vult quod propter contrariam consuetudinem legum aliqui negant principia per se nota negantes ex nihilo nihil fieri, immo, quod peius est, nos et alios tenentes legem derisive appellat loquentes quasi garrulantes et sine ratione se moventes».

3 Come ha recentemente accertato Martina Buccilli, il testo è tramandato in ben 52 manoscritti medievali. Ringrazio Martina Buccilli per la segnalazione di tali codici. Si conoscono inoltre 2 edizioni a stampa (Vienna 1472 e Venezia 1581), una ristampa (1593) e un'ulteriore edizione del 1724: cf. Giles of Rome 1944, XIV-XVII.

4 Così Bianchi 2018, 330.

ricevuto: 10/03/2026 – accettato: 04/05/2026 – pubblicato: 31/05/2026

Un primo riflesso della critica dello (pseudo) Egidio è probabilmente da scorgersi in quattro delle 219 proposizioni censurate a Parigi nel 1277:

> [152] Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.
> [153] Quod nichil plus scitur propter scire theologiam.
> [174] Quod fabula et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.
> [175] Quod lex christiana impedit addiscere[5].

Gli *Errores philosophorum*, tra l'altro, divennero la fonte privilegiata della descrizione che Nicolaus Eymericus, celebre inquisitore generale della Corona d'Aragona, fece di Averroè nel *Directorium inquisitorum*, opera composta nel 1376 come manuale pratico per gli inquisitori, con norme procedurali e criteri dottrinali per individuare e perseguire eresie, che rimase il testo di riferimento per l'Inquisizione fino al XVII secolo[6]. Con il *Directorium* quella che era iniziata come una condanna accademica si tradusse in strumento giuridico per i tribunali inquisitoriali, in cui il nome di Averroè continuò ad essere accompagnato da enorme sospetto[7]. L'adesione o meno ad alcune dottrine di matrice averroista divenne, per lungo tempo e per il tramite del *Directorium*, la chiara linea di confine che separava gli eretici dai non eretici.

Sotto la lente degli Inquisitori finì, in particolare, un testo, la cui storia della tradizione fu particolarmente complessa: il cosiddetto *Prologus* al III libro del *Commentum magnum super libro Physicorum Aristotelis* di Averroè. Imperdonabili erano, infatti, considerate le accuse che Averroè aveva mosso alla religione cristiana e ai credenti «circa principium tertii Physicorum»[8].

Il *Prologus* di Averroè mise nei guai anche Pietro Pomponazzi, che fu accusato di eresia nell'estate del 1514 proprio dopo aver commentato il III libro della

5 Piché 1999, 124, 132.
6 Nicolaus Eymericus 1587.
7 Sul *Directorium*, si veda Bianchi 2018, 330-331.
8 Nicolaus Eymericus 1587, 239, col. 1, A: «Item vituperat nos Christianos, asserens nos esse *garrulatores et sine ratione nos moventes*; haec patent circa principium tertii Physicorum». Nicolaus Eymericus dimostra una dipendenza letterale dagli *Errores philosophorum*: le parole qui in corsivo sono infatti presenti solo in Egidio e non sono attestate nel testo di Averroè.

Physica[9]. L'accusa non ebbe conseguenza alcuna e Pomponazzi continuò a citare questo testo anche dopo, nel *De immortalitate animae*[10]. Vale dunque la pena di ritornare ancora una volta al testo di Averroè preso tanto di mira dagli Inquisitori e definito da Sergio Landucci «davvero proibito, esplosivo, dacché Egidio Romano vi aveva additata la quintessenza dell'incredulità religiosa»[11].

3. Il *Prologus* al III libro della *Physica*: la ricezione latina medievale

Un primo dato sorprende: non tutti i latini ebbero l'impressione di maneggiare materiale esplosivo[12]. A ben vedere, anzi, il dossier dei lettori latini medievali preoccupati, anzi disturbati da questo testo, è assai breve[13].

Un'aperta condanna di questo testo si trova senza dubbio nel domenicano Robert Holcot, che non esita ad apostrofare Averroè ribaldo commentatore di Aristotele, colpevole innanzitutto di aver biasimato tutte le religioni rivelate con sciocche affermazioni che si possono rintracciare nel *Prologus* al III della *Physica*. La conoscenza del testo di prima mano è evidente: Holcot cita alla lettera parte del testo del *Prologus* (in corsivo nel testo presentato qui sotto). Evidente è però pure la vicinanza all'autore degli *Errores philosophorum*, da cui Holcot riprende l'espressione *loquentes quasi garrulantes sine sensu vel ratione* che in Averroè non è attestata.

---

9 Si veda in proposito Iacobus Philippus Tomasinus 1639, 97a-b: «Et hæc satis sint quantum ad has quæstiones, quibus dixi quantum scivi. Bononiæ 1514, die 27 Iulii sub excellentissimo Petro Pomponatio Mant. iam factis vacationibus, et completo studio, cum ob intensissimum calorem, tum etiam ob indignationem cuiusdam accusationis hæresis sibi factæ, et ita finem quæstionibus imposuit». Per l'edizione del commento di Pomponazzi al *Prologus* al III libro della *Physica*, conservato in un manoscritto della Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 6533, si veda Nardi 1965, 143-148.

10 Il *Prologus* viene esplicitamente citato da Pomponazzi nel capitolo XIV del *De immortalitate animae*. Cf. Pietro Pomponazzi 2012, 187: «Neque accusandus est politicus. Sicut namque medicus multa fingit ut ægro sanitatem restituat, sic politicus apologos format ut cives rectificet. Verum in his apologis, ut dicit Averroes in prologo tertii Physicorum, proprie neque est veritas neque falsitas». In merito, cf. Landucci 2006, 109-112.

11 Landucci 2006, 56. A proposito del *Prologus* di Averroè, fondamentali rimangono gli studi di Luca Bianchi, che qui ringrazio per l'attenzione che ha dedicato alla lettura di questo lavoro. Si veda Bianchi 2017 e Bianchi 2018.

12 È bene ricordare che ben quattro escerti da questo *Prologus* furono inseriti, senza problema alcuno, nelle *Auctoritates Aristotelis* sotto la rubrica «Commentator in prologo huius III libri»: si veda in proposito Hamesse 1974, 149, nn. 113-116; Bianchi 2015, 324-325.

13 Un elenco dettagliato si trova in Bianchi 2018, 336, n. 33.

> Et ideo ribaldus ille pessimus Commentator Averois, omnium legum contemptor, qui legem Christianorum, Iudeorum, et Saracenorum plane contemnit, 11° Metaphysicae commento 18, quia posuerunt creationem esse, et specialiter legem Christianorum quae ponit trinitatem, deridet, commento 38, prope finem. Iste enim omnem legem contemnit in prologo quem scribit super 3m librum physicorum, dicens: *Videmus modernos loquentes dicere quod qui primo addiscunt philosophiam non possunt postea addiscere leges, sed qui primo addiscunt legem non absconduntur eis postea aliae scientiae*.
>
> Et reddit causam secundum malitiam suam, capitulo sequenti: *eo quod aliqui sunt ita assueti recipere falsum quod propter assuefactionem impediuntur a veritate* […] et hoc modo, scilicet per assuefactionem, aestimatur quod apologi positi civitati corrumpunt multa principia necessaria, et […] *ideo fides vulgi est fortior quam fides philosophorum, et hoc est quia vulgus non assuevit audire aliud; philosophi autem audiunt multa et ideo quando disputatio et consideratio communis est omnibus corrumpitur fides vulgi, et ideo quaedam leges prohibent disputare*.
>
> Nota hic circa stolida dicta sua quod habentes per prophetarum revelationem leges sicut habent Christiani et Judaei tantummodo vocat loquentes quasi garrulantes sine sensu vel ratione […] in praedicto prologo[14].

Al di là del caso di Holcot, i lettori latini medievali che incontrarono questo testo non lo interpretarono con particolare inquietudine; al contrario, alcuni vi trovarono una fonte autorevole a sostegno delle proprie posizioni; altri una conferma polemica della falsità dell'Islam e, allo stesso tempo, della superiorità del Cristianesimo.

Ruggero Bacone scorse nel testo di Averroè (che però Bacone identifica come fine del secondo libro, e non come *Prologus* al libro III della *Physica*) la conferma della necessità di nascondere al popolo gli *arcana sapientiae*. Il popolo non sarebbe infatti in grado di giungere alla verità, perché abituato a credere a discorsi falsi sin dall'infanzia: è dunque dannoso spargere le perle della sapienza tra i porci ed è stolto offrire all'asino lattughe quando gli bastano i cardi[15].

14 Muckle 1958, 145.

15 Rogerus Bacon 1859, 415-416: «Et ideo dicit Averroes in fine secundi Physicorum: Quod aliquis consuetus ad aliquas operationes licet nocivas, erunt ei faciles; ideo credit eas esse utiles. Similiter cum assuetus fuerit credere falsos sermones a pueritia erit illa consuetudo causa ad negandum veritatem; sicut quidam consueti sunt comedere venenum quod factum est eis cibus. Sed sensus vulgi pessimus est. […] Quia non sunt margaritae sapientiae spargendae inter porcos, teste Evangelio, et stultum est asino praebere lactucas cum ei sufficiunt cardui, ut in hoc sensu scribit A. Gellius in libro Noctium Atticorum». Cf. in merito Bianchi 2018, 336, n. 33.

Anche Goffredo di Fontaines non è per nulla turbato da questo testo. Anzi, ne fa largo uso nella questione 11 del *Quodlibet VI*, che dedica al rapporto tra libertà e necessità.

> Et in prologo super tertio Physicorum dicit quod consuetudo est maxima causa impediens a pluribus rebus manifestis per se, quemadmodum quando homo fuerit assuetus ad aliquas actiones et operationes, licet noceant illi, erunt ei faciles et credet quod sint utiles. Similiter cum homo fuerit assuetus audire sermones falsos a pueritia, erit illa consuetudo causa ad negandum veritatem manifestam. Et ista mala consuetudo potest auferri per habere consuetudinem audiendi contraria vera, sicut malitiae acquisitae per malam consuetudinem destruuntur per habere consuetudinem habituum bonorum oppositorum illis. Et ita ideo fides vulgi est fortior quam fides philosophorum, quoniam vulgus non assuevit audire aliud; philosophi autem audiunt multa[16].

Nel discutere se i primi principi complessi siano a noi noti per natura (*Utrum prima principia complexa sint nobis naturaliter nota*), Duns Scoto richiama il *Prologus* di Averroè come *auctoritas* dirimente, integrandolo senza esitazioni nel proprio argomentare. In questo contesto, Averroè non è fonte di sospetto, ma garanzia teorica: la sua autorità opera pienamente entro l'orizzonte scolastico, priva di qualsiasi residuo di pericolosità dottrinale[17].

Un anonimo glossatore che scrive nel margine del manoscritto 1065 conservato nella Biblioteca Universitaria di Padova e datato al XIV secolo interpreta il disprezzo di Averroè come diretto esclusivamente contro l'Islam: solo coloro che seguono la Legge di Maometto proibiscono le dispute, affinché la fede del loro popolo non venga indebolita. Proprio tale interdizione costituirebbe, ai suoi occhi, la prova della falsità dell'Islam e, al contempo, della superiorità della legge cristiana, che invece non proibisce il confronto sui contenuti della fede. L'anonimo glossatore mobilita, dunque, il *Prologus* alla *Physica* per sostenere che il divieto della *disputatio* è segno di debolezza epistemica: lungi dal minacciare la fede, l'indagine razionale ne costituisce, invece, la condizione di solidità.

16 Godefridus de Fontibus 1914, 225. Cf. in merito Bianchi 2018, 336, n. 33.
17 Iohannes Duns Scotus 1997, 195.

> Nota quod hoc dicit propter legem Machometi, quod scilicet prohibet disputare, ne per disputationem corrumpatur fides uulgi, et in hoc de ipsa truphatur Commentator, quia hoc est signum ipsam non esse ueram. Nostre uero leges Christianorum non prohibent de fide disputare, ideo in hoc melior est nostra fides quam Machometi. Et hoc idem haberet dicere Commentator hic[18].

Infine, come ha recentemente mostrato Luca Bianchi in un'analisi puntuale e assai dettagliata, i lettori latini che si confrontarono con questo testo – inclusi esponenti di primo piano della tradizione averroista o dei cosiddetti maestri "radicali" delle Arti, quali Sigieri di Brabante, Giovanni di Jandun e Giovanni di Gottinga – non vi riconobbero alcun appiglio per un attacco diretto alle religioni rivelate[19].

A ben vedere, dunque, il testo recepito come *Prologus* non generò né scandalo né derive dottrinali sovversive: le riserve dell'autore degli *Errores* e di Robert Holcot, così come la condanna episcopale parigina, restarono episodi circoscritti. Si delinea così un quadro che impone di essere riconsiderato, tornando al testo per chiarirne le effettive condizioni di ricezione. È del resto ormai acquisito dalla critica che il ritratto di Averroè fatto da Egidio Romano derivi da «una lettura selettiva e distorta di alcuni passaggi dell'*Averroes Latinus*»[20]. Eminenti studiosi, come Harry Wolfson[21], Mario Grignaschi[22] e più di recente Alain de Libera[23] e Luca Bianchi[24], hanno mostrato in varie occasioni come Egidio Romano abbia contribuito in maniera significativa a veicolare ai secoli successivi l'immagine di un Averroè eretico, impostore e ateo, ridicolizzatore della religione rive-

18 Padova, Biblioteca Universitaria, 1065, f. 21rb (*in marg. a.m.*).

19 In merito, Bianchi 2018, 343: «Two major figures of the so-called 'Latin Averroism' expounded Aristotle's passages on fabulous elements of the "laws", avoiding (Siger of Brabant) or even rejecting (John of Jandun) the reading that Giles of Rome had ascribed to Averroes, above all his insulting remarks concerning revealed religions».

20 Bianchi 2018, 329. In un articolo di recente pubblicazione, Richard Taylor ha insistito sul fatto che l'Averroè della tradizione latina sia il risultato di una trasmissione selettiva e, in punti decisivi, distorta. Ne risulta uno scarto netto tra il filosofo arabo e il suo doppio latino, non riducibile a semplice divergenza interpretativa. Cf. Taylor 2024. Sulla costruzione storiografica della figura di Averroè e dell'"averroismo" nella tradizione latina, fondamentali rimangono gli studi de Libera 1993; de Libera 1996, 151-178; de Libera 2004, 13-36.

21 Wolfson 1961, 375.

22 Grignaschi 1979, 240-243.

23 de Libera 1996, 167-168.

24 Bianchi 2017, 22-23; Bianchi 2018, 329.

lata e delle consuetudini della Legge. Rimane tuttora da chiarire in che misura il testo (e il pensiero) di Averroè abbiano potuto in qualche modo contribuire alla lettura malevola di parte del pubblico latino. Conviene allora interrogare direttamente il testo e il contesto in cui si colloca.

3. Il *Prologus* al III libro della *Physica*: il testo

Nella tradizione latina il testo del (cosiddetto) *Prologus* occupa poco meno di una colonna e prende avvio da un adagio della *Metaphysica* di Aristotele. La consuetudine, come dice Aristotele nel I della *Metaphysica*[25], è la massima causa che impedisce l'accesso a molte cose di per sé evidenti. La consuetudine che molti uomini hanno di credere ad alcuni discorsi falsi li induce, infatti, a negare la verità manifesta. Questa cattiva consuetudine, tuttavia, non costituisce per Averroè una condizione irreversibile: essa può essere corretta mediante l'ascolto costante del vero, così come i vizi acquisiti a causa di una cattiva abitudine si estinguono attraverso la pratica di abiti contrari e virtuosi. Accade tuttavia che la fede di un popolo venga distrutta quando quel popolo, che non è abituato a sentire altro se non racconti fantasiosi e che non è in grado di capire altro, viene coinvolto in discussioni contrarie alle sue abitudini. E per questo motivo si trovano sempre più uomini che vengono definiti *Zenedic*. E al-Ghazālī fu – secondo Averroè – la causa maggiore di questa situazione, vale a dire della proliferazione degli eretici e dei miscredenti con le sue «composizioni miste».

> Consuetudo sicut dicit Aristoteles in primo Metaphisicae est maxima causa impediens a pluribus rebus manifestis per se, quemadmodum enim quando homo fuerit assuetus ad aliquas actiones, licet noceant illi, erunt faciles illi, et credit quod sint utiles. Similiter cum fuerit assuetus credere sermones falsos a pueritia, erit illa consuetudo causa ad negandum illam (illam *om. ed.*) ueritatem manifestam, sicut quidam tantum assueti fuerunt comedere uenenum in tantum quod erat eis cibus, et sicut accidit modernis dicentibus quod generatio fuit ex non ente (ente] esse *ed.*), et causa istius aestimationis fuit consuetudo.
>
> Et tu potes scire hoc ex hoc quod dixit Aristoteles quod omnes antiqui conueniunt in hoc quod nihil generatur ex nihilo. Et iam vidi quosdam socios dubitantes in hac quaestione, et Avicenna oboedivit huic aliquan-

25 Il riferimento corretto è in realtà a *Metaphysica*, II, 3, 994b32-995a6. Nel suo commento al testo aristotelico, Averroè (cf. Averroes 1966, 75,1-76,22) insiste sul ruolo della consuetudine come impedimento nel conseguimento della verità.

tulum in suo tractatu de substantia orbis[26]. Et ista mala consuetudo potest auferri (potest auferri *inv. ed.*) per habere consuetudinem audiendi sua contraria. Quemadmodum enim malitiae acquisitae per malam consuetudinem destruuntur per consuetudinem habituum bonorum oppositorum illis. Similiter credere res falsas per malam consuetudinem destruitur per habere consuetudinem rerum verarum, et ista consuetudo est impediens multos intellectus perfectos recipere veritatem.

Et ideo videmus modernos loquentes dicere quod qui in principio addiscit philosophiam, non potest (potest] post *add. ed.*) addiscere leges, et qui primo addiscit leges, non ei abscondentur post aliae scientiae, et bene dixerunt. In quo enim congregantur consuetudo veritatis et comprehensio veritatis, ille non habet impedimentum a veritate, sed habet impedimentum a falsitate aut saltem ab eo, in quo neque est veritas neque falsitas ut in legibus (sed habet impedimentum … legibus *om. ed.*[27]). Sed qui habet consuetudinem recipiendi falsum, aptus est, ut impediatur a veritate. Quemadmodum in quo congregatur cum nutrimento panis, qui est cibus temperatus, consuetudo nutrimenti, rectum est ut non impediatur in aliqua hora ab hoc, quin nutriatur ab eo et quin non accidat ei nocumentum. Sed qui assuetus est ad aliud quam panem, potest bene impediri a nutrimento illius.

Et ex hoc modo, scilicet per consuetudinem aestimatur quod apologi positi civitati sibimet corrumpunt multa principia necessaria, et hoc est per assuetudinem, et ideo fides vulgi est fortior quam fides philosophorum, quoniam vulgus non assuevit audire aliud, philosophi autem audiunt multa, et ideo quando disputatio et consideratio communis est omnibus, corrumpitur fides vulgi, et ideo quaedam leges prohibent disputare. Et potes bene videre quantum operatur audire res extraneas in opinione, quae est per consuetudinem in hoc tempore. Homines enim multi, cum intraverunt res speculativas et audierunt res extraneas eis, cum fuerunt assueti, statim corrumpebatur opinio, quam habuerunt ex assuetudine, et non fuerunt tantum assueti ad istas res extraneas ut possent recipere, et fuerit (fuerit] fuit *ed.*) destructa apud eos maior pars legum, et multiplicati sunt apud eos homines, qui dicebantur zenedic, et Algazel fuit maior causa huius cum suis compositionibus mixtis, et ideo, quia antiqui ex assuetudine erraverunt circa sequentia, dixit hoc (et ideo … hoc] et dicimus hoc *ed.*)[28].

26 Sul *De substantia orbis* di Avicenna, si veda Horezky 2027.

27 Su questa variante, si veda sotto.

28 Il testo latino qui citato si legge in Schmieja 1986, 177-178. Nell'ambito di un progetto di ricerca in corso presso il Thomas-Institut dell'Università di Colonia (*Averroes Edition. Arbeitsstelle der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste im Rahmen des Corpus Philosophorum Medii Aevi der Union Académique Internationale*. PI: A. Speer, D. Wirmer) è in preparazione l'edizione critica del *Prologus* fondata sull'intera tradizione manoscritta latina e sul confronto con la traduzione ebraica indipendente del *Commentum magnum* di Averroè. Cito qui il testo pubblicato da Schmieja, costituito sulla base di otto manoscritti, segnalando tra parentesi, ove necessario, le divergenze con il testo dell'edizione critica provvisoria. L'edizione critica della traduzione ebraica del I libro del *Commentum* di Averroè è in preparazione a cura di Oded Horezky. Esprimo la mia più sincera gratitudine al Dr. Horezky (Thomas-Institut) per il prezioso e cordiale supporto offerto nel lavoro di confronto tra la tradizione latina e quella ebraica.

Il passo articola con chiarezza una teoria della consuetudine come ostacolo epistemico, radicata nell'autorità aristotelica e rielaborata in chiave polemica. Se, da un lato, l'abitudine al falso compromette l'accesso alla verità fino a renderla inaccettabile anche quando è manifesta, dall'altro essa non è concepita come un vincolo definitivo: Averroè insiste sulla sua reversibilità, affidata a un processo di ri-educazione fondato sull'ascolto del vero e sull'acquisizione di abiti contrari. Il limite è invece di ordine metodologico: in assenza di strumenti adeguati, l'esposizione di soggetti non formati a dispute eccedenti le loro capacità può compromettere la loro adesione alla verità, fino a corrompere la fede. In questo quadro si comprende l'emergere della figura degli *Zenedic*[29]. Il termine *Zenedic* rappresenta una latinizzazione dell'arabo *zanādiqa* (plurale di *zindīq*), a sua volta di origine persiana, impiegato nel contesto islamico per designare gli eretici, ossia coloro che rifiutano la religione ufficiale o sostengono dottrine ad essa contrarie[30]. Gli *Zenedic* sono, dunque, il risultato di una crisi prodotta dalla comunicazione impropria di alcune dottrine. L'individuazione di al-Ghazālī come causa principale di tale deriva conferisce al passo una precisa direzione polemica: il problema – è bene ribadirlo – non è la verità, ma il modo in cui essa viene mescolata, distorta e resa accessibile a un pubblico inadatto.

A ben vedere, dunque, il bersaglio polemico di Averroè non è la Legge, né la cattiva consuetudine – comunque concepita come abitudine emendabile –, ma piuttosto al-Ghazālī, cui viene imputata la corruzione delle menti semplici, avvezze a discorsi privi di rigore. Il passo in questione si colloca così in continuità con altre prese di posizione di Averroè sul tema, attestabili soprattutto in opere rimaste estranee alla tradizione latina medievale.

Nel *Trattato decisivo sulla connessione della legge religiosa con la filosofia*[31], Averroè distingue un triplice modo di argomentare, cui corrispondono altrettanti modi di assenso: la dimostrazione razionale, che conduce a conclusioni rigoro-

29 La trasmissione manoscritta attesta una notevole instabilità grafica del termine, che ricorre in forme diverse quali *Zenodic, Zedenic, Benedic, Zenedich, Zenodio, Zenodo*, segno evidente delle difficoltà incontrate dai copisti latini nel recepirne e adattarne la forma. Sulla parola *Zenodic* indugia anche Pietro Pomponazzi: cf. Nardi 1965, 136. Su tale figura si era concentrato anche Giles of Rome 1944, 17, n. 41.

30 Cf. in merito Stroumsa 1999, 5; Bearman, Bianquis, Bosworth, Van Donzel, Heinrichs 2002, 510-513. Desidero esprimere un sentito ringraziamento a Cecilia Martini dell'Università di Padova per il prezioso aiuto nella ricostruzione etimologica del significato del termine.

31 Per la traduzione italiana qui usata, si veda Averroè 2019.

samente necessarie, di cui non può pensarsi il contrario; la disputa dialettica, che conduce a conclusioni verisimili ma dubbie; il discorso retorico, che tende a persuadere per mezzo di immagini sensibili e di similitudini. La dimostrazione razionale è quella dei filosofi. Il discorso retorico è invece quello proprio del Corano, e in generale della Legge[32]. Lungi dall'essere in tensione, queste forme risultano entrambe legittime: la rivelazione non solo ammette la filosofia, ma ne prescrive l'esercizio, imponendo la ricerca della *ḥikma*, ossia della sapienza razionale che coincide con l'indagine dimostrativa delle cause ultime. In questo quadro, Averroè non istituisce alcuna gerarchia tra filosofia e religione, né configura un rapporto di subordinazione. Al contrario, egli ribadisce la loro intrinseca consonanza. La verità è infatti unica[33], anche se triplice è il percorso per giungere alla verità e triplice è l'assenso che gli esseri umani possono dare alla verità. E se il prestare assenso ad una conclusione cui si è pervenuti attraverso una dimostrazione è questione di obbligo e non di libera scelta per la classe dei sapienti, che hanno peraltro l'obbligo di non fermarsi al senso apparente del testo sacro, allo stesso modo vi è l'obbligo per la classe dei non sapienti di prestare assenso a quella verità cui possono giungere, vale a dire al senso letterale dei testi sacri. E chiunque della classe dei sapienti si permettesse di propalare l'interpretazione presso la gente comune, sarebbe un propagatore di miscredenza[34].

Per nulla indulgente è, infatti, Averroè nei confronti del ragionamento spurio (le «composizioni miste» del testo latino del nostro *Prologus*), vale a dire il ragionamento dialettico dei teologi. Litigiosi e attaccabrighe i teologi parlano un linguaggio che non è più quello ingenuo del semplice credente e non è ancora quello razionalmente necessario del filosofo. Tali pseudo-filosofi commettono un errore gravissimo tanto verso la Legge religiosa quanto verso la filosofia e turbano l'ingenua fede del credente. È proprio contro questa categoria, e non contro i credenti alla parola del Corano, che Averroè dirige il suo biasimo. Le

32 Averroè 2019, 67, 107-108.

33 Averroè 2019, 69. Si veda in merito Campanini 1988 e Taylor 2006. Secondo Taylor 2000, il principio dell'unità della verità non si limita a fondare la compatibilità tra filosofia e legge religiosa, ma implica un primato epistemico della dimostrazione: l'accesso alla verità e l'interpretazione della Legge risultano infatti ultimamente regolati dal metodo dimostrativo aristotelico, cui le altre forme di discorso restano subordinate.

34 Averroè 2019, 97, 109-113.

sue critiche si concentrano, dunque, precisamente sull'uso spurio della dialettica: incapaci di dimostrazione, i teologi trasformano il discorso religioso in disputa, producendo divisione e confusione là dove dovrebbe regnare l'evidenza della verità[35].

Il bersaglio polemico del *Trattato decisivo* è al-Ghazālī, contro cui Averroè scrive anche nell'*Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*[36], accusando lui e i *mutakallimūn* (i *loquentes*) di confondere le masse e di non rispettare il vero significato dei testi rivelati[37]. I *mutakallimūn* rappresentano, per Averroè, la figura paradigmatica del discorso spurio: incapaci di dimostrazione e insofferenti alla semplicità della fede, occupano uno spazio intermedio in cui la dialettica viene piegata a fini apologetici, con l'effetto di compromettere tanto la verità filosofica quanto la Legge. Al- Ghazālī, dunque, sarebbe per Averroè colpevole di aver commesso il gravissimo errore di aver inserito elementi di scienza in opere che non sono scientifiche e non sono indirizzate agli addetti ai lavori.

Nel *Trattato decisivo* la critica ad al-Ghazālī si fa esplicita: alcuni suoi libri, afferma Averroè, dovrebbero essere interdetti (ma non agli esperti)[38]. Chi infatti espone le masse a contenuti che eccedono la loro capacità di comprensione – come nel caso di al-Ghazālī – non solo cade nell'errore, ma diviene causa stessa di errore, alimentando incredulità e disordine tra i credenti[39].

---

35 Cf. Averroè 2019, 97-99.

36 Cf. Averroè 2021.

37 Cf. Wolfson 1961, 381-382. Le stesse poco indulgenti parole contro i *loquentes* ricorrono anche nel *Commentum magnum* alla *Physica* e alla *Metaphysica* (cf. *Physica* VIII, commenti 4 e 15; *Metaphysica* VII, commento 31; XII, commento 18). Con non minore disprezzo Averroè si riferisce all'opinione «loquentium in nostra lege, & lege Christianorum» (*Metaphysica* XII, commento 18: cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, f. 304rbF) e ai «loquentes trium legum quæ hodie quidem sunt» (*Metaphysica* XII, commento 18: cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, f. 305rbD).

38 Cf. Averroè 2019, 99: «Invero, sarebbe indispensabile che i capi dei musulmani proibissero la lettura dei suoi libri che contengono elementi di scienza, tranne a coloro che sono esperti di scienza».

39 Averroè 2019, 111: «Allora, colui il quale propala le interpretazioni presso la gente impreparata a riceverle, è un miscredente che incita alla miscredenza […] Costoro (sostengono) che sia necessario propalare tali conclusioni presso le masse. Convinti di ciò, divengono propagandatori presso il volgo di credenze che inducono al pervertimento e sono causa di perdizione per le masse e per se stessi, in questo mondo e nell'altro».

Torniamo ora al *Prologus* al III libro della *Physica*. Letto alla luce del *Trattato decisivo* e dell'*Incoerenza dell'Incoerenza*, il testo cambia completamente registro rispetto ai toni che avevano così tanto irritato alcuni lettori latini[40]: il bersaglio polemico non è la Legge né la fede, ma i *loquentes*, ossia i *mutakallimūn*. Il disprezzo di Averroè si dirige contro i teologi dialettici – e in primo luogo contro al-Ghazālī –, non contro i credenti[41]. Questo dato è decisivo: ciò che la tradizione latina isolerà come testo polemico contro la religione nasce, in realtà, all'interno di una critica al cattivo uso della ragione filosofica in ambito teologico.

È vero che i latini non ebbero accesso né al *Trattato decisivo* né all'*Incoerenza dell'Incoerenza*. E tuttavia, come ha mostrato Luca Bianchi[42], nei commenti ad Aristotele – ampiamente circolanti– Averroè appare come uno dei più autorevoli sostenitori del principio per cui la verità non contraddice la verità. Non è qui il luogo per riaprire l'annosa questione della cosiddetta doppia verità; ciò che interessa è piuttosto ricostruire, su base filologica, le condizioni che ne hanno reso possibile la nascita. Il nodo decisivo, infatti, non è solo dottrinale, ma testuale. Conviene allora riconsiderare innanzitutto la posizione che questo testo – il *Prologus* al libro III – occupa nell'economia dell'opera – il *Commentum magnum super libro Physicorum Aristotelis*.

5. Ancora sul *Prologus*: tradizione latina del testo

Il primo problema che si impone al lettore è, in apparenza, elementare: dove leggere il celebre *Prologus* di Averroè al III libro della *Physica*?

È lo stesso problema in cui si è imbattuto Josef Koch nel 1944, quando, preparando l'edizione degli *Errores philosophorum*, non riuscì a identificare il testo cui Egidio faceva riferimento. Di fronte a questa difficoltà, Koch optò per una soluzione drastica: considerare la citazione come un errore della tradizione manoscritta. L'indicazione del III libro della *Physica* – trasmessa senza eccezioni da tutti i manoscritti degli *Errores*[43] – non poteva, a giudizio di Koch, essere

40 Sulla non perfetta sovrapponibilità di Ibn Rushd e l'Averroè conosciuto, letto ed interpretato dalla tradizione latina è tornato di recente Taylor 2024. Ringrazio Richard Taylor per avermi segnalato il problema.

41 Si veda in merito de Libera 1996, 373, n. 10.

42 Bianchi 2017, 16.

43 Cf. Giles of Rome 1944, 16.

corretta. Per giustificare la sua congettura, Koch raccolse in nota una serie di passi dell'*Averroes Latinus* ritenuti affini al testo citato da Egidio: il commento 4 al libro VIII della *Physica*, i commenti 14 al libro II e 15 al libro III, nonché il commento 31 al libro VII della *Metaphysica*. Ne risultava un quadro indiziario, ma nessuna identificazione convincente[44].

Alla proposta correttiva avanzata da Koch si uniformò anche Harry Wolfson, che accolse senza riserve l'idea che il riferimento al III libro della *Physica* fosse da emendare. Secondo Wolfson, infatti, si dovrebbe leggere non già «III della *Physica*», ma «III della *Metaphysica*», con rinvio a un passo del *Commentum* di Averroè a *Metaphysica* II, commento 14, relativo al testo aristotelico di *Metaphysica* II, 3, 995a3-6[45].

La scelta di Koch, seguita poi da Wolfson, non sorprende: entrambi lavoravano sull'edizione Giunta come testo di riferimento, e in tale edizione del *Prologus* al III libro della *Physica* non vi è traccia alcuna[46].

La mancanza di attestazioni nell'edizione Giunta non permette, tuttavia, di archiviare la questione.

Già a partire dal Rinascimento, il *Prologus* al III della *Physica* si configurò, infatti, come un vero e proprio caso letterario, come attesta una testimonianza di eccezionale rilievo, quella di Pietro Pomponazzi. Nel 1514, commentando a Bologna i primi quattro libri della *Physica*, Pomponazzi si imbatté in alcuni manoscritti nei quali il terzo libro era preceduto da un *Prologus* attribuito ad Averroè. Stando all'opinione diffusa tra i suoi contemporanei – condivisa in particolare da Paolo Israelita – quel prologo, al pari di quello al libro ottavo, non sarebbe autentico. A differenza di Paolo Israelita, tuttavia, Pomponazzi decise di mantenere un atteggiamento più cauto: pur dubitando dell'autenticità del

44 Cf. Giles of Rome 1944, 17, n. 41. L'individuazione del libro VIII (e non III), commento 4 è condivisa anche da Rafael Ramón Guerrero: cf. Gil de Roma 2012, 63, n. 3. Anche nelle *Auctoritates Aristotelis* i passi di Averroè non sono stati individuati: cf. Hamesse 1974, 149, nn. 113-116.

45 Wolfson 1961, 379.

46 Grazie agli studi di Bruno Nardi nel 1965 (cf. Nardi 1965) e Mario Grignaschi nel 1979 (Grignaschi, 1979), è stato possibile rintracciare il testo del *Prologus* nell'edizione Giunta e in alcuni manoscritti. In seguito Adriaan Pattin (cf. Pattin 1983, 61-62) ha identificato due testimoni del testo (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6505 e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16159).

testo, decise di commentarlo comunque, riconoscendone l'interesse e l'utilità[47]. La testimonianza di Pomponazzi è preziosa perché documenta con chiarezza i termini della questione: il *Prologus* al III della *Physica* circolò, fu discusso, fu letto con sospetto – e proprio per questo divenne un caso editoriale a tutti gli effetti. I manoscritti superstiti e le prime edizioni a stampa confermano pienamente questo quadro.

La tradizione manoscritta del *Commentum magnum* alla *Physica* trasmette tre distinti prologhi – al libro I, al libro III e al libro VIII – la cui ricezione nel mondo latino si rivela tutt'altro che lineare. Dei cinquanta manoscritti completi[48], trentasei conservano il *Prologus* al III libro. A questi si aggiunge un ulteriore testimone, conservato nella Biblioteca Vaticana[49], costituito da un codice miscellaneo di testi aristotelici latini che riporta, nell'ultimo foglio (f. 415r) e per mano posteriore, i soli prologhi ai libri III e VIII della *Physica*. Diversamente dal *Prologus* al libro I – sempre integrato nel corpo del testo – il *Prologus* al libro III presenta una tradizione instabile: in cinque manoscritti è copiato nel margine, di cui tre risalenti al tredicesimo secolo[50]. Nella maggior parte dei testimoni, inoltre, il testo è trascritto senza soluzione di continuità con il libro II e spesso numerato come commento 93 di quest'ultimo – a fronte di una serie di commenti al libro II che si arresta al numero 92. Solo annotazioni marginali di mano

47 Cf. Nardi 1965, 143: «Consuetudo sicut dixit Aristoteles in 2º Metaphisicae, etc. Communiter existimatur quod iste prologus non sit Averrois; unde Paulus Israelita dixit hunc prologum et prologum 8i Phisicorum non esse commentatoris. Unde nec primae nec secundae impressiones eum non habent, et quod dicitur hic dictum fuit in primo huius, commento 71. Non autem videtur quod idem reiteret. Similiter de prologo 8i, quia omnia quae ibi dicuntur, dixit in prologo primi Phisicorum. De hoc ergo nescio quid sit; quia tamen iste prologus est valde utilis, bonus et difficilis, et multum insudavi in expositione huius, ideo exponam eum. Credo tamen quod sit commentatoris opus».

48 Per una ricostruzione dettagliata della tradizione manoscritta della traduzione latina del *Commentum magnum* si veda l'eccellente introduzione di Massimo Perrone alla recente edizione critica del testo: cf. Averroes 2025, 17*-70*. Ringrazio il Dr. Perrone per la generosità con cui ha contribuito alla versione finale di questo studio.

49 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 165.

50 Si tratta dei manoscritti: (1) Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15453 (1243); (2) Oxford, Balliol College Library, 106 (XIII sec.); (3) Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14385 (XIII sec.); (4) Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2º 350 (XIII-XIV sec.); (5) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 220 (XIV sec.). Secondo la ricostruzione di Perrone 2025, il manoscritto parigino 15453 (1) e vaticano 220 (5) appartengono ad una famiglia di origine italiana che deriva da una copia autorizzata e ufficiale della traduzione di Michele Scoto. Gli altri manoscritti (2-4) discendono invece da una famiglia piuttosto eterogenea dipendente dall'esemplare inviato da Michele Scoto all'Università di Parigi.

posteriore permettono di riconoscere in questo testo un *Prologus* al libro III. Non sorprende, dunque, che lo stesso Ruggero Bacone lo citi come parte conclusiva del libro II della *Physica*: «Et ideo dicit Averroes in fine secundi Physicorum»[51].

Ritenuto inautentico, il testo venne escluso dall'edizione veneziana di Nicoletto Vernia del 1483, per essere poi reintegrato – questa volta come *Prologus* al libro III – nell'edizione di Stagnino del 1489. L'edizione stampata a Venezia per i tipi di Ottaviano Scoto nel 1495-1496 (vale a dire quella corredata dai commenti di Leonardo Bruni) trasmette invece il *Prologus* in continuità con il libro II[52].

I curatori dell'edizione Giunta (Venezia 1552-1550 e Venezia 1562-1574) si trovarono di fronte a un evidente imbarazzo editoriale e risolsero la questione attenendosi all'indicazione di Paolo Israelita. La strategia editoriale adottata è esplicitata con chiarezza e si articola in due momenti. Anzitutto, gli editori segnalano che alla fine del libro II circolava un testo che era solito essere letto come "proemio" al libro III. Seguendo un'indicazione di Paolo Israelita e sulla base di un manoscritto ritenuto più autorevole, gli editori intervengono per chiarirne la natura: quel testo non è affatto un prologo, ma parte integrante del libro I, e precisamente del commento 60.

> In huius secundi libri fine, proœmij loco ipsius tertij, legebantur quædam, quæ, cum ex Pauli Israelitæ et antiqui codicis sententia, lx comm. primi Ph‹isicorum› pars essent, ideo ea ex hoc ad illum deportavimus locum[53].

Coerentemente con questa ricostruzione, l'edizione Giunta ricolloca il passo all'interno del commento 60 del libro I, segnalando l'operazione con un'annotazione marginale esplicita, dove si ricorda che il testo è spesso trasmesso come «proemio» al libro III, ma che, sulla base dell'autorità di Paolo Israelita e di un

51 Vedi sopra, n. 15. L'indecisione nella collocazione di questo testo all'interno del *Commentum* è visibile anche in Giovanni di Jandun (vedi n. 62) e in un anonimo commentatore della *Metaphysica* del XIV secolo (vedi n. 63).

52 L'edizione di Padova 1472-1475 omette del tutto il prologo al III libro. Per un elenco degli incunaboli che trasmettono il *Commentum magnum* di Averroè, si veda Perrone 2025, 66*-68*.

53 Aristoteles, Averroes 1552-1550, vol. IV, f. 40rb. Stessa operazione è attuata nell'edizione Giunta del 1562-1574: cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, f. 85rbD. Per le edizioni cinquecentesche del *Commentum*, si veda Perrone 2025, 68*-70*. Sulle edizioni Giunta 1552-1550 e 1562-1574 si veda Burnett 2013.

antico codice conservato presso gli Eremitani di Bologna, esso va reintegrato nel suo contesto originario.

> Pars hęc Proœmij loco in 3 ph‹isicorum› legi solebat: cumque tamen iuxta Pauli Israelitæ viri doctissimi sententiam huius commenti sit pars, ideoque nos eius secuti opinionem, ex eo ad hunc transtulimus locum, quod etiam in Cod‹ice› Antiquo apud Eremitanos fratres Bononiæ, ita scriptum reperies[54].

La decisione degli editori non è priva di fondamento: il testo che in parte della tradizione latina appare come *Prologus* al libro III è infatti trasmesso in tutti i manoscritti ebraici come parte del commento 60 del libro I, immediatamente dopo la sezione corrispondente alla traduzione latina.

Nel commento 60 del I libro della *Physica*, Averroè insiste sulla necessità che la generazione, dal momento che è un tipo di moto, richieda un soggetto: senza un soggetto non vi sarebbe nulla che possa muoversi, né qualcosa che sia in potenza, e verrebbe così meno la possibilità stessa della generazione – e dunque dell'esistenza. I moderni, tuttavia, ignorano – stando alle parole di Averroè – questo principio a causa della consuetudine:

> Generatio igitur, secundum quod est motus, necessario habet subiectum, et est illud quod dicitur generari in actu […] Et si non esset subiectum, non esset hic aliquid deferens istum motum, neque aliquid quod diceretur moueri, neque aliquid quod esset in potentia aliquid et auferretur natura possibilitatis. Sed hoc ignorant moderni propter consuetudinem[55].

È precisamente a partire da tale riferimento alla *consuetudo* (che chiude il commento 60) che la tradizione ebraica – seguita anche dall'edizione Giunta – innesta il testo che la tradizione latina isola come *Prologus* al libro III. Ne risulta una configurazione profondamente diversa: quella che nei manoscritti latini appare come apertura autonoma del libro III si presenta, nella tradizione ebraica, come prosecuzione organica del commento 60 al libro I. Inoltre, in due manoscritti ebraici (Oxford, Bodleian Library, Or. 155 [Hatton Or. 78], f. 36r, e Cincinnati,

54 Aristoteles, Averroes 1552-1550, vol. IV, f. 17vb (*in marg.*); Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, f. 36rb (*in marg.*).

55 Averroes 2025, 157,15-159,43.

Hebrew Union College, 723, f. 107) alcune note marginali segnalano che il passo che inizia con la parola *consuetudo* – vale a dire il cosiddetto *Prologus* al libro III – manca nella traduzione latina del libro I. In particolare, una glossa del manoscritto di Cincinnati precisa che, nella tradizione cristiana, questa sezione del commento 60 si trova alla fine del libro II, aggiungendo esplicitamente che tale collocazione è erronea[56].

A questo punto si impone una domanda: il testo in cui Averroè critica il valore epistemologico della consuetudine era originariamente parte integrante del libro primo – come suggerito dalla tradizione ebraica e da alcune edizioni a stampa – oppure costituisce davvero un *Prologus* al libro III, come attestano numerosi manoscritti latini, sia pure talora in forma marginale?

Detto altrimenti: o si assume che la tradizione ebraica sia errata – e con essa l'intera linea delle edizioni che ne risentono, inclusa la Giunta – oppure si riconosce in essa una testimonianza più fedele, a fronte di una deviazione della tradizione latina.

La prima ipotesi appare meno convincente. Il testo trasmesso come *Prologus* al libro III presenta, infatti, una perfetta continuità tematica con il commento 60 del libro I, mentre non mostra alcuna necessità interna di configurarsi come unità autonoma o come apertura del libro III. A ciò si aggiunge un dato formale difficilmente aggirabile: il testo non presenta alcuno dei tratti tipici di un prologo. Si apre senza preamboli, con una citazione diretta da Aristotele, non esplicita un programma, non anticipa contenuti né metodo e, soprattutto, non sembra avere alcuna relazione con il libro che dovrebbe introdurre. Manca, in altri termini, quella funzione di orientamento che è propria di un testo introduttivo, ben attestata invece nel *Prologus generalis* del *Commentum magnum* alla *Physica*[57].

56 Perrone 2025, 84*-85*.

57 Il *Prologus* al I libro della *Physica* si presenta come una lunga introduzione al commento del testo aristotelico, strutturata – secondo una prassi esegetica richiamata come «secundum usum glossatorum» – in otto sezioni: fine dell'opera, utilità, posizione nel sistema delle scienze, articolazione interna, rapporto con le altre scienze teoretiche, metodo, titolo e attribuzione. Attraverso questa impostazione Averroè si colloca nella linea della tradizione esegetica di origine tardo-antica, definita nell'ambiente alessandrino (V-VI secolo) e successivamente trasmessa tanto al mondo arabo quanto a quello latino; un modello già fatto proprio, con modalità affini, da al-Fārābī. In tale quadro, il *Prologus generalis* riprende la forma più sviluppata dell'introduzione esegetica, fondata su una scansione canonica in otto punti. Sul *Prologus generalis*, si veda Retucci 2022, 463-467; Glasner 2009, 41-42;

Al contrario, la continuità con il commento 60 del libro I non è soltanto tematica, ma anche formale e argomentativa: il passaggio si inserisce senza soluzione di continuità in una linea di ragionamento già avviata, senza segnali di cesura o di riorganizzazione del discorso. In queste condizioni, la qualificazione del testo come prologo appare priva di fondamento interno.

Resta allora da spiegare come si sia affermata, nella tradizione latina, la sua circolazione come *Prologus*.

Una prima possibilità è che si tratti di un incidente occorso nella trasmissione: una porzione del libro I sarebbe stata dislocata, in un ramo alto della tradizione manoscritta latina, tra la fine del libro II e l'inizio del libro III – forse a partire da un foglio sciolto che, separatosi dal suo contesto originario, sarebbe stato ricollocato altrove.

Una seconda ipotesi chiama in causa un intervento intenzionale: il testo potrebbe essere stato spostato da un redattore o da un copista, con l'effetto – se non con l'intenzione – di conferirgli maggiore visibilità. Collocato in posizione proemiale, il passo sulla consuetudine acquista infatti un rilievo che difficilmente avrebbe avuto se fosse rimasto relegato alla fine di un commento interno al libro I.

Stabilire quale di queste due ipotesi sia corretta resta, allo stato attuale, difficile. Alcuni dati, tuttavia, possono essere considerati acquisiti.

In primo luogo: nel più antico manoscritto del *Commentum* di Averroè alla *Physica*, oggi conservato presso la Bibliothèque nationale de France (lat. 15453) e datato al 1243[58], il *Prologus* al libro III è assente dal corpo del testo principale ed è stato trascritto da mano posteriore nel margine inferiore del foglio in cui termina il libro II[59]. Tale manoscritto appartiene alla cosiddetta famiglia italiana che, stando alle conclusioni di Massimo Perrone, deriverebbe da un esemplare

---

Montada 2002, 348-349. Per il testo ebraico del *Prologus generalis* in traduzione inglese, si veda Harvey 1985.

58 Su questo manoscritto si veda Perrone 2025, 18*-20*.

59 La stessa mano (posteriore a quella del copista principale) che in questo manoscritto inserisce il *Prologus* al libro III nel margine è responsabile della copiatura del *Prologus generalis* e dell'aggiunta marginale contenente il cosiddetto *Prologus* al libro VIII. Si veda in merito Perrone 2025, 20*.

ufficiale ed autorizzato della traduzione di Michele Scoto[60]. La trasmissione del *Prologus* sotto forma di aggiunta marginale per mano posteriore si riscontra in altri autorevoli manoscritti del XIII e XIV secolo, che appartengono a rami diversi della tradizione rispetto al manoscritto parigino[61]. I manoscritti latini più antichi ed autorevoli non trasmettono, dunque, il testo che tanto scandalo suscitò in Egidio Romano: il testo in questione viene aggiunto in margine in corrispondenza della fine del libro II da mano posteriore. Detto altrimenti: i manoscritti latini più antichi e autorevoli non trasmettono affatto il testo del cosiddetto *Prologus*, né come parte organica del commento al libro I né come prologo.

In secondo luogo: la collazione completa dei manoscritti latini e il confronto con la parallela tradizione ebraica mostrano almeno due interventi che alterano significativamente il senso originario del testo.

In un primo caso, l'omissione di un *non* in alcuni manoscritti latini induce ad attribuire ad Averroè una tesi esattamente opposta a quella attestata dal testo latino criticamente stabilito e dalla tradizione ebraica. La lezione corretta non esclude per nulla che coloro che sono stati educati nella Legge possano in seguito accedere alle altre scienze. A questa lettura si riferisce Giovanni di Jandun per ben due volte:

> […] come vuole il Commentatore nel prologo al III libro della *Physica*, dove afferma che chi per prima cosa apprende le leggi non è impedito dalla filosofia, cioè dalla scienza speculativa; ma chi per prima cosa apprende la filosofia non può poi apprendere le leggi; e ciò è attestato dall'autorità dei suoi contemporanei[62].

60 Si veda in merito Perrone 2025, 73*-74*.

61 Si veda in merito n. 48.

62 Ioannes de Ianduno 1560, 62: «Item illi habitus sunt honorabiliores qui non prohibent acquisitionem aliorum habituum, quam illi qui prohibent acquisitionem aliorum habituum, sed habitus practici non prohibent acquisitionem aliorum habituum, ut speculatiuorum, sed habitus speculatiui impendiunt acquisitionem habituum practicorum, ut vult Commen‹tator› in prologo III Physico‹rum›, ubi dicit qui primo adiscit leges non prohibetur a philosophia, idest a speculativa scientia, sed qui primo adiscit philosophiam, non potest postea adiscere leges, & hoc habet auctoritate suorum contemporaneorum. […] Item illi habitus sunt honorabiliores, secundum quos habetur certior fides: ut patet per Commen‹tatorem› in prologo X [*sic!*] Physicorum, ubi dicit: Fides enim vulgi est fortior fide philosophorum, sed fides vulgi habetur per habitum practicum, & fides philosophorum per habitum speculatiuum». Si veda inoltre Ioannes de Ianduno 1560, 67: «Qui primo discit leges, bene potest postea adiscere philosophiam». Su Jandun, cf. Bianchi 2018, 338sq.

La possibilità di accostarsi alla filosofia dopo aver appreso la Legge non è per nulla esclusa anche da due commentatori che nel XIV si adoperano a interpretare la *Metaphysica* e la *Physica* di Aristotele[63].

Alcuni manoscritti e l'edizione Giunta del 1552-1550 e del 1562-1574 – per errore materiale o per intervento consapevole – trasmettono invece una formulazione opposta, secondo cui coloro che sono formati nella Legge non possono accedere ad altre scienze e devono quindi rimanere nell'ignoranza. È precisamente questa versione del testo che presta il fianco alla condanna del 1277[64].

Prologus (edizione critica provvisoria)	*Prologus* (2 manoscritti latini[65])
Et ideo uidemus modernos loquentes dicere quod qui in principio addiscit philosophiam non potest post addiscere leges et qui primo addiscit leges **non** ei abscondentur post alie scientie. Et bene dixerunt.	Et ideo uidemus modernos loquentes dicere quod qui in principio addiscit philosophiam non potest post addiscere leges et qui primo addiscit **leges ei abscondentur** post alie scientie. Et bene dixerunt.

Un ulteriore esempio è costituito dall'aggiunta – in alcuni manoscritti – dell'affermazione secondo cui nelle Leggi non vi sarebbe spazio né per il vero né per il falso: una formulazione che, alla luce della ricostruzione dei rapporti tra i manoscritti e del confronto con la tradizione ebraica, può essere considerata con buona sicurezza inautentica e dunque estranea al testo originario.

63 Anonymus Boethio Daco usus 2009, 229,10-15: «Contrarium dicit Commentator in prologo supra primum Physicorum: illi qui credunt oppositis ex consuetudine possunt reduci ad veritatem ex consuetudine audiendi vera, et non e converso. Unde dicit ibi quod philosophus non debet audire leges, quia in legibus multa falsa ponuntur; sed tamen post leges contingit philosophari; ergo etc.». Si veda inoltre Ioannes Buridanus 1999, 114,53-57 (cf. Bianchi 2018, 339, n. 43): «Tertio est quod ipse dicit quod qui primo audiunt leges, bene postea possunt proficere in philosophia; qui autem primo in philosophia, non possunt postea proficere in legibus, et per leges intelligit fatuitates et fremotiones poeticas et inopinabiles»; Ioannes Buridanus 1999, 114,57-115,63: «Et ratio huius dicti est: quia, postquam intellectus est assuefactus in veris, cum assentire vero est naturale intellectui sicut descendere gravi, non potest postea imbui aliquo modo ad assentiendum fatuitatibus et dictis poeticis; cum tamen primo assentit fatuitatibus, et cum naturaliter inclinatus sit ad assentiendum vero, bene possunt ab eo removeri tales fatuitates et imbui in veritatibus; quare qui primo audiunt fabulas, bene possunt proficere in philosophia, licet difficilius quam si nunquam audivissent fabulas».

64 Piché 1999, 132: «Art. 175 (180): Quod lex christiana impedit addiscere».

65 (1) Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2º 352 (XIV secolo); (2) Durham, Cathedral Library, C.IV.16 (XIII secolo). La stessa lezione è trasmessa anche da Aristoteles, Averroes 1552-1550 e Aristoteles, Averroes 1562-1574.

Prologus (edizione critica provvisoria)	*Prologus* (7 manoscritti latini[66])
In quo enim congregantur consuetudo ueritatis et comprehensio ueritatis ille non habet **impedimentum a ueritate**, set qui habet consuetudinem recipiendi falsum aptus est ut impediatur a ueritate.	In quo enim congregantur consuetudo ueritatis et comprehensio ueritatis ille non habet **impedimentum a ueritate**, **set habet impedimentum a falsitate aut saltem ab eo in quo neque est ueritas neque falsitas, ut in legibus**, set qui habet consuetudinem recipiendi falsum aptus est ut impediatur a ueritate.

I due esempi considerati mostrano con particolare evidenza come la tradizione manoscritta latina non si limiti a trasmettere il testo, ma sia intervenuta, talvolta, su di esso fino a modificarne l'assetto dottrinale. In entrambi i casi, infatti, la variazione non riguarda un dettaglio secondario, bensì incide direttamente su nodi teorici sensibili: da un lato il rapporto tra educazione nella Legge e accesso alla scienza filosofica, dall'altro lo statuto epistemico della Legge, che nella lezione interpolata viene radicalmente negato, fino ad affermare che in essa non si dia né verità né falsità. La convergenza tra testo criticamente stabilito e tradizione ebraica consente di isolare con buona sicurezza le lezioni originarie e, per contrasto, di riconoscere nelle varianti latine interventi che appaiono difficilmente spiegabili come semplici errori meccanici. Piuttosto, esse sembrano riflettere dinamiche di ricezione e di adattamento del testo in contesti diversi, nei quali esigenze dottrinali o polemiche possono aver orientato la trasmissione verso formulazioni più nette o più compatibili con determinati quadri interpre-

66 (1) Basel, Universitätsbibliothek, F.III.38 (XIII-XIV secolo); (2) Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2° 352 (XIV secolo); (3) Oxford, Balliol College Library, 106 (XIII secolo); (4) Bordeaux, Bibliothèque municipale, 426 (XIII-XIV secolo); (5) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 165 (XIII secolo); (6) Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI, 246 (XIV secolo); (7) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1035 (XIV secolo). È bene sottolineare che tale variante è attestata in due soli manoscritti del XIII secolo. Nel caso del manoscritto oxoniense (3), il testo è, però, presente come aggiunta marginale posteriore. Nel caso del manoscritto vaticano 165 (5), è bene specificare che si tratta di un codice collettaneo, contenente un'antologia di testi aristotelici o pseudo-aristotelici, che all'ultimo foglio (f. 415r) riporta il *Prologus* al libro III e il *Prologus* al libro VIII del *Commentum magnum* di Averroè alla *Physica.* Al foglio 402v di questo manoscritto viene indicato il 1288 come anno di copiatura. In merito a questo codice si veda Aristoteles Latinus 1955, n. 1717, 1162-1164. La stessa aggiunta è anche in Aristoteles, Averroes 1489, Aristoteles, Averroes 1495-1496, Aristoteles, Averroes 1552-1550 e Aristoteles, Averroes 1562-1574.

tativi. Si tratta, certo, di indizi. Ma indizi convergenti: il passo sulla consuetudine, originariamente parte del commento 60 del libro I, è stato progressivamente isolato, rielaborato e trasmesso – con una marcata accentuazione in senso antireligioso – come *Prologus* al III libro della *Physica*. Un prologo che, con ogni probabilità, Averroè non concepì mai come tale e che, proprio in questa forma, alimentò le reazioni polemiche di una parte dei lettori latini dal XIII fino al XVII secolo.

Il destino era, per così dire, segnato: le parole sulla consuetudine finirono anzitutto per restituire, ad una parte del pubblico latino, un Averroè in tensione con Ibn Rushd. Ma non solo. In quella forma, esse contribuirono anche a consolidare, presso ambienti già inclini al sospetto, l'immagine di un Averroè eretico e generatore di dottrine eterodosse – un'immagine che deve più alla storia della trasmissione che al pensiero dell'autore[67].

Fiorella Retucci
Università del Salento*

67 Si veda in merito de Libera 2007; de Libera 2017.

* fiorella.retucci@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0739-1924.

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Basel, Universitätsbibliothek, F.III.38

Bordeaux, Bibliothèque municipale, 426

Cincinnati, Hebrew Union College, 723

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 165

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1035

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 220

Durham, Cathedral Library, C.IV.16

Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2º 350

Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2º 352

Oxford, Balliol College Library, 106

Oxford, Bodleian Library, Or. 155 [Hatton Or. 78]

Padova, Biblioteca Universitaria, 1065

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6505

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6533

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16159

Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14385

Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15453

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI, 246

Altre fonti

Aegidius Romanus. *Errores philosophorum*. Wienne: [Stephan Koblinger?], 1472.

Aegidius Romanus. *In secundum librum sententiarum quæstiones […]. Additis praeterea praecipuis philosophorum erroribus ab eodem Aegidio collectis, et in operis calce nunc primum positis. […] Pars prima[-secunda]*. Venetiis: apud Franciscum Zilettum, 1581.

Aegidius Romanus. «Animadversio, et censura errorum, quos ethnici philosophi suis scriptis inseruerunt», in Possevino, Antonio (ed.). *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, vol. 2, 124–130. Romae: Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593.

Aegidius Romanus. «De variis erroribus philosophorum», in du Plessis d'Argentré, Charles (ed.). *Collectio iudiciorum de novis erroribus […]. Tomus primus*, 238-245. Lutetiae Parisiorum: Apud Lambertum Coffin, 1724.

Giles of Rome. *Errores Philosophorum: Critical Latin Text and English Translation with Notes and Introduction*, ed. Koch, Josef. Milwaukee: Marquette University Press, 1944.

Gil de Roma. *Los errores de los filósofos*, ed. Guerrero, Rafael R. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Anonymus Boethio Daco usus. *Quaestiones Metaphysicae*, ed. Fioravanti, Gianfranco. Hauniae: Apud librarium Universitatis Austro-Danicae, 2009 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, XIV).

Aristoteles Latinus. *Codices, Pars posterior*, ed. Lacombe, George, Birkenmajer, Aleksander, Dulong, Michel, Franceschini, Ezio, Minio-Paluello, Lorenzo. Cambridge: Cambridge University Press, 1955 (Aristoteles Latinus).

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis Physica cum commentario Averrois*. Patavii: Laurentius Canozius de Lendenaria, 1472-1475.

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis quae extant opera […] Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere Commentarii*. Venetiis: apud Junctas, 1552-1550.

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis: apud Junctas, 1562-1574.

ARISTOTELES, AVERROES. *Aristotelis opera latine cum commentariis Averrois*. Venetiis: Andreas Torresanus de Asula et Bartholomaeus Alexandrinus de Blavis, 1483.

ARISTOTELES, AVERROES. *Omnia Aristotelis opera cum Commento Averrois*. Venetiis: Bernardinus Stagninus de Tridino, 1489.

ARISTOTELES, AVERROES. *Opera Aristotelis cum Averrois commentariis*.Venetiis: Octavianus Scotus, 1495-1496.

AVERROÈ. *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, ed. CAMPANINI, MASSIMO. Milano: Rizzoli, 2019.

AVERROÈ. *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei Filosofi*, ed. CAMPANINI, MASSIMO. Milano: UTET, 2021.

AVERROES. *Commentum magnum super libro Phisicorum Aristotilis. Liber primus. Translatio Michaeli Scoto adscripta*, ed. PERRONE, MASSIMO. Leuven: Peeters, 2025.

AVERROES. *In Aristotelis librum II (a) Metaphisicorum Commentarius*, ed. DARMS, GION. Freiburg: Paulusverlag, 1966.

BEARMAN, PERI, BIANQUIS, THIERRY, BOSWORTH, C. EDMUND, VAN DONZEL, EMERI JOHANNES, HEINRICHS, WOLFHART (eds.). *Encyclopaedia of Islam, New Edition. Volume XI (W–Z)*. Leiden: Brill, 2002.

BIANCHI, LUCA. «Conclusions», in HAMESSE, JACQUELINE, MEIRINHOS, JOSÉ (eds.). *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, 317-331. Barcelona-Madrid: FIDEM, 2015 (Textes et Etudes du Moyen Age, 83).

BIANCHI, LUCA. «From Pope Urban VIII to Bischop Ètienne Tempier: the Strange History of the "Doctrine of Double Truth"», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64(1) (2017), 9-26.

BIANCHI, LUCA. «*Nulla lex est vera, licet possit esse utilis*. Averroes' "Errors" and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West», in SPEER, ANDREAS, MAURIÈGE, MAXIME (eds.). *Irrtum, Error, Erreur*, 325-347. Berlin: De Gruyter, 2018 (Miscellanea Mediaevalia, 40).

BURNETT, CHARLES. «Revisiting the 1552–1550 and 1562 Aristotle-Averroes Edition», in AKASOY, ANNA, GIGLIONI, GUIDO (eds.). *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 55-64. New York: Springer, 2013.

Campanini, Massimo. «Per una lettura sociologica del "Fasl" di Averroè», *Rivista di storia della filosofia* 43 (1988), 103-112.

de Libera, Alain. «Averroès et l'averroïsme. Un tournant dans la pensée occidentale ?», in Baduel, Pierre Robert (ed.). *Construire un monde ?* 65-86. Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2007.

de Libera, Alain. «L'invention d'une hérésie : le nihilisme christologique», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 161 (2017), 1013-1034.

de Libera, Alain. *L'unite de l'intellect de Thomas d'Aquin.* Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004.

de Libera, Alain. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

de Libera, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Chemins de pensée, 1996.

de Prémare, Alfred-Louis. Les fondations de l'Islam. Paris: Seuil, 2002.

Glasner, Ruth. *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: University Press, 2009.

Godefridus de Fontibus. *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, ed. De Wulf, Maurice, Hoffmans, Jean. Louvain: Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1914 (Les Philosophes Belges. Textes et Études, 3).

Grignaschi, Mario. «Indagine sui passi del *Commento* suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico», in *L'Averroismo in Italia*, 237-278. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979 (Atti dei Convegni Lincei, 40).

Hamesse, Jacqueline (ed.). *Auctoritates Aristotelis*. Löwen, Paris: Peeters, 1974 (Philosophes médiévaux, 17).

Harvey, Steven. «The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His "Long Commentary on Aristotle's Physics"», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985), 55-84.

Horezky, Oded. «Habitus, Coming-to-be, Avicenna's *De substantia orbis*: A Study on Habit in Averroes's Long Commentary on Aristotle's *Physics* I.60 (Hebrew) / Prologue to Book III (Latin)», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* (2027). In corso di stampa.

Iacobus Philippus Tomasinus. *Bibliothecæ Patavinæ manuscriptæ publicæ & privatæ. Quibus diversi Scriptores hactenus incogniti recensentur, ac illustrantur*. Utini: Typis Nicolai Schiratti, 1639.

Ioannes Buridanus. *Expositio et quæstiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributæ. Édition Critique. Tome I. Introduction*, ed. Patar, Benoît. Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris: Publications de l'Institut supérieur de philosophie, 1999 (Philosophes médiévaux, 39).

Ioannes de Ianduno. *Quæstiones in Duodecim Libros Metaphysicæ ad Aristotelis, & magni Commentatoris intentionem*. Venetiis: apud Hieronymum Scottum, 1560.

Iohannes Duns Scotus. *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V*, eds. Andrews, Robert, Etzkorn, Girard, Gál, Gedeon, Green, Romuald, Kelley, Francis, Marcil, George, Noone, Timothy B., Wood, Rega. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997.

Landucci, Sergio. *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*. Milano: Feltrinelli, 2006.

Montada, Josep P. «Averroes' Commentaries on Aristotle: to explain and to interpret», in Fioravanti, Gianfranco, Leonardi, Claudio, Perfetti, Stefano (eds). *Il Commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, 327-358. Turnhout: Brepols, 2002 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 10).

Muckle, Joseph Thomas. «*Utrum theologia sit scientia.* A Quodlibet Question of Robert Holcot O.P.», *Mediaeval Studies* 20 (1958), 127-153.

Nardi, Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Felice Le Monnier, 1965.

Nicolaus Eymericus. *Directorium Inquisitorum cum Commentariis Francisci Pegñæ Sacræ Theologiæ ac Juris utriusque Doctoris*. Romae: apud Georium Ferrarium, 1587.

Pattin, Adriaan. «A propos du Prologue d'Averroès au III^{e} livre de son Commentaire sur la Physique d'Aristote», *Bullettin de Philosophie médiévale* 25 (1983), 61-62.

Perrone, Massimo. «Introduction», in Averroes. *Commentum magnum super libro Phisicorum Aristotilis. Liber primus. Translatio Michaeli Scoto adscripta*, ed. Perrone, Massimo, 3*-117*. Leuven: Peeters, 2025.

Piché, David. *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

Pietro Pomponazzi. *Traité de l'immortalité de l'âme. Tractatus de immortalitate animæ*, ed. Gontier, Thierry. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Retucci, Fiorella. «Due prologhi di Averroè alla *Fisica* e la «ultima felicitade» umana», *Giornale critico della filosofia italiana* 100(3), 457-472.

Rogerus Bacon. *Compendium Studii Philosophiae*, ed. Brewer, John Sherren. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.

Schmieja, Horst. «Drei Prologe im Grossen Physikkomentar des Averroes?», in Zimmermann, Albert (ed.). *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter,* 175-189. Berlin: de Gruyter, 1986.

Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.

Taylor, Richard C. «Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought», in Adamson, Peter, Taylor, Richard C. (eds.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, 180-200. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Taylor, Richard C. «Ibn Rushd and Averroes: A Question of More Than a Name?», *Philosmus: Journal of Philosophy and Sciences in Muslim Contexts* 5-6 (2024), 239-266.

Wolfson, Harry Austryn. «The Twice-Revealed Averroes», *Speculum* 36 (1961), 373-392.

Loquentes in lege sua appellat voluntates. Alcune osservazioni su un passo controverso degli *Errores philosophorum* attribuiti a Egidio Romano

Martina Buccilli*

Abstract: This article analyses a controversial passage from the *Errores philosophorum*, traditionally attributed to Giles of Rome, located within the first error ascribed to Averroes (*Errores*, IV, 1). The passage addresses the question of *creatio ex nihilo* and uses enigmatic terminology, referring to the *loquentes* – a Latin term that identifies the *mutakallimūn* of the Arab world – as *voluntates*. Through a systematic comparison between the Latin and Hebrew manuscript traditions of Averroes' *Commentarium magnum in Physicorum libros*, the hypothesis of a palaeographical corruption of the term *voluntates* from *involventes*, the meaning of the term within the given context, and possible alternative readings are investigated. The study aims to show that the term *voluntates* ultimately represents an authentic element of the text of the *Errores philosophorum*. In conclusion, a comprehensive re-evaluation of the passage in the broader context of the work is proposed, outlining its theoretical implications and its relationship with contemporary sources.

Keywords: Giles of Rome; Averroes; *Errores philosophorum*; *mutakallimūn*; *involventes*.

English title: Loquentes in lege sua appellat voluntates*. Some Remarks on a Controversial Passage in the* Errores philosophorum *attributed to Giles of Rome*

1. Gli *Errores philosophorum* e gli errori di Averroè

La prima sezione di questo studio è dedicata a una breve ricognizione degli *Errores philosophorum*. Si faranno dei cenni all'opera e alle sue problematiche, spostando poi l'attenzione al capitolo rivolto agli errori di Averroè, con riferimento alle tematiche affrontate e alle fonti utilizzate. Gli *Errores philosophorum* sono tradizionalmente attribuiti al teologo agostiniano Egidio Romano[1]. Questo breve

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 –: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: G53D23008050006 (Unità di Milano).

1 Nell'edizione critica di Josef Koch, gli *Errores* vengono attribuiti con assoluta certezza a Egidio Romano. L'editore adduce diverse prove, tra cui l'esplicita ascrizione dell'opera, presente in alcuni manoscritti, al nome di *frater Aegidius ordini S. Augustini*, e la scoperta di alcuni *loci paralleli* tra gli *Errores* e altre opere di sicura paternità egidiana. Il dibattito

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII3 – CC BY

e radicale opuscolo condanna novanta[2] tesi tratte dalla dottrina di Aristotele e da quella dei più eminenti rappresentanti della *falsafa*, ossia Averroè, Avicenna, al-Ghazālī, al-Kindī e Maimonide – quest'ultimo considerato appartenente alla tradizione del peripatetismo arabo. L'opera presenta una struttura piuttosto lineare, in cui ad ogni autore sono dedicati due capitoli. Nel primo capitolo, vengono presentate le tesi considerate errate, spesso accompagnate dal riferimento alla fonte in cui tali tesi vengono teorizzate dai vari autori. Nel secondo, viene stilato un elenco sintetico delle tesi condannate, una vera e propria *summa* delle conclusioni del capitolo precedente. L'unico autore a fare eccezione rispetto a tale schema è Aristotele, a cui vengono dedicati tre capitoli[3]. L'opera si chiude infine con una preghiera, conservata, tuttavia, solo in pochi codici[4].

---

sull'attribuzione degli *Errores* è stato, fin dall'inizio del XX secolo, piuttosto vivace e articolato e, nonostante le argomentazioni avanzate da Koch sembrino abbastanza stringenti, non sembra essersi ancora fermato. Agli inizi del Novecento, già Pierre Mandonnet ritenne l'opera di dubbia paternità egidiana (Mandonnet 1911). Muovendo da criteri puramente dottrinali, Mandonnet trovò insolita la condanna, esplicita negli *Errores*, della dottrina dell'unicità della forma sostanziale, la quale tuttavia viene accettata da Egidio in altri scritti coevi, quali il *Contra gradus et pluralitatem formarum*. Nella prima metà del Novecento, gli studi successivi di Edgar Hocedez (Hocedez 1925) e Gerardo Bruni (Bruni 1935) si sono soffermati sullo stesso nodo problematico e, più recentemente, anche quelli di Concetta Luna (Luna 1990) e Silvia Donati (Donati 1990). La questione dell'attribuzione degli *Errores* è da ritenersi dunque ancora aperta.

2 Il testo degli *Errores* è numerato – spesso a margine – solo in alcuni manoscritti. Questo studio segue il sistema di numerazione adottato da Josef Koch.

3 Ad Aristotele vengono dedicati i primi tre capitoli del trattato. Nel primo capitolo dedicato al Filosofo le tesi vengono esposte per esteso, mentre nel secondo in forma ridotta, come di consueto. Il terzo capitolo viene dedicato alla refutazione dell'asserzione alla base di tutti gli errori di Aristotele, ossia «quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem» (cf. Aegidius Romanus 1944, 14).

4 Si tratta dei codici Praha, Knihovna pražské metropolitní kapituly, L 40, f. 137v; Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, 78, f. 134v; Chicago, University of Chicago Library, Codex Ms. 22, f. 50v; Cambridge, Gonville and Caius College, 303, f. 147v; Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 53 (102), f. 216r; Schlägl, Prämonstratenser-Abtei, Clp. (819) 132, f. 41r; Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 7 6 5, f. 23r; Utrecht, Universiteitsbibliotheek, Hs. 318, f. 145v; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Urbin. 1491, f. 76r. È interessante segnalare, inoltre, che due codici tramandano le tesi solamente sotto la forma di *summa,* mostrando una seconda modalità di circolazione, diversa da quella appena descritta. Il testo nella sua versione abbreviata occupava uno spazio decisamente ridotto del codice – all'incirca un foglio – e conteneva, difatti, un prospetto di rapida e facile consultazione di tutte le principali tesi considerate erronee. Faccio riferimento in questo caso a Brugge, Stadsbibliotheek, 154, f. 135r-v e Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I Q. 38, f. 91r-v.

ricevuto: 08/10/2025 – accettato: 14/12/2025 – pubblicato: 31/05/2026

Nella sua edizione critica del 1944, Josef Koch sostiene che Egidio – ritenuto da lui l'autore del trattato – non abbia mai letto i testi che critica in originale, ma solo in traduzione latina[5]. Nonostante la tesi di Koch parta da un assunto oggi in discussione, ossia la paternità egidiana del trattato, non vi è alcuna indicazione che l'autore degli *Errores* abbia avuto accesso diretto alle opere citate nelle lingue originali; anzi, quest'ultima ipotesi è da escludersi una volta confrontato attentamente il testo con le fonti di riferimento[6].

In ogni caso, si tratta di testi che godevano in quegli anni di una circolazione piuttosto ampia e il cui studio era prassi comune per i filosofi e teologi dell'epoca. Per fornire un esempio, nel capitolo dedicato ad Averroè, l'autore presenta tesi che rintraccia nel *Commentarium magnum in Metaphysicam* (art. II, VII, XII), nel *Commentarium magnum in Physicorum libros* (art. I, III, VIII) e nel *Commentarium magnum in De anima* (art. V). I temi al centro del capitolo sono molteplici e di grande complessità, sebbene siano ridotti a poche righe di testo o, nel caso della redazione in *summa*, a poche parole. Si spazia dall'eternità del mondo (art. I) all'eternità delle sostanze intellettuali (art. V), dalla provvidenza divina (art. VI, IX) alla Trinità (art. VII), sino alla celebre tesi dell'unicità dell'intelletto (art. X); tutti temi controversi e di grande importanza per quei secoli.

L'immagine di Averroè che emerge dagli *Errores philosophorum* esercitò un'influenza duratura sulla cultura occidentale a partire dal XIV secolo, alimentando l'opinione secondo cui le opere del Commentatore potessero introdurre idee sovversive e contrarie alla religione cristiana[7]. A tal proposito, è rilevante citare il celebre *Directorium inquisitorum* di Nicolaus Eymericus (1376), uno dei manuali di riferimento per i processi inquisitoriali fino al XVII secolo, che presenta diverse tracce degli *Errores*[8]. In particolare, il capitolo dedicato ad

5 Cf. Aegidius Romanus 1944, xli: «To begin with, I hold that Giles read none of the works which he criticizes in the original, but knew them only from Latin translations».

6 Si prenda, ad esempio, l'*incipit* del trattato: «Quoniam uno inconvenienti dato multa sequuntur» (Aegidius Romanus 1944, 2). Questa frase si ritrova con una formula simile nella traduzione greco-latina della *Physica*, in cui compare due volte, come si può notare confrontando *Physica* I, 2, t. 10 (185a11), «Uno inconvenienti dato alia contingunt» e *Physica* I, 3, t. 22 (186a4), «Uno inconvenienti assignato alia contingunt» (cf. Aristoteles 1955, *Physica* 7, 185a-186a).

7 Cf. in merito Bianchi 2018.

8 A tal proposito cf. Renan 1852, 203: «Le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric n'est de même, en ce qui concerne la philosophie arabe et spécialement Averroès, qu'une re-

Averroè negli *Errores philosophorum* rappresenta la principale fonte della sezione dedicata agli errori dei filosofi antichi del *Directorium*, contribuendo dunque a rafforzare tale immagine del Commentatore[9]. Ernest Renan colse pienamente questo aspetto: fu lui a riportare questo testo all'attenzione degli studiosi, sottolineando il peculiare sguardo che l'autore degli *Errores* – da lui identificato chiaramente con Egidio Romano – riservava ad Averroè. Renan inserì, per altro, nel suo celeberrimo *Averroès et l'Averroïsme*, un'edizione del solo capitolo degli *Errores* dedicato alle tesi del Commentatore[10].

Un ulteriore elemento che testimonia l'influenza di tale scritto risulta dalla storia della trasmissione del testo, sia quella manoscritta sia quella a stampa. Mentre, infatti, nell'unica edizione critica ad oggi disponibile erano stati identificati 28 manoscritti[11], la *recensio* condotta nell'ambito del progetto di edizione che ho avviato nel mio dottorato di ricerca ha messo in luce il ritrovamento di altri 24 codici[12]. Una parte dei nuovi codici rientra in famiglie già individuate da Koch, contribuendo a definire con maggiore chiarezza i rapporti genealogici esistenti e ad ampliarne la struttura. Un altro gruppo dà origine a una nuova famiglia, mentre per alcuni codici non è stato possibile stabilire una collocazione precisa. È rilevante sottolineare che il ritrovamento di nuovi codici ha modificato in modo sostanziale la valutazione di due codici[13], definiti nell'edizione Koch una sorta di "brutalizzazione" del testo («very 'barbarization' of the text»)[14], poiché presentavano numerose alterazioni arbitrarie.

production presque littérale du *De Erroribus philosophorum* de Gilles de Rome. Eymeric ne se met guère en frais de métaphysique. La doctrine de l'unité des âmes est une hérésie, car il s'ensuivrait que l'âme damnée de Judas est identique à l'âme sainte de Pierre. Déjà l'Averroès véritable a complètement disparu derrière l'Averroès incrédule. Cet impie a nié la création, la providence, la révélation surnaturelle, la trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection, et placé le souverain bien dans la volupté».

9 Per un'analisi della ricezione degli *Errores* nel *Directorium inquisitorum* si rimanda a Bianchi 2018, 330-331.

10 Renan 1852.

11 A causa delle complesse circostanze storiche in cui l'edizione di Koch fu condotta, alcuni di questi codici vennero solo identificati, ma non consultati.

12 Il mio progetto di dottorato presso l'Università degli Studi di Milano ha come obiettivo la realizzazione di nuova edizione critica degli *Errores philosophorum* con un commento storico-filosofico del testo.

13 Si fa riferimento a München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28126 e Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Karlsruhe 367.

14 Aegidius Romanus 1944, xix.

I cinque codici recentemente individuati, aggiungendosi ai due già noti, hanno permesso di riconoscere con chiarezza una famiglia caratterizzata da aggiunte riconducibili all'Università di Parigi. Tali interventi sul testo fanno pensare a una seconda redazione del trattato – più che a una brutalizzazione – che sembra aver circolato principalmente nella Germania orientale a partire dalla metà del XV secolo. Le modifiche introdotte conferiscono agli *Errores* un carattere quasi giuridico[15], assente nella sua versione originaria. L'analisi dei codici rivela, inoltre, che questa redazione si inserisce all'interno di una vera e propria *Collectio* di errori, la *Collectio Anonyma Errorum*, indicando che non si trattasse di un'opera isolata, bensì del prodotto di una tradizione intellettuale strutturata, orientata alla classificazione e diffusione degli errori filosofici. Recenti studi – in particolare il lavoro di Henrik Wels[16] – hanno sollevato interrogativi sul possibile compilatore della *Collectio*, da individuarsi probabilmente in Johannes de Nova Domo. Sebbene gli argomenti di Wels a tal proposito appaiano ben strutturati, credo si renda necessario uno studio ulteriore non solo sulla circolazione di tale famiglia di codici, ma anche sulla possibile identificazione del compilatore della raccolta. L'esito di tali ricerche, da inserirsi all'interno del mio lavoro di tesi di dottorato, sarà reso noto prossimamente.

L'alto numero di manoscritti in cui il testo è stato conservato permette, dunque, di avere un'idea dell'ampia circolazione del trattato considerando, soprattutto, il possibile numero di copie ancora da scoprire. L'ampia circolazione del testo e la complessità della tradizione manoscritta hanno comportato, inoltre, notevoli difficoltà nella ricostruzione di uno *stemma codicum* coerente del testo. Non è stato infatti possibile stabilire una genealogia lineare e chiara del trattato, ma solo una divisione parziale per famiglie, di cui saranno visibili i risultati al termine del lavoro di edizione.

---

15 Le aggiunte presenti in questa famiglia di codici contengono espliciti riferimenti all'Università di Parigi e formule che conferiscono al testo un tono giuridico. Esse sembrano riflettere veri e propri provvedimenti emanati dall'istituzione parigina nel caso in cui tali tesi fossero sostenute da maestri o studenti. Si prenda ad esempio tale aggiunta: «Nos coniurati sanctae universitatis Parisiensis maioris anathematis vinculo ligamus omnes studentes hunc articulum defendentes. Et si esset magister, magistrali gradu debet privari; si autem baccalarius, ad magisterium non debet admitti; si autem simplex, a collegio huius sacrosanctae universitatis Parisiensis debet abiurari» (Aegidius Romanus 1944, 16).

16 Cf. Wels 2004.

La notevole diffusione del trattato non è ravvisabile solo nella complicata tradizione manoscritta, ma anche in quella relativa alle edizioni a stampa e nella sua eredità rinascimentale e moderna. Esistono due edizioni a stampa, una del 1472, stampata a Vienna, e una del 1581, stampata a Venezia, che godettero di una discreta fortuna. L'edizione viennese si basa su un ottimo esemplare – di cui non viene fornita alcuna indicazione – sebbene siano presenti alcune omissioni e lacune. Si segnala, inoltre, che in questa edizione è presente un articolo indubbiamente spurio, che non ha riscontro nella tradizione manoscritta, ossia l'articolo 18 del capitolo VI. L'articolo è presente anche nella ben più tarda edizione a cura di Pierre Mandonnet.

L'edizione veneziana di Angelo Rocca si basa probabilmente su un codice che combina due famiglie, o su due codici appartenenti a due famiglie diverse. Essa contiene, infatti, un numero maggiore di errori rispetto all'edizione precedente, dovuti non solo ai codici usati, ma anche alla conoscenza molto limitata degli autori citati nel testo da parte dell'editore, il quale ha inserito riferimenti talvolta scorretti. L'edizione di Rocca fu poi stampata nuovamente dal gesuita Antonio Possevino e introdotta nella sua celebre *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* (1593). Tale edizione contiene numerosi errori e omissioni ed è da considerarsi una corruzione rispetto all'edizione di Rocca. Un'ulteriore edizione si deve, poi, a Charles du Plessis d'Argentré, che la inserì nella *Collectio Judiciorum de novis erroribus* (1728-1736). Du Plessis riprodusse il codice Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16533; questo codice non contiene, tuttavia, l'intero testo degli *Errores* e presenta lacune testuali e osservazioni da parte del copista. Per tal motivo Mandonnet classificò questa edizione come una versione abbreviata e scorretta del testo; Koch, invece, la definì una edizione ancora più imprecisa.[17] Le due edizioni più recenti segnalate nell'edizione critica di Koch sono quelle di Ernest Renan[18] e dello stesso Mandonnet, che riproducono il testo del manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16195, il più antico dei testimoni rinvenuti, ma che trasmette un testo molto corrotto[19]. Come anticipa-

17 Cf. Aegidius Romanus 1944, xvi.

18 Renan scrive nella sua edizione di basarsi sul codice «ms. 694 de Sorbonne»; si tratta, tuttavia, del manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16195. Cf. Renan 1852, 349.

19 L'edizione di Mandonnet (Mandonnet 1919) riproduce il testo di Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16195, ma confronta il testo del manoscritto con quello dell'edizione a stampa viennese, segnalando le varianti in apparato.

to, si segnala che l'edizione di Renan non è completa, ma riproduce solamente il capitolo quarto dedicato agli errori di Averroè.

2. *Loquentes in lege sua appellat voluntates*

Dopo una panoramica generale della tradizione testuale del trattato e del capitolo dedicato ad Averroè, la seconda sezione di questo studio sarà rivolta all'analisi di *Errores,* IV, 1. Prima dell'analisi, è opportuno precisare che l'autore degli *Errores philosophorum* sarà indicato in forma anonima, anziché – come spesso accade nella letteratura – essere identificato con Egidio Romano. La questione dell'attribuzione dell'opera rimane, allo stato attuale della ricerca, priva di una soluzione definitiva, e ogni valutazione conclusiva sarà pertanto rinviata ad indagini future.

Gli errori di Averroè vengono affrontati nel quarto e nel quinto capitolo degli *Errores philosophorum* e sono, probabilmente, i capitoli del trattato che godettero di maggior fortuna. Il passo oggetto di analisi si colloca nel quarto capitolo, in cui gli errori attribuiti ad Averroè sono esposti in forma ampia e articolata, a differenza del quinto capitolo, che ne propone una versione più sintetica (che conobbe comunque una notevole diffusione). Per l'autore del testo, il Commentatore non solo affermò tutti gli errori del Filosofo con ancor maggiore ostinazione («immo cum maiori pertinacia»)[20], ma si oppose ancor più veementemente di Aristotele a coloro che sostenevano che il mondo avesse avuto un inizio. Tale tesi non è da considerarsi certamente una novità: era infatti ben presente in numerosi altri testi di condanna. Per citare alcuni esempi, la tesi dell'eternità del mondo è duramente condannata anche nel *De quindecim problematibus*[21] di Alberto Magno, nelle condanne del 10 dicembre 1270[22] e del 7 marzo 1277 del vescovo Tempier[23], e nell' *Apologia*[24] di Egidio Romano. Nel sillabo del 7 marzo tale tesi è ravvisabile, ad esempio, negli articoli 85, 89, 188 e 189[25]. Nell'*Apologia*

20 Aegidius Romanus 1944, 14.
21 Albertus Magnus 1975.
22 Denifle, Chatelain 1899.
23 Piché 1999.
24 Aegidius Romanus 1985.
25 Le proposizioni che fanno riferimento a teorie eternaliste nel sillabo di Tempier sono in realtà moltissime; cf. Bianchi 1984.

di Egidio Romano la condanna della dottrina dell'eternità del mondo è evidente negli articoli 30, 31, 50. In una ben nota *Collectio* medievale di errori condannati, la *Collectio errorum in Anglia et Parisius*, al tema dell'eternità del mondo viene dedicato un intero capitolo – dal titolo *Errores de mundo et mundi eternitate*[26] – il quale contiene 28 articoli che condannano tale tesi.

Secondo l'autore degli *Errores*, Averroè deve essere contrastato ancor più di Aristotele per aver attaccato con forza la fede cristiana («magis directe fidem nostram impugnavit»)[27], considerando false le dottrine che scaturiscono dalla Prima Verità. Di seguito il testo dell'articolo:

> Praeter tamen errores Philosophi arguendus est, quia vituperavit omnem legem, ut patet ex II Metaphysicae et etiam ex XI, ubi vituperat legem Christianorum sive legem nostram Catholicam et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nihilo. Sic etiam vituperat in principio III *Physicorum*, ubi vult quod propter contrariam consuetudinem legum aliqui negant principia per se nota negantes ex nihilo nihil fieri, immo, quod peius est, nos et alios tenentes legem derisive appellat loquentes quasi garrulantes et sine ratione se moventes. Et etiam in VIII Physicorum vituperat leges et loquentes in lege sua appellat voluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post omnino non esse. Appellat etiam hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione. Et non solum semel et bis, sed pluries in eodem VIII, contra leges creationem asserentes in talia prorumpit[28].

Nel primo articolo, l'autore condanna Averroè per aver irriso tanto la Legge cristiana quanto quella musulmana, sostenitrici dell'idea che l'universo sia stato creato e potesse essere prodotto dal nulla. Egli osserva che, all'inizio del Libro III della *Physica*[29], Averroè attribuisce all'influsso della *consuetudo* religiosa la

26 Cf. Piché 1999, 305-308.

27 Aegidius Romanus 1944, 16.

28 Aegidius Romanus 1944, 16.

29 L'indicazione del Proemio al terzo libro della *Physica* non è un errore, che sarebbe «ben arduo da spiegare», come scrive Sergio Landucci (cf. Landucci 2006, 117). Lo studioso ripercorre brevemente la questione nel suo *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità la storia del testo*, dimostrando «come il testo medievale fosse sfigurato da due svarioni, corretti, invece, nella Giuntina». A individuare il proemio fu inizialmente l'italiano Bruno Nardi, cf. Nardi 1965, 129 ss. Nella Giuntina il testo noto come prologo al libro III era stato ricollocato all'interno del commento 60 al libro I. Questo, come dice Landucci, era dovuto alle indicazioni di Paolo Israelita, conoscitore delle traduzioni dei testi averroistici nella versione ebraica, e alle indicazioni di un manoscritto conservato

tendenza di alcuni a mettere in discussione persino i principi più evidenti, come il celebre assioma secondo cui «nulla può essere prodotto dal nulla». In questo contesto, Averroè si spinge a deridere i cristiani e, più in generale, tutti coloro che aderiscono alle religioni rivelate, descrivendoli come dei «chiacchieroni, che si muovono senza il sostegno della ragione» («loquentes quasi garrulantes et sine ratione se moventes»)[30]. È degno di nota che il termine *loquentes*, attraverso le traduzioni latine di Averroè e Maimonide, divenne una designazione tecnica per i teologi musulmani noti come *mutakallimūn*. Come ha sottolineato Harry Wolfson, specialmente nel suo noto articolo *The Twice-Revealed Averroes,* il termine fu ulteriormente esteso da Averroè a comprendere sia i teologi ebrei sia quelli cristiani, in particolare quando si fa riferimento ai teologi delle tre leggi («loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt») o dei teologi della legge cristiana («loquentes in nostra lege et lege Christianorum»)[31]. L'autore degli *Errores* non indica esplicitamente la fonte cui attinge nel citare l'espressione «loquentes […] sine ratione se moventes»[32]. Koch rinvia, a questo proposito, a *Metaphysica* III, *Comm.* 15, 55 B, commento relativo ad Aristotele, *Metaphysica* III,

presso gli Eremitani di Bologna. Anche Harry Wolfson (Wolfson 1961) assume che l'autore degli *Errores* si stia riferendo a un passo del *Commentarium magnum in Metaphysicam*. Nella sua analisi Wolfson sostiene che Egidio ha interpretato male il passo di Averroè che ha commentato. Wolfson sostiene erroneamente, seguendo Koch, che: «No reference to any passage in Averroes, where this alleged error of his is to be found, is given by Giles. The reference, as has been suggested is undoubtedly to a passage in Averroes *On Metaphysics* III, Comm. 15, 55 B, which appears upon a text in Aristotle's Metaphysics III, 4, 1000a, 5ff.» (cf. Wolfson 1961, 379). Il testo è però senza dubbio tratto dal *Commentarium magnum in Physicorum libros*. Poco dopo gli studi di Wolfson, Pattin (Pattin 1983, 61-62) all'oscuro degli studi di Nardi, individuò il prologo al terzo libro in alcuni manoscritti del XIII secolo. Cruciali sono stati poi gli studi di Schmieja che, ignorando come Pattin gli studi italiani precedenti, ha confrontato tutti i manoscritti noti del testo e ha fornito un'edizione sulla base degli otto che contengono il testo del prologo. Cf. Schmieja 1986, 176: «Der Anlaß für Pattin, auf das Zitat hinzuweisen und die Frage nach einem Prolog zum 3. Buch des Physikkommentars zu stellen, war seine Beobachtung, daß ein solcher Prolog in der Junta-Edition, der am besten zugänglichen Textausgabe der Werke des Averroes, nicht gedruckt ist. Das erklärt wohl auch, warum Koch und Riedl die Stellenangabe des Aegidius anzweifelten. A. Pattin hat aber diesen 'Prolog' nachgewiesen in zwei Pariser Handschriften des 13. Jahrhunderts». Segnalo, inoltre, che la più moderna edizione degli *Errores* a cura di Ramon Guerrero non corregge l'errore dell'edizione Koch, ma ritiene il riferimento al *Proemio* al terzo libro della *Physica* un errore del copista. Cf. Gil de Roma 2012, 63, n. 3.

30 Aegidius Romanus 1944, 16.

31 Wolfson 1961, 379; Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *Metaphysica* II, 3, 995.

32 Aegidius Romanus 1944, 16.

4 (1000a 5 ss.)[33]. Averroè giungerebbe in questo passo a definire gli aderenti a tutte le leggi come «loquentes quasi garrulantes»[34].

Tali formulazioni, rimaste finora oggetto di scarsa attenzione, risultano tuttavia significative sotto un duplice profilo, come messo in evidenza da Luca Bianchi[35]. In primo luogo, sostiene Bianchi, sebbene i teologi medievali associassero frequentemente termini quali *garrulare*, *garrulitas*, *garrulationes* e *garrulatores* all'eresia, la designazione *garrulatores* occupa un ruolo importante, benché ampiamente trascurato, all'interno della tradizione del cosiddetto tema dei "tre impostori". La maggior parte delle fonti medievali connesse a questo tema rappresenta infatti Cristo, Mosè e Maometto come *baratores* o *baratatores* (impostori), *deceptores* (ingannatori) o *truffatores* (truffatori)[36]. In secondo luogo, espressioni quali *garrulantes* e *garrulatores* hanno chiaramente una connotazione dispregiativa. Possono essere tradotte come "chiacchieroni" – oppure come *babblers*[37] – a condizione, tuttavia, che si comprenda come l'accento non ricada sul parlare troppo rapidamente o eccessivamente, bensì sul parlare in modo stolto. In altri termini, l'autore diffuse l'idea che Averroè – il quale, in realtà, aveva criticato la verbosità e il presunto dilettantismo filosofico dei *mutakallimūn* – considerasse tutti i credenti, e in particolare i cristiani, come individui spinti dalle loro convinzioni religiose ad «agire in modo irrazionale» («sine ratione se moventes»)[38] e persino a negare principi evidenti di per sé, come l'assioma secondo cui «ex nihilo nihil fieri»[39]. La polemica si intensifica, poi, prendendo di mira i teologi («loquentes in lege sua»), che verrebbero chiamati "volontà" («voluntates») nel libro VIII della *Physica*, per aver sostenuto che qualcosa potesse avere un'esistenza dopo non averla avuta in alcun modo. L'autore degli *Errores* definisce, inoltre, quanto detto («hoc dictum») – formulazione a sua volta enigmatica e poco chiara nel contesto della frase – "volontà" («voluntatem»), come se ciò fosse arbitrario e senza ragione.[40]

33 Cf. Aristoteles 1995.
34 Aegidius Romanus 1944, 16.
35 Cf. Bianchi 2018.
36 Cf. de Libera 1991, 167-168.
37 Aegidius Romanus 1944, 17.
38 Aegidius Romanus 1944, 16.
39 Si precisa, a tal proposito, che la critica di Averroè è rivolta esplicitamente ai *mutakallimūn*, non a tutti i credenti. Cf. Aegidius Romanus 1944, 16.
40 Aegidius Romanus 1944, 16.

Prima di procedere a discutere questo passo, che risulta controverso nella sua interpretazione, è necessario soffermarsi sulla fonte dell'errore attribuito ad Averroè, che è da rintracciarsi nel *Commentarium magnum in Physicorum libros* VIII, 4. Come è possibile notare, la critica di Averroè si rivolge contro coloro che, a suo giudizio, sostengono la possibilità che qualcosa sorga dal nulla assoluto senza una causa precedente – una posizione da lui considerata incompatibile con la ragione dimostrativa. Segue il passo in questione:

> et hoc quod dicunt loquentes nostre legis immo inuoluentes quod possibile est prouenire actionem nouam scilicet postquam non fuerit tempore infinito ab agente antiquo absque eo quod illic sit causa que fecit illud agens agere in aliqua hora magis quam in alia[41].

Il passo di *Errores* IV, 1, che utilizza tale luogo testuale come fonte, presenta notevoli difficoltà interpretative, e la lezione *voluntates* risulta particolarmente problematica. L'intera tradizione manoscritta degli *Errores philosophorum* attesta infatti in modo unanime questa lezione[42]. A partire da questa constatazione, l'indagine è stata orientata alla verifica della tradizione manoscritta latina del *Commentarium magnum in Physicorum libros,* al fine di accertare l'eventuale presenza della variante *voluntates.* Sebbene l'esame non possa fornire risultati definitivi – poiché non si può escludere l'esistenza di un codice oggi perduto che tramandasse *voluntates* al posto di *involventes* –, una ricerca preliminare ha permesso di rilevare un elemento significativo[43]. L'intera tradizione del *Commentarium* di Averroè tramanda a sua volta in modo concorde la lezione *involventes*. La medesima lezione è attestata anche nelle edizioni a stampa.

3. *Involventes:* tradizione latina, ebraica e araba

La terza sezione di questo studio è dedicata ad approfondire l'accezione del termine latino *involventes*. Per comprendere più a fondo il significato nel passo di

41 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *Physica* VIII, 4, 341.

42 La lettura *voluntates* è attestata in tutti i testimoni del testo; si segnala solo la variante *voluptates*, riportata nel margine destro del codice Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 4° 151.

43 Ringrazio il Dr. Massimo Perrone (Thomas-Institut der Universität zu Köln) per il prezioso aiuto nel verificare i codici del *Commentarium magnum in Physicorum libros.*

Averroè e approfondirne la portata concettuale nel passo degli *Errores*, l'analisi è stata estesa alla tradizione manoscritta ebraica del *Commentarium magnum in Physicorum libros*[44]. Quest'ultimo è stato tradotto dall'arabo all'ebraico nel XIV secolo. La traduzione ebraica è accurata e affidabile; la resa letterale rende possibile, inoltre, identificare la traduzione araba della *Physica* utilizzata da Averroè, ossia quella di Isḥāq, la medesima utilizzata da Maimonide[45].

I manoscritti ebraici del *Commentarium magnum in Physicorum libros* presentano due varianti del termine *involventes*:

המבולבלים– *ha-mebulbalim* "i confusi".

Questa variante è attestata nel codice Paris, Bibliothèque nationale de France, héb. 883, f. 303v, l. 32[46]. Il codice contiene la traduzione dall'arabo all'ebraico del *Commento* di Averroè, realizzata da Qalonimos ben Qalonimos in Provenza negli anni Venti del XIV secolo[47].

המטעים– *ha-maṭʿiym* "coloro che conducono gli altri in errore, che sviano".

Questa variante è attestata nel celebre codice London, British Library, Add. 27559, f. 178r, l. 5[48]. Il codice, che si compone di 321 fogli, è estremamente importante: contiene, infatti, le traduzioni di opere di Temistio, al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī ed estratti selezionati dalla *Physica* di Averroè, inclusi nell'antologia filosofica compilata da Ṭodros Ṭodrosi a Trinquetaille (Provenza) negli anni Trenta del XIV secolo[49]. Per quanto risulta dall'analisi dei codici, l'affermazione

---

44 Sono particolarmente grata al Dr. Oded Horezky (Thomas-Institut der Universität zu Köln) per le informazioni sui codici ebraici.

45 Harvey 1985, 59, n. 16. Si precisa che l'uso della versione di Isḥāq è mediato dalla traduzione andalusa e non implica l'accesso diretto al codice arabo. Si tratta, dunque, di un utilizzo indiretto del testo.

46 Cf. Zotenberg 1866, 152.

47 La traduzione del *Commentarium magnum in Physicorum libros* è attribuita a Qalonimos ben Qalonimos da Moritz Steinschneider, Johann Christoph Wolf, Steven Harvey. Ernest Renan, attribuì invece la traduzione a Moses ben Solomon. Non sono emerse nuove prove da studi più recenti; come sostiene Harvey (Harvey 1985), lo stile e il vocabolario della traduzione sembrano essere riconducibili indubitabilmente a Qalonimos. Cf. in merito Harvey 1985, Steinschneider 1893, Renan 1893.

48 Cf. Margoliouth 1899-1915, 186-190.

49 Ṭodrosi completò una versione abbreviata della traduzione del *Commentarium magnum in Physicorum libros* di Qalonimos nel 1333. Todrosi modificò la traduzione ebraica di Qalonimos basandosi sul testo arabo. Per uno studio dettagliato su questo manoscritto e sui commenti di Averroè alla *Physica* di Aristotele, si veda Harvey, Horezky 2021.

dell'autore si riferisce non solo al passo sopra citato nel *Commentarium magnum in Physicorum libros* (VIII, 4), ma anche a un altro passo dello stesso *commentum*, rintracciabile poche righe prima nei codici latini e in quelli ebraici. Il relativo passaggio latino, tratto dall'edizione a stampa recita:

> Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium[50].

La formulazione del passo si accorda in modo sostanziale con quella degli *Errores philosophorum*. L'unica differenza significativa riguarda l'aggiunta, da parte dell'autore degli *Errores*, del termine *omnino* (assolutamente). L'aggiunta di *omnino* accentua ancora di più il taglio polemico del passo, presentando tali vedute come atti di volontà *sine omni ratione,* in deliberata opposizione all'argomentazione razionale. L'aggiunta di *omnino* è attestata nella traduzione ebraica, cosa che induce a ritenere probabile la sua presenza anche in alcuni manoscritti latini del *Commentarium magnum in Physicorum libros*. A tal proposito, sebbene l'originale arabo del *Commentarium* sia perduto, l'indagine è stata orientata anche alla ricerca di una possibile radice araba del termine *involventes,* reso nelle due versioni ebraiche dai termini המבולבלים (*ha-meḇulbalim*)[51] e המטעים (*ha-maṭʿiym*)[52]. La traduzione ebraica di Qalonimos, fedele al testo arabo, rende infatti possibile il tentativo di ricostruirne il testo originale, sebbene non sia più a nostra dispo-

50 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *Physica* VIII, 4, 340.

51 Si segnala che il lemma המבולבלים (*ha-meḇulbalim*) assume il significato di "sofista" nella traduzione del *Commentarium medium in Metaphysicam* di Qalonimos, rendendo evidente il legame tra *mutakallimūn* e sofisti greci. Si fa riferimento in particolare a un passo del libro VI, 124/1-124/5. Cf. il lemma מַטְעִים in *PESHAT in Context – A Thesaurus of Pre-Modern Philosophic and Scientific Hebrew Terminology* (Leicht, Veltri 2014-), disponibile online, URL: https://peshat.org/display/peshat_lemmas_00072877 (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

52 Si segnala che המטעים (*ha-maṭʿiym*) assume il significato di "torbido, confuso, non chiaro" in un passo del libro II, 11/18-11/22, del *Commentarium medium in Metaphysicam*. Cf. il lemma מְבֻלְבָּל in *PESHAT in Context – A Thesaurus of Pre-Modern Philosophic and Scientific Hebrew Terminology* (Leicht, Veltri 2014-), disponibile online, URL: https://peshat.org/display/peshat_lemmas_00069926 (ultimo accesso 18 febbraio 2026). Si sono preservati dei frammenti della versione araba del *Commentarium magnum in Physicorum libros* nei primi fogli nel codice Madrid, Biblioteca Nacional, MS 5000, come riportato nel 1919 da Carlos Rodriguez nella sua introduzione all'edizione dell'*Epitome Metaphysicae.* Steven Harvey sostiene, tuttavia, che tali frammenti siano di scarso interesse filosofico e filologico. Cf. Averroes 1919; Harvey 1985.

sizione[53]. Le evidenze filologiche suggeriscono che *involventes* possa rendere un termine derivato dalla radice L. B. S. Nella forma ottava del verbo, اِلْتَبَسَ (*iltabasa*), tale radice assume il significato di "essere oscuro, dubbio, ambiguo o confuso", mentre nella quinta forma, تَلَبَّسَ (*talabbasa*) esprime il senso di "avvolgersi" (in senso letterale) o "rimanere impigliato" (in senso figurato). Per di più, tale radice può significare "rendere confusa una questione" o "nasconderla", accezione pienamente coerente con il valore semantico di *involventes* — "coloro che oscurano, intrecciano o complicano"[54]. Entrambe le varianti ebraiche mantengono, pertanto, la connotazione peggiorativa del termine latino, intesa sia come accusa di confusione intellettuale, sia come allusione a un inganno deliberato. La divergenza tra i significati di "confuso" e "fuorviante" potrebbe riflettere tradizioni esegetiche differenti o, più probabilmente, tentativi di rendere un termine arabo intrinsecamente polisemico. Sulla base delle ricerche finora condotte, la radice L. B. S. con tale accezione non sembra attestata in altri passi di Averroè. L'apparente occorrenza nel *Commentarium magnum in Metaphysicam*[55], nell'edizione Bouyges, si rivela infatti un errore tipografico: in quel punto la radice L. B. S. è stata confusa con la negazione ليس (*laysa*)[56].

Il fatto che l'intera tradizione manoscritta di Averroè conservi la variante *involventes* è significativo; tuttavia, non può essere escluso che l'autore avesse un codice o un estratto a noi non pervenuto contenente la variante *voluntates*, oppure che abbia letto in modo errato il passo o lo stesso termine. Secondo Koch, nella sua edizione, e Bruno Nardi, nei suoi *Studi su Piero Pomponazzi*[57], si tratta probabilmente di un errore di lettura in cui Averroè si riferisce ai *loquentes nostrae legis* usando il termine *involventes*. Nardi ha giustamente osservato che *involventes* avrebbe potuto essere corrotto con facilità in *voluntates*, e che un tale

53 Cf. Harvey 1985.

54 Cf. il lemma لبس *(labasa)* in *An Arabic-English Lexicon* (Lane 1863–1893), disponibile online (*Lanes Lexicon*) in *Quranic-Research.net*, URL: https://lexicon.quranic-research.net/data/23_1/016_lbs.html#lbs_1 (ultimo accesso 18 febbraio 2026), e il lemma تلبّس (*talabbasa*) nell'*Arabic and Latin Glossary* (Hasse 2005-), disponibile online, URL: https://algloss.de.dariah.eu/?lemma=lbs&var=al&nav=l (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

55 Cf. Averroes 1952, Bo 1718.

56 L'ipotesi qui riportata circa la radice araba del termine *involventes* deriva da un proficuo dialogo con il team "Averroes Edition" del Thomas-Institut der Universität zu Köln. A tal motivo ringrazio in particolare il Prof. Dr. David Wirmer, il Dr. Oded Horezky e il Dr. Massimo Perrone per i preziosi consigli e spunti di riflessione.

57 Nardi 1965.

errore paleografico è, effettivamente, di semplice spiegazione. Nella sua edizione, Koch sceglie di mantenere la lettura *involventes*, sostenendo che

> Of course does not call here the *Mutakallimun* "voluntates", but "involventes", that is enveloper in the sense of the Qoran. It is not improbable that Giles used a manuscript in which "involventes" had been corrupted into "voluntates"[58].

Il vero problema risiede, tuttavia, nel fatto che l'autore cerca di dare un senso e una giustificazione rigorosa all'espressione *voluntates*, lettura di per sé insolita del passo di Averroè, e su cui la tradizione manoscritta è unanime. Infatti, poco dopo l'autore tenta di chiarire l'espressione ribadendo il termine nella forma *voluntatem*, affermando:

> Appellat enim hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione[59].

Ciò che emerge chiaramente è che, secondo l'autore, i *loquentes* sono chiamati *voluntates* in quanto sono disposti a credere anche a ciò che è ritenuto solamente arbitrario e contraddice quindi i principi della ragione. La scelta editoriale più ragionevole e coerente con il significato dell'intero passo sembra, dunque, quella di mantenere la variante *voluntates* nel testo degli *Errores* e considerarla parte integrante della redazione originale del testo. Per concludere, sebbene sia emerso chiaramente che *involventes* sia la lettura corretta del testo di Averroè, *voluntates* non può essere in alcun modo sostituito da *involventes* nel testo degli *Errores*, in quanto tale modifica altererebbe la connessione con quanto segue («si esset ad placitum tantum et sine omni ratione»)[60] e dunque il senso del passo.

---

58 Aegidius Romanus 1944, 17, n. 42. A tal proposito, si segnala un errore nella nota 42 dell'edizione. Koch sostiene, infatti, che Egidio abbia conosciuto in un momento successivo la lettura corretta del testo, ossia *involventes*. A prova di ciò cita un passo dai *Quodlibeta*, nello specifico *Quodlibet* V, q. 7. Il passo recita: «Beati enim clare videntes quae nos credimus, cum aliquid arguimus contra fidem, possunt deridere rationes nostras et etiam deridere nos tanquam involventes sententias sermonibus imperitis» (Aegidius Romanus 1646, 286). Il riferimento non è infatti al passo di Averroè, ma al Libro di Giobbe 38, 13: «quis est iste involvens sententias sermonibus inperitis» (Hieronymus 2018, 1460).

59 Aegidius Romanus 1944, 16.

60 Aegidius Romanus 1944, 16.

Una possibilità ulteriore – ma non priva di rischi – sarebbe l'emendazione di *voluntates* con il termine *volentes*, come attestato in Robert Holcot e già segnalato da Bianchi[61]. All'inizio del XIV secolo, infatti, il teologo domenicano si basò sull'interpretazione della filosofia di Averroè contenuta negli *Errores*, citando alcuni passaggi del Commentatore per descriverlo come *ribaldus ille pessimus* (esecrabile mascalzone) e denigratore delle religioni. Holcot utilizzò il primo degli *Errores Averrois* come fonte del suo testo, sostituendo il termine *voluntates* con *volentes*. Come si legge, infatti:

> Nota hic circa stolida dicta sua quod habentes per prophetarum revelationem leges sicut habent Christiani et Judaei tantummodo vocat loquentes quasi garrulantes sine sensu vel ratione. Similiter alios de lege sua, quia fuit aliquando Saracenus, vocat volentes quasi sine scientia non quod ratio cogit sed quod voluntas eligit. Vult ergo dicere in praedicto prologo quod loquentes tales dicunt quod homo imbutus in aliqua lege potest postea addiscere philosophiam[62] quia naturales rationes necessitabunt eum ad dissentiendum legi, sed qui primo addiscit philosophiam numquam potest postea legibus assentire. Appologos vocat leges et statuta et cerimonias quibus multitudo hominum in communi civitate regulabatur, et ideo dicit quod quando licet omnibus publice disputare tunc fides vulgi corrumpitur et cetera sunt plana[63].

Sembra porsi, dunque, un elemento di complessità aggiuntivo: stabilire se la lezione originaria debba essere individuata in *voluntates* – attestata in tutti i manoscritti – oppure in *volentes*, lezione riportata da Robert Holcot. Nel primo caso, l'autore avrebbe trasformato i *loquentes in lege sua* – ovvero un gruppo di teologi islamici che, secondo Averroè, nascondevano le verità della fede sotto argomenti sofistici – in individui descritti come "volontà". Nel secondo caso, avrebbe sottinteso che essi erano semplicemente "volenti", dunque "disposti" (*volentes*) a credere a certe dottrine, come quella secondo cui "qualcosa potesse avere un'esistenza dopo non averla avuta in alcun modo"[64].

61 Bianchi 2018, 333.

62 Cf. Bianchi 2018, 334, n. 26.

63 Holcot 1958, 145 ss.

64 Cf. Bianchi 2018, 333: «However it may be, it is clear that, departing from the assumption that Averroes considered all believers as people who "proceed irrationally" (*sine ratione se moventes*), Giles made a generous but specious effort to interpret a wrong reading of the Latin translation of the 'Great Commentary on the Physics' available to him, and assumed that Averroes rebuked Muslim theologians for believing religious doctrines by an act of will – in particular for endorsing the doctrine of the creation of the world "just

Il parallelismo *loquentes/volentes* sembra effettivamente più coerente e sintatticamente corretto di *loquentes/voluntates*, sebbene il passo di Holcot sia l'unico che attesti la variante *volentes* e il significato del passo verrebbe modificato. Si tratterebbe, per di più, di emendare la tradizione diretta del testo con la sua tradizione indiretta. Analogamente, la corrispondenza *appellat voluntates/appellat hoc dictum voluntatem* potrebbe suggerire una sorta di uso metonimico da parte dell'autore, per cui coloro che sono "disposti" a credere in tesi irrazionali sono essi stessi chiamati *voluntates*, e le loro credenze irrazionali sono anch'esse designate con lo stesso termine. In entrambi i casi, ciò che è chiaro è che, partendo dal presupposto che Averroè considerasse tutti i credenti come persone che «agiscono irrazionalmente» («sine ratione se moventes»)[65], l'autore abbia compiuto uno sforzo nell'interpretare e dar significato a una lettura corrotta della traduzione latina del *Commentarium magnum in Physicorum libros*. Su questa base, egli ha ipotizzato che Averroè abbia rimproverato ai teologi musulmani di abbracciare le dottrine religiose con un atto di volontà – in particolare, di affermare la dottrina della creazione «in modo puramente arbitrario e senza alcuna ragione» («ad placitum tantum et sine omni ratione»)[66]. In altre parole, l'autore ha attribuito implicitamente ad Averroè l'affermazione secondo la quale i teologi musulmani concepivano la religione come il prodotto di una mera "volontà di credere". In ultima analisi, l'ipotesi di emendare il testo degli *Errores* con *volentes* è da escludersi.

Si potrebbe proporre, poi, un'ultima ipotesi interpretativa, secondo cui l'autore del trattato avrebbe avuto a disposizione una versione corretta del testo, contenente *involventes* anziché una forma corrotta del termine. Si tratta, tuttavia, di uno scenario poco plausibile, visti i dati raccolti in questo studio. In tal caso, l'intenzione dell'autore non sarebbe stata quella di riprodurre alla lettera le parole di Averroè – una pratica relativamente comune negli *Errores* – ma piuttosto di parafrasare il passaggio e restituirne una sua interpretazione. Secondo questa interpretazione, i *loquentes* potrebbero quindi essere intesi come

arbitrarily without any reason" (*ad placitum tantum et sine omni ratione*). In other words, Giles implicitly attributed to Averroes the claim that Muslim theologians viewed religion as the expression of a simple "will to believe" – to use William James' formula».

65 Aegidius Romanus 1944, 16.

66 Aegidius Romanus 1944, 16.

corrispondenti a *voluntates*, nella misura in cui agiscono non in accordo con la *ratio*, ma in modo arbitrario *(ad placitum)*, come delle "volontà" appunto. Pertanto, l'autore non si sarebbe basato su un manoscritto corrotto, né avrebbe interpretato erroneamente il testo, ma avrebbe semplicemente offerto la propria lettura dello stesso. In quest'ottica, il termine *voluntates* non dovrebbe essere considerato un errore o una corruzione di *involventes*, ma piuttosto il risultato deliberato della scelta interpretativa dell'autore.

In conclusione, questo studio ha cercato di dimostrare che gli *Errores philosophorum* non devono essere considerati semplicemente come una raccolta di tesi condannate, ma come un testo che, attraverso specifiche scelte lessicali e interpretative – come la complessa variante *voluntates* – rivela una profonda intenzione polemica. L'analisi del passo ha infatti evidenziato la tensione tra *ratio* e *voluntas*, e più in generale tra filosofia e rivelazione, in un contesto caratterizzato dalla circolazione delle traduzioni arabo-latine e dalle controversie che esse provocarono all'interno delle Università. Inoltre, sebbene la questione della paternità dell'opera rimanga irrisolta, la funzione del trattato emerge chiaramente: tracciare i confini tra pensiero legittimo ed errore, sia per fini didattici che polemici. La sua ricezione da parte di figure come Eymericus e Holcot dimostra ulteriormente come l'immagine di Averroè trasmessa dagli *Errores* abbia avuto un impatto duraturo sulla cultura intellettuale occidentale a partire dal XIV secolo. In questa luce, la complessità storica del testo emerge chiaramente in termini come *voluntates*, la cui problematicità può esser compresa solo al confine tra tradizione manoscritta, lavoro di traduzione, controversia dottrinale e costruzione polemica dell'immagine di Averroè.

MARTINA BUCCILLI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO*

* martina.buccilli@unimi.it; Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia Piero Martinetti, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano MI, Italia. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-5190-6993.

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, 78. URL: https://arca.irht.cnrs.fr/ark:/63955/md60qr46t97n (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I Q. 38

Brugge, Stadsbibliotheek, 154. URL: https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=OBBB__-OBBB__MS_154_____26CP-VL1-nl#search (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

Cambridge, Gonville and Caius College, 303

Chicago, University of Chicago Library, Codex Ms. 22. URL: https://www.lib.uchicago.edu/ead/pdf/ewm-0022-04.pdf (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Urbin. 1491. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1491 (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 4° 151

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Karlsruhe 367

London, British Library, Add. 27559

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 5000

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28126

Paris, Bibliothèque nationale de France, héb. 883

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16195

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16533

Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 53 (102)

Praha, Knihovna pražské metropolitní kapituly, L 40

Schlägl, Prämonstratenser-Abtei, Clp. (819) 132

Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 7 6 5

Utrecht, Universiteitsbibliotheek, Hs. 318

Altre fonti

Aegidius Romanus. *Quodlibeta*. Lovanii: typis Hieronymi Nempaei, 1646.

Aegidius Romanus. *Errores Philosophorum*, ed. Koch, Josef. Milwaukee: Marquette University Press, 1944.

Aegidius Romanus. *Apologia,* ed. Wielockx, Robert. Firenze: Olschki, 1985 (Aegidii Romani Opera Omnia, III.II).

Gil de Roma. *Los errores de los filósofos, traducción del texto latino, introducción y notas,* ed. Ramón Guerrero, Rafael. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Albertus Magnus. «De XV problematibus», in Albertus Magnus. *Opera omnia. Tomus XVII Pars I*, ed. Hufnagel, Alfons, Geyer, Bernhard, 31-44. Münster i.W.: Aschendorff, 1975 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVII/1).

Aristoteles. *Metaphysica,* ed. Vuillemin-Diem, Gudrun. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995 (Aristoteles Latinus, XXV 3.2).

Aristoteles. *Physica,* ed. Mansion, Auguste. Leiden, New York, Köln: Brill, 1957 (Aristoteles Latinus, VII 2).

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis: apud Junctas, 1562-1574.

Averroes. *Compendio de Metafisica*, ed. Quiros Rodriguez, Carlos. Madrid: Imprenta de Estanislao maestra, 1919.

Averroes. تفسير ما بعد الطبيعة [Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat], ed. Bouyges, Maurice. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1952.

Bianchi, Luca. *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1984.

Bianchi, Luca. «*Nulla lex est vera, licet possit esse utilis*. Averroes' "Errors" and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West», in Spe-

ER, ANDREAS, MAURIÈGE, MAXIME (eds.). *Irrtum, Error, Erreur*, 325-347. Berlin: De Gruyter, 2018 (Miscellanea Mediaevalia, 40).

DE LIBERA, ALAIN. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Chemins de pensée, 1996.

DENIFLE, HEINRICH, CHATELAIN, ÉMILE (eds.). *Chartularium Universitatis Parisiensis, réimpression anastatique de l'éd. Paris 1891-1899*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1964.

DONATI, SILVIA. «Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici. Parte I», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 1(1) (1990), 1-111.

DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, CHARLES. *Collectio Judiciorum de novis erroribus.* Parisiis: apud A. Cailleau, 1728-1736.

HARVEY, STEVEN. «The Hebrew Translation of Averroes' *Prooemium* to His "Long Commentary on Aristotle's Physics"», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985), 55-84.

HARVEY, STEVEN, HOREZKY, ODED. «Averroes ex Averroe: Uncovering Ṭodros Ṭodrosi's Method of Commenting on the Commentator», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 1 (2021), 7-78.

HASSE, DAG NIKOLAUS (ed.). *Arabic and Latin Glossary* (2005-). URL: https://al-gloss.de.dariah.eu/ (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

HIERONYMUS. *Biblia sacra vulgata: Lateinisch-Deutsch. Band 2. Iosue, Iudices, Ruth, Samuhel, Malachim, Verba dierum, Ezras, Tobias, Iudith, Hester, Iob,* ed. FIEGER, MICHAEL, EHLERS, WIDU-WOLFGANG, BERIGER, ANDREAS. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.

HOCEDEZ, EDGAR. *Richard de Middleton : sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*. Louvain, Paris: Spicilegium sacrum lovaniense, 1925.

HOLCOT, ROBERT. «*Utrum theologia sit Scientia*. A Quodlibet Question of Robert Holcot O.P., Muckle, Joseph ed.», *Mediaeval Studies* 20 (1958), 127-153.

LANDUCCI, SERGIO. *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*. Milano: Feltrinelli, 2006.

LANE, EDWARD WILLIAM. *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1863–1893.

LEICHT, REIMUND, VELTRI, GIUSEPPE (eds.). *PESHAT in Context – A Thesaurus of Pre-Modern Philosophic and Scientific Hebrew Terminology* (2014-). URL: https://www.peshat.org/nav?path=left.start (ultimo accesso 18 febbraio 2026).

LANE, EDWARD WILLIAM. «Lanes Lexicon», *Quranic-Research.net* (s.a.). URL: https://lexicon.quranic-research.net/index.html (ultimo accesso 24 febbraio 2026).

LUNA, CONCETTA. «La *Reportatio* della lettura di Egidio Romano sul libro III delle Sentenze (Clm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 1(1) (1990), 113-225.

LUNA, CONCETTA. «La *Reportatio* della lettura di Egidio Romano sul libro III delle Sentenze (Clm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio*. Analisi delle qq. 1-25 della *Reportatio* e confronto con l'*Ordinatio*», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 2(1) (1991), 75-146.

MANDONNET, PIERRE. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1911.

MARGOLIOUTH, GEORGE. *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum, 1899-1915.

NARDI, BRUNO. *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Le Monnier, 1965.

PATTIN, ADRIAAN, «À propos du prologue d'Averroès au III livre de son commentaire sur la "Physique" d'Aristote», *Bulletin de philosophie médiévale* 25 (1983), 61-62.

PICHÉ, DAVID. *La Condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur*. Paris: Vrin, 1999.

POSSEVINO, ANTONIO. *Bibliotheca selecta*. Roma: Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593.

RENAN, ERNEST. *Averroes et l'averroïsme : essai historique*. Paris: Durand, 1852.

RENAN, ERNEST. *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.

SCHMIEJA, HORST. «Drei Prologe im Grossen Physikkomentar des Averroes?», in ZIMMERMANN, ALBERT (ed.). *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter,* 175-189. Berlin: de Gruyter, 1986.

STEINSCHNEIDER, MORITZ. *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.

WELS, HENRIK. *Aristoteliches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zur Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Texte*. Amsterdam, Philadelphia: Grüner, 2004.

WOLFSON, HARRY AUSTRYN. «The Twice-Revealed Averroes», *Speculum* 36 (1961), 373-392.

ZOTENBERG, HERMANN. *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*. Paris: Imprimerie Impériale, 1886.

Vide in alio quaterno: The Complex Genesis of James of Metz's *Commentary on the Sentences*

Nicolò Vantaggiato

Abstract: This study reconstructs the complex textual evolution of James of Metz's *Commentary on the Sentences*, a pivotal yet problematic work of 13th-century Dominican thought. Drawing on a comparative analysis of the three surviving textual versions – the first redaction, the second redaction, and the *Additiones* – the paper reassesses previous hypotheses by Koch, Decker, Ullrich, Köhler, Olszewski, and Schabel. By tracing the stages of textual evolution, the study proposes a chronology of James's revision process and situates his work within the broader dynamics of the reception of Thomas Aquinas's texts.

Keywords: James of Metz; Thomism; Dominican Order; medieval textual tradition; authorial revision.

1. Introduction

In the context of renewed interest in early Thomism, historiographical research over the last century has devoted considerable attention to the historical and philosophical developments which occurred between the death of Thomas Aquinas (1274) and his canonisation (1323). The main aim of these studies has been to reconstruct the reception of Thomas's texts and the progressive spread of his doctrines, both within and without the Order of Preachers.[1]

In this articulated framework, James of Metz stands out as one of the most debated Dominican theologians in the historiography of the late 13th and early 14th centuries.[2] On the one hand, Martin Grabmann described him as a faithful interpreter of Aquinas;[3] on the other hand, based on Josef Koch's reconstruction in 1929, James appears to be the possible founder and exponent, together with

1 For an overview of the phenomenon, see Gilson 1922; Grabmann 1925; Koch 1928; Roensch 1964; Hinnebusch 1966–1973; Wéber 1996; Berger 2002; Kerr 2002; Bianchi 2002; Lowe 2003; Cessario 2005; Robiglio 2005; Robiglio 2008; Saccenti 2020.

2 For an essential bibliography on James of Metz's biographical profile, see Grabmann 1925; Koch 1929; Ullrich 1966; Decker 1967; Köhler 1971; Olszewski 2010; Friedman 2011; Schabel 2018.

3 Cf. Grabmann 1925, 207.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII4 – CC BY

his confrere Durand of Saint-Pourçain, of an anti-Thomistic current within the Dominican Order, rooted in a more conservative Augustinian tradition.[4]

The inconsistency between these opposing interpretations seems to point to a more fundamental difficulty: James's only known work, his *Commentary on Sentences*, lends itself to multiple and sometimes conflicting readings, which reflect a complex textual tradition.

Following the line of previous studies on James's *Commentary*, the present paper seeks to gather and compare all the data available to date. Its purpose is to advance an interpretative hypothesis aimed at reconstructing the complex work underlying James of Metz's *Commentary on the Sentences*.

2. James of Metz's *Commentary on the Sentences*: *status quaestionis*

The complex manuscript tradition of James's *Commentary* transmits three distinct versions of the text, which seem to be the result of two separate cycles of lectures given by James on Peter Lombard's *Sentences*. According to the most recent research findings, the first cycle of lectures took place at the provincial *studium* in Reims between 1297 and 1298, while the second was held at the *studium generale* in Paris between 1300 and 1301.[5]

The central issue raised by James's *Commentary* – which remains unsolved to this day – concerns the correct interpretation of the manuscript material derived from these lectures. The *Commentary* is transmitted by twelve manuscripts, dating from the 14th and 15th centuries. The amount of text preserved varies considerably from one codex to another: only one manuscript, Borgh. lat. 122 of the Biblioteca Apostolica Vaticana (*V*), transmits the *Commentary* in its entirety, while the others contain a limited number of books or portions thereof.[6]

In 1929, Koch discovered, at the beginning of manuscript 992 of the Médiathèque de l'Agglomération Troyenne (*T*), a quire of twelve folios bound together with the main codex.[7] At the end of the preceding *Tabula quaestio-*

4 Cf. Koch 1929, 169–170.
5 Cf. Schabel 2018, 349–353.
6 For an overview and an updated review of the manuscript tradition, see Schabel 2018, 346 and 377–384.
7 Cf. Koch 1929, 171–194.

ricevuto: 22/10/2025 – accettato: 14/11/2025 – pubblicato: 31/05/2026

num, a copyist added this clarification: "Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in secunda uice qua legit Sententias."[8] This note states that the text contained in the quire consists of some *Additiones*, namely, additions to the *Commentary*, probably gathered by a copyist to systematically record the changes introduced by James during his second lecture on the *Sentences*. Koch further clarified that the *Additiones* do not usually constitute a complete text but rather collect portions of text intended to supplement a first version of the *Commentary*. According to Koch's hypothesis, the copyist omitted the parts that remained unchanged between the old and the new version, limiting himself to transcribing the sections in which the *lectio* of the second lecture differed from the first one.[9]

Within the *Additiones*, three types of information can generally be distinguished: (1) indications relating to the sections of the *Commentary* to be changed; (2) instructions concerning the action to be taken; and (3) the modifications to be inserted into the text. To understand how this system works in practice, it is useful to analyse an example:

> De articulo sicut prius et adde primo membro primi articuli, ubi probatur per duas auctoritates lumen illud esse possibile, rationem istam: plus de lumine debetur doctori theologo, dum in uia, quam inferiori populo uel plebi. Hoc autem non esset, nisi supra lumen fidei quod habent alii haberet[10] aliud lumen; ergo etc.[11]

This passage appears in the *Additiones* in relation to the first question of the Prologue to the *Commentary*. The note indicates that an additional argument should be inserted into the first article, in the section where James, referring to two eminent theological authorities – Augustine and Isaiah – shows how theological knowledge can assume scientific status owing to a supernatural light

8 *T*, 1v.

9 Cf. Koch 1929, 180.

10 Following *T*, 9ra, Olszewski reports here the lectio *haberent*, according to the plural form. However, the reference to the doctor theologian suggests that the lectio *haberet* should be adopted.

11 Iacobus Metensis 2010, *Super Sent.*, *Prol.*, 1, 34. In all the cited editions, the spelling has been standardised. In this study, however, medieval spelling has been retained, in accordance with the *usus scribendi* of the manuscript tradition.

intermediate between the *lumen fidei* and the *lumen gloriae*.[12] Because of these indications, the author's intention is to provide a precise reference to the point to be integrated in the *Commentary*, usually identified with the expression 'alius quaternus', a formula that occurs frequently in the *Additiones* to indicate references to questions or sections in the main text of the *Commentary*.

Based on this evidence, Koch believed that the part of manuscript *T* that preserves James's main text reflects the first lecture on the *Sentences* and accordingly he designated it as the 'first redaction' of the *Commentary*. However, by comparing the text of manuscript *T* (both in the *Additiones*' section and in the first redaction) with that of manuscript *V*, Koch noted significant differences. In addition to differences in length, the version of the *Commentary* preserved in *V* exhibits anomalous editorial features. In some places *V* incorporates the content of the *Additiones*, in others it returns to the first redaction, while in others still, it independently introduces new arguments and stylistic changes that are absent in both previous versions.[13] Koch named this new version 'second redaction', and warned against the tendency, which he considered misleading, to regard it as merely the sum of the first redaction and the annotations contained in the *Additiones*.[14]

A representative example of the ambiguous character of *V* is provided by the same question mentioned above. Among the positions presented and discussed by James, there is the well-known thesis of Aquinas, according to which, theology can be conceived as a science subordinate to God's science. In both versions, James addresses the same topic, but the explanation is significantly different.

12 Cf. Iacobus Metensis 2010, *Super Sent.*, *Prol.*, 1, 51–52.

13 Cf. Decker 1967, 15.

14 Cf. Koch 1929, 186–189. The second redaction is transmitted by almost all the manuscripts of the James's *Commentary on the Sentences*. The only exceptions are the manuscript Borgh. lat. 317 of the Biblioteca Apostolica Vaticana (*D*) and the manuscript 1321 of the Österreichische Nationalbibliothek of Wien (*W*). They transmit, respectively, the text of the first redaction and a contaminated version of the *Commentary*, obtained by mixing material from the three versions of the text.

Redaction I and II	*Additiones*
Secunda opinio est quod theologia proprie et simpliciter loquendo est scientia sicut scientia subalterna. Dicunt enim quod ad scientiam subalternam que proprie scientia dicitur sufficit habere solam fidem de suis principiis credendo scientie superiori. Et ideo cum theologia sua principia supponat a scientia Dei et beatorum, que est superior, simpliciter est scientia subalterna, sicut et alie scientie humane. Ista opinio imponitur magistris et ideo ipsam non reprobo.[15]	In secunda opinione, que est Thome, quod numquam intellexit eam esse scientiam proprie et maxime, cum ponat eam esse subalternam, quia sola credulitas non causat scientiam, et pro tanto dicit Philosophus II *Physicorum*, quia cecus non potest habere scientiam de coloribus, quantumcumque persuadeatur ei quod color disgreget; set theologia credulitati innititur, quia fidei; ergo etc. Item Philosophus *I Posteriorum* dicit quod subalterna scientia dicit quia de eo de quo subalternans dicit propter quid. Vnde et scientia subalterna aliquid supponit. Hoc non est quia, set propter quid, quia autem cognoscit et accipit a sensu, et non a superiori scientia. Et ideo quia theologia nec propter quid, quia subalterna, nec quia, quod[16] non accipit a sensu, euidenter scit de principiis, ideo impossibile est eam esse scientiam proprie loquendo. Et hoc intelligere siue dicere uoluit, sicut dicitur prius in ultima demonstratione questionis.[17]

In the second redaction, without explicitly naming him, James reiterates the arguments put forward by Thomas in the *Summa theologiae*. In this passage, James limits himself to presenting Aquinas's position, treating it as the sole valid view, given its authoritative status among the masters, and explicitly declines to provide a reply.[18] This mindset is, however, contradicted by the *Additiones*. Here,

15 Iacobus Metensis 2010, *Super Sent.*, *Prol.*, 1, 56.

16 Here, manuscript *T* presents the lectio *quia*. Considering the meaning of the sentence, the lectio *quod* is to be preferred.

17 Iacobus Metensis 2010, *Super Sent.*, *Prol.*, 1, 35.

18 On closer inspection, the refutation of Aquinas's arguments already appears in the text of the first and the second redaction, at the end of the question, albeit in a marginal position and without references. See Iacobus Metensis 2010, *Super Sent.*, *Prol.*, 1, 58: "Et hoc expresse dicit Philosophus I *Posteriorum*, quod de eodem principio subalternans dicit propter

James not only openly recognises Thomas as his direct interlocutor, but also enters into open conflict with his position by rejecting it, since it is impossible for the theologian to know either the *propter quid* or the *quia* of theology.[19]

The reason why the second redaction systematically omits the material from the *Additiones* in this passage and returns, almost *verbatim*, to the text of the first redaction is unknown. Koch ruled out the possibility that this was self-censorship aimed at silencing positions considered contrary to the *doctrina fratris Thomae*.[20] However, other scholars have proposed different hypotheses, and it is therefore necessary to systematically evaluate each solution, highlighting both the strengths and limitations considering the available textual evidence.

2.1 Koch's hypothesis

Based on a relatively small manuscript tradition, Koch believed that James's authentic work should be limited to the first redaction and the *Additiones*, both preserved in manuscript *T*. According to his reconstruction, the text handed down from the second redaction was composed at a later date by a disciple or a student, probably after James's premature death. This anonymous editor, endowed – in Koch's words – "more with good will than with reason," would have used only part of the *Additiones* to create a new version of the *Commentary*, identified precisely with the second redaction.[21]

In this way, Koch completely rejected the textual and doctrinal value of the second redaction, considering it a mere inauthentic reworking. However, this reconstruction suffers from a fundamental problem: it does not explain why the

---

quid et subalternata dicit quia, ita quod si principium suum crederet ab alio et quantum ad propter quid et quantum ad quia, non esset scientia, set fides uel opinio. Et hoc est intentio Philosophi II *Physicorum* ubi dicit quod cecus potest syllogizare de coloribus, non tamen habere scientiam. Vnde quantumcumque ipse credit alii dicenti propter quid albedo disgregat et quia disgregat ex quo non potest hoc accipere a sensu quia ita est, non habet de hoc scientiam. Quia ergo theologus nec propter quid nec quia uidet de articulis, impossibile est theologiam esse scientiam et subalternam."

19 In this way, James repeats *verbatim* the refutation already developed in the first and second redactions (see the previous note). The final comment in the *Additiones* refers precisely to that passage, inviting the reader to consider the last argument presented in the question.

20 Cf. Koch 1929, 185–186.

21 Cf. Koch 1929, 188–189.

supposed disciple would have continued his master's work in such a clumsy and incomplete way. In opposition to Koch's thesis, a few years later Bruno Decker observed that editorial interventions such as those of the second redaction cannot be attributed to the work of a simple disciple or copyist but presuppose the direct action of the author.[22] In support of this hypothesis, it should be remembered that the second redaction – the only one to have enjoyed a significant circulation – was received by contemporaries as an authentic work, something that would hardly have occurred if it had been perceived as the result of a student's alteration.[23]

2.2 The hypotheses of Decker, Ullrich and Köhler

Although representing three distinct contributions, the studies by Decker, Lothar Ullrich, and Theodor Köhler share a common assumption. While the three versions of James's *Commentary* originate from the two cycles of lectures on the *Sentences*, both the second redaction and the *Additiones* are the result of James's second lecture.[24] What distinguishes the position of these three scholars from Koch's, then, is the different perspective adopted in considering the second redaction and the *Additiones*. Decker and Ullrich argued that the stylistic and content-related variations in the second redaction should be regarded as the result of a revision process conducted by James himself, to prepare the text for publication. The second redaction would therefore represent the definitive version of the work – i.e., the *ordinatio* of the *Commentary* – while the *Additiones* would retain the provisional character of a *reportatio*.[25]

Although following the interpretative line drawn by Decker and Ullrich, Köhler's reconstruction differs from the other two for the different editorial status attributed to the second redaction. In fact, according to Köhler, it should not be understood as an *ordinatio*, but rather as a second *reportatio*, parallel to that preserved in the *Additiones*. To be more precise, Köhler believed that both the second redaction and the *Additiones* were autonomous and independent

22 Cf. Decker 1967, 16. On the topic of authorial interventions (with specific reference to the *quaestiones quodlibetales*), see also Glorieux 1939.
23 Cf. Decker 1967, 13–17.
24 See Decker 1967; Ullrich 1966; Köhler 1971.
25 Cf. Decker 1967, 16–17.

transcriptions of the same second lecture on the *Sentences*. This common origin would explain the presence of parallel portions of text in the two versions, while the stylistic and lexical differences would be attributable to the different editors who materially transcribed the lecture.[26]

The hypotheses put forward by the three scholars restored the authorial status of James's second redaction, thereby rejecting the criticism previously formulated by Koch. Beyond the differences regarding the definitive or provisional nature of the text, their studies have also helped to establish a connection between the second redaction and the *Additiones*, highlighting their partial similarities and tracing it back to a common origin, identified in James's second lecture on the *Sentences*.

However, several additional problems remain to be addressed. Although it is plausible that two different *reportationes* – according to Köhler's hypothesis – could present stylistic or terminological variations, it is much more difficult to explain differences in content between the two versions. It seems highly unlikely that, during the same lecture, James would have taken diametrically opposed doctrinal positions towards Thomas, as shown in the example above.[27] Therefore, following this line of thought, the second redaction and the *Additiones*, though closely related, should not be attributed to the same lecture on the *Sentences.*

2.3 Current research trends

Although several contributions have appeared in recent years – some of which aim to offer partial critical editions of the *Commentary* –[28] the overall interpretative framework has not undergone any substantial changes.

Like Decker and Ullrich, Mikołaj Olszewski, in his work devoted to the Prologue of the *Commentary*, considered the second redaction as the final version of James's work.[29] However, the analysis of the Prologue, as structured in the

26 Cf. Köhler 1971, 55–61.
27 See *supra*, 108–110.
28 See Iacobus Metensis 2010; Schabel 2014; Peck, Schabel 2015; Olszewski 2018; Schabel 2020.
29 Cf. Olszewski 2010, especially VII, 5–6, 17, and 333.

edition made by Olszewski, does not solve all the problems of the text.[30] For example, in the first five questions of the Prologue, the second redaction takes up the text transmitted by the first redaction, even when there is a corresponding version in the *Additiones*; only in the sixth question – concerning the practical or speculative nature of theological knowledge – does the second redaction conform to the text of the *Additiones*, abandoning that of the first redaction.

In contrast to Olszewski, Christopher Schabel has put forward, albeit in entirely hypothetical terms, the hypothesis that the second redaction constitutes a reworked version of the first redaction, while the *Additiones* represent the final version of the text.[31]

In such an interpretative scenario, still open and characterised by considerable margins of uncertainty, it seems necessary to carefully reconsider the available textual evidence, identify new elements, and provide a coherent hypothesis to explain the complex editorial status of James's *Commentary on the Sentences*.

3. A new interpretative hypothesis

Considering what has been explained so far, the differences found between the various redactions of the *Commentary* cannot be considered simple mechanical variations, i.e., due to corruptions or alterations that arose during the transcription and transmission of individual manuscripts. This is particularly evident in

30 Olszewski 2010, 5: "The Prologue (ff. 2ra–6vb) [of *T*] and the *Additiones* testify to two stages of elaborating a new redaction of the *Commentary*. The Prologue is its first stage, while the *Additiones* are its completion and emendation. James probably started a new version of the *Commentary* with the Prologue (ff. 2r–6v). At some point his work was interrupted. When he resumed the *Commentary*, he was dissatisfied with the first version of the Prologue and decided to correct it: partially completing the older version (as in case of Question 1) and partially revising or rewriting the text – this was done in the *Additiones*."

31 Schabel 2018, 374–375: "Nevertheless, there are other possibilities, for example that for Book I GKLMNPV is a revision of the first redaction made in Paris in preparation for the lectures, which only got as far as Distinction 34, and the *Additiones* represent final adjustments in the lectures themselves. At that time, moreover, it was normal to lecture at Paris in the sequence I-IV-II-III, and after the *Additiones* in I, Book IV does betray the most revision and Book III the least, with the ends of both Book II and III, like Book I, carrying only one text. […] Since the note on f. 1vb of Troyes asserts that these *Additiones* come from the second lectures on the Sentences, we can extrapolate from Olszewski's remark to assert that, after James of Metz had finished his first lectures, probably at Reims, he came to Paris and began his revisions, continuing them while he actually lectured."

cases where the second redaction does not use the *Additiones* or does not return to the first redaction. Rather, it seems to proceed independently, introducing textual changes and conceptual clarifications.

As Decker has already observed, the interventions found in the second redaction must be regarded as authorial, that is, as the result of James's own reworking of the *Commentary* at a certain stage of his intellectual activity.[32] From these premises one may infer that the different redactions of the *Commentary* may not represent independent texts or versions, but successive stages of elaboration of the same work.

This would make James's *Commentary* a paradigmatic case of an evolving authorial text (*Autorentext im Wandel*),[33] such as Meister Eckhart's *Opus Tripartitum*[34] and Durand of Saint-Pourçain's *Commentary on the Sentences*.[35] This means that the manuscript tradition of James's *Commentary* can be understood as an *open tradition*, in which the 'law of progressive improvement of the text' is followed. According to this law, it is possible to reconstruct a complex manuscript tradition conceiving the author's text as a singular text developed through various editorial stages, in which the author progressively sought to perfect it.[36] The application of this principle, therefore, offers a fruitful methodological perspective, capable of providing useful elements for understanding and reconstructing the complex editorial stratification of James's *Commentary*.

3.1 The relationship between the **Additiones** *and the* **alius quaternus**

As mentioned previously, the note at the end of the *Tabula quaestionum*[37] allows us to identify the text transmitted by manuscript *T* – excluding the *Additiones* – as a witness of the first redaction. Moreover, having ruled out the possibility that the second redaction and the *Additiones* constitute independent develop-

32 Cf. Decker 1967, 16.

33 The *Autorentext im Wandel* paradigm was introduced for the first time by Sturlese to explain the peculiarities of the manuscript tradition of Eckhart's *Opus Tripartitum*. See Sturlese 1985.

34 See Sturlese 1992.

35 See Jeschke 2014; Retucci 2014; Speer 2014.

36 Cf. Sturlese 1992, especially 33.

37 *T*, 1v: "Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in secunda uice qua legit Sententias."

ments of the same second lecture on the *Sentences*, it can reasonably be assumed that James's editorial activity followed two possible lines of development:

A) Redaction I to *Additiones* to redaction II

B) Redaction I to redaction II to *Additiones*

The solution to this problem is based mainly on an analysis of the *Additiones* and the version immediately preceding it. Indeed, the *Additiones* repeatedly refer to the *alius quaternus* as the place where the *Additiones* corrections have to be integrated. If the *alius quaternus* to which they refer coincides with the text of the first redaction, it can be confirmed that the second redaction was only composed later, as Olszewski claims. Conversely, if the expression *alius quaternus* in the *Additiones* indicates the text of the second redaction, then the latter should most probably be regarded, in accordance with the hypothesis put forward by Schabel, as an intermediate version of the *Commentary*, chronologically situated between the two lectures on the *Sentences*. Three examples offer sufficiently clear elements to answer this question and to outline, with greater precision, the evolutionary dynamics of James's text.

The first and most significant example is Distinction 11, devoted to the inter-trinitarian relations. Schabel edited this text and pointed out in his study the differences between the three versions. He claims that James's revisions are not merely stylistic, but affect the entire structure, the arrangement of topics, and the formulation of whole paragraphs.[38] From the very beginning, the parallelism between the second redaction of the *Commentary* and the *Additiones* is evident, revealing their close affinity:

Redaction I	Redaction II	*Additiones*
Circa XI distinctionem queritur utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo.	Vtrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, dato quod non procederet ab eo.	Circa distinctionem XI queritur utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, dato quod non procederet ab eo.
Videtur quod sic, quia que habent repugnantiam ad inuicem distinguuntur, dato quod unum ab	Videtur quod sic, quia sicut se habet generare ad spirare, sic generari ad spirari; set generare et	Et uidetur quod sic, quoniam sicut se habet generare ad spirare, sic generari ad spirari; set

38 Cf. Schabel 2020.

alio non procedat; set Filius et Spiritus Sanctus repugnantiam uel oppositionem habent ad inuicem; ergo etc. Minor patet, quia de ratione Filii est quod non sit spiratus, quicquid enim Filio potest conuenire communicatum est sibi a Patre; non autem communicatum est sibi quod sit spiratus; ergo esse spiratum non potest sibi conuenire. […]	spirare distinguuntur re; ergo generari et spirari distinguuntur re, et per consequens Filius et Spiritus Sanctus, qui per ista constituuntur. […]	generare et spirare distinguuntur realiter; ergo similiter generari et spirari. Si sic, ergo Filius et Spiritus Sanctus, qui per ista constituuntur. […]
Tria uidenda sunt, primo positio que reputatur uera.	Tria sunt uidenda: primo opinio minus uera, secundo opinio uerior, tertio solutio rationum prime opinionis.	Respondeo. Hic sunt tria uidenda: primo opinio minus uera, que ponit Spiritum Sanctum distingui personaliter a Filio, dato quod non procederet ab eo; secundo opinio opposita et uerior; et tertio soluentur rationes prime opinionis.[39]

Furthermore, James's response to the question – common to all three redactions of the *Commentary* – is developed across three articles: the first is devoted to presenting the opinion considered erroneous; the second to expounding what James considers to be the correct position; and the third and final, to refuting the arguments put forward in favour of the erroneous opinion. According to the first opinion, the Holy Spirit could be truly distinct from the Son even if He did not proceed from Him:

Redaction I	Redaction II	*Additiones*
Dicunt enim quidam quod Filius distingueretur a Spiritu Sancto etiam	Prima opinio dicit quod Spiritus Sanctus distingueretur personaliter a	Prima opinio probatur sex rationibus.[40]

39 Schabel 2020, *Super Sent.*, I 11, 252–253.

40 Schabel 2020, *Super Sent.*, I 11, 254.

si Spiritus Sanctus non procederet ab eo. Et hoc probant tripliciter.	Filio, dato quod non procederet ab eo. Quod probant sex rationibus.	

The number of arguments in support of this opinion varies considerably between the different versions. While the first redaction provides only three arguments, the second redaction and the *Additiones* present six of them. A similar result can also be found in the third and final article of the question, which James devotes to refuting the arguments stated by the first opinion. Here too, the *Additiones* show a clear parallelism with the text of the second redaction but differ in the organisation of the textual material.

In refuting the fourth argument, the *Additiones* transmit a final note that, in turn, makes reference to the solution of the fifth argument, found in the *alius quaternus*:

Redaction II	*Additiones*
Ad quartum dico quod si Pater non generaret, uerum est quod adhuc esset innascibilis et Filius nascibilis, set tamen per hoc non distingueretur a Filio, quia solum distinguitur ab eo paternitate, que non esset in Patre nisi generaret. Et ideo Pater non distingueretur a Filio sicut suppositum a supposito, quia esse personale prius est quam proprietas personalis cuius est generare. Similiter dico quod esse inspirabile uel non spiratum non distingueret Filium a Spiritu Sancto, qui est spiratus, nisi ipse Filius spiraret ipsum, et per consequens nisi procederet ab eo. Ideo non ualet.	Ad quartum, "sicut se habet innascibilitas ad generare etc., remoto generare a Patre, adhuc remanet innascibilis et Filius nascibilis," dico quod licet Pater non generaret, esset innascibilis et Filius nascibilis, set per hoc non distingueretur a Filio, quia non distinguitur a Filio nisi paternitate, que non esset in Patre nisi generaret. Et ideo Pater non distingueretur a Filio sicut suppositum a supposito, quia esse personale prius ‹est› quam proprietas personalis. Vnde si Pater non generaret, esse innascibile non distingueret ipsum a Filio. Ita esse inspirabile non distingueret Filium a Spiritu Sancto, dato quod Spiritus Sanctus sit spiratus, nisi Filius esset spirans; ideo etc. *Vide aliam solutionem in quinto argumento ad questionem in alio quaterno.*[41]

41 Schabel 2020, *Super Sent.*, I 11, 273–274.

This reference is unequivocal proof that the *alius quaternus* – and therefore the version immediately preceding the *Additiones* – cannot be identified as a witness of the first redaction. The latter, in fact, contains only the first three arguments, thereby not including the fifth argument referred to in the *Additiones*. It must therefore be concluded that the *Additiones* refers to a version of the text certainly later than the first redaction and closely related to the second, as demonstrated by the constant parallelism between those two versions.

The fact that the reference to *alius quaternus* cannot refer to the first redaction is further confirmed in question 2 of Distinction 3, on the faculties of the soul and their relationship with the soul itself. The redactional situation, as regards the incipits, is as follows:

Redaction I	Vtrum potentia anime sit idem quod essentia.[42]
Redaction II	Vtrum potentie anime differant ab anima uel sint idem cum essentia anime, ita quod anima sit immediatum principium suarum operationum.[43]
Additiones	Adde ad questionem 'Vtrum potentie anime differant ab ipsa anima'.[44]

The copyist compiling the *Additiones* specifies that a series of arguments should be added, indicating at the same time the question to which these additions refer. However, this indication is only consistent if we take the second redaction as the reference text, since it literally reports the opening words used in the *Additiones*. By contrast, in the first redaction, no question has a similar opening.

As a final example, it is worth returning to the passage of the Prologue examined earlier, concerning the possibility of establishing theology as a science subordinate to God's science.[45] If the *Additiones* represent the final version of James's *Commentary*, the content of the second redaction – which appeared anomalous in relation to Olszewski's reconstruction – is clear and consistent. The second redaction, in fact, does not include the text introduced by the *Additiones* because, at the time of the writing of the second redaction, the reworking of the *Additiones* had not yet taken place. The textual similarities between the

42 *T*, 35rb.
43 *V*, 7va.
44 *T*, 12va.
45 See *supra*, 108–110.

first and second redaction, in terms of these points, should therefore not be interpreted as a deliberate attempt to conceal a polemical stance towards Aquinas, but rather as an indication that, at this stage of development, James still considered the first redaction's formulation to be valid. Only later would he consider it possible to openly express his dissent towards Aquinas's authority.

As has been shown, considering the *Additiones* as the final version of James's *Commentary* helps to resolve most of the editorial inconsistencies highlighted by previous research hypotheses. Moreover, the significance of the *Additiones*' constant reference to the *alius quaternus* must be emphasised. We should avoid the temptation to identify the *alius quaternus* with one of the current surviving versions of the *Commentary*. Contrary to what Koch argued,[46] it cannot coincide with the first redaction (and therefore not even with manuscript *T*) for the reasons explained; yet, at the same time, it cannot be a copy of the second redaction, as it has been passed down to us. Indeed, as clearly brought to light by Schabel's edition, the second redaction and the *Additiones* transmit large sections of parallel text. However, this textual evidence contradicts the principle according to which, through the reference to the *alius quaternus*, the copyist of the *Additiones* frequently refrains from transcribing those portions of the *Commentary* that were not subject to revision. Then, a question arises: To which redaction of the *Commentary* do the *Additiones* refer? There are valid reasons to believe that the *alius quaternus* corresponded rather to James's personal codex, which has been lost. To fully clarify this point, it will be necessary to analyse the specific methods followed by James in each phase of the editorial process.

3.2 The transition from the first to the second redaction

The second redaction presents some significant peculiarities. As Schabel has pointed out in his studies, it has a different length in each book of the *Commentary*. The overall editorial situation can be summarised as follows:

Book I: two distinct redactions are attested up to Distinction 34; from Distinction 34 to 48, all manuscripts report, without substantial variations, the text of the first redaction.[47]

46 Cf. Koch 1929, 180.

47 Cf. Schabel 2018, 367–373.

Book II: two versions up to Distinction 18; from Distinction 19 to 43, all manuscripts report, without substantial variations, the text of the first redaction.[48]

Book III: two redactions up to Distinction 3; from Distinction 9 to 39, all manuscripts report, without substantial variations, the text of the first redaction.[49]

Book IV: two redactions up to Distinction 16; from Distinction 17 to 49, the only text available is that transmitted by *V*, making it impossible to determine whether it belongs to the first or to the second redaction.[50]

According to this overview, the second redaction appears to be more of a revision of the *Commentary* rather than an independent version of it. Furthermore, manuscript evidence indicates that this revision process was carried out through two distinct modes of intervention.

The first revision method consists of corrections and additions in the form of marginal and interlinear glosses.[51] In this regard, Ullrich's research plays an important role in the studies of James's text. Analysing manuscript *T*, he clarified that some of the marginal notes in the codex could be traced back to the second redaction of the *Commentary*, while the main text clearly reflects the first redaction.[52] Realising that these marginal notes were subsequently integrated into the main text of the second redaction, Ullrich hypothesised that they came directly from the latter. To 'save' manuscript *T* without making a new complete copy, a scribe would have tried to update it progressively with the new redaction.[53] It is likely that this method did not reflect a copyist's independent initiative, but rather the method used by James himself in his own revision process.

A case example of what has just been described can be found in question 5 of Distinction 3 of the first redaction, corresponding to question 1 of the same

48 Cf. Schabel 2018, 365–367.

49 In manuscript *V*, the text from Distinction 4 to Distinction 9 is completely missing. Schabel believes this is due to the loss of a *bifolio* in the exemplar from which *V* was copied. Cf. Schabel 2018, 362–364.

50 Cf. Schabel 2018, 359–362.

51 The use of marginal and interlinear glosses was particularly widespread in medieval university circles. For an overview of the phenomenon, see Baswell 1992; O'Sullivan 2017; Teeuwen, Van Renswoude 2017; Brown-Grant, Carmassi, Drossbach, Hedeman, Turner, Ventura 2019; Valente 2021; Hennings 2021.

52 Cf. Ullrich 1966, 13 and 26.

53 Cf. Ullrich 1966, 26–27.

Distinction of the second one. A comparison of the two redactions highlights how the marginal notes in *T* work:

Redaction I	Redaction I + *marginalia*	Redaction II
Propter primum sciendum quod, V *Metaphysice*, Philosophus distinguit duplicem potentiam, actiuam scilicet et passiuam. Extendamus uero nomen potentie passiue ad receptiuam, et actiue ad operatiuam. […]	Propter primum sciendum quod, V *Metaphysice*, Philosophus distinguit duplicem potentiam, actiuam scilicet et passiuam. Extendamus uero nomen potentie passiue ad receptiuam [siue sit ‹potentia› forme substantialis siue accidentalis, dum tamen sit receptiua], et actiue ad operatiuam, [operatiua, siue sit naturalis siue non, sicut forte uisiua].[54] […]	Primo ponetur quedam distinctio de potentia. Secundum Philosophum, VI *Metaphysice*, potentia est duplex: scilicet actiua et passiua. Et uoco passiuam potentiam quamcumque potentiam receptiuam, siue sit potentia forme substantialis siue accidentialis, dum tamen sit receptiua. Actiuam uoco operatiuam, siue sit naturalis siue non, sicut forte uisiua. […]
Potentia uero actiua uel operatiua duplex est: quedam remota, et hec est essentia anime uel forme cuiuscumque; alia propinqua, que est immediatum principium (principium] *coni.*: proprium *scr.*) operationis.	Potentia uero actiua uel operatiua duplex est: quedam remota [et hec ‹est› primum principium operationis, non immediatum], et hec est essentia anime uel forme cuiuscumque; alia propinqua, que est immediatum [et proximum] principium operationis.	De actiua autem potentia distinguitur, quia quedam est principium operationis immediatum, quedam uero non immediatum, set remotum, primum tamen ‹est›.
Quod autem forma substantialis sit sua potentia actiua uel operatiua, probatur sic. Illud cuius uirtute agens agit suam operationem, habet rationem potentie respectu operationis; set omne	Quod autem forma substantialis sit sua potentia actiua uel operatiua [uel primum principium operationis ‹non› immediatum], probatur sic. Illud cuius uirtute [sit operatio, est forma; forma	Et de hoc remoto dicitur quod forma est principium actus, scilicet primum principium, non tamen immediatum, quia illud est primum principium respectu operationis, cuius uirtute

54 Unlike their traditional use in critical editions to indicate words considered superfluous or inauthentic, here square brackets are used solely to make the material in the *marginalia* immediately recognisable.

agens agit in uirtute forme substantialis; ergo etc.[55]	‹substantialis› est huiusmodi; ergo etc.] agens agit suam operationem, habet rationem potentie respectu operationis; set omne agens agit in uirtute forme substantialis; ergo etc. [Ideo dicit Philosophus quod anima est quo uiuimus.]	sit operatio. Forma substantialis est huiusmodi, quia forma accidentalis non agit nisi uirtute substantialis; ergo etc. Et ideo dicit Philosophus quod anima est primum quo uiuimus; aliud est principium operationis immediatum, et de hoc querit questio.[56]

These *marginalia* fill both the margins of the folios and the spaces between lines in a chaotic manner, sometimes making it difficult to read and correctly place the notes within the text. However, a further example is provided by Distinction 4, devoted to the theme of generation in the divine nature. Also in this case, the absence of a perfect correspondence can be noted between the two redactions of the text, although partially parallel.The copyist who wrote the marginal notes in manuscript *T* attempted to integrate the text of the second redaction into the limited space available, placing it mainly between the lines of the main text in the first redaction, corresponding to the initial arguments.[57] This operation, which was clearly complex and carried out with considerable care, continues until the fourth article of the same question, where James's revision is particularly evident:

Redaction I	Redaction II
Quarto uidendum qualiter differenter est generatio in diuinis et in creaturis. Generatio enim in creaturis est per motum et ex supposita materia; in diuinis autem sine motu et materia. Et generaliter, quando perfectiones quecumque reperte in creaturis attri-	Quarto est quomodo differat illa generatio a generatione in creaturis. Intelligendum est quod omnis creatura, relicta uirtuti sue, requirit aliquid in quod agat, sibi presuppositum. Ideo, omnis actio creature est motus uel mutatio, quia eius subiectum aliter

55 *T*, 35rb–va.
56 *V*, 7va–b.
57 Cf. *T*, 36ra and *V*, 8vb.

buuntur diuinis, relegandum est quod imperfectionis est in eis. Vnde generatio in diuinis dicit solam habitudinem Patris ad Filium secundum relationem originis; sicut et omnis actio, circumscripto motu, dicit solam habitudinem agentis ad passum.

Sciendum tamen quod in inferioribus quandoque fit generatio de materia aliena, ut quando generatur ignis in aere; quandoque de materia propria, ut in animalibus. Et hec secunda generatio magis assi‹mi›latur generationi in diuinis, set differt, quia generatio in diuinis est de tota substantia, set in animalibus de parte, scilicet de superfluo alimenti.[58]

se habet nunc quam prius; et hoc est mutari uel moueri. Et ideo in hoc differunt: quia generatio diuina non est motus nec mutatio, quia non presupponit subiectum in quod agat, set solum naturam quam communicat. Secundo, inuenitur in creaturis generatio, secundum quod aliquid agit in materia extrinseca, ut ignis in materia aque uel aeris. Et hoc est imperfectior generatio que reperiatur in creaturis, et ideo tollitur a diuinis. Tertio, inuenitur g‹eneratio› in creaturis, que est de parte substantie et cum diuisione substantie, ut in animatis, que habent generationem de sua substantia, id est, de illo quod erat in propinqua dispositione ut conuerteretur in substantiam. Set tamen est de parte substantie, non de tota substantia; set in diuinis est generatio (generatio] *om. sed suppl. in marg. al. m.*) et de substantia et de tota substantia. Quare autem est hoc, quod in creaturis non est generatio de tota substantia, ita quod tota substantia generantis non communicatur generato? Licet aliqui dixerint (dixerint] *coni.*: dixerunt *scr.*) hoc esse, quia essentia creature non est suum esse, tamen dico quod ratio est illa: quia in creaturis supposita distinguuntur (distinguuntur] differunt *scr. sed del. et suppl. in marg. al. m.*) uel per formas substantiales, uel per aliquid absolutum, ut per quantitatem; et ideo requirunt diuersas formas substantiales uel diuersa absoluta, ut diuersas quantitates. Modo, in creaturis non inueniuntur in uno reali diuerse forme substantiales

58 *T*, 36ra.

	uel diuersa accidentia eiusdem speciei absoluta; ideo creature generant de parte sue substantie et de parte diuisa. Set in diuinis est distinctio per relationes. Modo diuerse relationes reales possunt esse in eodem fundamento, licet hoc sit respectu diuersorum terminorum; ideo persone diuine, distincte per relationes constituentes supposita, possunt communicare in tota essentia diuina, manente eodem numero.[59]

In this last passage, the text of the second redaction is internally reorganised and significantly reformulated. The changes introduced by James in this section are incompatible with the space available between the lines in manuscript *T*. Thus, faced with this difficulty, the copyist responsible for updating the codex decided to transcribe the entire section in the lower margin of the page, according to the version of the second redaction. Consequently, the original version of the first redaction, present in the main text, was deemed superfluous and removed by adding the note 'va–cat' at the beginning and at the end of the section.

Starting from f. 36va of the manuscript T, the frequency of such interventions decreases significantly, although still attested throughout the entire codex. It is reasonable to assume that the reduction in the number of this kind of intervention is due to a decision made by the copyist, who, upon realising the impossibility of continuing with the method adopted, chose to interrupt the updating process. These methods of intervention were indeed more suitable for short additions or specific corrections.

On the other hand, the reworking of larger sections required the use of additional supports, such as *schedulae*, i.e., small paper-leaf, to increase the space available for writing.[60] Two noteworthy cases seem to confirm the adoption of this method of intervention in James's *Commentary*.

59 *V*, 9rb. The transcription also appears in Decker 1967, 295–296.

60 See Kwakkel 2018, 183–186. Evidence of the use of *schedulae* to correct and supplement James's *Commentary* can be found in manuscript 1583 of the Biblioteka Jagiellońska of Kraków (*K*). See *K*, 13v, 26v and 130v (the latter has fallen from its place but is still present in the codex).

The first case is Distinction 2, devoted to the theme of the divine attributes. While the second redaction of this Distinction is a complete and meaningful text,[61] the text of the first redaction, rather than being an actual version, has the characteristics of mnemonic notes. It summarises the topics to be developed and the interlocutors to be referred to. Below are some examples that illustrate the fragmentary and provisional nature of this initial redaction:

> Responsio. Attributum dicitur alii tributum. […]
>
> Secundo, uide in primo Thome, scilicet quid est (est] *om. sed suppl. sup. lin. al. m.*) ratio attributalis, quoniam (quoniam] quo *sed corr. sup. lin. al. m.*) correspondet aliquid (correspondet aliquid] *om. sed suppl. sup. lin. al. m.*) in re. […]
>
> Quarto, uide in Thoma, II distinctione primi ‹libri›, quomodo istorum distinctio attributorum accipiatur ex parte (parte] *om. sed suppl. sup. lin. al. m.*) intellectus nostri et ex parte essentie diuine.[62]

All these notes are present in the second redaction as well. Here, they are fully developed and integrated into a coherent and more extensive discussion. However, a major editorial change can be seen in the fifth article of the first redaction, which is devoted to the theme of the distinction of attributes in the divine nature. The article briefly describes the contrasting positions of Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines, without explicitly indicating James's own opinion on the topic. Once again, rather than an effective redaction, these appear to be preparatory notes:

> Quinto, uidendum utrum distinctio attributorum sit in Deo circumscripta creatura.
>
> Quidam dicunt quod sic.
>
> Primo. Quidquid inest Deo per respectum ad creaturas, inest ei per modum causalitatis; set attributa non insunt Deo per modum causalitatis; ergo etc.
>
> Preterea, prius potest absolui a suo posteriori; set attributa per prius et perfectius insunt Deo quam creaturis; ergo etc.
>
> Item, differt ratio attributalis a ratione ydeali; ratio ydealis distinguitur non in Deo nisi per comparationem ad creaturam; ergo etc.
>
> Alii dicunt contrarium, quod rationes attributales non distinguuntur in Deo nisi per comparationem ad creaturas.

61 Cf. Olszewski 2018.

62 *T*, 34va–vb.

> Primo, quia unum ut unum non representatur in uno nisi unice; set essentia diuina est una et simplicissima; ergo etc.
>
> Preterea, omnis differentia secundum rationem fundatur super distinctionem realem. Numquam enim cuiuslibet ‹genus› et differentia, cum sint essentialiter, intelligerentur differre ratione, nisi quia a diuersis rebus accipiuntur, ut animal a natura sensitiua, rationale a natura intellectiua; set circumscripta creatura in essentia diuina non est realis distinctio secundum absoluta; ergo etc.
>
> Preterea, Philosophus II *Celi et mundi* dicit quod columpna non dicitur dextra uel sinistra secundum rationem nisi per comparationem ad animal, in quo est distinctio dextri et sinistri secundum rem; ergo etc.[63]

In the transition from the first to the second redaction, James splits the article from the rest of the discussion, giving it the status of an autonomous question within the same Distinction. A comparison with the second redaction shows that James's intellectual framework remains essentially unchanged; nevertheless, the question is significantly longer, owing to the addition of several textual sections for each opinion discussed.[64]

The breadth and articulation of these interventions could suggest that they were perhaps carried out using *schedulae* and subsequently incorporated into James's personal copy of the *Commentary* as external additions. This hypothesis is supported by the *Additiones*, which, as mentioned before, systematically collected and recorded all those sections of James's *Commentary* that were not contained in the *alius quaternus*. In all the previously discussed cases (as well as in others, such as question 6 of the Prologue, Distinction 1, and Distinction 17, to name just a few) the *Additiones* entirely reproduce the text of the second redaction, thereby showing that these sections were indeed external additions.

3.3 The transition from the second redaction to the Additiones

If we accept the indication contained in the *Tabula quaestionum* of codex *T*,[65] the material included in the *Additiones* should correspond to the second lecture on the *Sentences*, probably held at the *studium generale* in Paris between 1300 and

63 *T*, 34vb. The transcription also appears in Decker 1967, 135.

64 Cf. Olszewski 2018, *Super Sent.*, I 2 2, 334–341.

65 *T*, 1v: "Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in secunda uice qua legit Sententias."

1301. The close textual affinity between the second redaction and the *Additiones* suggests that the second redaction served as the basis for the second lecture. However, the second redaction and the *Additiones* do not coincide perfectly. As noted above, not all the content of the *Additiones* can be found in the second redaction, implying that James perhaps continued to modify the text of the *Commentary* even during the lecture. In many cases, these interventions refine the text and provide a more detailed version of it. This editorial effort seems to have had the aim of making James's *Commentary* more readable and accessible.

Redaction II	*Additiones*
Ad secundum concedo maiorem. Ad minorem, dico quod si intelligas Filium procedere per actum intellectus et Spiritum Sanctum per actum uoluntatis, male intelligis, ut uisum est supra. […]	Ad secundum, quando dicitur "emanationes siue productiones sunt distincte" etc., concedatur maior. […] Dico quod, si intelligas Filium procedere per actum intellectus et Spiritus Sanctus per actum uoluntatis, male intelligis, ut improbatum est superius. […]
Ad tertium, concedo maiorem, si sit ibi sufficiens repugnantia. Ad minorem, cum dicis quod Spiritus Sanctus haberet repugnantiam ad Filium, dato quod non procederet ab eo, dico per interemptionem. […]	Ad tertium, quando dicitur, "que habent repugnantiam inter se sufficienter sunt distincta" etc., uerum est, si habeant sufficientem repugnantiam. Ad minorem, quando dicitur, "Spiritus Sanctus, dato quod non procedat a Filio, habet repugnantiam, quia est spiratus, Filius non", dico per interemptionem, quia si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non esset spiratus, quia idem est spirari et produci a duobus per modum uoluntatis, quorum quodlibet sufficit. […]
Ad quartum, dico quod si Pater non generaret, uerum est quod adhuc esset innascibilis et Filius nascibilis, set tamen per hoc non distingueretur a Filio, quia solum distinguitur ab eo paternitate, que non esset in Patre nisi generaret.	Ad quartum, "sicut se habet innascibilitas ad generare etc., remoto generare a Patre, adhuc remanet innascibilis et Filius nascibilis," dico quod licet Pater non generaret, esset innascibilis et Filius nascibilis, set per hoc non distingueretur a Filio, quia non distinguitur a Filio nisi paternitate, que non esset in Patre nisi generaret.

Ad quintum, dico quod quedam sunt actiones, que de sui nomine uel ratione exprimunt medium, per quod fiunt, ut dolare incisionem ligni per talem modum, scilicet cum dolabra. […] Ad sextum, dico quod quando aliquid est a duobus, ab uno sicut a principali, ab alio sicut ab instrumentali, non potest esse a principali sine alio.	Ad quintum argumentum, quando dicitur, "quod habet omnem potentiam productiuam et non habet respectum oppositum et potest producere quamcumque personam in diuinis", hic dico quod quedam sunt actiones que in suo nomine uel in sui ratione dant intelligere siue exprimunt medium, sicut dolare includit incisionem ligni per talem modum, cum dolabra, mediante qua dolatur. […] Ad sextum, quando dicitur, "prius potest absolui secundum nostrum modum intelligendi a posteriori", hic dico quod quando aliquid est a duobus, ab uno sicut a principali, ab alio sicut instrumento, non potest esse a principali sine instrumento.[66]

In other cases, James intervenes to further elaborate on his arguments, introducing additional examples or new paragraphs aimed at clarifying the meaning and scope of his reasoning:

Redaction II	*Additiones*
Tertio sic: que habent oppositionem et repugnantiam distinguuntur ab inuicem, dato quod unum non procedat ab alio; set sic est hic; ergo etc. Maior patet, quia omnis distinctio est per oppositionem aliquam. Minor patet, quia Filius habet esse non spiratum, Spiritus Sanctus esse spiratum, ergo etc. […]	Tertio sic: que habent oppositionem et repugnantiam distinguuntur ad inuicem, dato quod unum non procedat ab alio; set Filius et Spiritus Sanctus habent repugnantiam, dato quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio; ergo etc. Maior patet, quia omnis distinctio est per oppositionem aliquam. Minor declaratur, quia Filius habet esse in‹s›pirabile uel non spiratum, Spiritus Sanctus esse spiratum. Quod autem Filius habeat esse non spiratum probatur, quia quicquid potest Filio communicari a Patre totum sibi communicatum est; non est autem communicatum sibi quod sit spiratus,

66 Schabel 2020, *Super Sent.*, I 11, 271–277.

	set quod sit genitus; ergo non potest sibi communicare. Filius ergo est non spiratus et Spiritus Sanctus spiratus, quare etc.
	[…]
Alio modo distinguitur una relatio ab alia ratione fundamenti, quod contingit dupliciter, uno modo quando relationes habent diuersa fundamenta, ut similitudo et equalitas, in creaturis saltem. Et sic non accipitur in diuinis distinctio relationum ad constituendum supposita, quia essentia est unicum fundamentum.	Modo ratione fundamenti non possunt distingui supposita in diuinis, quoniam hoc potest contingere dupliciter: uno modo sic quod diuersis relationibus responderent diuersa fundamenta, quod non potest esse in diuinis, quoniam omnibus relationibus diuinis respondet unum et idem fundamentum, scilicet essentia diuina, que est simplicissima.
Alio modo quando fundamentum est unum, set habet habitudinem ad diuersa et distincta, ut super unam quantitatem, prout habet habitudinem ad diuersa et distincta, fundatur relatio equalitatis et inequalitatis, sicut etiam forte Sortes generans alia ratione refertur ad patrem et alia ad solem uel ad Deum.	Alio modo sic quod, licet fundamentum sit unum, habet tamen relationem ad distinctos terminos, ut equalitas et inequalitas in eodem ligno habet idem fundamentum, scilicet quantitatem, que habet comparationem ad lignum equale, et sic relatio equalitatis, uel maius uel minus, et sic relatio inequalitatis, et eadem albedine aliquis est similis albo et dissimilis nigro. Et sic diuerse relationes possunt esse in eodem fundamento propter diuersos respectus quos potest habere ad distinctos terminos, immo plus, eadem res ut est a diuersis agentibus diuersarum rationum adhuc habet relationes diuersas propter diuersum modum agendi siue producendi, ut asinus alia relatione reali refertur ad asinum et alia ad solem, II *Physicorum*.
Et hoc modo non potest dici quod distinguantur relationes constituentes personam Filii et Spiritus Sancti, quia oporteret quod essentia diuina per huiusmodi relationes haberet habitudinem ad diuersa et distincta, quod	Sic autem non possunt distingui relationes constituentes personam Filii et Spiritus Sancti, dato quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, quia tunc oportet quod essentia diuina per huiusmodi relationes haberet habitu-

falsum est, quia per generari et spirari, etiam secundum eos, non habet essentia diuina habitudinem nisi ad Patrem. Oportet ergo dicere quod huiusmodi relationes constituentes personam Filii et Spiritus Sancti distinguantur secundum rationem sui generis, que erat maior. Et sic habetur propositum, ut uisum est.	dinem ad diuersa et distincta, quod falsum est, quia per generari et spirari, etiam secundum eos, Filius et Spiritus Sanctus non habet habitudinem nisi ad unum, scilicet ad Patrem, qui esset generans et spirans (qui…spirans] *om. sed suppl. in marg.*), quod non est a se ipso distinctum. Vel sic: des unum fundamentum in quo fundentur diuerse relationes. Dico quod per hoc non habes intentum, quoniam ille diuerse relationes non constituerent diuersa supposita. Cuius probatio est quia ex illa diuersa operatione non habetur maior distinctio uel differentia inter se, scilicet generari et spirari, in Filio et Spiritu Sancto quam sit inter generare et spirare, que non constituunt diuersa supposita, set sunt in Patre, licet differant realiter, non suppositorum persona. Non enim Pater est duplex persona quia generans et spirans. Ergo similiter nec generari et spirari [non] constituent diuersa supposita, licet differant realiter. Ergo oportet redire ad primum, quod huiusmodi scilicet relationes constituentes personam Filii et Spiritus Sancti distinguantur secundum relationem sui generis et rem: Spiritus Sanctus distinguetur a Filio sicut spiratum a spirante, quoniam, cum relatio secundum suum genus non dicat nisi ordinem ad aliud solum, non distinguit nisi a directe opposito, puta a directe opposita relatione, quare etc.[67]

Even in these cases, it is plausible to assume that James once again used *schedulae* to supplement the text in his personal copy of the *Commentary*.

67 Schabel 2020, *Super Sent.*, I 11, 255–266.

This detail sheds new light on the note in the *Tabula quaestionum*: "Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in secunda uice qua legit Sententias." The note should not be interpreted as proof that all the material collected in the *Additiones*' quire was composed during James's second lecture on the *Sentences*, i.e., between 1300 and 1301. It has, in fact, been demonstrated that James wrote a substantial part of it earlier, while he was composing the second redaction of the *Commentary* to develop and improve the text of the first redaction. This evidence allows us to confirm that the second redaction was the basis for James's second reading, while the authentic innovations introduced by James during the second lecture of the *Sentences* consisted of the parts not present in the second redaction but handed down only through the *Additiones*. The shared passages between the second redaction and the *Additiones* confirm that some of these interventions were not written in James's personal copy (the so-called *alius quaternus*). Instead, they were written on *schedulae* attached to the codex, which James used on several occasions. Therefore, the *Additiones*' quire brought together both the revisions made by James during the second redaction and the further clarifications that emerged during the second lecture.[68] A clear conclusion follows from this: James's *Commentary on the Sentences* should not be regarded as a work transmitted in different versions, but as a single text in constant transformation and subject to ongoing authorial revisions. These revisions reflect both the demands arising from James's academic commitments and his progressive intellectual refinement.

4. Concluding remarks

Considering the evidence gathered so far, the complex editorial history of James's *Commentary on the Sentences* can be reconstructed as follows. The first redaction is the text prepared for or the result of the first lecture on the *Sentences*, probably held in Reims between 1297 and 1298. At the end of this reading and in view of a subsequent lecture, James undertook a thorough revision of his work, attested to at different levels in various books and conducted in at least

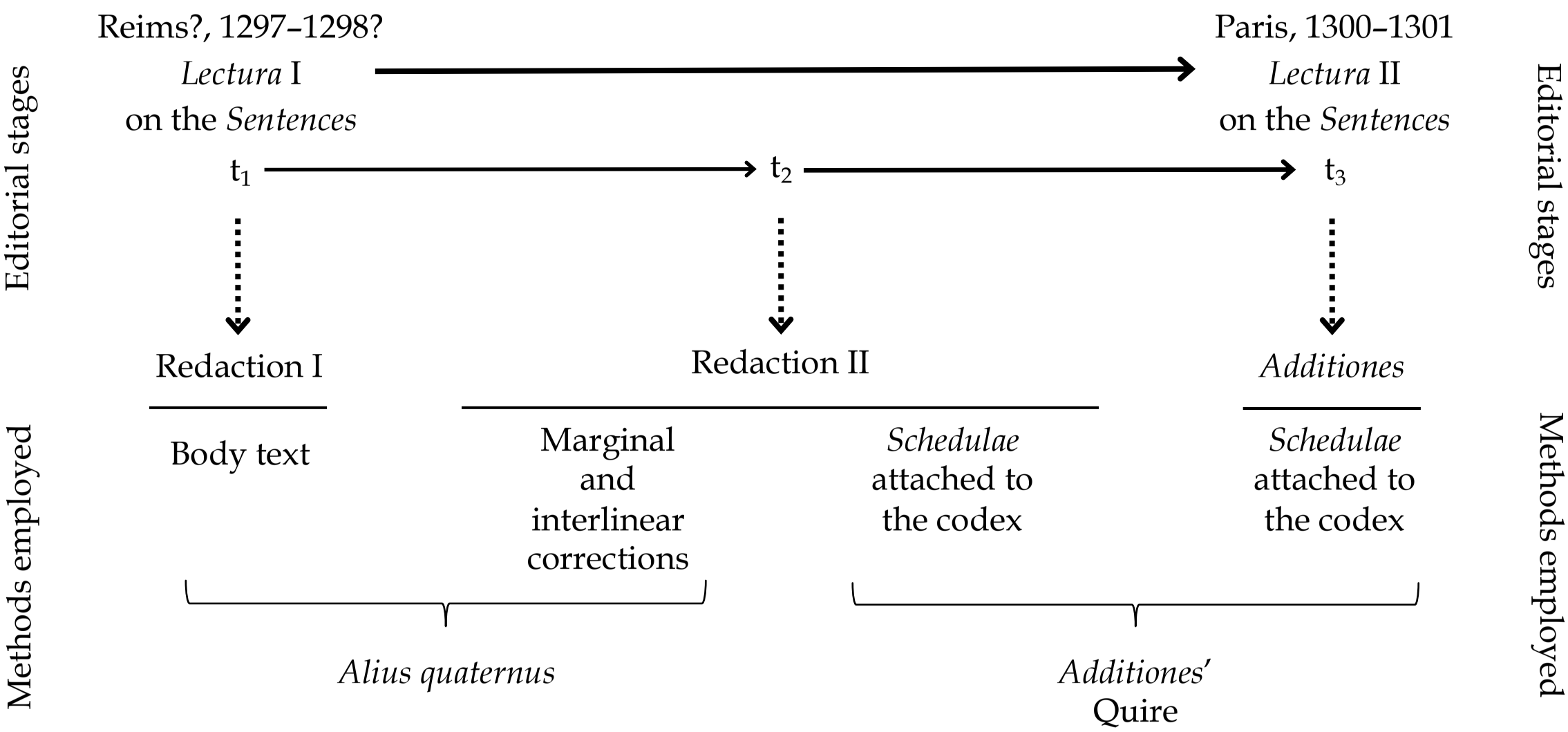
68 Currently, the *Additiones* represent the final known editorial stage of James's *Commentary*. However, new data may emerge from the analysis of manuscript *W*, which will be discussed in a forthcoming paper.

two distinct ways: for minor interventions, through marginal and interlinear corrections to the text itself; for more extensive and radical interventions, probably through the use of *schedulae* attached to the volume. This revised version formed the basis of the second lecture on the *Sentences*, held in Paris between 1300 and 1301. During this period, James continued to refine the text, probably again using some *schedulae*, and adding further examples and clarifications. Only later did a copyist collect all the material attached to the codex into a single quire, now known as the *Additiones*' version. This quire contains the *schedulae* attached to James's personal copy (the *alius quaternus*), both those produced during the revision of the *Commentary* and those introduced during the second lecture, thereby allowing the most complete version of the text to be transmitted. These editorial changes can be represented according to the diagram appended below.

The hypothesis proposed here should be understood as a model, subject to verification and revision. Its validity must be assessed through a systematic comparison with all the data and evidence present throughout the *Commentary* and not exclusively based on the material currently available. Only a broader and methodically conducted investigation will, in fact, make it possible to specify with greater certainty the chronological placement of each redaction and define more clearly the internal relationships between the different phases of composition.

NICOLÒ VANTAGGIATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA, UNIVERSITÄT ZU KÖLN*

* vantaggiatonicolo@gmail.com; Università degli Studi di Pavia, Dipartimento di Studi Umanistici, Strada nuova 65, 27100 Pavia PV, Italy. ORCID: https://orcid.org/0009-0001-0669-0247.


Reims?, 1297–1298?
Lectura I
on the *Sentences*
Paris, 1300–1301
Lectura II
on the *Sentences*
t_1
t_2
t_3
Editorial stages
Editorial stages
Redaction I
Redaction II
Additiones
Methods employed
Methods employed
Body text
Marginal and interlinear corrections
Schedulae attached to the codex
Schedulae attached to the codex
Alius quaternus
Additiones' Quire

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 122

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 317

Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 1583

Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 992

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 1321

Other sources

Baswell, Christopher. "Talking Back to the Text: Marginal Voices in Medieval Secular Literature," in Morse, Charlotte Cook, Doob, Penelope Reed, Woods, Marjorie Curry (eds.). *The Uses of Manuscripts in Literary Studies: Essays in Memory of Judson Boyce Allen*, 84–124. Kalamazoo MI: Medieval Institute Publications, 1992 (Studies in Medieval Culture, 31).

Berger, David. "Auf der Suche nach dem ‚Wesen' des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus," *Angelicum* 79(3) (2002), 585–645.

Bianchi, Luca. "Ordini mendicanti e controllo "ideologico": il caso delle province domenicane," in *Studio e studia: le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno Internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001)*, 303–338. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002.

Brown-Grant, Rosalind, Carmassi, Patrizia, Drossbach, Gisel, Hedeman, Anne D., Turner, Victoria, Ventura, Iolanda (eds.). *Inscribing Knowledge in the Medieval Book. The Power of Paratexts*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019 (Studies in Medieval and Early Modern Culture).

Cessario, Romanus. *A Short History of Thomism*. Washington: The Catholic University Press, 2005.

Decker, Bruno. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff, 1967 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 42.1).

Friedman, Russell L. "James of Metz," in Lagerlund, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, 581a–582b. Dordrecht: Springer, 2011.

Gilson, Étienne. *Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas d'Aquin. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1922 (Études de Philosophie Médiévale). First edition 1919.

Glorieux, Palémon. "Le Quodlibet et ses proceeds rédactionnels," *Divus Thomas* 42 (1939), 61–93.

Grabmann, Martin. "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens," *Xenia Thomistica* 3 (1925), 189–231.

Hennings, Till. "From marginal Glosses to Translations: Levels of Glossing in an Early Medieval Manuscript (Munich, BSB, Clm 19410)," in Brinkmann, Stefanie, Ciotti, Giovanni, Valente, Stefano, Wilden, Eva M. (eds.). *Education Materialised. Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts*, 241–256. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021 (Studies in Manuscript Cultures, 23).

Hinnebusch, William A. *The History of the Dominican Order*. New York: Alba House, 1966-1973.

Iacobus Metensis. "Super Sententiarum [Prologus]," in Olszewski, Mikołaj. *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis,* 21–81. Münster: Aschendorff, 2010 (Archa Verbi Subsidia, 2).

Jeschke, Thomas. "The Manuscript Tradition of the Book IV," in Speer, Andreas, Retucci, Fiorella, Jeschke, Thomas, Guldentops, Guy (eds.). *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, 97–118. Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2014 (Bibliotheca, 9).

Kerr, Fergus G. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Padstow: Blackwell Publishing, 2002.

Koch, Josef. "Die Thomistenschule am Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts," in Geyer, Bernhard (ed.). *Die patristische und scholastische Philosophie*, 528–551. Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1928.

Koch, Josef. "Jakob von Metz, O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O.P.," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 4 (1929), 169–232.

Köhler, Theodor W. *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz, O.P.* Romae: "I.B.C." Libreria Herder, 1971 (Studia Anselmiana, 58).

Kwakkel, Erik. *Books before Print*. Leeds: Arc Humanities Press, 2018 (Medieval Media Cultures).

Lowe, Elizabeth. *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. London, New York: Routledge, 2003 (Studies in Medieval History and Culture, 17).

O'Sullivan, Sinéad. "Text, Gloss and Tradition in the Early Medieval West: Expanding into a World of Learning," in Dinkova-Bruun, Greti, Major, Tristan (eds.). *Teaching and Learning in Medieval Europe. Essays in Honour of Gernot R. Wieland*, 3–24. Turnhout: Brepols, 2017 (Publications of the Journal of Medieval Latin, 11).

Olszewski, Mikołaj. *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*. Münster: Aschendorff, 2010 (Archa Verbi Subsidia, 2).

Olszewski, Mikołaj. "A Thomist Facing the Challenge of Henry of Ghent. An Edition and Study of Distinction 2 from James of Metz's Commentary on Book I of the Sentences," in Pich, Roberto H., Speer, Andreas (eds.). *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, 316–341. Leiden: Brill, 2018 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 125).

Peck, John, Schabel, Christopher. "James of Metz, O.P., on the Eternity of the World," *Medioevo* 40 (2015), 265–330.

Retucci, Fiorella. "Selected Problems in Books I–II of Durand's Sentences Commentary," in Speer, Andreas, Retucci, Fiorella, Jeschke, Thomas, Guldentops, Guy (eds.). *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, 71–96. Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2014 (Bibliotheca, 9).

Robiglio, Andrea A. "Tommaso d'Aquino tra morte e canonizzazione (1274-1323)," in Ghisalberti, Alessandro, Petagine, Antonio, Rizzello, Raffaele (eds.). *Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno*

Internazionale di Studio (Milano, 12-13 settembre 2005), 197–216. Torino: Quaderni di Annali Chieresi, 2005.

Robiglio, Andrea A. *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*. Bologna: ESD, 2008.

Roensch, Frederick J. *Early Thomistic School*. Dubuque: The Priory Press, 1964.

Saccenti, Riccardo. "*Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio*. L'ordine domenicano, l'eredità di Tommaso d'Aquino e Giovanni XXII," in *Giovanni XXII: cultura e politica di un papa Avignonese. Atti del LVI Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-15 Ottobre 2019)*, 329–354. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2020.

Schabel, Christopher. "Dominican Anti-Thomism: James of Metz's Question on Divine Foreknowledge, with a Rebuttal from the *Correctorium Iacobi Metensis*," *Przegląd Tomistyczny* 20 (2014), 35–72.

Schabel, Christopher. "James of Metz's *Lectura* on the *Sentences*," in Pich, Roberto H., Speer, Andreas (eds.). *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, 342–426. Leiden: Brill, 2018 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 125).

Schabel, Christopher. "James of Metz and William of Peter of Godin on the Procession of the Holy Spirit (and the Generation of the Son)," in Bonini, Francesca, Colli, Andrea, Speer, Andreas (eds.). *The* Lectura Thomasina *in Its Context. Philosophical and Theological Issues*, 211–292. Leuven: Peeters, 2020.

Speer, Andreas. "The Durandus Project at the Thomas-Institut: The *Status Quaestionis*," in Speer, Andreas, Retucci, Fiorella, Jeschke, Thomas, Guldentops, Guy (eds.). *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, 57–69. Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2014 (Bibliotheca, 9).

Sturlese, Loris. "Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'*Opus tripartitum*," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), 145–154.

Sturlese, Loris. "Zur Stemmatik der offenen Tradition. Überlegungen zur Edition der drei Fassung von Meister Eckharts „Opus Tripartitum"," *Editio* 6 (1992), 26–42.

Teeuwen, Mariken, Van Renswoude, Irene (eds.). *The Annotated Book in the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2017.

Ullrich, Lothar. *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1966 (Erfurter Theologische Studien, 20).

Valente, Stefano. "Annoting Aristotle's *Organon* in the Byzantine Age: Some Remarks on the Manuscripts Princeton MS 173 and Leuven, FDWM 1," in Brinkmann, Stefanie, Ciotti, Giovanni, Valente, Stefano, Wilden, Eva M. (eds.). *Education Materialised. Reconstructing Teaching and Learning Contexts through Manuscripts*, 191–214. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021 (Studies in Manuscript Cultures, 23).

Wéber, Édouard H. "L'ordine domenicano dal dibattito sul tomista a Eckhart," in d'Onofrio, Giulio (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, 399–462. Casale Monferrato: Piemme, 1996.

Liminal Spaces between Oxford and Cologne: John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* on Prime and Proximate Matter

Giovanni Lasorella*

Abstract: The paper investigates theories of prime and proximate matter in the work of John Dymsdale, a thirteenth-century Master of Arts at Oxford. In his *Quaestiones super Metaphysicam*, Dymsdale addresses three main problems: (1) whether there exists in matter a kind of diminished form (*forma diminuta*) that subsequently becomes the substantial form of a thing; (2) whether prime matter is numerically one in all material entities; and (3) whether proximate matter adds some real feature to prime matter. The study further examines the textual relationship between John Dymsdale and John Picard of Lichtenberg, a German Dominican theologian. Through a synoptic comparison of their works, it demonstrates that Picard borrowed extensively – and often verbatim – from Dymsdale's *Quaestiones*. This finding challenges the perceived isolation of German medieval philosophy by revealing a significant Oxonian influence on the Dominican *Studium generale* in Cologne. The paper concludes by presenting a new critical edition of three of Dymsdale's *Quaestiones*.

Keywords: John Dymsdale; *Quaestiones super Metaphysicam*; prime matter; proximate matter; *forma diminuta*; John Picard of Lichtenberg; liminal spaces.

1. Introduction

What is the value, for medieval studies, of investigating medieval texts written by obscure authors, whose originality of thought and historical relevance are highly debatable? In particular, what is the value of producing modern editions of such texts, and tracing textual parallels to other texts by perhaps equally obscure authors? John Dymsdale, admittedly, was an obscure thirteenth-century master of arts in Oxford with no known connection to any school or religious community. As Charles J. Ermatinger and Linus J. Thro observe in the introduction to their critical edition of Dymsdale's *Quaestiones* on Aristotle's *Metaphysica* X and XII, the odds against the publication of a late-twentieth century critical edition of such an obscure author are prodigious.[1] In this case, the odds

* I would like to express my gratitude to Andreas Speer and Fiorella Retucci, to the team of the Thomas-Institut, and to the anonymous peer reviewers. I am especially grateful

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII5 – CC BY

were overcome ultimately for one reason: the 1639 Lyons edition of John Duns Scotus's work mistakenly misidentified Dymsdale's *Quaestiones* as the missing continuation of John Duns Scotus's *Quaestiones subtilissimae* on Aristotle's *Metaphysica* I–IX.[2] Ermatinger and Thro took this mistaken attribution as a compelling reason to undertake an edition of Dymsdale's text.[3]

Notably, some years before the aforementioned edition, Ermatinger identified a strong textual connection between John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* and the 38 *Quaestiones* attributed to the German Dominican theologian John Picard of Lichtenberg. Ermatinger claimed that Picard's *Quaestiones* 12–14 are condensed versions of Dymsdale's commentary on Aristotle's *Metaphysica* VII and VIII.[4] On this occasion, Ermatinger did not publish an edition of Dymsdale's and Picard's questions. Consequently, this textual discovery remained largely unknown and was overlooked by contemporary scholarship.

Despite editorial skepticism, I contend that close analysis even of obscure medieval authors, and the textual connections between them, is historically valuable – for reasons beyond just its intrinsic interest. In particular, examining Dymsdale's and Picard's respective *Quaestiones* 12–14, and their relation, is interesting for philosophical and historical reasons. I begin this study (section 2) with an overview of John Dymsdale's biography and an examination of the current state of research on his works. Then (section 3), I present a systematic analysis of the philosophical content of Dymsdale's questions, along with a synoptic comparison of the textual parallels between Dymsdale's and Picard's respective *Quaestiones*. My aim in this section is (i) to clarify Dymsdale's theory of prime and proximate matter, and articulate its philosophical motivations, and (ii) to show how extensively Picard borrowed from Dymsdale, which in turn testifies to a significant Oxonian influence within the cultural *milieu* of Cologne.[5]

to Therese Cory for hosting me at the History of Philosophy Forum (University of Notre Dame, Indiana) during the preparation and writing of this paper, and to Cameron Lugo (University of Notre Dame) for his meticulous review of my English.

1 Ermatinger, Thro 1992, 71.

2 Ermatinger 1979.

3 Ermatinger, Thro 1992, 71–74.

4 Ermatinger 1988.

5 My project here proceeds in the same direction as that indicated by Fiorella Retucci's studies, see *infra*, n. 50. Furthermore, see Thro 1988, esp. 96, which suggests that research into textual correspondence is necessary in order to "reveal more fully the thought and

ricevuto: 10/08/2025 – accettato: 19/12/2025 – pubblicato: 31/05/2026

Finally, in the Appendix, I include a new edition of the three John Dymsdale's *quaestiones*[6] under consideration, so that one can also enjoy these texts in their entirety.[7]

Besides the inherent philosophical interest of Dymsdale's positions, the textual parallels with Picard's *Quaestiones* motivate a novel perspective on the intellectual life of the Dominican *Studium generale*: German medieval philosophy was not as isolated and exceptional as it may appear when considering only the Neoplatonic legacy of Albert the Great, Dietrich of Freiberg, Ulrich of Strasbourg, and Berthold of Moosburg.[8] Inasmuch as they foster this new historiographical awareness, authors and works such as John Dymsdale and his *Quaestiones super Metaphysicam* are akin to liminal spaces in the history of medieval philosophy: just like vacant hallways or stairways – eerie and shadowy in themselves yet significant in relation to what surrounds them – they serve as crucial points of connection between different cultural centers. Recognizing this fact is essential for understanding the development of philosophical discourse within its historical framework and to reevaluate the significance of texts written by unknown authors.

2. John Dymsdale and the *Quaestiones super Metaphysicam*

Biographical information about John Dymsdale is meager.[9] His name is attested in 24 different versions – to be distinguished from John Titleshale O. Carm. (d. c. 1354).[10] Here is what we know for certain: he was an English master of arts

stature of John Dymsdale – and possibly his enrichment of the work of others."

6 See *infra*, Appendix, 171.

7 The edition of John Picard's first 19 *Quaestiones* was part of a PhD project completed in Cologne at the Thomas-Institut; see Lasorella 2025(1). They are now published inside the *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* series; see Johannes Picardi von Lichtenberg 2025.

8 Sturlese 1981; Sturlese 1984, 460–461; Sturlese 1990, esp. 426; Sturlese 1993, 388; and Sturlese 1996.

9 Information on his life, manuscripts and editions can be found in Emden 1959, 1926–1927; Glorieux 1971, 239–240; Thro 1988, 93–120; Aguinagalde 1990; Lohr 2013, 339–340; Sharpe 2001, 236–237; Schönberger, Quero Sánchez, Berges, Jiang 2011, 2595. A more recent comprehensive study on John Dymsdale biographical data and a comparison between his doctrine and all the other English master of arts of his time can be found instead in Donati 2002, Donati 2014, Donati 2017, esp. 737–738 and 761–765.

10 Emden 1959, 1926.

active in Oxford during the late thirteenth century. Between 1284 and 1285, he became a fellow of Merton College, and subsequently assumed the role of subwarden there in 1286.[11] His death is attested around 1289.[12] His works consist mainly of a series of questions on Aristotle's books, including the *Quaestiones super Metaphysicam*, *Quaestiones super Libros De anima* and *Quaestiones super Ethicam*.[13]

Interestingly, Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* represent one of the few examples of English master of arts' disputations on Aristotle's *Metaphysica* that have survived from that period.[14] They are preserved in two manuscript witnesses: Durham, Cathedral Library, C IV.20, ff. 1ra–196va (= *D*) and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, ff. 84ra–131ra (= *M*).[15] Confirming the ascription of these disputed questions to John of Dymsdale is the

11 Thro 1988, 95.

12 On this point, Sharpe and Donati avoid a precise dating for Dymsdale's death and tend towards a more general claim, stating that he died at some point after 1286. See Sharpe 2001, 237 and Donati 2014, 143.

13 The critical edition of John of Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* is not completely published but some part of them were edited in Thro, Ermatinger 1992; Thro, Ermatinger 1993 and Thro 1998. Only the *proemium* and the questions on the third book of Aristotle's *De anima* written by John of Dymsdale are critically edited in their entirety, see Aguinagalde 1990, esp. 183–269 and Christensen 2017. Moreover, one of Dymsdale's questions on the second book concerning the plurality of the forms can be found in Thro 1988, esp. 100–120. The critical edition of John Dymsdale's questions on Aristotle's *Ethica Nichomachea* is an ongoing project held by Prof. Taki Suto at the University of Tokyo. To date, the questions on the fifth and tenth books have been published: Suto 2017; Suto 2019 and Suto 2024. See also Suto 2025. Furthermore, a series of questions on Aristotle's *De animalibus* were ascribed to John Dymsdale, but they actually belong to Albert the Great, see Lohr 2013, 340; Sharpe 2001, 237.

14 Thro, Ermatinger 1992, 72. In recent years, Donati published a list of masters of arts who were active in England during the thirteenth century, along with an overview of their respective works. The list compiled by Donati includes four *Quaestiones super Metaphysicam* written in this period by known English authors: Geoffrey of Aspall, Richard of Clive, John Dymsdale and William of Bonkes. Additionally, the list features an English *Sententia super Metaphysicam* ascribed to Adam of Buckfield and six anonymous sets of questions on Aristotle's *Metaphysica* stemming from the same intellectual context. See Donati 2014, 139–140 and Donati 2017, 734–740.

15 A description of both the manuscripts can be found in Thro, Ermatinger 1988, 75–77. Durham manuscript is entirely digitalized and available online on the following website: https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/e4355a227657cb78730d3e9e29540369687cff53 (accessed 21 February 2026). Also Montpellier codex is completely available online to readers on the following website: https://ged.scdi-montpellier.fr/florabium45/jsp/nodoc.jsp?NODOC=2013_DOC_MON1_MBUM_37 (accessed 21 February 2026).

Durham manuscript at the bottom margin of f. 258r: "Expliciunt questiones xii. librorum Metaphysice et similiter iiii. librorum Ethicorum disputate a Magistro Iohanne de Ditensale anno domini M°C°C° octogesimo tertio." This text also allows to date Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* to around 1283, as Alfred Emden and Thro claim.[16] However, Silvia Donati expresses skepticism regarding this precise dating, since "it is not clear whether this date refers to Dinsdale's questions on both the *Metaphysics* and the *Ethics* or only to the questions on the *Ethics*." For this reason, she dates this work more generally to the early 1280s.[17]

The text transmitted by these two manuscripts, in its most complete survived version, consists of 315 questions. However, only the Durham manuscript transmits this number of questions. The Montpellier codex lacks the initial section of the work, spanning from the prologue to the eleventh question of Book VII. Additionally, throughout the entirety of the text present in Montpellier codex, there are numerous instances where entire columns or pages are left entirely blank.[18] However, notwithstanding these textual *lacunae*, Ermatinger and Thro, in their edition of the questions on Aristotle's Books X and XII, indicate that the Montpellier manuscript is the most reliable account of Dymsdale's work.[19]

Moreover, the editors of Dymsdale's questions also emphasize the "austere format" of the text, whose "succinct wording and tightly controlled pattern" are proper to the written questions.[20] Dymsdale methodically follows the classic *utrum*-format. He initially presents a series of objections (*argumenta*) and counter-objections (*sed contra*), which are respectively arguments that oppose and support his proposed solution. Thereafter, he offers his own opinion on the

16 See Emden 1959, 1926 and Thro 1998, 72.

17 Donati 2014, 143, esp. n. 26.

18 This is precisely the case of f. 107v. Here, both columns are largely blank, resulting in the omission of textual passages pertaining to two of the questions at issue in this study. These omissions actually include the concluding section of the question *Utrum una sit materia omnium numero ut materia prima* and the introductory part of the following question *Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam*.

19 Thro, Ermatinger 1992, 75: "On ff. 84ra–131ra, anonymous but matching his ascribed questions in *D*, are Dymsdale's questions on *Metaphysics* VII–X, XII (our *M*, apparently the more reliable of the two manuscript copies) beginning in question 11 on Book VII […]."

20 Thro, Ermatinger 1992, 72–73.

matter (*determinatio*) and the responses (*responsiones*) to the initial *argumenta*, in order to definitively solve the problem and refute the objections. As the two editors assert, this clear and effective structure, along with their concision, aligns Dymsdale's questions more with the writing style of a handbook than with the longer, more complex composition typically associated with the oral nature of disputed questions.[21]

Dymsdale's questions have rarely attracted scholars' attention. In 1975, Ermatinger identified the Montpellier manuscript as an anonymous witness of the text that had previously been printed as the missing questions on Aristotle's *Metaphysica* X and XII in John Duns Scotus's *Quaestiones subtilissimae* in the Wadding-Vivès edition.[22] At the beginning of his research, Ermatinger argued for the inauthenticity of that attribution to Scotus and postulated that the author of the text could have been a Paris master of arts who lived in the early thirteenth century.[23] However, after he identified an additional copy of the text – namely, the Durham manuscript – Ermatinger himself reformulated his initial hypothesis, ascribing this work to John Dymsdale.[24] In 1992, Ermatinger and Thro finally established the editorial project of the *Quaestiones super Metaphysicam*, publishing the commentary on *Metaphysica* X and XII. In the introduction to that edition, Ermatinger and Thro demonstrated the errors committed by the Wadding-Vivès edition and highlighted several differences between Scotus and Dymsdale's works.[25] Following this publication, further editions of the questions on Aristotle's *Metaphysica* I, II and III were published by Thro in 1998.[26]

21 Thro, Ermatinger 1992, 72–73.

22 See Ioannes Duns Scotus 1893, 621–622. In the preface to the questions on Aristotle's *Metaphysica* X and XII, this edition makes reference to the existence of two copies of the text, from which this edition is supposed to stem, namely a manuscript and an early printed edition, presumed to be a Venetian edition printed in 1505. Unfortunately, as stated in the prolegomena of this edition, the existence of these copies is unknown today. Furthermore, no other information are provided about this topic by the modern edition of Scotus' *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*; see Andrews, Etzkorn, Gál, Green, Kelly, Marcil, Noone, Wood 1997, XXII. Here, the editors simply quote Ermatinger and Thro's edition of Dymsdale's *Quaestiones*.

23 Ermatinger 1975. At that time, Ermatinger was convinced that the supposed author of these questions should have written them before John of Jandun's *Quaestiones super Metaphysicam*, given that this latter text appears to report similar questions.

24 Ermatinger 1979.

25 Thro, Ermatinger 1992, 73–75.

26 Thro 1998.

More recently, Silvia Donati found that Dymsdale was deeply familiar with Thomas' commentary on Aristotle's *Metaphysica* and also with the later tradition of Parisian commentaries, among which she has emphasized the dependence of Dymsdale's text on Peter of Auvergne's *Quaestiones super Metaphysicam*.[27]

3. A Case of Textual Borrowings: John Dymsdale and John Picard of Lichtenberg

According to Ermatinger, John Picard's *Quaestiones* 12–14 constituted an abbreviated version of three of John Dymsdale's original questions. Ermatinger's thesis is fully convincing for at least two main reasons. First, a synoptic comparison of the texts reveals a remarkable degree of textual similarity, demonstrating that the questions are nearly identical.[28] Second, Dymsdale composed his questions on Aristotle's *Metaphysica* in Oxford two decades before Picard's debates in Cologne, leading to the clear conclusion that Picard read and reproduced Dymsdale's work verbatim.

Furthermore, these three questions constitute a peculiar case within Picard's *Quaestiones*. As they are collected in the manuscripts Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, ff. 151ra–182vb (= *V*) and Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2° 321, ff. 99rb–108vb (= *E*), Picard's *Quae-stiones* generally lacks any thematic order, and most of the questions seem to be sequenced randomly. However, Dymsdale's questions address the same kind of topic and occur in a consecutive order within Picard's *Quaestiones*, showing a coherent thematic core that does not align with its general frame. All of them deal with the concepts of prime and proximate matter: *Utrum in materia sit aliqua forma diminuta, quae fiat forma, supposito quod non sit principium activum* (question 12 = *V*, 161rb–va); *Utrum materia prima sit una omnium* (question 13 = *V*, 161va–vb); *Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam* (question 14 = *V*, 161vb–162ra).[29] It is also interesting that this set of questions represents a doctri-

27 Donati 2014, 143–144. For a more recent publication on Dysmdale, see also Bartocci 2021.

28 See Lasorella 2025(2), XXV–XXVI and Lasorella 2026.

29 In addition to those pertaining to prime matter, the only series of Picard's questions that display a thematic coherence in their consecutive order within the Vatican codex are the three brief questions regarding the agent intellect: *Utrum sit maior unio per intellectum vel voluntatem* (question 28 (1) = *V*, 177ra–rb;); *Item quaeritur, utrum laus patriae sit magis voluntatis quam intellectus* (question 28 (2) = *V*, 177rb); *Item utrum intellectus agens sit aliquid*

nal follow-up and enhancement to a longer and more articulated question that precedes them in the Vatican codex: *Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua inchoatio* (question 11 = *V*, 160ra–161rb).

Moreover, the formal structure of Picard's *Quaestiones* generally does not follow a clear *utrum*-format like that found in John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam*. In the majority of cases, the introductory section of a *quaestio* features either an explanation of the philosophical terminology employed[30] or a detailed doxographical account[31] of the subject matter under discussion, or both.[32] After the introduction, Picard typically provides the solution to the

animae (question 28 (3) = *V*, 177rb–va; question 5 = *E*, 101ra–rb); *Utrum intellectus agens habeat operationem circa quiditatem* (question 28 (4) = *V*, 177va). The index of Picard's *Quaestiones* from the Vatican manuscript and its comparison with that from the Erfurt codex, is provided in the appendix section of Lasorella 2023, 108–110.

30 See for instance the question: *Utrum Deus potuerit sumere humanam naturam sine supposito* (question 3 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 19, ll. 4–5): "Dicenda sunt hic duo. Primo, quod differunt, scilicet suppositum et essentia; secundo, quod unum praeter alterum sumi potest."

31 See for example the questions: *Utrum theologia sit scientia* (question 1 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 3, ll. 3–4): "Circa istam quaestionem duo in genere sunt consideranda. Primo, quid secundum aliquos sit dicendum. Secundo, quid secundum veritatem sit tenendum […]"; *Utrum in transsubstantiatione sic facta conversio fuisset, quod materia in materiam et forma panis in formam Christi, si aliquis apostolorum in triduo celebrasset* (question 4 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 25, l. 5): "Hic sunt duo videnda. Primo, quid alii ponant; secundo, quid mihi videatur"; *Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua inchoatio* (question 11 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 97, ll. 4–8): "Dicenda sunt hic quattuor. Primo ponam aliquorum opiniones cum ipsarum reprobatione. Secundo meam cum eius probatione. Tertio declarabo eam cum quadam imaginatione. Quarto tangentur argumenta cum ipsorum solutione."

32 See for example questions: *Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis* (question 5 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 30, ll. 3–6): "Circa hanc quaestionem tria oportet videre. Primo declarabo quaestionem. Secundo quaedam narratim notificabo. Tertio tangam multiplicem opinionem ipsam reprobando." *Utrum species intentionales recipiant numerum ab obiecto vel subiecto.* (question 6 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 46, ll. 4–7): "Ad huius quaestionis intelligentiam tria sunt advertenda. Primo dabo quaestionis intellectum. Secundo ponam opiniones aliorum. Tertio concludam meam intentionem"; *Utrum Deus sit subiectum in theologia* (question 10 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 86, ll. 3–11): "Dicenda sunt hic septem. Primo, quomodo differt subiectum a materia. Secundo, quam habitudinem habet scientia ad subiectum. Tertio, quomodo diversi diversimode posuerunt subiectum. Quarto ostenditur, quod Deus est subiectum in hac scientia et nihil aliud. Quinto ostenditur, quod Deus non est subiectum sub ratione universali, qua Deus. Sexto, sub qua ratione Deus subiectum sit. Septimo ostendetur, quod istud est de mente Thomae"; *Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa* (question 15 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 118, ll. 3–5): "Ad intellectum huius quaestionis videnda sunt duo. Primo, unde practicum et speculativum sit accipiendum. Secundo, quid de opinionibus

quaestio, which can be either his own opinion or the opinion which he holds to be the truest one.[33] Afterwards, Picard lists the *argumenta* and the *responsiones ad argumenta* all together at the end of every question, with each *argumentum* always preceded by expressions like *ad primum, ad secundum, ad tertium,* etc. and each *responsio* by the term *dicendum*.[34] However, in contrast to all the other cases, questions 12–14 are the only example in which Picard does not adhere to his typical structure. Instead, he maintains the classical format as it is originally found in Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam*, thus clearly showing that they are textual borrowings.

These two aspects further demonstrate that this set of questions is wholly distinct from the rest of Picard's text and provide definitive proof that Picard is not the original author of them.

4. John Dymsdale on Proximate and Prime Matter

In this section, I analyze John Dymsdale's theory of prime and proximate matter, which he articulates in his *Quaestiones*. To show the textual correspondences

---

quorundam sit sentiendum"; *Utrum dimensiones vel alique dispositiones accidentales precedant formam substantialem in materia* (question 19 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 165, ll. 7–8): "Circa istam igitur quaestionem duo videnda sunt. Primo explicabitur quaestio, secundo narrabitur multiplex opinio."

33 For this latter case see for example question: *Utrum dimensiones vel alique dispositiones accidentales precedant formam substantialem in materia* (question 19 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 175, ll. 314–316): "[…] istae duae ultimae positiones [the fifth and sixth positions that are listed in the question] videntur magis verisimiles, licet sint contrariae, ideo respondendum est ad aliquas rationes factas contra eas."

34 A case of this sort can be exemplified by *Utrum caritas, qua diligimus Deum, sit aliquod creatum in anima* (question 17 = Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 150, ll.199–213): "[…] Ad secundum. Augustinus: "Sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae"; sed anima vivificat formaliter; ergo et Deus sive Spiritus sanctus. Dicendum, quod corpus per animam vivit, non in anima proprie loquendo; sed "nos in Deo vivimus, movemur et sumus", ut dicit Augustinus. Et ideo dicendum, quod Deus est aliter vita animae quam anima corporis, quia effective secundum se, sed formaliter per gratiam. Ad tertium. Augustinus in XV *De Trinitate* dicit, quod hoc: "Deus caritas est" non est dictum per causam, sicut dicimus "Deus patientia mea vel spes mea", sed absolute et per essentiam. Unde infra idem subiungit, quod ita dictum est "Deus caritas est, sicut dictum est de Spiritu sancto". Dicendum est, quod intentio Augustini est, quod, quia animae virtutes, scilicet patientia, spes et huiusmodi, aliquid imperfectionis in habente important, quod ideo non sunt essentialiter in Deo, sed causaliter, caritas autem non. Et ideo non est intentio Augustini, quod eadem numero caritas sit Spiritus sanctus et caritas creata, sed quod nostra non solum causaliter, sed exemplariter est ab illa […]."

between Dymsdale's and Picard's works, I provide a series of synoptic tables. I shall particularly focus on instances where Picard's text diverges from Dymsdale's; this will clarify the nature and significance of Picard's revisions of the original material, while still maintaining the focus on Dymsdale's positions.

3.1 Utrum in materia sit aliqua forma diminuta sive inchoatio formae, quae postea fiat forma rei, etsi non sit aliquod principium activum

The first question deals with the problem of whether exists in matter a kind of diminished form, which subsequently becomes the substantial form of a thing. The problem of the *forma diminuta* or *inchoatio formae*[35] has its roots in Aristotelian metaphysics, especially in the concept of substance and its changes in the process of generation and corruption. In the late Middle Ages,[36] the philosophical challenge of explaining the substantial change was to describe how a form could make way for another within the same matter, when Aristotelian thought considered both matter and forms to be static components of substance. According to Aristotle, matter is pure indeterminacy and potentiality, whereas substantial forms are unchanging and always identical to themselves. It is therefore problematic to explain how the complex and dynamic process of generation and corruption can arise from such wholly static and unchanging elements. To overcome this problem, various medieval scholars posited the existence of an imperfect, diminished version of the substantial form, which can dwell in potency within matter and reach its completion through actuality at the end of the process of generation. In his questions on Aristotle's *Metaphysica* VII, Dymsdale treats this topic and offers a general account of the problem:

35 On the correspondence between the concepts of *forma diminuta* and *inchoatio formae* see Donati 2002, 218–230, esp. 223.

36 A milestone study on the concept of *inchoatio formae* is Nardi 1960. For more recent studies on this topic, see Wippel 1981, 293–314; Lizzini 2013; Gossiaux 2021; Bray 2024.

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 127va–b and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, f. 92rb–va:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 110, l. 43–111, l. 63:
Ad quaestionem dicendum, quod, *sicut dicit Commentator in XI* huius, *circa istam quaestionem duae fuerunt opiniones extremae*.	*Ad quaestionem dicendum* est, *sicut dicit Commentator in XI*, quod *circa istam quaestionem duae fuerunt opiniones extremae.*
Una ponit formam totaliter et *semper* praefuisse *in materia*, et haec ponit latitationem formarum et fuit positio Anaxagorae.	*Una ponit formam semper* praeesse *in materia* sicut Anaxagoras.
Alia ponit formam sive *rem totaliter, et quantum ad formam et quantum ad materiam, de novo esse, et* si loquamur de prima rerum productione, *haec est opinio Christianorum*.	*Alia ponit rem et quantum ad materiam et quantum ad formam* in materia *totaliter esse de novo, et haec est opinio Christianorum*.
Sed inter istas duas opiniones extremas *sunt tres mediae*, *quae* nec *ponunt rem totaliter praefuisse nec de novo esse*. *Quarum una ponit formam causari in materia* praeexistente *ab* aliqua *intelligentia separata*, *et haec est opinio Avicennae*.	*Sed inter* has *sunt tres mediae*, *quae* neque *ponunt rem totaliter praefuisse nec totaliter de novo esse*, *quarum una ponit formam causari in materia ab intelligentia separata*, *et haec est opinio Avicennae*.
Alia ponit formam causari in materia ab aliqua forma separata *eiusdem speciei*, et haec est opinio Platonis.	*Alia ponit causari in materia ab* agente separato *eiusdem speciei*, sicut Plato de ideis.
Aristoteles autem *viam mediam* tenet, *nec ponit formam* totaliter fieri ab extra nec *totaliter ab intra*, *sed partim ab extra et partim ab intra*: *ab intra*, *quia ex potentia materiae*, *ab extra*, *quia ab agente extrinseco*.	Sed *Aristoteles viam mediam*, *nec ponit formam* esse *totaliter ab intra*, *sed partim* causari *ab intra et partim ab extra*, *ab intra*, *quia ex potentia materiae, ab extra, quia ab agente extrinseco.*
Sed circa istam *opinionem dupliciter se habent moderni*, *quia, quod forma educatur de potentia materiae* potest esse *dupliciter*: *aut* ita *quod praesit* aliqua *forma diminuta in materia aut non*.	*Sed circa* hanc *opinionem dupliciter se habent moderni, quia, quod forma educatur de potentia materiae*, hoc est *dupliciter, aut quod praesit forma diminuta in materia aut non.*
Quod praesit talis forma diminuta, quae postea fiat forma completa, *multi*	*Quod praesit*, *multi ponunt, ne ponant* aliquid *fieri ex nihilo*.

ponunt, *ne ponant* formam *fieri ex nihilo*. Sed *quod* necesse *sit in* omni motu et *omni generatione aliquid esse*, *quod non praefuit et* quod *non fiat ex aliquo*, *ostendo sic*. *Sit aliquod generatum ABC*D, quaero utrum huius compositi aliquid praefuit aut non.	*Quod* autem *in omni generatione* hoc *sit* necessarium, scilicet *aliquid esse*, *quod non praefuit, et non fiat ex aliquo, ostendo sic*. *Sit aliquod generatum ABC*, sicut supra in praecedenti quaestione in secunda opinione.

Quoting Averroes' *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*,[37] Dymsdale establishes a general framework for understanding the different theories of generation and the relation between matter and form within this process. According to Averroes's account, there are two 'extreme' positions on this issue. The first is the opinion of Anaxagoras, who assumes that the essence of a form preexists in matter in its complete actuality. This theory, commonly called *latitatio formarum*, was upheld by the ancient philosophers, who did not yet distinguish between the concepts of act and potency. For them, it was inconceivable that something could come into being unless it already existed in actuality; otherwise, things would have arisen from nothingness and generation would have amounted to creation. Hence, according to Anaxagoras, all forms must already exist in actuality, they are just hidden in matter and are made manifest only through the process of generation. Generation does not create a new form *ex nihilo* but discloses what was previously concealed. In contrast to this theory, the second 'extreme' position is attributed to the Christians, who, contrary to Anaxagoras, hold that entities are created completely *ex novo*, both in their matter and in their form.

Between these two radically opposed opinions, Averroes identifies three 'middle' solutions to the problem of generation, which avoid both the eternal preexistence of forms in matter and the creation of entities out of nothing. All these three solutions assume that generation requires a preexisting subject, and thus understand this process as a change, occurring in a substance, that must result in a production of another substance. The first two positions entail that forms are externally and wholly caused in matter, either by a separate intelligence or by a separate agent. These positions correspond, respectively, to the views of Avicenna and Plato; but, according to Averroes, they too are mistaken.

37 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304rD–304vL.

The true 'middle' view is that of Aristotle,[38] who holds that the form comes neither wholly from within nor wholly from without. Rather, since the form arises both from the potency of matter and from the action of an external agent, the form itself is partly caused from within and partly from without. According to Averroes, Aristotle maintains that the external agent produces the whole substance, composed of matter and form, by merely moving and transmuting the potency of the matter into actuality as a form. In other words, the external agent neither adds anything extrinsic to matter nor produces a form through its own form. Instead, its action consists simply in drawing into actuality from matter's potency the form proper to the agent itself. From this perspective, in the composite substance both matter and form come to be from within; yet the metaphysical transition from the potency of the matter to the actuality of a certain form is allowed by the action of the external agent, which comes from without.

Having explained this, Dymsdale adds that Aristotle's theory of generation was interpreted by his medieval contemporaries in different ways. Some held that drawing the form out of the potency of matter means that the form preexists in matter as a diminished, imperfect version of itself, while others denied this theory. The former group, like Anaxagoras and the ancient philosophers, postulated the existence of such a diminished form in order to avoid the extreme implication of creation *ex nihilo*. However, Dymsdale rejects this latter solution and insist that generation must instead involve the production of something that did not previously exist, without thereby implying creation *ex nihilo*.

At this point in the *quaestio*, Picard's text diverges from Dymsdale's. Dymsdale starts providing a detailed refutation of the *forma diminuta* theory, whereas

38 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304vH–L: "Tertia autem est opinio Aristotelis et est, quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma. Et hoc fit movendo materiam, et transmutando eam, donec exeat de ea illud, quod est de potentia in ea, ad illam formam in actu. […] Sed agens apud Aristotelem […] extrahens illud, quod est in potentia ad actum, et quasi congregat inter potentiam et actum, scilicet inter materiam et formam, secundum quod extrahit potentiam ad actum, non destruendo subiectum recipiens potentiam: et tunc efficiuntur in composito duo, scilicet materia et forma. […] Intentio igitur sermonis Aristotelis quod conveniens a conveniente, aut prope convenientem, non est quod conveniens agit per se et per suam formam, formam sibi convenientis, sed est dicere, quod extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum. Et sic est in hoc de substantia, sicut in aliis accidentibus. Calidum enim non inducit in corpus calidum calorem extrinsecum, sed facit calidum in potentia esse calidum in actu."

Picard refrains from developing his argument in full, referring instead to his preceding question (*sicut supra in praecedenti quaestione*). Picard actually split Dymsdale's original refutation, and reproduces this text in the previous question 11 (*Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua inchoatio*). See the following synoptic table:

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 127vb and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, f. 92va:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 98, ll. 28–42:
	Unde est alia opinio, quae dicit, quod est ibi forma non secundum essentiam perfectam, sed secundum partem sui et per generans fit tota; et ratio movens eos est, ne dicant aliquid fieri ex nihilo, quod oporteret, sicut dicunt, si nihil formae praeexisteret; et idem motivum est commune omnibus, qui ponunt incohationes. Sed nec hoc stare potest. Primo, quia forma substantialis, cum sit indivisibilis secundum Commentatorem V Physicorum, non habet partem et partem. Secundo, quia nec sic evadunt, quod intendunt. Sit enim forma inducenda *ABC*, quia secundum te est divisibilis. *Si* ergo huius formae *aliquid* praeexistat, *sit illud A*; ergo cum residui, scilicet BC, *nihil* praeexistat, erit eius creatio vel aliquid sine creatione potest induci, cuius nihil praeexistebat.
Sit aliquod generatum *ABC*D, quaero utrum huius compositi aliquid praefuit aut non. Si nihil, habeo propositum. *Si aliquid, sit illud A*, tunc quaero de residuo, utrum istius aliquid praefuit aut non. Si *nihil*, habeo propositum, quod aliquid est, quod prius non fuit. *Si aliquid* praefuit, sit illud *B*, et quaero de residuo, et sic est necessario procedere in *infinitum*, quod est impossibile, vel oportet devenire ad aliquid, cuius nihil praefuit, et tunc habetur propositum, vel oportet ponere, quod totum generatum praefuit, et tunc est auferre omnem generationem.	*Si* autem et huius, scilicet BC, *aliquid* praeexistit, scilicet *B*, et tunc C totum sive aliquid sui inducitur, alias erit in *infinitum* ire. Si autem ponas totum praeexistere C, et tunc erit idem cum prima opinione. Nec oportet aliquid fieri ex nihilo, si nihil eius praeexistat, sicut infra dicetur.

In his question 11, Picard once again maintains that scholars embrace the doctrine of the *inchoatio formae* as a means of avoiding the conclusion that forms arise out of nothing. Yet, he contends that this metaphysical problem would remain even if one assumes the existence of a diminished form within matter.

To show this, Picard rewords Dymsdale's demonstration, which itself rests on the assumption that any theory concerning the *forma diminuta* must conceive the form present and introduced into matter as divisible into parts or degrees. For instance, if one considers a form ABC to be divisible, then, before this form is fully actualized, something of it must preexist in matter as its diminished version – namely, A. This would mean that nothing of the formal residual BC, which is required to complete the form ABC, would exist prior to this completion. This implies a dilemma: either nothing of this residual preexists, resulting in its actual creation *ex nihilo*, or some part of the residual does preexist. Since this position seeks to avoid creation *ex nihilo*, some portion of the formal residual BC must indeed preexist alongside A – for example, B. However, it can be stated that, also in this case, either nothing of the formal residual C preexists, in which case it is created, or some part of C preexists alongside AB, from which the remaining part of C is derived. If any portion of the formal residual C actually preexisted, then the continuous division of the residual would be *ad infinitum*, which is clearly impossible.

Only two scenarios are possible, therefore: either the formal residual C preexists in its entirety, or there is some part of C that does not preexist, and which must therefore be created *ex nihilo*. If the whole of the formal residual C truly preexisted in matter alongside AB, then the supposedly diminished form present in matter would correspond to the complete and perfect form ABC. However, this contradicts the initial premise of the theory, which maintains that only a diminished version of the complete form should preexist in matter. Thus, by elimination, there must be a part of C that does not preexist in matter alongside AB, and this portion of the form must be created *ex nihilo*.

Hence, if a form is divisible and that part of this divisible form preexists in matter, then some portion of the form does not preexist and must be created *ex nihilo*. In other words, Dymsdale – and, in the same manner, Picard – demonstrate, via a *reductio ad absurdum*, that although the assumption of a preexisting

diminished form in matter aims to resolve the problem of creation *ex nihilo*, its consequences ultimately reproduce the same metaphysical difficulty.

After this confutation, Dymsdale supplements it with several corollary demonstrations and the explanation of his own solution, whereas Picard provides no further clarification. Rather, Picard refers to a subsequent question in his work (*sicut infra dicetur*) – namely, the end of the solution to his question 12 (which has already been mentioned above). There, Picard once again resumes by quoting verbatim from Dymsdale's original text:

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, ff. 127vb–128ra and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, f. 92va–b:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 110, l. 57–111, l. 63:
Praeterea omnes istam positionem tenentes ponunt aliquid actu esse post generationem, quod non praefuit in actu completo. Sed tunc quaero de ista completione et actualitate. Et arguo, quia non praefuit, quia si sic, nihil esset acquisitum per generationem, et ista actualitas nunc est et non praefuit, ergo aliquid est, quod non fit ex aliquo. Dicendum est igitur, quod in omni generatione est aliquid per generationem acquisitum, quod non praefuit nec ex aliquo fit per se. Sed istud non potest esse minus quam indivisibile nec aliud quam terminus generationis. Cum ergo forma sit indivisibilis et finis generationis, istud necessario est forma. […] *Dicendum est* igitur, *quod in materia non est forma diminuta*, quae postea fit forma rei, *nec tamen creatur*, *quia creatio est productio* existentis *et forma non habet esse per se*, *sed* per *compositum*, *nec fit ex nihilo*, *sed* non fit ex aliquo, scili-	Quod autem in omni generatione hoc sit necessarium, scilicet aliquid esse, quod non praefuit, et non fiat ex aliquo, ostendo sic. Sit aliquod generatum ABC, sicut supra in praecedenti quaestione in secunda opinione. *Dicendum est* ergo, *quod in materia non est forma diminuta nec tamen creatur*, *quia creatio est productio* entis per se *et forma non habet esse per se*, *sed compositum, nec fit ex nihilo*, *sed*

cet ex nihilo vel non ex aliquo fit, quia refert dicere 'fit ex nihilo' et 'ex nihilo fit', quia in prima affirmatur fieri et secunda negatur. Unde proprie dicendum est, quod forma non fit ex aliquo per se, etsi per accidens fiat, hoc est ex aliquo, quia *ex materia. Non tamen ita, quod materia sit pars eius, quia hoc est proprium compositi*, cuius est factio per se.	*ex materia, non tamen ita, quod materia sit pars eius, quia hoc est proprium compositi.*

In concluding his *solutio*, Dymsdale explains the view of those scholars – with whom he agrees – who sought to resolve the metaphysical issue concerning the generation of forms from matter's potentiality by rejecting both creation *ex nihilo* and the existence of a diminished form. They maintained that, since creation is defined as the production of an entity in the absolute sense (*productio existentis*), material forms cannot properly be said to be created, for they do not exist in such an absolute sense. Accordingly, only the composite substance exists in absolute sense, whereas matter and material forms exist only as essential components of the substance (*per compositum*). Furthermore, if form cannot be derived from a diminished version of itself, since the process of generation must result in the production of something genuinely new, the generated form must arise from something other than itself. The form must then emerge from matter, not because matter itself is a part of the form – for then, generation would not result in the production of something new –, but because the form is drawn out into actuality from the potency of matter, in such a way that both matter and form are essential components of the same substance. Ultimately, for Dymsdale, what neither existed prior to generation nor is produced *per se* is the form of the generated substance and its actuality; the form and its actuality are the truly new elements of the process of generation (*per generationem acquisitum, quod non praefuit nec ex aliquo fit per se*).

With regard to Picard's textual borrowing, this first case demonstrates the profound theoretical influence of Dymsdale's questions on Picard. In fact, Picard employed, reworked, and paraphrased Dymsdale's text to deepen his discussion on the *inchoatio formae* in question 11 and to refute the existence of a diminished version of the form within matter in question 12.

3.2 Utrum una sit materia omnium numero ut materia prima

In the second question, Dymsdale considers whether prime matter is numerically one for all material entities. Here too, Picard reproduces Dymsdale's text word-for-word in his own question 13:

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VIII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 152rb and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, f. 107rb, and Durham, Cathedral Library, C IV.20, ff. 152vb–153ra:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 112, ll. 2–4 and 114, ll. 49–52:
Nunc *quaeritur*, *utrum una materia prima sit una omnium* numero. *Et videtur quod sic*. Illud, ad quod *stat resolutio omnium* generabilium, *est unum numero*; sed materia prima est huiusmodi; ergo etc. Maior *patet per Philosophum in II Metaphysicae*, ubi dicit, quod *status* est in omni causa; sed in causa efficiente et finali est devenire ad aliquod unum primum numero; ergo et in causis materialibus. […] *Ad primum* argumentum *dicendum*, quod, cum dicitur, quod illud est unum numero, ad quod stat resolutio, dicendum quod hoc non est verum, immo requiritur ad hoc, non quod illud ad quod stat resolutio sit idem numero, sed quod sit idem, scilicet et unum per indifferentiam et privationem, et quod non sit aliquid prius eo in suo genere. *Ad probationem dicendum*, *quod non est eadem ratio* de causis extrinsecis, ut *de fine et efficiente*, *et* de *materia et forma*, *quia* materia et forma *sunt principia intrinseca*, *et ideo quot sunt principiata*, *tot sunt formae* primae et *materiae* primae, et sicut non est una forma omnium, sic nec est una materia omnium.	*Quaeritur*, *utrum materia prima sit una omnium*. *Et videtur*, *quod sic*, quia id, in quo *stat resolutio omnium*, *est unum numero*, ut *patet per Philosophum II Metaphysicae*, quia in causis est *status*. […] Ad argumenta. *Ad primum dicendum*, sicut supra. *Ad probationem dicendum*, *quod non est eadem ratio de fine et efficiente et materia et forma*, *quia* haec *sunt principia intrinseca*, *et ideo quot sunt principiata*, *tot sunt formae et materiae*,

Sed finis et efficiens *sunt separata a principiatis*, *et* ideo possibile est devenire *ad unum* principiatum numero.	*sed* illa *sunt separata a principiatis et* in illis devenitur *ad unum*.

In the first objection, Dymsdale presents an argument in support of the unity of matter for all beings. According to this argument, the process of analysis (*resolutio*)[39] carried out by the intellect with respect to all generable and corruptible beings terminates at a cause that is numerically one. Since prime matter is numerically one, it follows that an analysis of such beings must ultimately arrive at prime matter.

This claim is supported by Aristotle's *Metaphysica* II, where an entire section is devoted to showing that an infinite series of causes cannot exist and that the classes of causes are not infinite in number. According to Aristotle, there are, in fact, only four classes of causes: the efficient, material, final, and formal causes. Moreover, in presenting a detailed argument against the possibility of a *regressus ad infinitum* with respect to all four classes of causes, Aristotle maintains that every series of causes must end in a first cause from which all others derive. Consequently, since the classes of causes are four, each series of causes must have its own first cause, that is different for every class of causes under consideration.[40] Resting on Aristotle's account, Dymsdale's objection further argues that because the regress of both final and efficient causes ultimately terminates at a first cause that is numerically one, the regress of material causes must likewise terminate at a first material cause that is numerically one: prime matter.

39 On the defintion of *resolutio* and the difference between *resolutio* as a reduction to extrinsic causes (*resolutio secundum rem*) and to intrinsic causes (*resolutio secundum rationem*), see Thomas de Aquino 1992, 162, ll. 350–356 and 162, ll. 362–382; on Aquinas' *via resolutionis*, see also Aertsen 1988, 252–275; Aertsen 1996, 73–80; Aertsen 1998, esp. 182; Porro 2017 and Te Velde 2021, 73–105. On Aquinas' definition of intrinsic and extrinsic principles, see also Thomas de Aquino 1976, *De principiis naturae*, 42, ll. 47–52.

40 Aristoteles 1957, 994a1–994b31. In this respect, Dymsdale's objection seems to establish a connection between Aristotle's reduction of a series of causes to specific classes of first causes and the process of resolution. This parallel is legitimate, since Aquinas himself states that the *resolutio secundum rem* corresponds to the reduction to the first efficient and final causes, whereas the *resolutio secundum rationem* corresponds to the reduction to the first formal and material principles: Thomas de Aquino 1992, 162, ll. 350–356 and 162, ll. 362–382. On this, see also Aertsen 1988, 256–271. On the difference between extrinsic causes and intrinsic causes and their interconnection with the two *resolutiones*, see also Thomas de Aquino 1992, 153, l. 80–154, l. 205 and the study in Porro 2017, esp. 498–508.

Dymsdale replies to this argument by stating that the analysis of a series of causes with respect to generable and corruptible beings does not necessarily terminate at a first cause that is numerically one. Concerning the class of the material causes, the analysis must terminate at a first material cause that is one in the sense that this is identical (*idem*) for every cause in the series and precedes all of them within that series. The claim that any analysis must terminate at a first cause that is numerically one actually represents a misinterpretation of Aristotle's text, which only asserts that at the terminus of any series of causes there must be a cause that is first and that is not caused by anything else. Moreover, Dymsdale argues that for a first cause to be one, identical, and prior to all the other causes of a series, it must underlie these causes, while none of their differentiating characteristics pertain to it (*unum per indifferentiam et privationem*). Therefore, according to Dymsdale, the analysis of the material causes of every generable and corruptible entities does lead to prime matter as the first cause. However, this does not imply that prime matter is numerically one; rather, prime matter is identical and one inasmuch as no formal distinctive attribute belonging to the series of material causes of all generable and corruptible entities can be predicated of it. Indeed, if all generable and corruptible beings are each reduced to their respective prime matter, these instances of prime matter are not numerically one, but many, sharing only a unity *per indifferentiam*. In this sense, there is nothing by which one instance of prime matter is distinguished from another.[41] Furthermore, these instances underlie all generable and corruptible entities, insofar as they constitute the ultimate, undefined and potential substrate (*substratum*) of their existence.

Picard's version of Dymsdale's text is considerably shorter. For instance, in the reply to the first objection, instead of addressing the issue directly, Picard merely refers the reader to an unspecified earlier part of the question (*sicut supra*). A similar stance on the potential unity of prime matter appears indeed in the solution of Dymsdale's question. Unlike the preceding synoptic example, however, in this case Picard reproduces Dymsdale's text without introducing any substantial modifications:

41 In his commentary on *Metaphyisca* II, Thomas Aquinas actually states that every composite substance comes from the first material principle – that is, from prime matter, as from what is imperfect and exists only in potency. Prime matter is something purely potential that is in between non-being and being existing in actuality: Thomas de Aquino 1971, 87a–88b, esp. 88b.

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VIII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 152va–b and Montpellier, Bibliothè-que interuniversitaire, H 293, f. 107rb–va:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 113, ll. 20–42:
Dicendum est, *quod, sicut aliquid est ens,* sic *est unum, et* sic *talis est quaerenda unitas in unoquoque qualis* est *entitas; sed materia* secundum se et *de se est ens in potentia;*	*Dicendum, quod, sicut aliquid est ens,* ita *est unum, et talis est quaerenda in unoquoque unitas, qualis* etiam ei debetur *entitas. Sed materia de se est ens in potentia.*
in ipsa ergo solum est quaerenda unitas in potentia. Cum ergo quaeritur, utrum una sit materia prima omnium generabilium et corruptibilium, *dicendum, quod est loqui de materia prima dupliciter*: *aut secundum quod est sub forma aut circumscribendo omnem formam.*	*In ipsa ergo solum quaerenda est unitas in potentia.*
Si secundum quod est sub forma, sic planum est, quod *non est una numero* omnium, *quia impossibile est* aliquid *unum et idem esse* in *diversis* locis *et moveri diversis motibus. Sed ubi est compositum, ibi est materia per accidens, et* si moveatur compositum, *movetur materia per accidens. Nunc autem ignis et* aqua possunt esse in diversis locis et moveri motibus contrariis. Ergo impossibile est, quod una materia numero sit in eis.	*Dicendum* ergo, *quod est loqui de materia prima dupliciter. Aut secundum quod est sub forma aut circumscribendo omnem formam.* *Si* primo modo, *sic non est una numero, quia impossibile est unum et idem esse* sub *diversis* formis *et moveri diversis motibus*, scilicet contrariis. *Sed ubi est compositum, ibi est* et *materia per accidens, et* sic moto composito *movetur materia per accidens.* *Nunc autem ignis et* terra etc.
Praeterea nullus diceret, quod *materia proxima omnium est una numero*; sed materia proxima et *materia prima non* sunt *separata realiter*; ergo etc.	*Praeterea materia proxima* non *est una numero omnium*, illa autem *non* est *realiter separata* a *prima materia.*
Si loquamur de materia prima circumscribendo omnem formam substantialem et accidentalem, particularem et universalem, *sic* dico *adhuc*, quod materia prima non *est una numero* omnium, *una tamen est secundum rationem, quia materia negatione ostenditur sicut*	*Si loquamur* secundo modo *de materia,* *sic* nec *adhuc est una numero* omnibus, *una tamen secundum rationem, quia materia ostenditur negatione sicut et genus per* Aristotelem *in X* Metaphysicae. *Sed*

et genus per Philosophum in X. Sed sicut qui circumscribit a genere omnem differentiam, nullam in genere percipit distinctionem (sed hoc non obstante genus realiter est diversum),	*sicut qui circumscribit a genere omnem differentiam, nullam in genere percipit distinctionem*,
sic qui apprehendit materiam per privationem omnium formarum, nullam multitudinem circa ipsam apprehendit, sed *nec aliquam unitatem realem* propter hoc sibi attribuit. Sed *sic* solum *est una apud rationem, quia circumscriptio formarum non est extra intellectum*, realiter tamen *ipsa materia* est *multa*, quia *unitas in ratione non* concludit *unitatem* realem *in re*.	*sic qui apprehendit materiam per privationem omnium formarum, nullam multitudinem circa ipsam apprehendit nec aliquam unitatem realem. Sic* enim *una est apud rationem, quia circumscriptio formarum* a materia *non est extra intellectum* in re, cum *ipsa materia sit multa. Unitas* enim *in ratione non ponit unitatem in re*.
Unde circa istam *quaestionem* sunt *diversae opiniones*. Si tamen interius respicitur, non contrariantur. *Ponentes enim materiam* primam esse *unam* omnium *ponunt ipsam* esse *unam per indifferentiam et privationem formarum*,	Sic enim intelligendo *quaestionem opiniones*, licet videantur *diversae*, in idem referentur. *Ponentes enim unam materiam* in omnibus *ponunt ipsam esse unam per privationem et indifferentiam formarum*.
et *ponentes ipsam non esse unam ponunt* ipsam *non esse unam in re sicut nec formam* primam.	*Ponentes ipsam non esse unam ponunt* eam *non esse unam in re sicut nec formam*.
Unde unitas rationis non repugnat pluralitati in re.	*Unde unitas rationis non repugnat pluralitati in re*.

As in the latter passage, Dymsdale restates in his main *solutio* that the potential unity of prime matter can be achieved only by removing any distinctive formal characteristic that pertains to matter insofar as it exists in a substance (*per privationem et indifferentiam formarum*).

On this occasion, however, Dymsdale grounds his *solutio* on the Aristotelian claim that the notions 'one' and 'being' are metaphysically inseparable and follow upon one another.[42] This view implies that anything that is a being (*ens*)

42 This metaphysical statement is expressed by Aristotle in Aristoteles 1957, 1003b24–35. See also Hamesse 1974, 122, l. 38. In this passage, Aristotle asserts that 'one' and 'being' are essentially intertwined, as they are fundamentally identical in nature but distinct in regard to their specific concepts. This implies that they define the same kind of entities, albeit in a different manner. In his commentary on Aristotle's *Metaphysica*, Thomas Aquinas explains that this is possible since the one, which is convertible with the being, does not add any real property to the nature of being; rather, it merely adds a conceptual prop-

must also be one (*unum*). Therefore, in investigating the unity of a given entity, one must take its being into account. Accordingly, the unity of matter can only be properly considered by first examining its being. Dymsdale then argues that matter, considered in itself – namely, prime matter – is a being in potency; consequently, its unity must be understood as a unity in potency. Now, prime matter can be considered in two distinct ways: insofar as it exists under form; second, insofar as it is deprived of any form.

When understood insofar as it exists under some form, prime matter cannot be understood as numerically one, since nothing subjected to different forms and moved by contrary motions can be numerically one. I illustrate this with an example Dymsdale does not himself provide: if the matter underlying two surfaces, one painted black and the other white, were numerically one, then the two surfaces would be one in actuality, and this single surface would be simultaneously qualified by contrary colors. This is clearly impossible: it contravenes the principle of noncontradiction. In a similar vein, Dymsdale argues that since water and fire can occupy two distinct locations and be subject to opposite motions at the same time, these two elements cannot be composed of a matter that is numerically one.

When understood as devoid of any form, however, prime matter can indeed be considered one, albeit only according to reason (*secundum rationem*). This is because, as Aristotle states in *Metaphysica* X,[43] matter, like genus, can be understood only by negation. That is, a genus is grasped in itself only after the removal of all specific differences. Similarly, prime matter can be apprehended in its undefined and common being only by an intellectual act that removes from a given entity all the formal attributes (*circumscriptio formarum*) that distinguish it from the others.[44]

---

erty, that is, a negation or a privation. The concept of the one actually adds to the nature of being the property of indivisibility. For this reason, the one and being are identical according to the thing signified by them (*secundum rem*), but different according to the concepts through which they signify that same thing (*secundum rationem*). See Thomas de Aquino 1971, 154a–156b. For an anlysis of the influence of this Aristotle's passage on Thomas Aquinas' theory of the transcendentals and understanding of the convertibility of the transcendental concepts of 'one' and 'being' see Aertsen 1996, 141–146 and 207–210.

43 Aristoteles 1957, 1058a23; Hamesse 1974, 136, l. 35–36. Aquinas also speaks of this topic in Thomas de Aquino 1971, 500b.

44 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, ff. 300vK–301rB.

Furthermore, this removal of all forms by the intellect also entails the removal of any kind of actual existence in prime matter, as matter exists in actuality and possesses any real unity only through form.[45]

In other words, once the matter of a given entity is conceived as completely devoid of its own forms, neither multitude nor real unity can be attributed to it. This implies that, although the human mind can grasp the potential being and unity of prime matter through the act of negation, this kind of being and unity is never real and exists solely within the confines of reason. Therefore, according to Dymsdale, prime matter can be identical and one for every existing substance only when considered by reason in its pure potentiality. However, this potential unity neither implies nor establishes any actual and formal numerical unity.

In summary, when subject to the actuality of forms, prime matter cannot be considered numerically one for all material substances. Conversely, when grasped in itself through the intellectual act of negation, prime matter can be understood as one, but only in potency. Dymsdale infers that both these perspectives ultimately lead to the same conclusion. Since the unity according to reason (*unitas rationis*) is not incompatible with plurality according to reality (*pluralitas in re*), it is not contradictory to affirm that prime matter may be one in reason while numerically many in actually existing things.

As expected, a thorough examination of Dymsdale's solution to the question reveals a striking similarity in content to the response given to the first objection: both texts argue for the potential unity and identity of prime matter, achievable only through the intellectual act of negation. This strong likeness between the two passages confirms the thesis that the unspecified part of the question (*sicut supra*) to which Picard was referring in his response to the first objection corresponds precisely to the solution of the question. More broadly, the comparison between Dymsdale and Picard's versions shows, once again, that Picard's theory of matter is indebted to Dymsdale.

45 Cf. Aristoteles 1957, 1039a7 and 1041b8; Hamesse 1974, 130, ll. 12–14, and also Thomas de Aquino 1971, 381a and 397b.

3.3 Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam

The third question treats whether proximate matter (*materia proxima*) adds some real feature to prime matter (*materia prima*). The distinction between proximate and prime matter originates from Aristotle's *Metaphysica* VIII, and during the Middle Ages, this distinction was a subject of debate by numerous authors, including Averroes, Vincent of Beauvais, Albert the Great and Thomas Aquinas.[46] Prime matter is completely undefined, lacks any form of its own, and is in potency to receive any kind of form,[47] whereas proximate matter is predisposed by certain formal properties to receive only specific kinds of forms. To determine whether these dispositions present in proximate matter are real properties or not, Dymsdale provides a classic example in the opening of his question:

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VIII; in Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 153rb and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, f. 107vb:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 116, ll. 11–18:
Ad illud *dicendum* est secundum quosdam, *quod materia proxima aliquid reale addit* super materiam primam.	*Dicendum*, quod dicunt quidam, *quod materia proxima aliquid reale addit*, quod videtur sic.
Et hoc videtur sic, quia *forma non inducitur in quacumque materia, sed in* materia *disposita*; *sed* materia non est *disposita*, nisi ut subiecta est aliquibus *passionibus realibus*.	*Forma non inducitur in quacumque materia, sed in disposita, sed* intantum dicitur *disposita*, quia subicitur *passionibus realibus*.
Praeterea corpus est materia animae, et corpus non solum importat materiam primam, *sed aliquid additum*.	*Praeterea corpus est materia animae*, sed id non est materia prima, *sed aliquid additum*.
Sed *ista non* videntur concludere, *quia, licet forma inducatur in materia disposita, dispositiones tamen non manent in inductione formae*; dispositiones ergo non pertinent ad rationem materiae.	*Ista non* concludunt, *quia, licet forma inducatur in materia disposita, dispositiones tamen non manent in inductione formae*.
Et *similiter, licet anima sit actus corporis, anima tamen immediate perficit materiam,*	*Similiter licet anima sit actus corporis, anima tamen immediate perficit materiam,*

46 See Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, VIII, 11, f. 219rA–E; Vincentius Bellovacensis 1624, 1546–1547; Albertus Magnus 1960–1964, 220, ll. 36–50 and 401, l. 33–402, l. 7 and Thomas de Aquino 1971, 414a–415b.

47 Cf. for example Hamesse 1974, 144, ll. 91–92 and Averroes 2025, 175, ll. 31–33.

nec est forma corporis tamquam *medium* uniens animam cum materia, licet anima non possit induci in materia nisi prius inducta *forma corporis*.	quae est sub *forma corporis*, *nec forma corporis est medium*, sed dispositiones ad omnia.

Here, Dymsdale examines and refutes the argument that the soul does not inform prime matter in constituting an animated substance on the grounds that the soul's matter is the body. This claim would imply that prime matter and body differ, since the body would add certain real features to prime matter. Furthermore, the body would then be regarded as the proximate matter of the soul because it predisposes prime matter to specifically acquire the form of the soul.

Dymsdale replies to this argument arguing that although the substantial form of the soul is brought into a disposed matter – namely, the matter of the body – the dispositions proper to the corporeal substance do not remain once the substantial form of the soul is introduced in it. This indicates that such dispositions do not pertain to the nature of matter itself. Moreover, the soul, as a more perfect substantial form than that of the body, brings into matter all the perfections and dispositions that are proper to itself, including also those of the body. In this sense, the form of the body does not play any intermediary role between the form of the soul and matter; rather, the union between the soul and prime matter is immediate. On the other hand, since the form of the soul includes all the perfections and properties of the form of the body – properties required to predispose matter to receive the ultimate perfection of the soul – this ultimate perfection must be conferred upon matter only after the perfections of the body. Only in this sense, it can be said that the soul is the act of the body.

To resume, the metaphysical union that produces a composite substance occurs directly between prime matter and substantial form, without the mediation of any intermediate element, such as proximate matter – as in the case of the soul and the body. However, for prime matter to receive the soul as its ultimate perfection, it must first be disposed by the perfections proper to the body, and these are conferred by the soul itself. In this specific case, this entails that prime matter and the proximate matter of the body never exist separate-

ly,[48] since both exist within the same complete substance, which arises from the immediate union of prime matter with the soul's substantial form. For the same reason, the proximate matter of the body does not add any real feature to prime matter, as proximate matter never exists apart from the complete substance, just as prime matter itself does not.

In continuity with this, Dymsdale offers his final answer to the problem of the difference between prime and proximate matter in the *solutio* of his question. Again, Picard employs Dymsdale's text word-for-word:

Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VIII; Durham, Cathedral Library, C IV.20, f. 153rb–va and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, ff. 107vb–108ra:	Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, *Quaestiones I–XIX*, 116, l. 19–117, l. 36:
Unde ad quaestionem dicendum est, quod materia proxima nihil reale addit super materiam primam, *alicui* tamen *reali coniungitur, cui non* necessario *coniungitur materia prima.*	*Unde dicendum est ad quaestionem, quod nihil reale addit, materia* tamen *proxima alicui reali coniungitur, cui non coniungitur materia prima.*
Declaratio primi est: *Si materia proxima aliquid reale adderet super materiam primam, aut formam accidentalem aut* substantialem. *Si accidentalem, duo* sequentur *inconvenientia. Primum est, quod forma accidentalis praecedet* formam substantialem *in materia. Secundum est, quod forma accidentalis participabit* ad *quiditatem speciei. Si* autem addat formam *substantialem, aut ergo* illa *forma* est forma *diminuta, quae postea fiat completa* forma rei, *et hoc improbatum est* in VII, *aut erit forma substantialis perfecta* et completa, *et tunc forma adveniens posterius* erit *accidens, quod* videtur *impossibile.*	*Declaratio primi est,* quia, *si materia proxima aliquid reale adderet super materiam primam, aut formam* essentialem *aut accidentalem. Si accidentalem, duo* sequuntur *inconvenientia: Primum est, quod forma accidentalis praecedet* inductionem formae substantialis *in materia. Secundum est, quod forma accidentalis participabit quiditatem speciei; si* addit *substantialem, aut ergo formam diminutam, quae postea fiat completa, et hoc improbatum* est, *aut erit forma perfecta substantialis, et tunc forma posterius adveniens* est *accidens, quod* est *impossibile.*
Declaratio secundi est: *Materia prima nullam formam sibi determinat* substan-	*Declaratio secundi est: Materia prima nullam sibi formam determinat,*

48 See also *infra*, Appendix, *Utrum una sit materia omnium numero ut materia prima*, 183: "Praeterea nullus diceret, quod materia proxima omnium est una numero; sed materia proxima omnium et materia prima non sunt separata realiter; ergo etc."

tialem nec accidentalem, immo cum materiam absolute apprehendimus, apprehendimus ipsam, ut prima est.	
Sed materia proxima diversorum coniuncta est cum diversis, quia materia cholerae est amara et materia phlegmatis dulcis. Materia tamen remota utriusque potest esse idem. Ergo materia proxima alicuius speciei cum aliquo coniungitur, cui non ex necessitate coniungitur materia prima, inquantum prima est, sicut patet in liquabilibus, quia omnium liquabilium materia prima est aqua. Manifestum tamen est,	*sed materia proxima diversorum coniuncta est cum diversis*.
quod alia est materia proxima secundum determinationem Philosophi *in IV Meteororum*, ut *auri* et *argenti* et *vini et olei*.	Unde *in IV Meteororum* dicitur, *quod alia est materia proxima auri*, alia *argenti*, *vini et olei*.
Dicendum est igitur, quod materia proxima nihil reale addit super materiam primam, immo differunt secundum rationem solum. Dicitur enim prima, ut indifferens est ad omnem dispositionem, et dicitur *proxima, ut est subiecta determinatae dispositioni*, sicut *materia dicitur naturalis, ut subiecta est qualitatibus* sensibilibus, *et dicitur mathemathica, ut subiecta est dimensionibus, et dicitur prima, ut indifferens est ad* haec *et* ad illa.	*Dicendum est igitur, quod materia proxima nihil reale addit super materiam primam, immo differunt secundum rationem solum. Dicitur enim prima, ut indifferens est ad omnem* formam et *dispositionem, proxima, ut subiecta est determinatae dispositioni*. Sic *materia dicitur naturalis, ut subiecta est qualitatibus, et dicitur mathematica, ut subiecta est dimensionibus, et dicitur prima ut indifferens est ad* hoc *et* hoc; tantum una *materia est*.
Et manifestum est, quod eadem realiter *est materia*, quae subicitur scilicet dimensionibus et qualitatibus sensibilibus, et tamen de se neutrum horum determinat.	

Dymsdale explicitly contends that proximate matter does not add any real property to prime matter. He substantiates this claim by demonstrating the impossibility of the contrary: if proximate matter were to add any real properties to prime matter, these properties would be either essential or accidental. Both options, however, lead to significant philosophical difficulties.

First, if proximate matter were to confer *accidental* properties to prime matter, then such properties belong to matter alone and are present prior to the introduction of the substantial form that brings the substance into existence. Yet, it is precisely the substantial form that grants matter its fundamental conditions of existence and formal nature, without which the resulting substance cannot be the subject of any accidental properties. It is therefore impossible for matter to bear accidental determinations before it has been actualized by the substantial form.

Furthermore, if certain accidental forms inhered in matter even before its union with the substantial form, these accidental features would then become constituents of the essence of the species produced. This would imply, for instance, that if the accidental property of quantity belonged to matter alone, inasmuch as it disposes prime matter to receive a particular kind of substantial form, then the essence of the species 'human being' would be defined by the sum of its substantial form together with the specific quantitative dispositions of its proximate matter. Here is a hypothetical example of my own: the definition of a human being would become 'a rational animal that has fixed and determined dimensions', such as being 1.80 meters tall and weighing 70 kilograms. But this is absurd, since accidental properties vary from one individual of a species to another, and therefore cannot form part of the essential definition of the species.

Second, if proximate matter were to add *substantial form* to prime matter, two possibilities arise. Either the matter is disposed by a diminished version of the substantial form, which is completed only later through the action of an external agent, or it is disposed by a substantial form already complete in itself. In the first case, where the substantial form is diminished, then part of this form or the entire form would have to be created *ex nihilo*, as shown previously.[49] However, this conclusion directly contradicts the intention of those who uphold this same theory. In the second case, if the substantial form is already complete, the proximate matter would already constitute a complete substance, and any subsequent form aiming to produce the substance would be merely accidental. Clearly, this too is impossible. It conflicts, moreover, with the very definition of

49 See *supra*, 152–154.

proximate matter, which is meant to be matter only disposed through accidental properties so as to acquire a complete substantial form.

Through his whole refutation, Dymsdale shows that proximate matter cannot confer any real properties upon prime matter. However, he concedes that while proximate matter does not add real properties to prime matter, it does combine with real properties that prime matter itself does not possess. Indeed, when apprehended by the intellect, the material principle of an existing substance can be understood either as devoid of any form or as combined with certain real properties, such as dispositions. In this sense, it is appropriate to distinguish between different kinds of matter (namely, natural, mathematical and metaphysical), since the same existing material principle can be conceived both as endowed with various real properties (such as primary qualities and dimensions), which are all provided by the substantial form, and as not being determined by any form.

Thus, just as in the case of the potential unity of prime matter, the distinction between prime and proximate matter can be properly made only at the level of the intellect; in reality, both prime and proximate matter never exist or differ in themselves, since what exists in actuality is always and only the complete and perfected substance resulting from the union of prime matter with the substantial form.

To conclude, the analysis of the *solutio* to this final question has shown that Dymsdale's text plays a decisive role in all three questions present in Picard's *Quaestiones*. This definitively demonstrates that in composing his work, Picard deemed Dymsdale's arguments to be the most reliable and compelling in supporting the view that there is no *forma diminuta* nor *inchoatio formae* within matter and, accordingly, no real difference between prime matter and proximate matter.

4. Conclusion

I have reconstructed some essential features of John Dymsdale's theory of prime and proximate matter and highlighted its significant impact on John Picard's metaphysical understanding – seen clearly in the extensive textual borrow-

ings that Picard makes from Dymsdale's original version. My analysis of the surviving correspondences between Dymsdale's and Picard's works confirms Ermatinger's 1988 discovery that Picard's questions 12–14 are almost a literal reproduction of Dymsdale's text. Taken together, these conclusions, along with those reached by the recent studies of Fiorella Retucci,[50] converge in revealing a substantial transmission of scientific ideas from Oxford to Cologne in the late Middle Ages.

A fact appears evident: to edit and investigate the sources of medieval texts that appear neither theoretically innovative nor prominent in the history of philosophy is comparable to creating the liminal spaces that hold an architectural structure together.

Liminal spaces are in-between places that exist as means to an end, meant to be passed through rather than dwelt in, such as staircases, hallways, or hotel rooms.[51] They hold no real meaning on their own, but function only as a passage to other, more significant places. Liminal spaces are connecting points and naturally prompt curiosity about what lies in the rooms beyond them.[52]

In the same fashion, authors and works like Picard's and Dymsdale's *Quaestiones* cannot be regarded as main rooms in the huge building of the history of medieval philosophy. They represent neither revolutionary nor influential developments of scholastic thought. Notwithstanding, they fulfill an equally essential function for medieval historiography. Indeed, it is an established historical fact that dialogue between scholars from different regions, *milieux* and universities took place during the Middle Ages. Like the liminal spaces in architectural structures, the study of implicit sources and intertextual references underlying authors such as John Picard of Lichtenberg and John Dymsdale provides one of the most effective means for interpreting this dialogue with greater precision. Through such investigations, we can achieve a more nuanced awareness of the relationships among intellectual *milieux*, such as the otherwise hidden link between the Dominican *Studium generale* of Cologne and the faculty of arts at Oxford. For this reason, these authors function as privileged gateways

50 See Retucci 2019, Retucci 2021 and Retucci 2025. On this, see also Lasorella 2025(3).
51 Xiao 2021.
52 Koch 2020.

for understanding how medieval philosophical thought actually took shape within its material contexts. To maintain the architectural metaphor: they are the corridors, stairways, and passageways through which the building of medieval philosophy acquires its historical foundations and structural coherence.

GIOVANNI LASORELLA
UNIVERSITÀ DEL SALENTO*

* giovanni.lasorella@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italy.

APPENDIX

The questions here edited are present in the following manuscripts: Durham, Cathedral Library, C IV.20, fols. 1ra–196va (= *D*) and Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293, fols. 84ra–131ra (= *M*). The respective digitalized versions are available to readers on the following websites: https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/e4355a227657cb78730d3e9e29540369687cff53 and https://ged.scdi-montpellier.fr/florabium45/jsp/nodoc.jsp?NODOC=2013_DOC_MON1_MBUM_37 (accessed 18 February 2026). The Latin text of the manuscripts has been punctuated and its orthography normalized in accordance with modern criteria for the Latin language. The text of manuscript *D* has been chosen as the base text, since it transmits the work in its entirety and is easier to read, whereas manuscript *M* contains several textual *lacunae*. The text of *D* has been emended on the basis of *M* only in those cases in which the reading of *D* is manifestly erroneous. Nevertheless, it was also deemed important to highlight the relationship with the text transmitted in Picard's *Quaestiones* (= *Licht.*). To this end, instances of agreement between *M* and Picard have been recorded in the critical apparatus, in negative form. Any further modification has been noted in the apparatus of variants. All explicit sources have been identified and recorded in the *apparatus fontium*, and implicit sources have likewise been indicated whenever possible.

Liber VII Metaphysicae (*D*, 127rb–128rb; *M*, 92ra–vb)

|D 127rb et M 92ra|

‹Utrum in materia sit aliqua forma diminuta vel inchoatio formae, quae postea fiat forma rei, etsi non sit aliquod principium activum›

Nunc quaeritur, utrum in materia sit aliqua forma diminuta sive inchoatio formae, quae postea fiat[1] forma rei[2], etsi non sit aliquod principium activum.

Et videtur quod sic. Agens extrahit formam a materia secundum Commentatorem in multis locis[3i]; sed nihil abstrahitur |M 92rb| ab aliquo, nisi prius fuerit in esse; ergo forma prius fuit in[4] materia et non completa; ergo etc[5].

Praeterea hoc est impossibile secundum[6] Commentatorem in XII[7ii]: "Forma fit ex non forma"; ergo necessario fiet ex forma et non completa; ergo etc[8].

Praeterea nisi[9] in materia esset forma diminuta, quae postea fiat[10] forma rei, forma totaliter fieret ab extrinseco[11], et sic esset dator[12] formarum[iii].

Praeterea forma est[13] in materia; aut ergo processit ex aliquo aut ex nihilo. Non ex nihilo, quia inter aliquid et nihil[14] est infinita distantia, quae[15] non potest

1 postea fait: posset esse *M*
2 rei: postea *add. M*
3 in multis locis *om. M*
4 in *add.* e *sed exp. M*
5 etc.: diminuta *M*
6 secundum: apud *M*
7 in XII *om. M*
8 etc.: diminuta *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 8)
9 nisi: non *M*
10 postea fiat: post fieret *M*
11 extrinseco: externo *M*
12 et sic esset dator: et ita esset ponere datores *M*
13 est: ex n *sed exp. M*
14 aliquid et nihil: nihil et agens *M*
15 quae: quod *D*

transiri[16] per agens finitae virtutis[17iv]. Nec[18] ex aliquo, quia non[19] ex aliquo ut ex[20] materia, quia[21] tunc materia esset pars formae; ergo erit ex aliquo, quod est pars formae, et[22] talis est forma diminuta; ergo etc[23]. Si dicatur[24], quod forma non fit[25] per se, sed[26] per accidens, idem argumentum[27].

Ad oppositum. Apud generationem substantiae non est forma diminuta de genere perfectionis illius, ad quam tendit generatio[28], secundum Commentatorem in V *Physicae*[29v]; ergo etc.

Ad illud dicitur, quod in materia necesse est praeesse formam diminutam, quae postea fiat forma rei, alioquin fieret ex nihilo et esset formae[30] creatio. Sed istud non videtur esse verum, quia indivisibile, ubi est, totaliter est; sed forma substantialis est indivisibilis; ergo ubi est, totaliter est. Si igitur in materia praefuit, totaliter praefuit; et tunc sequitur positio[31] Anaxagorae[vi], quod quidlibet sit in[32] quolibet actu, quod est impossibile.

Praeterea ista positio incidit in illud[33] idem, quod vitare intendit[34]. Nam quaero, utrum forma completa aliquid addat supra[35] diminutam vel non. Si nihil addat, ergo forma completa praefuit. Si aliquid addat, illud[36] additum non praefuit et per consequens illud[37] additum fieret[38] ex nihilo.

16 transiri: transire *M*
17 per agens finitae virtutis *om. M*
18 Nec: necesse *sed corr. M*
19 non *om. M*
20 ut ex: quod est *M*
21 quia *om. M*
22 et *om. M*
23 ergo etc. *om. M*
24 dicatur: dicitur *M*
25 fit: fiat *M*
26 per se sed: nisi *M*
27 idem argumentum *add.* contra ipsum *D*
28 generatio *dub. M*
29 Physicae *om. D*
30 formae: formarum *M*
31 positio: opinio *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 19)
32 in: ex *M*
33 illud: id *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 20)
34 intendit *add.* propositio *dub. D*
35 supra *add.* formam *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 21)
36 illud: id *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 22)
37 illud: id *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 109, l. 23)
38 fieret *coni.*: fiet *DM*

Praeterea istud ponitur, ne ponatur forma fieri ex nihilo, sed istud videtur esse concedendum. Ostendit |D 127va| enim Philosophus in VII[vii], quod forma non fit ex aliquo. Sed forte[39] dicetur, quod Philosophus ostendit formam non fieri ex aliquo sicut ex materia, non tamen negat, quin fiat ex aliquo tamquam ex forma diminuta[40].

Sed contra[41]. Materia est id[42], ex quo fit aliquid tamquam inexistente[43], et inest, cum factum est; sed ista ratio convenit formae diminutae, si ex ipsa fieret forma completa; ergo si Philosophus negat formam fieri uno modo ut[44] ex materia, et[45] negat ipsam fieri ex forma diminuta.

Ad illud potest dici[46], quod aliter[47] est de materia et de forma diminuta, quia per generationem materia fit[48] sub forma[49] completa, sed forma diminuta fit[50] ipsa forma completa.

Contra[51]. Quaero[52], utrum forma completa et forma diminuta[53] sint eiusdem essentiae vel non. Si non, non magis fieret haec illa quam forma aeris forma ignis. Si sint[54] eiusdem essentiae, aut ergo tota forma completa praefuit, et sic esset[55] latitatio formarum[viii], aut[5657] forma diminuta est pars formae completae[58], et sic substantia susciperet[59] magis et minus. Si dicatur, quod[60] tota forma completa

39 forte *om. M*
40 Philosophus negat formam fieri uno modo ut ex materia, et negat ipsam fieri ex forma diminuta: negat formam fieri ex aliquo ut ex materia completa *D*
41 contra *add.* istud *D*
42 id: illud *D*
43 tamquam inexistente *om. M*
44 uno modo ut *om. M*
45 et *om. D*
46 Ad illud potest dici: si diceretur *M*
47 aliter *add.* se *sed exp. M*
48 materia fit *inv. M*
49 forma *add.* diminuta *sed exp. D*
50 fit: sit *M*
51 contra: sed contra id *D*
52 quaero: quaerit *M*
53 completa et forma diminuta: diminuta et completa *M*
54 sint *om. M*
55 esset: est *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 35)
56 aut *add.* pars eius est et *sed exp. M*
57 aut *add.* ipsa *M*
58 formae completae: eius *M*
59 susciperet: suscipit *M*
60 dicatur quod: dicendum *M*

praefuit, sed tantum in potentia, arguo tunc sic: Si ipsa[61] tota forma praefuit in potentia, aut ita, quod nihil eius praefuit[62], sed solum materia fuit in potentia ad ipsam – et sic[63] habetur propositum, quod forma diminuta non praefuit –, aut ipsa tota praefuit prius in potentia ita, quod nihil per generationem acquiritur – et sic non differrent esse actu et esse in potentia –, aut ita, quod[64] aliquid acquiritur[65] per generationem[66] et illud non praefuit – ergo illud non fiet[67] ex aliquo.

Ad quaestionem[68] dicendum, quod[69], sicut dicit[70] Commentator in XI huius[71ix] |M 92va|, circa istam quaestionem duae fuerunt opiniones[72] extremae. Una ponit[73] formam totaliter[74] et semper praefuisse in materia[75], et haec ponit[76] latitationem formarum et[77] fuit positio Anaxagorae[78]. Alia ponit formam sive rem totaliter[79], et quantum ad formam[80] et quantum ad materiam[81], de novo esse, et si[82] loquamur[83] de prima rerum productione, haec est opinio Christianorum. Sed inter istas duas opiniones[84] extremas[85] sunt tres mediae, quae nec ponunt rem totaliter praefuisse nec de novo esse[86]. Quarum una ponit formam causari[87]

---

61 ipsa *om. M*
62 praefuit *om. M*
63 et sic: sic quod *M*
64 quod *om. M*
65 acquiritur: acquiretur *D*
66 per generationem *om. M*
67 fiet: fieret *D*
68 Ad quaestionem: est *M*
69 quod *om. D et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 43)
70 dicit: tractat *dub. M*
71 XI huius: XII huius *sed exp. et corr. M*
72 opiniones: positiones *M*
73 ponit: posuit *M*
74 totaliter *add*. fieri ext *sed exp. M*
75 in materia *add. sup.lin. M*
76 ponit: posuit *M*
77 et *add*. haec *om. M*
78 Anaxagorae *add*. et *M*
79 formam sive rem totaliter: materiam *sed exp. M*
80 formam: materiam *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 45)
81 materiam: formam *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 46)
82 si *add*. autem *M*
83 loquamur: loquimur *D*
84 opiniones *add*. me *sed exp. D*
85 extremas: extremae *D*
86 praefuisse nec de novo esse: de novo esse, nec totaliter non esse *M*
87 causari: causare *M*

in materia praeexistente[88] ab aliqua[89] intelligentia |D 127vb| separata, et haec est opinio[90] Avicennae. Alia ponit formam causari[91] in materia ab aliqua forma separata[92] eiusdem speciei, et haec est opinio[93] Platonis. Aristoteles autem[94] viam mediam tenet, nec[95] ponit formam[96] totaliter fieri[97] ab extra[98] nec totaliter ab intra[99], sed partim ab extra[100] et partim ab intra[101]: ab intra, quia ex potentia[102] materiae, ab extra, quia ab agente extrinseco[103].

Sed circa istam[104] opinionem dupliciter se habent moderni, quia[105], quod[106] forma educatur de[107] potentia materiae potest esse dupliciter[108]: aut ita[109] quod praesit aliqua forma[110] diminuta in materia[111] aut non[112]. Quod[113] praesit talis forma diminuta, quae postea fiat forma completa[114], multi ponunt, ne ponant formam

88 praeexistente *om. D*
89 aliqua *om. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 49)
90 opinio: positio *M*
91 causari: causare *M*
92 aliqua forma separata: agente separato *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 50)
93 opinio: positio *M*
94 Aristoteles autem: Sed Aristoteles *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 50)
95 nec: Aristoteles autem *D*
96 formam *add.* nec *D*
97 fieri *om. M*
98 extra: extrinseco *M*
99 intra: intrinseco *M*
100 extra: intra *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 50)
101 intra: extra *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 51)
102 potentia *add.* et *sed exp. D*
103 ab agente extrinseco: per actionem agentis extrinseci *M*
104 istam *om. M*
105 quia *om. et add.* as *sed exp. D*
106 quod *add*. autem *D*
107 de *add.* essen *sed exp. M*
108 potest esse dupliciter *om. M*
109 ita *om. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 55)
110 forma *coni.*: potentia *DM et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 55)
111 diminuta in materia *om. D*
112 non *add*. et *M*
113 Quod *add.* autem *D*
114 talis forma diminuta quae postea fiat forma completa *om. M et Licht*. (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 110, l. 56)

fieri ex nihilo. Sed quod[115] necesse sit[116] in omni motu et omni generatione[117] aliquid esse, quod non praefuit et quod non fiat ex aliquo, ostendo sic[118]. Sit[119] aliquod generatum ABCD, quaero utrum huius compositi[120] aliquid praefuit[121] aut non. Si nihil, habeo propositum. Si aliquid, sit illud A, tunc quaero de residuo, utrum istius aliquid praefuit aut non. Si nihil, habeo propositum, quod aliquid est, quod prius non fuit[122]. Si aliquid praefuit, sit illud B, et quaero de residuo, et sic est necessario procedere in infinitum, quod est impossibile, vel oportet devenire ad aliquid, cuius nihil praefuit, et tunc habetur propositum, vel oportet ponere, quod totum generatum praefuit, et tunc est auferre omnem generationem.

Praeterea omnes istam positionem tenentes ponunt aliquid actu esse[123] post generationem, quod non praefuit in actu completo. Sed tunc quaero de ista[124] completione et actualitate. Et arguo, quia[125] non praefuit, quia[126] si sic, nihil esset acquisitum per generationem, et ista actualitas nunc est[127] et non praefuit, ergo aliquid est, quod non fit ex aliquo.

Dicendum est igitur, quod in omni generatione est aliquid per generationem acquisitum, quod non praefuit nec ex aliquo fit per se[128]. Sed istud non potest esse minus quam indivisibile nec aliud quam terminus generationis. Cum ergo |D 128ra| forma sit indivisibilis et finis generationis, istud necessario est forma. Si dicatur[129], quod forma sit[130] divisibilis[131], istud videtur contra mentem

115 quod *add*. hoc *M*
116 necesse sit: sit necessarium *M*
117 et omni generatione *om. D*
118 ostendo sic *inv. M*
119 Sit *om. M*
120 compositi *om. M*
121 praefuit: praesit *M*
122 fuit: fit *M*
123 actu esse: esse in actu completo *M*
124 ista *om. M*
125 Et arguo, quia: Ipsa enim *M*
126 quia *om. M*
127 actualitas nunc est: est nunc actualitas *M*
128 per se *om. M*
129 dicatur: dicitur *M*
130 sit: est *M*
131 divisibilis *add.* et *M*

Philosophi[132], quia tunc generatio esset motus et forma substantialis[133] susciperet[134] magis et minus. Sed dato, quod sit divisibilis, adhuc habetur[135] propositum, quia quantitas est divisibilis[136], et tamen aliquis gradus quantitatis est in fine augmentationis, qui non praecessit. Et in alteratione similiter, si ex aere fiat ignis, aliquis est gradus[137] caliditatis, qui non praefuit, quia in fine transmutationis est caliditas proportionata[138] igni, quae est improportionata[139] aeri. Igitur sive forma sit divisibilis sive non, semper aliquid esset in fine transmutationis, quod prius non fuit[140]. Unde quantum ad hoc, non est differentia inter inductionem formae substantialis et accidentalis[141].

Dicendum est igitur[142], quod in materia non est forma diminuta, quae postea fit forma rei, nec tamen creatur, quia creatio est productio existentis[143] |M 92vb| et forma non habet esse per se, sed per compositum[144x], nec fit ex nihilo, sed non fit ex aliquo[145], scilicet[146] ex nihilo vel non ex aliquo fit[147], quia[148] refert[149] dicere 'fit ex nihilo' et 'ex nihilo fit', quia in prima affirmatur fieri et secunda negatur. Unde proprie dicendum est, quod forma non fit ex aliquo per se, etsi per accidens fiat, hoc est ex aliquo, quia ex materia. Non tamen ita, quod materia sit pars eius, quia hoc est proprium compositi, cuius est factio[150] per se.

---

132 Philosophi: philosophus *M*
133 forma substantialis: substantia *D*
134 susciperet: suscipiat *dub. M*
135 habetur: habeo *M*
136 est divisibilis *inv. et add.* ad quam est augmentatio *M*
137 est gradus *inv. M*
138 proportionata: proportionalis *D*
139 improportionata: improportionalis *D*
140 prius non fuit: non praefuit *M*
141 accidentalis *add.* sed sit differentia quantum ad divisibile (divisibile *coni.*: divisi *M*) esse ut patebit *M*
142 igitur: ergo *D et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 111, l. 60)
143 existentis: formae vel entis per se *D*
144 sed per compositum *om. M*
145 aliquo: referet *sed exp. M*
146 scilicet *coni.*: sed *D*
147 fit *suppl.*: *om. DM*
148 sed ex nihilo vel non ex aliquo quia: vel ex nihilo *M*
149 refert: refertur *M*
150 factio: actio *M*

Ad rationes. Ad[151] primam dicendum, quod educere, extrahere[152] improprie accipiuntur[153] in generatione. Quia tamen quidam[xi] posuerunt[154] formas extra materiam fieri et postea[155] in materia imprimi, Commentator[xii] volens innuere, quod hoc sit[156] extra mentem Philosophi, dicit, quod agens educit formam de materia vel extrahit[157], cum tamen nihil proprie[158] extrahatur[159] ab aliquo, nisi idem numero praefuisset[160] in eo. Sed sicut dicimus, quod lumen et caliditas[161] transeunt a sole per medium, cum tamen nihil sit in medio, quod prius fuit in sole, sic loquitur Commentator in proposito extensione[162].

Ad aliud dicendum, quod Commentator[xiii] non dicit quod forma non fit[163] ex non forma pro eo, quod non fit extra materiam, immo[164] fit in materia, quae praefuit |D 128rb| sub alia.

Ad aliud dicendum, quod etsi non sit talis forma, non tamen fit forma per se[165][166] ab extrinseco nisi pro tanto, quod fit per actionem agentis extrinseci.

Ad ultimam dicendum, quod forma[167] non fit ex nihilo proprie[168], sed ex aliquo, ut est materia, non tamen[169] ita quod materia sit pars eius, quia hoc debetur eis, quae[170] per se fiunt.

---

151 rationes ad: rationem *M*
152 educere, extrahere: extrahere, reducere *M*
153 accipiuntur *add.* et *sed exp. D*
154 posuerunt *add*. scilicet *D*
155 postea: post *M*
156 innuere quod hoc sit: hoc innuere esse *M*
157 de materia vel extrahit *om. M*
158 nihil proprie *inv. M*
159 extrahatur: extrahit *M*
160 praefuisset *dub. an* praefuissi *M*
161 caliditas: aliditas *sed corr. D*
162 extensione *dub. DM*
163 non dicit quod forma non fit: dicit forma fieri *M et Licht*. (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 111, l. 70)
164 immo: sed *M*
165 per se *dub. M*
166 non tamen fit forma per se: tamen forma per se non fit *M*
167 quod forma *illeg. M*
168 proprie *om. M et Licht*. (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 111, l. 76)
169 non tamen: sed non *M*
170 quae *illeg. M*

Intelligendum tamen est, quod[171] in generatione artificialium et naturalium[172] est quaedam aptitudo materiae ad formam[173], quia non quaelibet forma inducitur in quamlibet materiam, sed in ferro[174] inducitur forma serrae[175], quia aptum est ibi esse, nec anima[176] in quocumque corpore[177], sed in corpore[178] disposito[179]. Si vero ista aptitudo vocetur forma diminuta vel principium activum pro eo[180], quod semper per transformationem[181] magis et magis[182] attuatur, sic concedo, quod forma diminuta et principium activum praesunt in materia naturalium et artificialium. Ista tamen aptitudo numquam fiet forma rei.

Liber VIII Metaphysicae (*D*, 152rb–153rb; *M*, 107rb–vb)

|D 152rb et M 107rb|

‹Utrum materia prima sit una omnium numero›

Nunc quaeritur, utrum una materia prima sit una omnium numero[183184].

Et videtur quod sic. Illud[185], ad quod stat resolutio omnium generabilium, est unum numero; sed materia prima[186] est huiusmodi; ergo etc. Maior patet per Philosophum in II *Metaphysicae*[xiv], ubi dicit, quod status est in omni causa; sed

171 quod *add.* et *M*
172 artificialium et naturalium: naturalium et artificialium *M*
173 formam *illeg. M*
174 in ferro *om. et add.* non fit e *sed exp. M*
175 inducitur forma serre: forma enim serre non inducitur *M*
176 quia aptus est ibi esse, nec anima *om. M*
177 quocumque corpore: quamlibet materiam *dub. M*
178 corpore: materiam *M*
179 disposito: disposita *et add.* sive in *sed exp. M*
180 eo *illeg. M*
181 transformationem *add.* semper *D*
182 magis *illeg. M*
183 una materia prima sit una omnium numero: una sit materia omnium numero (numero *add. sup. lin.*) ut materia prima *D*
184 numero *add.* generabilium et corruptibilium *M*
185 Illud: id *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 112, l. 3)
186 prima *om. M*

in causa efficiente et finali est devenire ad aliquod[187] unum primum[188] numero; ergo et in causis materialibus.

Praeterea omnis distinctio est ab actu[xv]; sed pura potentialitas omem actum excludit[xvi]; ergo et[189] omnem distinctionem; cum ergo materia prima sit in pura potentia, ipsa[190] numero[191] non est[192] distincta[193]. |D 152va|

Praeterea secundum Philosophum in I *De generatione*[xvii] "melius est facere materiam in omnibus inseparatam entem unam numero" quam plures. Et in proposito[194] dicit Philosophus[195], quod de substantia materiali[196] non oportet latere, quod est una omnium, licet materiae proximae sint[197] diversae.

Praeterea resolvantur duo corruptibilia in suas materias; facta resolutione[198] quaero, utrum materiae[199] sint distinctae vel non.

Si adhuc sint distinctae, sic[200] non salvatur[201] positum, quia omnis distinctio est ab actu[xviii].

Si non sint[202] distinctae, ergo sunt unum numero.

Ad oppositum. Illa sunt unum[203] numero, quorum materia est una[204] numero[xix]; sed non omnia sunt unum numero; ergo etc[205].

Praeterea materia substantiatur per posse[xx]; sed non omnium est una potentia, quia alia est potentia in semine equi et hominis[206]; ergo[207] etc.

187 aliquod: aliquid *M*
188 unum primum *inv. M*
189 et *om. M*
190 in pura potentia ipsa: una *M*
191 numero *add.* ipsa *M*
192 est: potest esse *M*
193 distincta *add.* numero *M*
194 Et in proposito: Et hoc *M*
195 Philosophus *add.* d *sed exp. D*
196 materiali: immateriali *M*
197 sint: sit *M*
198 resolutione: autem distinctione *D add.* dis *sed exp. M*
199 materiae *add.* sed *M*
200 sic *om. D*
201 salvatur: servatur *D*
202 sint: sunt *D*
203 unum: una *D*
204 una: unum *D*
205 etc.: non omnium erit materia una numero *M*
206 quia alia est potentia in semine equi et hominis: in equo et in asino *M*
207 ergo: ideo *M*

Praeterea si materia esset una[208], aut ergo secundum esse aut secundum essentiam[209xxi]. Si secundum esse, ergo[210] tantum una erit forma[211]. Si secundum essentiam, ergo principiata[212] non erunt diversa essentialiter[213], quia diversitas compositorum est ex diversitate principiorum[214] essentialium.

Praeterea si una esset materia omnium[215], ex quolibet posset fieri[216] quidlibet, et ita[217] ex semine hominis posset[218] fieri asinus[219].

Dicendum est[220], quod, sicut aliquid est ens, sic est unum, et sic talis est quaerenda unitas in unoquoque qualis est entitas[221]; sed materia[222] secundum se et de se[223] est ens in potentia[224]; in ipsa ergo solum est quaerenda[225] unitas in potentia. Cum ergo quaeritur, utrum una sit materia prima[226] omnium generabilium et corruptibilium, dicendum, quod est loqui de materia prima[227228] dupliciter: aut secundum quod est sub forma[229] aut circumscribendo omnem formam. Si secundum quod est sub forma, sic planum[230] est, quod non est una numero[231], quia impossibile est aliquid unum et idem[232] esse in diversis locis et[233] moveri

208 materia esset una: sic *M*
209 secundum esse aut secundum essentiam: secundum essentiam materia esset una aut secundum esse *M*
210 ergo: tunc *M*
211 tantum una erit forma: una erit forma tantum *M*
212 principiata *lac. M*
213 essentialiter: secundum essentia *M*
214 principiorum *lac. M*
215 omnium *om. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 113, l. 19)
216 posset fieri: fieret *M*
217 et ita *om. M*
218 posset: possit *M*
219 asinus: leo sicut et homo *M*
220 est *om. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 113, l. 20)
221 sic talis est quaerenda unitas in unoquoque qualis est entitas: qualis est entitas in unoquoque talis est unitas quaerenda *M*
222 materia *add.* solum *M*
223 et de se *om. M*
224 ens in potentia: in potentia ens *M*
225 est quaerenda *inv. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 113, l. 22)
226 prima *om. M*
227 prima *om. sed add. sup. lin. M*
228 materia prima *inv. M*
229 sub forma: actuata per formam *D*
230 planum: manifestum *M*
231 numero *add.* omnium. *M*
232 aliquid unum et idem: idem numero *M*
233 et: vel *M*

diversis[234] motibus. Sed ubi est compositum, ibi est[235] materia per accidens, et si moveatur[236] compositum, movetur[237] materia per accidens. Nunc autem ignis et aqua possunt esse in diversis locis et moveri motibus contrariis; ergo etc[238].

Praeterea nullus diceret, quod materia proxima[239] omnium est una numero; sed materia proxima[240] et materia[241] prima non sunt separata realiter[242]; ergo[243] etc.

Si loquamur |D 152vb| de materia prima circumscribendo omnem formam substantialem et accidentalem, particularem[244] et universalem[245], sic dico adhuc[246], quod materia prima non est una numero omnium, |M 107va| una tamen est secundum rationem, quia materia negatione[247] ostenditur sicut et genus per Philosophum[248] in X[xxii]. Sed sicut[249] qui circumscribit a genere omnem differentiam[250], nullam in genere percipit distinctionem (sed[251] hoc non obstante genus realiter est diversum), sic qui apprehendit materiam per privationem omnium formarum, nullam multitudinem circa ipsam apprehendit, sed nec aliquam unitatem realem propter hoc sibi attribuit. Sed sic solum est una apud rationem, quia circumscriptio formarum non est extra intellectum[xxiii], realiter tamen ipsa materia est multa, quia unitas in ratione non concludit unitatem realem in re.

Unde circa istam quaestionem sunt diversae opiniones. Si tamen interius respicitur, non contrariantur. Ponentes enim materiam primam esse unam omnium ponunt ipsam esse unam per indifferentiam et privationem formarum[xxiv], et ponentes ipsam non esse unam ponunt ipsam non esse unam in re sicut nec formam primam[xxv]. Unde unitas rationis non repugnat pluralitati in re.

234 diversis: contrariis *M*
235 est *add*. sua *M*
236 si moveatur: quo movetur *M*
237 movetur *add.* ibi *M*
238 etc.: impossibile est quod una materia numero sit in eis *M*
239 proxima: ꝑpˣaª *D*
240 proxima *add.* omnium *M*
241 materia *om. M*
242 non sunt separata realiter: realiter non sunt diverse *M*
243 ergo: ideo *M*
244 particularem: universaliter *M*
245 universalem: particulariter *M*
246 dico adhuc *inv. M*
247 negatione *lac. M*
248 Philosophum: Aristotelem *M* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 113, l. 32)
249 sicut *suppl*.: *om*. *DM*
250 differentiam: actum *M*
251 sed *coni*.: si *D*

Intelligendum tamen est, quod materia potest comparari ad diversa simul existentia vel ad diversa successive ex se invicem generata, quia, si ad diversa simul existentia, sic diversorum diversa est materia prima sicut et proxima, et hoc numero. Si ad diversa successive generata, sic una materia potest esse eorum. Una et eadem materia est aeris et ignis generati, quia subiectum generationis manet sub utroque termino, et ideo dicit Philosophus[xxvi], quod eadem est materia contrariorum, quod intelligendum est de generatis successive.

Ad primum argumentum dicendum, quod, cum dicitur, quod illud est unum numero, ad quod stat resolutio, dicendum quod hoc non est verum, immo requiritur ad hoc, non[252] quod illud ad quod stat resolutio sit idem numero, sed quod sit idem, scilicet et unum per indifferentiam et privationem, et quod non sit aliquid prius eo in suo genere.

Ad probationem dicendum, quod non est eadem ratio de causis extrinsecis, ut de fine et efficiente, et de materia et forma, quia materia et forma sunt principia intrinseca[xxvii], et ideo quot sunt principiata, tot sunt formae primae et materiae primae |D 153ra|, et sicut non est una forma omnium, sic nec[253] est una materia omnium. Sed finis et efficiens sunt separata a principiatis, et ideo possibile est devenire ad unum principiatum numero.

Ad aliud dicendum, quod duplex est distinctio, scilicet actualis et potentialis. Pura potentialitas omnem distinctionem actualem excludit[xxviii], distinctionem tamen potentialem bene permittit. Et ideo sicut duae formae separatae distinguuntur actualiter, sic duae potentiae[254] potentialiter.

Ad aliud dicendum, quod Philosophus intendit ibi[xxix] ostendere, quod materia non est separata a magnitudine, et ideo sic habet intelligi littera: Melius circa omnes res ponere materiam inseparatam a magnitudine, scilicet entem unam numero cum magnitudine, ratione vero non unam, quam plures separatim existentes. Similiter quod Philosophus dicit in VIII, loquitur ibi de materia prima per privationem formarum.

Ad ultimum dicendum, si fiat resolutio duorum, quod materiae, post scilicet resolutionem, sunt duae, sed tamen se ipsis distinguuntur et non per formas.

252 non *suppl.*: *om. D*

253 nec *om. sed add. sup. lin. D*

254 potentiae *an* materiae *scrib.?* materiae *Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 114, l. 56)

Ad primam rationem ad oppositum, dicendum, quod Philosophus ibi[xxx] loquitur de illis, quae sunt unum numero per materiam individualem, et praeter hoc ratio probat, quod materia non est una numero, et hoc conclusum est.

Ad aliud dicendum, quod licet non sit una potentia omnium, illud tamen, in quo fuerunt istae potentiae primo, unum est in omnibus per indifferentiam. Unde pluralitas potentiarum non concludit pluralitatem in materia, quia in ista materia una numero est potentia ad omnem formam aut mediate aut immediate. Unde quod Commentator dicit, quod materia substantiatur per posse, quia materia actuatur per formam et substantiatur et non suscipit formam nisi per potentiam.

Ad aliud dicendum, quod una est secundum essentiam. Ista tamen unitas non est extra rationem, sicut nec unitas generis.

Ad ultimum dicendum, quod materia cuiuslibet rei est in potentia ad quidlibet, nisi per accidens impediatur immediate, sicut ex igne fit aqua, et mediate, sicut acetum est in potentia ad vinum vel ex semine homo. Et dico per accidens, quia per accidens potest impediri, quia ex materia milii, non potest fieri leo, et hoc propter defectum quanti eo, quod materia, quae est in grano milii, non est sufficiens ad susceptionem |D 153rb| formae leonis. Si tamen sibi esset tantum de materia coniunctum, quantum sufficerent ad formam leonis, in materia tunc milii posset fieri forma leonis[255xxxi].

Liber VIII Metaphysicae (*D*, 153rb–vb; *M*, 107vb–108ra)

|D 153rb et M 107vb|

‹Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam›

Nunc quaeritur, utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam.

255 differentiam … leonis *spatio relicto om. M*

Et videtur quod sic. Carnes et ossa sunt materia humana; sed carnes et ossa aliquid reale addunt super materiam primam[xxxii]; ergo etc.

Praeterea quod est indifferens ad multa, non determinatur ad unum nisi per reale sibi additum; sed materia prima est huiusmodi[xxxiii]; ergo etc.

Praeterea materia prima una est omnium et proxima alia et alia [ergo etc.], ut cholerae amara et phlegmatis dulce et amaritas et dulcitia realiter differunt; ergo etc.

Ad oppositum. Commune in speciali non est aliud ab eo realiter; sed materia communis non est extra materiam proximam; ergo realiter non differt ab ea[256].

Ad illud dicendum est secundum quosdam[257], quod materia proxima aliquid reale addit super materiam primam. Et hoc videtur sic[258], quia forma non inducitur in quacumque materia, sed in materia disposita; sed materia non est disposita, nisi ut subiecta est[259] passionibus realibus.

Praeterea corpus est[260] materia animae[xxxiv], et corpus non solum[261] importat materiam primam, sed aliquid additum.

Sed ista non videntur concludere, quia, licet forma inducatur in materia disposita, dispositiones tamen non manent in inductione formae; dispositiones ergo[262] non pertinent ad rationem materiae[263]. Et[264] similiter, licet[265] anima sit actus corporis[266], anima tamen immediate perficit[267] materiam[268], nec est forma corporis tamquam medium uniens animam cum materia[269], licet anima non possit[270] induci in materia nisi prius[271] inducta forma[272] corporis.

256 Nunc … ea *spatio relicto om. M*
257 illud dicendum est, secundum quosdam: quaestionem dicunt quidam *M*
258 hoc videtur sic: huius ratio est *M*
259 est *add.* aliquibus *M*
260 est: e *M*
261 solum *om. D*
262 dispositiones ergo *inv. M*
263 rationem materiae: inductionem *D*
264 Et *om. M*
265 licet: si *M*
266 ipsa *add. D*
267 perficit: proficit ipsam *M*
268 materiam *dub. add.* quae est subiectum corporis *M*
269 materia: corpore *D*
270 possit: posset *D*
271 prius: primo *D*
272 forma *illeg. D*

Unde ad quaestionem dicendum est[273], quod materia proxima nihil reale addit super materiam primam, alicui tamen reali coniungitur, cui non necessario coniungitur materia prima.

Declaratio[274] primi est: Si materia proxima aliquid reale adderet[275] super materiam primam, aut[276] formam accidentalem aut substantialem. Si accidentalem, duo sequentur inconvenientia. Primum est, quod forma |M 108ra| accidentalis praecedet formam substantialem[277] in materia. Secundum est, quod forma accidentalis participabit ad quiditatem speciei. Si autem addat[278] formam substantialem |D 153va|, aut ergo illa forma est forma[279] diminuta, quae postea fiat completa[280] forma rei, et hoc improbatum est[281] in VII, aut erit forma substantialis perfecta et[282] completa, et tunc forma adveniens posterius[283] erit accidens, quod videtur impossibile[284].

Declaratio[285] secundi est: Materia prima nullam formam sibi determinat substantialem nec accidentalem, immo[286] cum materiam absolute apprehendimus, apprehendimus ipsam, ut prima est. Sed materia proxima diversorum coniuncta est cum diversis, quia materia[287] cholerae est[288] amara et materia[289] phlegmatis dulcis[290]. Materia tamen remota utriusque potest esse idem. Ergo materia proxima alicuius speciei cum aliquo coniungitur, cui non ex necessitate coniungitur

273 ad quaestionem dicendum est: videtur esse dicendum ad quaestionem *M*
274 Declaratio: ostensio *M*
275 adderet: addet *M*
276 aut *add.* ergo *M*
277 formam substantialem: inductionem formae substantalis *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 116, l. 24)
278 addat: addit *M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 116, l. 25)
279 forma *om. M*
280 completa *om. D*
281 improbatum est *inv. M*
282 et *om. M*
283 adveniens posterius *inv. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 116, l. 27)
284 quod videtur impossibile *om. D*
285 Declaratio: ostensio *M*
286 immo: sed *M*
287 quia materia: materiae enim *M*
288 est: sunt *M*
289 materia: materiae *M*
290 dulcis: dulcia *M*

materia prima, inquantum[291] prima est, sicut patet in liquabilibus, quia[292] omnium liquabilium materia prima est aqua. Manifestum tamen est, quod alia[293] est materia proxima secundum determinationem Philosophi in IV *Meteororum*[xxxv], ut[294] auri et argenti et vini et olei.

Dicendum est igitur, quod materia proxima nihil reale addit super materiam primam, immo[295] differunt secundum rationem solum[296]. Dicitur enim prima[297], ut indifferens est ad omnem dispositionem[xxxvi], et dicitur proxima, ut est subiecta determinatae[298] dispositioni, sicut materia dicitur naturalis, ut subiecta est qualitatibus sensibilibus, et dicitur mathemathica, ut subiecta est dimensionibus[xxxvii], et dicitur prima, ut indifferens est ad haec et ad illa[299]. Et manifestum est, quod eadem realiter est materia, quae subicitur scilicet[300] dimensionibus et qualitatibus sensibilibus, et tamen[301] de se[302] neutrum horum determinat[303].

Ad primum argumentum[304] dicendum, quod carnes et ossa[305] non sunt proprie materia hominis, sed sunt partes eius integrales[306xxxviii]; sed materia subiecta formae carnis et ossis[307] est materia hominis, quia carnes et ossa non[308] dicuntur, nisi ut sunt sub forma totius[309], nec rationem aliter habent[310]; et ideo carnes et ossa plus[311] important quam materia.

---

291 inquantum *add*. materia *M*
292 quia *om. M*
293 alia: a *M*
294 ut *om. M*
295 immo: sed *M*
296 solum *om. M*
297 prima *add*. quia *D*
298 determinatae *om. D*
299 ad haec et ad illa: ad *sed exp. et add*. per privationem utriusque *M*
300 scilicet *om. M*
301 tamen: quae *M*
302 se *om. M*
303 determinat *add*. sibi *M*
304 primum argumentum: rationem primam *M*
305 ossa *add*. proprie *M*
306 materia hominis, sed sunt partes eius integrales: partes hominis, sed integrales *D*
307 formae carnis et ossis: hiis *D*
308 non *om. sed add. sup. lin. M*
309 totius *add*. ad *sed exp. M*
310 nec rationem aliter habent *om. M et Licht.* (cf. Johannes Picardi von Lichtenberg 2025, 117, l. 39)
311 plus *dub. M*

Ad aliud dicendum, quod illud, quod de se est indifferens ad multa, si determinetur, hoc erit per alterum. Et ideo cum materia sit indifferens ad omnem formam |D 153vb|, determinatur ad formam[312] et fit proxima per hoc, quod coniungitur determinatis passionibus, vel per considerationem[313] intellectus vel aliter[314] potest dici, quod materia non est indifferens ad omnem formam[315], nec indeterminata nisi apud intellectum, immo[316] omnis[317] materia, ut est[318] in re, determinata est. Et ideo solvatur prohibens – hoc est, auferatur[319] consideratio intellectus – et tunc[320] quaelibet materia prima est proxima[321].

Ad aliud[322] dicendum, quod licet alia sit materia proxima cholerae et phlegmatis et eadem materia prima, non tamen materia proxima aliquid reale addit super materiam primam, quia non dicitur materia proxima, nisi quia coniuncta est aliquibus, quibus non coniungitur prima, inquantum prima est. Istud etiam[323] patet in aliis[324], quia[325] singulare generatur et non universale, et universale definitur et non singulare; et tamen singulare nihil reale addit super universale nec in essentia nec in significato, et[326] sic est in proposito. Licet materia proxima dicatur[327] alia et prima una, non tamen proxima reale addit, quia prima non est realiter una et haec in diversis simul existentibus sicut nec proxima, nec proxima dicitur alia magis quam prima, nisi propter aliquid, quod est extra essentiam materiae primae[328].

312 ad formam *exp. M*
313 considerationem: operationem *D*
314 aliter *om. D*
315 ad omnem formam *om. M*
316 immo: sed *M*
317 omnis *add*. forma *sed exp. DM*
318 est: existit *M*
319 auferatur *om. D*
320 tunc *om. M*
321 prima est proxima: est proxima prima *M*
322 aliud: secundum *M*
323 etiam *om. M*
324 aliis: multis *M*
325 quia *om. M*
326 et *om. M*
327 dicatur: sit *M*
328 materiae primae: primae materiae sicut amaritudo *M*

i E.g. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, VII, 28; VIII, 15; XII, 18, ff. 178vH, 224rA, 304vI.

ii Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304rC.

iii Cf. Avicenna 1980, IX, 5, 489, l. 31–490, l. 35; 492, l. 91–493, l. 97; Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304rA–B.

iv Cf. Hamesse 1974, 170, l. 94; Thomas de Aquino 1888–1906, I, 45, 2, arg. 4, 465b; Thomas de Aquino 1973, 27, 3, arg. 9, 796, ll. 65–70.

v *potius* Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. X, *In Physicam*, III, 4, f. 87rB–E.

vi Cf. Aristotle 1936, I, 4, 187a26-187b4.

vii Aristoteles 1957, 1033a31–1033b9.

viii Cf. e.g. Thomas de Aquino 1950, 350a; 352b–353a; Thomas de Aquino 1888–1906, I, 45, 8, resp.; I–II, 63, 1, resp., 477a; 406a.

ix *rectius* Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, ff. 304rD–304vL.

x Cf. Thomas de Aquino 1918–1926, II, 18, 305b.

xi Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, VII, 28; XII, 18, ff. 178rB–C, 304vI.

xii Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, VII, 28; XII, 18, ff. 178vH, 304rA–B.

xiii Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304rC.

xiv Aristoteles 1957, 994a1–994b31.

xv Cf. Aristoteles 1957, 1039a7; 1041b8; Hamesse 1974, 130, ll. 12–14; Thomas de Aquino 1950, 381a; 397b.

xvi Cf. Aristoteles 1957, 1029a20–26; Aristoteles 1957, 989a31–989b21; Hamesse 1974, 128, ll. 77–78; 117, ll. 34–39; Thomas de Aquino 1950, 58a–b.

xvii Aristoteles 1831–1870, *De generatione et corruptione*, I, 5, 320b12–14.

xviii Cf. Aristoteles 1957, 1039a7; 1041b8; Hamesse 1974, 130, ll. 12–14; Thomas de Aquino 1950, 381a; 397b.

xix Cf. Aristoteles 1957, 1016b31–32; Hamesse 1974, 125, ll. 8–9; Thomas de Aquino 1992, *De trinitate*, 4, 2, arg. 1; ad arg. 1, 122, ll. 1–8; 125, ll. 247–252.

xx Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IX, *De substantia orbis*, 1, f. 3vM.

xxi Cf. e.g. Petrus de Tarantasia 1649–1652, II, 3, 1, 3, 1, resp., 31a.

xxii Aristoteles 1957, 1058a23; Thomas de Aquino 1950, 500b.

xxiii Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam*, XII, 14, ff. 300vL–301rB.

xxiv Cf. e.g. Petrus de Tarantasia 1649–1652, II, 3, 1, 3, 2, resp., f. 32a.

xxv Cf. e.g. Petrus de Tarantasia 1649–1652, II, 3, 1, 3, 2, resp., f. 32a.

xxvi Aristoteles 1831–1870, *De generatione et corruptione*, I, 1, 314b29–315a2; Hamesse 1974, 167, ll. 36–37.

xxvii Cf. Thomas de Aquino 1976, *De principiis naturae*, 42, ll. 47–52.

xxviii Cf. Aristoteles 1957, 1029a20–26; Aristoteles 1957, 989a31–989b21; Hamesse 1974, 128, ll. 77–78; 117, ll. 34–39; Thomas de Aquino 1950, 58a–b.

xxix Aristoteles 1831–1870, *De generatione et corruptione*, I, 5, 320b12–14.

xxx Cf. Aristoteles 1957, 1016b31–32; Hamesse 1974, 125, ll. 8–9; Thomas de Aquino 1992, *De trinitate*, 4, 2, arg. 1; ad arg. 1, 122, ll. 1–8; 125, ll. 247–252.

xxxi Cf. Aegidius Romanus 1567, f. 7rb–va.

xxxii Cf. Thomas de Aquino 1950, 359a; Thomas de Aquino 1918–1926, II, 92, 558b; Thomas de Aquino 1888–1906, III, 5, 2, resp., 88b.

xxxiii Cf. Thomas de Aquino 1918–1926, I, 43, 1, 1, resp., 1003.

xxxiv Cf. Thomas de Aquino 1976, *De principiis naturae*, 43, ll. 14–15.

xxxv Cf. Aristoteles 1831–1870, *Meteorologica*, IV, 10, 388a10–389a25.

xxxvi Cf. Thomas de Aquino 1929, 43, 1, 1, resp., 1003; Aristoteles 1957, 989a31–989b21; 1029a20–26; Hamesse 1974, 128, ll. 77–78; 117, ll. 34–39.

xxxvii Cf. e.g. Thomas de Aquino 1888–1906, I, 85, 1, ad arg. 2, 331b.

xxxviii Cf. Thomas de Aquino 1965, 92b; 135b; Thomas de Aquino 1888–1906, I, 85, 1, ad arg. 2, 331b.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859

Durham, Cathedral Library, C IV.20. URL: https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/e4355a227657cb78730d3e9e29540369687cff53 (accessed 21 February 2026)

Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2° 321

Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, H 293. URL: https://ged.scdi-montpellier.fr/florabium45/jsp/nodoc.jsp?NODOC=2013_DOC_MON1_MBUM_37 (accessed 21 February 2026).

Other sources

Aegidius Romanus. *Commentaria in libros de Generatione Aristotelis*. Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1567.

Aertsen, Jan A. "What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy," in Aertsen, Jan A., Speer, Andreas (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, 117–192. Berlin: De Gruyter, 1998.

Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy and Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas.* Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.

Aertsen, Jan A. *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1988.

Aguinagalde, Manuel. "Les Cuestiones al Libro Tercero *De anima* de John de Tytyngsale," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 57 (1990), 177–269.

Albertus Magnus. *Metaphysica*, ed. Geyer, Bernhard. Münster i.W.: Aschendorff, 1960–1964 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 16/1–2).

Andrews, Robert R., Etzkorn, Girard J., Gál, Gedeon, Green, Romuald, Kelly, Frank, Marcil, George, Noone, Timothy B., Wood, Rega. "Introduction," in Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V*, ed. Andrews, Robert R., Etzkorn, Girard J., Gál, Gedeon, Green, Romuald, Kelley, Francis, Marcil, George, Noone, Timothy B., Wood, Rega, VII–LIV. New York: St. Bonaventure, 1997.

Aristoteles. *Metaphysica*, ed. Jaeger, Werner. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Aristoteles. *Opera*, ed. Bekker, Immanuel. Berlin: Gregorium Reimerum, 1831–1870.

Aristotle. *Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. Ross, William D. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis: apud Junctas, 1562-1574.

Avicenna. *Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, ed. Van Riet, Simone, Verbeke, Gérard. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1980 (Avicenna Latinus, 4).

Bartocci, Barbara. "Aristotle's *Metaphysics*, Semantic Paradoxes and Medieval Commentators: The Case of John Dinsdale," *Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)* 1 (2021), 173–214.

Bray, Nadia. "From Anaxagoras to Albert the Great: The Latency of Forms and the Active Power of Matter in the Middle Ages," *Noctua* 11(3) (2024), 368–392.

Christensen, Michael S. "John Dinsdale on Intellectual Self-knowledge: An Edition of the *Prooemium* and Questions I.1 and III.15 of John Dinsdale's *Quaestiones in De anima*," *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 86 (2017), 79–131.

Donati, Silvia. "Die Artistenfakultät," in Brungs, Alexander, Mudroch, Vilem, Schulthess, Peter (eds.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters 4. 13. Jahrundert. Erster Halbband*, 734–769. Basel: Schwabe Verlag, 2017.

Donati, Silvia. "English Commentaries before Duns Scotus. A Case Study: The Discusssion on the Unity of Being," in Amerini, Fabrizio, Galluzzo, Gabriele (eds.). *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, 137–207. Leiden, Boston: Brill, 2014.

Donati, Silvia. "La discussione sulla materia nella tradizione di commento della *Fisica*: commentatori inglesi degli anni 1240–1270 ca.," in Fioravanti, Ganfranco, Leonardi, Claudio, Perfetti, Stefano (eds.). *Il commento filosofico nell'Occidente latino*, 185–232. Turnhout: Brepols, 2002.

Emden, Alfred B. *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500 (P to Z)*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Ermatinger, Charles J. "Johann von Lichtenberg and His *Quaestiones disputate* as Enriched by Borrowings from the Oxford Arts Master John Dymsdale (Durham Cathedral, MS C IV.20; Montpellier, Bibliothèque de l'École de Médicine, Ms. H 293; Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 859)," *Manuscripta* 32(1) (1988), 8–9.

Ermatinger, Charles J. "John of Tytynsale (d. ca. 1289) as the Pseudo-Scotus of the *Questions* on *Metaphysics* X and XII," *Manuscripta* 23(1) (1979), 7.

Ermatinger, Charles J. "Some Recent Finds with the Help of an Incipit Catalogue of Medieval Philosophical *Quaestiones*," *Manuscripta* 19(2) (1975), 72–73.

Glorieux, Palémon. *La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1971.

Gossiaux, Mark. "James of Viterbo on Seminal Reasons as *inchoationes formarum*," *Vivarium* 59 (2021), 52–78.

Hamesse, Jacqueline (ed.). *Auctoritates Aristotelis*. Löwen, Paris: Peeters, 1974 (Philosophes médiévaux, 17).

Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Pariis: Vivès, 1893 (Opera Omnia, 7).

Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V*, ed. Andrews, Robert R., Etzkorn, Girard J., Gál, Gedeon, Green, Romuald, Kelly, Frank, Marcil, George, Noone, Timothy B., Wood, Rega. New York: St. Bonaventure, 1997.

Johannes Picardi von Lichtenberg. *Quaestiones I-XIX*, ed. Lasorella, Giovanni. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2025.

Koch, Karl Emil. "Architecture: The Cult Following of Liminal Space," *Musée: Vanguard of Photography Culture* (2 November 2020). URL: https://museemag-

azine.com/features/2020/11/1/the-cult-following-of-liminal-space (accessed 21 February 2026).

Lasorella, Giovanni. *The Importance of Being Unoriginal: John Picard of Lichtenberg and His* Quaestiones, Köln: Universität zu Köln, 2025(1).

Lasorella, Giovanni. "Prolegomena," in Johannes Picardi von Lichtenberg. *Quaestiones I-XIX*, ed. Lasorella, Giovanni, XV–XXIX. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2025(2).

Lasorella, Giovanni. "From Regional Approach to Transnational Perspective: Philological Insights into John Picard's *Quaestiones*," *Noctua* 12(4) (2025(3)), 704–747.

Lizzini, Olga. "Flusso, preparazione appropriata e *inchoatio formae*: brevi osservazioni su Avicenna e Alberto Magno," in Lenzi, Massimiliano, Musatti, Cesare A., Valente, Luisa (eds.). *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, 129–150. Roma: Viella, 2013.

Lohr, Charles H. *Latin Aristotle Commentaries I.1: Medieval Authors A–L*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2013.

Nardi, Bruno. "La dottrina d'Alberto Magno sull'"inchoatio formae"," in Nardi, Bruno. *Studi di filosofia medievale*, 69–101. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

Petrus de Tarantasia. *Commentaria in IV libros Sententiarium*. Tolosae: Apud Arnaldum Colomerium, 1649–1652.

Porro, Pasquale. "Metafisica e teologia nella divisione delle scienze speculative del *Super Boetium De Trinitate*," in d'Aquino, Tommaso. *L'ente e l'essenza*, ed. Porro, Pasquale, 467–513. Milano: Bompiani, 2017.

Retucci, Fiorella. "«Magister Thomas Anglicus Minor». Tommaso di York fonte dell'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg," in Amerini, Fabrizio, Fellina, Simone, Strazzoni, Andrea (eds.), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, 1–41. Firenze-Parma, Torino: E-theca OnLineOpenAccess Edizioni, Università degli Studi di Torino, 2019. (Quaderni di Noctua, 5).

Retucci, Fiorella. "Between Cologne and Oxford: Berthold of Moosburg and Thomas of York's *Sapientiale*," in Calma, Dragos, King, Evan (eds.). *The Renewal*

of Medieval Metaphysics. Berthold of Moosburg's Expositio *on Proclus'* Elements of Theology, 84–121. Leiden, Boston: Brill, 2021.

Retucci, Fiorella. "Vorwort," in Johannes Picardi von Lichtenberg. *Quaestiones I-XIX*, ed. Lasorella, Giovanni, IX–XIII. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2025.

Schönberger, Rolf, Quero Sánchez, Andrés, Berges, Brigitte, Jiang, Lu. *Repertorium edierter Texte des Mittelalters (E–L)*. Berlin: De Gruyter, 2011.

Sharpe, Richard. *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540, with Additions and Corrections*. Turnhout: Brepols, 2001.

Sturlese, Loris. "Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 133–147.

Sturlese, Loris. "Idea di un „Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi"," *Studi medievali* 25 (1984), 459–465.

Sturlese, Loris. "Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1(2) (1990), 373–426.

Sturlese, Loris. *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (784–1280)*. München: C. H. Beck, 1993.

Sturlese, Loris. *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*. Firenze: Olschki Editore, 1996.

Suto, Taki. "Johannes de Dinsdale, *Quaestiones super Decimum Librum Ethicorum*, An Edition with an Introduction," *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 88 (2019), 56–134.

Suto, Taki. "Johannes de Dinsdale, *Quaestiones super Librum Quintum Ethicorum*, An Edition with an Introduction," *Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy: Veritas* 36 (2017), 42–102.

Suto, Taki. "Johannes Dinsdale, *Quaestiones super Librum Secundum Ethicorum*," *Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy: Veritas* 43 (2024), 34–89.

Suto, Taki. "The Best Life and the Radicality in John of Dinsdale's *Ethics* Commentary," in Brinzei, Monica, Caiazzo, Irene, Grellard, Christophe, Robert, Aurélien (eds.). *Radical Thinking in the Middle Ages: Acts of the XVth International*

Congress of the SIEPM, Paris, 22–26 August 2022, 661–674. Turnhout: Brepols, 2025.

Te Velde, Rudi A. *Metaphysics between Experience and Transcendence. Thomas Aquinas on Metaphysics as a Science*. Münster: Aschendorff, 2021.

Thomas de Aquino. *Summae theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*. Roma: Santa Sabina, 1888–1906 (Opera omnia iussu Leonis XIII, 4–12).

Thomas de Aquino. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Cathala, Maria-Raimondo, Spiazzi, Raimondo Maria. Torino, Roma: Marietti, 1950.

Thomas de Aquino. *In octos libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiolo, Mariano. Torino: Marietti, 1965.

Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 21-29*, ed. Dondaine, Antoine. Roma: Santa Sabina 1973 (Opera omnia iussu Leonis XIII, 22,3/1).

Thomas de Aquino. *Opuscula philosophica*, ed. Dondaine, Hyacinthe F. Roma: Santa Sabina, 1976 (Opera omnia iussu Leonis XIII, 43).

Thomas de Aquino. *Summa contra Gentiles*. Torino, Roma: Santa Sabina, 1918–1926 (Opera omnia iussu Leonis XIII, 13–14).

Thomas de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. Tomus I*, ed. Mandonnet, Pierre. Paris: P. Lethielleux, 1929.

Thomas de Aquino. *Super libros Boethii De Trinitate et De hebdomadibus*, ed. Gils, Pierre-Marie J. Roma, Paris: Commissio Leonina, Les édition du CERF, 1992 (Opera omnia iussu Leonis XIII, 50).

Thro, Linus J. "A Question on the Plurality of Forms by John Dymsdale, Oxford Master of Arts," *Manuscripta* 32(2) (1988), 93–120.

Thro, Linus J. "John Dymsdale's *Quaestiones super Libros Metaphysicorum* (I–III)," *Manuscripta* 42(1–3) (1998), 3–29, 71–108, 158–192.

Thro, Linus J., Ermatinger, Charles J. "Questions on Aristotle, *Metaphysics* X and XII, by Master John Dymsdale: Part I," *Manuscripta* 36(2) (1992), 71–124.

Thro, Linus J., Ermatinger, Charles J. "Questions on Aristotle, *Metaphysics* X and XII, by Master John Dymsdale: Part II," *Manuscripta* 37(2) (1993), 107–167.

VINCENTIUS BELLOVACENSIS. *Speculum quadruplex sive Speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*. Dauci: Ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624.

WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*. Washington: Catholic University of America Press, 1981.

XIAO, MADELYNE. "The Pleasant Head Trip of Liminal Spaces," *The New Yorker* (16 April 2021). URL: https://www.newyorker.com/culture/rabbit-holes/the-pleasant-head-trip-of-liminal-spaces (accessed 21 February 2026).

Astrological Determinism and the 1270 Paris Condemnation in John Pecham's *Quaestiones disputatae de stellis*

Francesco de Benedittis

Abstract: This article undertakes the first comprehensive analysis of John Pecham's *Quaestiones disputatae de stellis*, composed in early January 1271, situating the text within the intellectual and institutional context shaped by the Paris condemnation of 1270. Concentrating on Questions 1 to 4, the study elucidates Pecham's tripartite division of events into natural, voluntary, and extraordinary, a conceptual scheme that informs both his refutation of astrological determinism and his broader critique of astrology as science. This distinction provides the foundation for Pecham's account of astral causation and his redefinition of celestial bodies as mere signs (natural, accidental, or *mirabilia*), rather than genuine efficient causes. His defence of human freedom, in turn, leads him to formulate an interconnected treatment of bodily disposition, predestination, fate, grace, and providence, engaging directly with the central theological debates of the early 1270s. By examining the *Quaestiones* in the context of Pecham's wider works, including his *Quodlibeta*, the *Quaestiones disputatae de anima*, and the *Tractatus de anima*, this article offers the first sustained scholarly analysis of the *Quaestiones disputatae de stellis*, considering that they may constitute a deliberate intervention into contemporary discussions on astrological determinism in the immediate aftermath of Tempier's 1270 condemnation.

Keywords: John Pecham; 1270 Paris condemnation; astrological determinism; providence; Franciscan thought.

1. Introduction

On 10 December 1270, the Archbishop of Paris, Étienne Tempier, formally condemned a list of thirteen propositions, anticipating by seven years the more extensive condemnation of 1277. These articles comprised a range of Aristotelian doctrines that were then circulating at the Faculty of Arts of the University of Paris, including theses concerning the unity of the intellect, the eternity of the world, the relationship between the soul and the body, free will, and astrological determinism.[1] Only a few weeks later, at the very beginning of January 1271, on the occasion of the Feast of Epiphany ("Occasione soleminitatis Epiphaniae

1 On Tempier's condemnation in 1270, see Denifle 1889, I, n. 432, 486–487. Moreover, see Hille 2005; Bianchi 2009; Bianchi 1996; Wippel 2003; Dales 1995, 181–191.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII6 – CC BY

incumbentis"),[2] John Pecham, then *magister theologiae* at the University of Paris and *lector* at the Franciscan *studium generale*, composed and publicly disputed a set of questions now known as the *Quaestiones disputatae de stellis.* These four questions adhere to the characteristic structure of scholastic disputations. In contrast to Question 4, which integrates the *disputatio* and *determinatio* into a continuous exposition, Questions 1 to 3 address these two stages separately. Pecham first compiles the material corresponding to the *disputatio* – that is, the introduction and discussion of the theme, including the presentation of arguments pro and contra – and subsequently provides the three *determinationes*, namely, his proposed resolutions.[3] This method of debating, composing, and structuring the questions is typical of Pecham and consistently evidenced in his other writings, reflecting a systematic approach to organising disputed questions.[4]

First edited by Girard J. Etzkorn in 2002, alongside Pecham's other disputed questions,[5] these four questions not only display his interest in astronomical, astrological, and cosmological matters, but also reveal deeper theological and doctrinal concerns that were closely intertwined with the intellectual developments of the time.[6] In these, Pecham directly tackles the topic of astrological determinism and the influence of celestial bodies on human affairs, addressing related topics such as fate, free will, predestination, and divine providence.

Due to these elements, it is reasonable to explore the *Quaestiones disputatae de stellis* in the light of the 1270 condemnation. While John Pecham has received considerable scholarly attention, especially on topics such as free will and the soul,[7] this specific set of questions has thus far escaped systematic investigation,

2 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, n. 1, 195.

3 For the general structure of the *quaestiones disputatae*, see Bazàn, Wippel, Fransen, Jacquart 1985, 58–70.

4 For example, see Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de beat. an. et corp.*, qq. 9–12, 540–559; Iohannes Pecham 1989, *Quodl. I*, qq. 5–6, 14–20; Iohannes Pecham 1989, *Quodl. I*, qq. 33–36, 70–73; Iohannes Pecham 1989, *Quodl. II*, qq. 7–8, 91–96; Iohannes Pecham 1989, *Quodl. II* qq. 21–22, 117–119.

5 Iohannes Pecham 2002.

6 On the influence of celestial bodies on human beings, see, for example: Sorokina 2021; Grant 1996, 569–617; Grant 1987; Gregory 1992; Tester 1987; North 1986.

7 See, for example, Silva 2021; Saccenti 2021; Stadter 1971, 120–143; Colley 2015; Colley 2016; Turi 1997; Spettmann 1919; Hackett 2018; Hackett 2006; Boureau 2002; Wilson 1998;

ricevuto: 13/10/2025 – accettato: 09/11/2025 – pubblicato: 31/05/2026

thereby representing a significant lacuna in current research. The aim of this study is to bridge this gap. By situating the work within its historical context, it offers a close analysis of Pecham's *Quaestiones disputatae de stellis*, with particular emphasis on Questions 3 and 4. It demonstrates how Pecham's treatment of astrological determinism and human freedom engages directly with central theological debates of the early 1270s. After reconstructing Pecham's principal responses to each of the four questions, the analysis will turn to his replies to the *argumenta*, which open up further avenues for discussion on predestination, fate, providence, and the critique of astrology. The article concludes by reassessing the significance of the *Quaestiones disputatae de stellis* and their potential connection to Tempier's 1270 condemnation.

2. The star of Bethlehem: neither a true star nor a comet

Grounding his discussion on the biblical account of the Magi, the first two questions are devoted to the star of Bethlehem and are primarily exegetical in nature. Nevertheless, Pecham uses them to introduce certain considerations regarding the scientific character of some celestial phenomena.[8]

Question 1 asks whether the star of Bethlehem was a true star (*Utrum stella, quae duxit magos ad Christum, fuit vera stella*).[9] Drawing on *Genesis* 1, Pecham affirms that the natural role of the stars is to distinguish day from night ("stellae […] sunt distinctiva dierum et noctium"). The star of Bethlehem, however, was not principally intended for this purpose ("non erat ad aliquod istorum principaliter ordinatum"), but served solely as a guide to the Magi.[10] Taking into

Rohmer 1928. See also Hoffmann 2020, 221–222; Lenzi 2011; Dales 1995, 126–132; Sileo 1999; Vanni Rovighi 1936; Vanni Rovighi 1952.

8 The combination of exegetical, and scientific elements is another characteristic feature of Pecham's argumentative method. This approach allows him to elucidate and strengthen his theological claims through the use of scientific metaphors, allegories, and reasoning, thereby illustrating the harmony between biblical texts, theological doctrines, and scientific knowledge. On this point, see de Benedittis 2023.

9 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, 195–200; 206–211.

10 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, resp., 206–207: "Solutio. Ad primam quaestionem dicendum quod stellae quae vere sunt stellae, ordinant mundum in distinctione temporali, in virtute complexionali, in continua corruptione et generatione temporali. Unde positae sunt in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem, ut sint in signa et tempora, et dies et annos. Ut luceant in firmamento caeli, et illuminent terram. Ex his verbis colligi potest caelestium luminarium et stellarum definitio, quoniam stellae, immo

account the exegetical works of John Chrysostom, Pecham further advances four scientific considerations in support of this thesis.[11] He notes that its motion differed from that of ordinary stars, which move from east to west, whereas the star of Bethlehem moved from north to south ("ab artico in meridiem"). He also observes that its brightness was due to its mixed, solid composition ("stella huiusmodi erat naturae elementaris mixtae solidae"), which, unlike that of other stars, enabled it to shine even during the day without being hidden by the sun ("corpora luminosa mixta fulgent in praesentia solis").[12] Moreover, it could appear in Palestine and disappear in Jerusalem, which suggests that its

universaliter luminaria caelestia, sunt distinctiva dierum et noctium, artificialium significativa temporalium eventuum, efficientia differentias dierum naturalium et annorum, ornantia caelos, et terras illustrantia. Illud autem sidus; secundum testimonium Scripturarum, non erat ad aliquod istorum principaliter ordinatum, sed tantum ad ducatum magorum ad Christum. Nec enim distinguebat diem a nocte, quia de die lucebat; minime caelos ornabat; terram non illustrabat, nisi ad effectum particularem, reges illos scilicet dirigendo. Unde, quamvis similitudinem stellae haberet et de proprietatibus stellarum, quantum fini eius congruebat, tamen proprie loquendo stella non erat."

11 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, resp., 207: "Unde Chrysostomus, *Super Matthaeum*, homelia 6: 'Non multarum haec stella una fuit, magis autem neque stella, ut mihi videtur, sed quaedam virtus invisibilis, in talem formata vitam'. Ad hoc autem quattuor ponit rationes. Primo, ratione motus, quoniam stellae omnes ab oriente vadunt in occidentem; haec autem ab artico in meridiem ferebatur; ita enim Palestina ad Persidam iacet. Haec Chrysostomus. – Secunda ratio eius est a parte suae apparitionis. Unde dicit: 'Non enim in nocte apparet, sed in die media sole lucente, quod non est virtutis stellae, sed neque lunae, quae radio apparente solari occultatur confestim. Haec autem stella propriae claritatis abundantia radios vicit solares'. Ex quo apparet quod haec stella erat naturae elementaris mixtae. Luminaria enim celestia disparent in praesentia solis; et lux similiter ignea occultatur. Sed corpora luminosa mixta fulgent in praesentia solis. Ex quo videtur quod haec stella huiusmodi erat naturae elementaris mixtae solidae, non celestis vel extracaelestis rarae. – Tertia ratio est, quia apparebat et occultabatur rursus ostendens viam, quoniam apparebat intrantibus Palestinam, occultabatur vero intrantibus Ierusalem, deinde monstravit se ipsam. Quia, inquit, non est stellae motus vel virtutis cuiusdam rationalis. Quod probat sic: Neque enim proprium gressum habebat, sed cum oportebat ire, ibat, et cum stare, stabat. Ad id quod oportebat omnia dispensans sicut columna olim nubis. – Quarta ratio est ex situ: quia deorsum movebatur prope terram, quia aliter non poterat monstrare locum ita parvum sicut tugurium. Si enim fuisset una stellarum celestium prae sui magnitudine totam adumbrasset Palestinam. Quamvis igitur minor esset stellis in veritate, maior tamen apparebat de propinquitate." A similar scheme is also found in Bonaventura 1885, d. 14, pars 2, a. 2, q. 3, resp. ad 3, 364[b]; Bonaventura 1901, *Serm.* 13, 168[a-b].

12 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, resp., 207. On this topic, see Crozier 2024; Grant 1996, 395–400; Duhem 1985, 480–482. On the composition of the stars, see Robertus Grosseteste 1912, *De gen. stell.*, 33. On the meaning of *solidum* with reference to planets and stars, see Grant 1996, 328–370.

motion was not celestial but elemental, being moved by angel ("nullus ei motus caelestis quam elementaris, sed angeli moventis"). Finally, its magnitude must have been proportioned in such a way that it did not overshadow the whole of Palestine, while still being able to indicate a small and specific location, such as a humble hut. Based on these elements, Pecham concludes that it was a luminous elementary body, divinely formed, moved by an angel, guiding the Magi. Although it was called a star because it resembled the celestial bodies in appearance, it differed from them in nature.[13]

Having established in Question 1 that the star of Bethlehem was not a genuine celestial star, Pecham turns in Question 2 to consider whether it might at least be classified as a comet (*An stella fuerit saltem cometa*).[14] Here again, his answer is negative: as it was not a true star, "neither was it a true comet, although it had some resemblance to comets."[15] His rejection rests on several arguments. Firstly, no source records that it adhered to any fixed or wandering star, as

13 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, resp., 207–208: "Stella igitur dicebatur, quia stellarum erat apparentiae. Sed a stellis differebat naturaliter, quia erat naturae elementaris quantitate, quia longe erat minor stellis; claritate, quia lucebat in praesentia solis; motu, quia nullus ei motus celestis quam elementaris, sed angeli moventis; situ, quia [prope] terram movebatur. Haec igitur stella erat luminosum corpus elementare, divinitus formatum, ab angelo motum, ad ducatum magorum, non quidem secundum considerationem mathematicam, ut optime dicit Chrysostomus. Non utique astronomiae hoc opus est, a stellis scire eos qui pariuntur, sed ab hora eorum qui pariuntur praedicere futura. Hi namque neque parienti mulieri asserunt, neque tempus cognoverunt secundum quod natus est." From a grammatical point of view, the sentence "Nullus ei motus celestis quam elementaris, sed angeli moventis" is problematic. Two alternative emendations may be proposed. The first possibility is that *nullus* represents a scribal corruption of *minus*, as the abbreviations *mi9* and *nll9* are easily confounded. The reading "minus ei motus celestis quam elementaris, sed angeli moventis" would then yield the sense: "with respect to motion, it possessed less of a celestial than of an elementary movement, that is, not so much a celestial as an elementary motion, but one proper to, or derived from, the angel that moves." A second possibility is to assume the omission of *tam*, producing "nullus ei motus tam celestis quam elementaris, sed angeli moventis." In this case, the phrase would mean: "it had no motion, whether celestial or elementary, but only that of the angel that moves." Since I have not yet had the opportunity to consult the manuscript directly, both readings must remain conjectural; nonetheless, considering the context of the entire passage, I incline toward the first solution. Concerning the principle of celestial motion as developed in the thirteenth and fourteenth century, see Donati 2015.

14 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 2, 200–202; 211–213.

15 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 2, resp., 211: "Ad secundam questionem: sicut haec stella non erat vera stella sed conveniens cum ipsa, ita nec erat vera stella comata, quamvis haberet aliquam convenientiam cum comatis." Unless taken from a translated edition, all English translations are mine.

certain comets do, nor is there any record of it possessing a tail; it is described solely as appearing in the form of a star. Secondly, comets are observed in the upper part of the atmosphere, whereas this star moved close to the Earth and was therefore only seen by few. Had it been located higher in the air, it would have been visible in every region. Thirdly, comets appear at night, whereas this star also appeared during the day. Finally, its duration was far exceeded that of any ordinary comet by far, as it remained visible for about two years, as attested in the Gospel. "Therefore, strictly speaking, it was not a comet."[16]

Although treated succinctly, these first two questions already introduce some theological themes that Pecham will examine in greater detail in Questions 3 and 4. For example, at the end of Question 1, Pecham speaks about the role of astronomy,[17] whereas, responding to the argument of Question 2, he stressed the significance of certain natural signs and their connection to human events.[18]

3. The influence of stars: not causes but mere signs

Questions 3 and 4 of the *Quaestiones disputatae de stellis* mark a notable shift in tone and intention. They move beyond biblical exegesis in order to face the theological and philosophical implications of astrological determinism. In these

16 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 2, resp., 211: "Tum quia cometae habent lumen clarum in superiori parte aeris; haec autem prope terram movebatur, unde a paucis visa est. Si enim fuisset in superiori parte aeris, apparuisset in omni climate. Et Plinius non tacuisset de ea, qui illius temporis refert cometas. Tum quia cometae apparent de nocte, non de die; ista autem e converso. Tum ratione durationis suae, quia ista videtur apparuisse circiter tempus duorum annorum. Quia, sicut dicit Chrysostomus: 'Ante nativitatem Christi per multum tempus, videtur mihi, stella apparuisse, quoniam in itinere multum erant consumpturi tempore magi, ut confestim, cum natus esset, assisterent ei.' Et dicit in alio tractatu quod 'stella locuta est magis ut profiscerentur in ludaeam; profiscentibus autem eis per biennium praecedebat stella.' Cui convenit Evangelium in quod dicitur: Occidit omnes pueros a bimatu, et ita secundum tempus stellae quod exquisierat a magis. Cometae autem non solent tantum durare. Amplius, cometae habent igneam claritatem. Haec autem non habuit hanc claritatem, quia tunc in die minime luxisset. Igitur non fuit, proprie loquendo, cometa."

17 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 1, resp., n. 53, 208: "Non utique astronomiae hoc opus est, a stellis scire eos qui pariuntur, sed ab hora eorum qui pariuntur praedicere futura. Hi namque neque parienti mulieri asserunt, neque tempus cognoverunt secundum quod natus est."

18 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 2, resp. ad 2, ad 3, ad 4, n. 68–70, 212.

Questions, Pecham systematically articulates his position on the influence of celestial bodies, maintaining that celestial bodies are never the proper cause of human affairs; rather, they may function as signs.[19] The two Questions are closely connected, as the argument of the third is continued and completed in the fourth, as evidenced by the parallel argumentative structure that Pecham employs. In both, Pecham distinguishes three categories of events: those belonging to the natural order ("pure naturalia"), those pertaining to the will ("pure voluntaria"), and those occurring accidentally or extraordinarily ("pure accidentalia" or *res mirabilis*).[20] This tripartite framework is the foundation for his entire discussion. In Question 3, Pecham rejects the notion that celestial bodies are properly causes of natural bodies, voluntary actions, or events attributed to fortune or chance.[21] In Question 4, he acknowledges that in certain cases celestial bodies may serve as signs of natural or extraordinary events, yet he firmly denies that they can signify events properly pertaining to the will. His investigation opens with a bifurcation of the central question, namely, whether the stars impose fatal necessities on those who are born (*Utrum stellae imprimant fatales necessitates nascentibus*).[22] The first part asks whether the angels who move the stars influence free will; the second considers whether the stars at birth impart an influence that governs human beings throughout their lifetime.

3.1 Celestial bodies and natural things

Regarding natural events, Pecham allows for some influence of celestial bodies on natural bodies but qualifies their causality as limited or indirect. In Question 3, he acknowledges that celestial bodies affect both the human body and the soul

19 In bulding his argument, Pecham closely follows the theological framework developed by Bonaventure in his *Commentary* on Book II of the *Sentences*. See, for example, Bonaventura 1885, d. 14, pars 2, a. 2, q. 3, resp. ad 1 et 2, 360b–361a.

20 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis* q. 3, resp., n. 72, 213: "Ad tertiam quaestionem dicendum quod multum refert quaerere an angeli moventes stellas influant super liberum arbitrium, et an in principio nativitatis inferant toto tempore regitivam. Ad quaestionem igitur respondendum, quoniam horum accidentium quaedam sunt pure naturalia, quaedam pure voluntaria, quaedam pure accidentalia, sicut fortuna." For this passage, I changed Etzkorn's punctuation. See also Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 22, 220: "Responsio. Quae in tempore geruntur, sunt in triplici differentia. Est enim triplex cursus rerum: naturalis, voluntarius et mirabilis."

21 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, 202–206; 213–216.

22 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, 217–223.

("*quantum ad corpus et quantum ad animam*"), but he clarifies that the influence on the soul is mediated "insofar as the disposition of the body has repercussions [*redundat*] on the soul."[23] Here, Pecham establishes clear boundaries: while celestial bodies exert a certain influence on the body, their effects on the soul are indirect and depend on the disposition of the body ("dispositio corporis"). This disposition, as a mediator between the human body and the soul, is crucial to Pecham's preservation of the absolute freedom of the human will, which he prioritises throughout his investigation. In particular, bodily disposition becomes central in specific cases where human beings behave "according to excess and defect" ("sicut excedentia et excessa"), acts properly attributable to them.[24] By contrast, the celestial bodies influence the universal nature. Quoting John of Damascus, Pecham observes that natural events, like the varying quality of air, shape different and individual complexions, habits, and dispositions. As a result, people "born under one part of the sky" tend to resemble each other in bodily or intellectual traits when compared to other human beings "who are born under another." For instance, as Pecham exemplifies, people belonging to the same lineage often resemble one another in terms of their vigour or frailty, wisdom or folly. Although particular nature exerts a stronger influence than the universal nature in determining individual acts, Pecham acknowledges that celestial bodies play a certain role in shaping character, behaviour and habits of human beings.[25]

How these celestial bodies may influence human behaviour, character, and habits is the main topic of Question 4, in which Pecham considers celestial bo-

23 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 72, 213: "In naturalibus multum possunt corpora caelestia quantum ad corpus et quantum ad animam, in quantum dispositio corporis redundat in animam. Unde videmus illos qui sub una parte caeli nascuntur esse melioris condicionis corporalis et melioris intellectus quam sub alia communiter, quamvis in particulari se habeant sicut excedentia et excessa. Theologus: 'Non poterunt oculi evadere a gravi impedimento, in cuius nativitate fuerunt luminaria impedita.' Damascenus, 5 cap.: 'Qualitas aeris facta a sole et luna et astris, alii et alii diversas complexiones et habitus et dispositiones constituit.' In hoc tamen magis dominatur natura particularis quam universalis. Unde videmus unius generis homines esse similes alacritate et industria, vel fragilitate et stultitia, quamvis aliter plerumque contingat. Unde falsa est illa propositio Ptoeleomaei: 'Non amittit sensum in cuius nativitate luna redit ad Mercurium.'"

24 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 72, 213.

25 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 72, 213.

dies as natural signs ("signa naturalia") when they refer to natural events.[26] Pecham distinguishes between the macrocosm (*maior mundus*) and the microcosm (*minor mundus*).[27] In the greater world ("quantum ad maiorem mundum"), natural events serve as natural and unfailing signs insofar as what they signify occurs infallibly.[28] For example, the moon, assisted by other celestial bodies, induces the elevation of vapours, which invariably leads to tides. The moon, however, is not the direct or proper cause of tides, but an infallible sign of their occurrence.[29] When it is in the appropriate disposition to cause the effect ("in debita dispositione causandi"), it acts as a remote efficient cause ("efficaciter"), guaranteeing the infallibility ("infallibiliter") of its causal effects.[30]

In the microcosm ("quantum vero ad minorem mundum"), celestial bodies become unfailing signs of bodily complexions.[31] Considering the relationship

26 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 22, 220: "Corpora igitur caelestia respectu eventuum naturalium sunt signa naturalia."

27 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 23, 220: "Cursus autem naturalis rerum, vel pertinet ad maiorem mundum, vel ad minorem." On the concept of *maior mundus* and *minus mundus* in the twelfth- and thirteenth- century anthropology, see Chenu 1976, 34–43; Wéber 1991, 61–73; Finckh 1999; Schipperges 1962. For the broader context of this topic, see Zonta 2005; Allers 1944; Olerud 1951; Conger 1922.

28 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 23, 220.

29 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 23, 220: "Quantum ad maiorem mundum sunt signa naturalia et indeficientia, quia cum significant efficaciter, eveniunt quae significantur infallibiliter. Cum enim luna domina humoris exsistit in debita dispositione causandi elevationem vaporum, sequitur inundatio aquarum infallibiliter. Non est autem in debita dispositione nisi adiungatur ei assistentia planetarum sibi in natura conformium, sicut dicunt mathematici, quamvis quantum est ex se, semper significet super humorem."

30 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 23, 220.

31 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 24, 220–221: "Quantum vero ad minorem mundum, sciendum est quod corpora caelestia sunt signa infallibiliter complexionum. Unde Damascenus, 5 cap.: 'Qualitas aeris facta a sole et luna et astris, alii et alii diversas complexiones et habitus et dispositiones constituit.' Item, Ptoloemaeus, in *Quadripartito* III libro cap. 2: Tanta vis naturarum nascentium significatur ab aspectibus planetarum et viribus suis, quia quidam sapientum cum voluerunt scire, profunditer aspectus, inspexerunt quando cecidit sperma. Illud significat super naturam nati et complexionem. Et dico hoc quantum patiuntur causae inferiores. Aliud enim significat aspectus Martialis in tertio vel secundo climate, aliud in septimo. Sed utrobique proportionaliter secundum diversam proportionem ‹et› proiectionem radiorum. Similiter, dominium Martiale super sperma phlegmaticum significat, ut est possibile, diminutionem naturae phlegmaticae; super autem sperma cholericum significat intensionem cholerae quantum ad alia accidentia nati. Potest per dispositionem generantis multum impediri significatio planetarum, sed non plene. Numquid enim Saturnus potest sic melancholiam concitare, quin anima possit per gratiam, immo per artificium, in laetitiam se excitare?

between the nature and the complexion of a newborn and the planets present at the time of its birth, Pecham again cites John of Damascus, together with the *Quadripartitum*. While Pecham does not deny celestial bodies any role, he reduces stars to lower causes ("causae inferiores"), subordinate to the superior causes, thereby limiting their influence. For instance, the dominance of Mars over the phlegmatic or choleric seed may diminish the newborn's phlegmatic nature or intensify their choleric qualities. Nevertheless, Pecham states that, even at this stage, "the disposition of the begetter can considerably hinder [*multum impediri*]" the influence of the planets, though never completely ("non plene") obstruct them. From this perspective, Pecham stresses that divine grace ("per gratiam") or human artifice ("per artificium") can alter celestial influence for human benefits.[32] Therefore, in the order of causation, divine grace and human acts precede the stars. Knowledge of the stars and their movements enables human beings to use these indirect celestial influences advantageously, in a similar way as sowers assist in plant growth. In this way, a wise human being can use the work of the stars, limiting or directing the action of Saturn or Jupiter for human good.

This position is corroborated in other works, such as *Quodlibet III*, Question 14, where Pecham investigates whether someone can be bewitched through bodily action (*Utrum per actionem corporis possit aliquis malefici*). Here, Pecham insists that "nobody acts upon a spirit naturally."[33] Although celestial bodies

Si quis purgationem acceperit, luna cum Iove exsistente, abbreviabitur tempus eius vel effectus eius minuetur. Sed anima sapiens ita adiuvabit opus stellarum quemadmodum seminator conformationes naturales. Unde Ptoloemaeus in *Centiloquio* propositione 7 vel 8: 'Sapiens anima potest iuvare celestem operationem quemadmodum seminans per virtutem, per cultum, per purgationem'."

32 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 24, 220–221.

33 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. III*, q. 14, resp., n. 4, 161: "Nullum corpus agit in spiritum naturaliter. Potest tamen corpus humanum per corpora celestia alterari et aptari ad diversitatem affectuum. Unde, eorum qui nascuntur sub una plaga caeli sunt alii aliis crudeliores, alii benigniores. Et istae virtutes stellarum imprimuntur quibusdam corporibus sicut lapidibus pretiosis. Unde quidam lapides dicuntur facere amabiles suos portatores. Amplius, quod non est naturale, potest per industriam augeri. Possunt enim colligi influentiae stellarum per specula comburentia in punctum unum et multum incorporari alicui rei quae obicitur tali incursui. Et hoc credo fecisse Moysen, qui erat peritus astrorum et *eruditus in omni sapientia Aegyptiorum*, ut dicitur *Act*. 7,22. Scultura tamen imaginum non facit nisi ad decorem, nisi forte per incisionem esset gemma amplius influentiae receptiva, dum ipsa incisio magis aperiret venas lapidis. Ad praedictam talium igitur influentiarum, nulla affuit liberi arbitrii facultatum, quamvis in corpore possit facere vehement."

may influence the body and predispose human beings to particular affections, so that "those who are born under one region of the sky, some are found to be more cruel than others, and others more kindly"[34], human efforts can intervene to direct and modify the influence of the stars. To illustrate this idea, Pecham refers to the example of burning mirrors, which concentrate the influence of celestial bodies into a single point and thus intensify their effects.[35] Nevertheless, he concludes that, although celestial bodies can severely influence the human body, "no exercise of free will is present" therein.[36]

In summary, for Pecham, celestial bodies, when acting upon purely natural things ("pure naturalia"), function as lower causes influencing the human body and, indirectly, the soul through bodily disposition. They also serve as natural, unfailingly signs ("signa naturalia et indeficientia") of natural phenomena in the macrocosm and microcosm, as exemplified by lunar tides or Mars's effects on newborn complexions.[37]

3.2 Celestial bodies and will

In contrast to natural things, celestial bodies exert no influence over matters entirely subject to the human will ("summe voluntaria"). For Pecham, preserving the absolute freedom of the human will, which grounds moral responsibility, remains his primary concern. In Question 3 of the *Quaestiones de stellis*, Pecham clearly states that celestial bodies have no power to influence the will ("nihil possunt in voluntatem efficere").[38] While acknowledging that they may incline human beings by bodily disposition, the will itself remains genuinely free.[39] For example, if Mercury occupies the house of Mars at the time of birth, the newborn may be predisposed to malicious suspicion and possess a cunning mind

34 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. III*, q. 14, resp., n. 4, 161.

35 A similar argumentation is also found in Iohannes Pecham 1989, *Quodl.*, q. 31, resp., n. 6, 246–247.

36 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. III*, q. 14, resp., n. 4, 161 (for the text, see *supra*, n. 33).

37 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., nn. 23-24, 220-221 (for the text, see *supra*, nn. 29 and 31).

38 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 213–214 (for the text, see *infra*, n. 40).

39 On this point, see *supra*, nn. 23 and 31. See also Iohannes Pecham 1989, *Quodl. III*, q. 14, resp., n. 4, 161 (for the text, see *supra*, n. 33); Iohannes Pecham 1948, 41 (for the text, see *infra*, n. 53).

when it comes to affairs; if Mercury is in the house of Saturn, they may rather be inclined to intellectual activities and philosophy. Nevertheless, despite such predispositions, the human will retains its absolute freedom.[40]

The possibility of the will to choose evil freely testifies to its genuine freedom. When challenged about the origin of movement in evil acts,[41] Pecham responds directly and unambiguously: "free will does move itself toward evil."[42] The opponent's objection that free will cannot move itself because "nothing can be simultaneously both mover and moved"[43] offers Pecham the opportunity to explain the entire dynamics of how free will operates. When the mind apprehends an object through the intellect ("secundum intellectum"), it cau-

40 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 213–214: "In his vero summe voluntaria, nihil possunt in voluntatem efficere. Unde in quinto verbo *Centiloquii* dicitur: Deus 'multum malum prohibere poterit, qui secundum stellas est, cum eius naturam praesciverit venturum'. Possunt tamen inducere pronitates ad malum, sicut idem dicit. Cum fuerit Mercurius in radice nativitatis in domo Martis, tunc erit malae suspicionis et astuti ingenii in negotiis. Cum fuerit in radice nativitatis in domo Saturni, erit natus magni intellectus longaeque cogitationis et sapiens et philosophus."

41 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, contra 5, n. 47, 205: "Item, cum liberum arbitrium movetur ad malum, quaero: unde est iste motus? An a Deo; non, quia non est causa mali. Non a libero arbitrio, quia nihil idem est movens et motum, quia movens est actu, motum autem potentia. Impossibile est autem idem esse actu et potentia. Ergo impossibile est liberum arbitrium movere se. Ergo, si movebitur ad malum, movebitur ab extra; et certum est quod si nullus esset alius homo, nullus diabolus instigans, posset homo moveri ad malum. Et hoc posito, non esset motor nisi stellae; ergo movent ad malum."

42 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 5, n. 78, 215: "Ad sextum dico quod movet se liberum arbitrium ad malum, quia liberum arbitrium non dicit solam voluntatem, sed facultatem eius et rationis. Cum igitur apprehendit mens secundum intellectum, delectatur secundum affectum. Et in quantum delectatur, consequitur actum novum quo potest movere se ad acquisitionem vel electionem. Et quia potest movere se ad superiora vel inferiora; ideo etc. Universaliter omnis potentia in se reflexa potest se movere. Verbi gratia, cum mens intelligit, ipsa secundum quod lucens perficit possibilitatem, scilicet secundum apprehendens. Ita in voluntate, cum post apprehensionem intellectualis pulchritudinis delectatur per actum delectationis fit actu ut moveat se in actum electionis. Amplius, omnis virtus unita plus est infinita. Quia igitur potentia super se reflexa magis sibi unitur quam non-reflexa, ipsa sibi novam actualitatem accipit, cum possit movere se ut est potentia absoluta. Haec enim est ratio quare bruta aguntur necessario a sensibus, quia non possunt non delectari in illis." Etzkorn changed the manuscript's numbering of the arguments. However, the sequence preserved in *F* is mainly correct. For example, where Etzkorn reads *quintum* (p. 215, l. 10), F properly retains *quartum*; where he reads *sextum* (p. 215, l. 18), F correctly has *quintum*, and so forth. The only evident mistake made by the copyst is *quartum* (p. 215, l. 2) in place of *tertium*.

43 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, contra 5, n. 47, 205 (for the text, see *supra*, n. 41).

ses delight in the soul through the affective power ("secundum affectum").[44] According to Pecham, when the intellect apprehends something, it generates an act of delight in the will. In relation to the movement of the intellect, the delight of the will constitutes a new, distinct act, which is different from the intellectual act of apprehension. Through this new act, free will can move itself either toward higher or lower things. By receiving a new actuality, free will manifests a self-reflexive power ("potentia in se reflexa"), an unconditioned power ("potentia absoluta") ensuring its genuine freedom. Hence, free will can choose to move toward evil without constraint from celestial bodies, human beings, demons, or any other entities.[45] This is because free will is not the mere faculty of the will, but encompasses both will and reason ("non dicit solam voluntatem, sed facultatem eius et rationis").[46] In this sense, Pecham affirms that turning or perverting free will is more difficult than merely impeding it.[47] As the faculty

44 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 5, n. 78, 215 (for the text, see *supra*, n. 42).

45 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 5, n. 78, 215 (for the text, see *supra*, n. 42). On this topic, see also Iohannes Pecham 1989, *Quodl. I*, q. 4, resp. ad ob., n. 7, 13: "Ad obiectum dicendum quod [quando dicitur] 'dilectionem precedit cognitio, ergo malam mala', dicendum quod non sequitur. Quoniam duplex est amor, scilicet amor complacentiae et amor concupiscentiae. Secundus praesupponit primum; primus mentem inflat et excaecat; secundus ad aliud desiderandum inclinat. Amorem igitur concupiscentiae et electionem erroneam precedit error sed non delectationem inordinatam. Quoniam eo ipso quo res innotescit delectabilis est, et nisi compescatur delectatio in immoderationem transit. Amplius non sequitur quod fuerit inordinatio in cognitione sicut nec sequitur 'pater est causa filii, ergo pater malus causa filii mali', quia pater non est tota causa filii. Sic in proposito: cognitio non est causa tota motus liberi arbitrii sed dispositio ad ipsum. Liberum autem arbitrium libere habet moveri vel non moveri, etiam post apprehensionem rei. Amplius quamvis amorem precedat cognitio, tamen 'partum mentis naturaliter precedit appetitus', ut dicit Augustinus, IX *De Trinitate* in fine. Et ideo movet appetitus intellectum et ad veritatem et ad errorem, tamen electio et malitiae consummatio non est sine immixto errore, quia 'omnis malus ignorans' secundum Philosophum." Considering the date of composition established by Girard Etzkorn, *Quodlibet I* and the *Quaestiones disputatae de stellis* are nearly contemporary. Indeed, Pecham's *Quodlibet I* dates back to the Lent of 1270. On the dating of this text, see Etzkorn 1989, 21*–23*; Etzkorn 2006, 135–137.

46 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 5, n. 78, 215; (for the text, see *supra*, n. 42).

47 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 3, n. 77, 215: "Similiter ad quartum dicendum quod plus est vertere liberum arbitrium quam ipsum penitus impedire, quoniam impediri potest totaliter per ineptitudinem corporis, in quantum intellectus per prius impeditur. Intellectus autem impediri potest per accidens, laeso organo imaginativo. Sed impediri non potest in actu, nisi posito actu suo, et ita idem ponitur destrui et servari. "Nihil igitur potest vertere liberum arbitrium, nisi quod potest attingere ipsum liberum arbitrium secundum se ‹quod› non potest virtus caelestis." Also in this case, Etz-

of the rational soul, free will can be impeded only accidentally (*per accidens*) through bodily disposition, particularly if the intellect is obstructed. Such an obstruction may occur when, for example, the organ of imagination is damaged, preventing intellectual activity at its source. However, free will can never be impeded effectively (*in actu*), as that would require the intellect to perform an act of its own, namely, to alter its operation through a voluntary act. Such a scenario would be self-contradictory, as it would entail an act that is simultaneously "destroyed and preserved."[48] Consequently, Pecham concludes:

> Therefore, nothing can overturn free will except that which can reach free will in itself, which a celestial power cannot do.[49]

In Question 4, Pecham maintains this stance, calling celestial bodies "accidental but imperfect signs" of voluntary events.[50] Pecham specifies that "celestial bodies are signs only insofar as the will is inclined by nature." While celestial bodies may affect the will indirectly through their influence on natural events, they can never be said to be direct signs of voluntary acts at all.[51] From this perspective, Pecham interprets the claim that it is dangerous "to wear or undertake something new while the moon is in Leo," stating that it is only significant in relation to nature and not to the will.[52]

Later, in his *Tractatus de anima*, written after 1277, Pecham radicalises his position on free will. While in the *Quaestiones disputatae de stellis*, he describes it as a faculty encompassing both will and reason, in the *Tractatus de anima*, Pecham

---

korn's numbering of the argument is mainly wrong; see *supra*, n. 42.

48 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 3, n. 77, 215 (for the text, see *supra*, n. 47).

49 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp. ad 3, n. 77, 215.

50 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 22, 220: "Respectu eventuum voluntariorum sunt signa per accidens, sed imperfecta."

51 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 25, 221–222: "Respectu vero actuum voluntariorum non sunt signa nisi quatenus voluntas inclinatur a natura. Sicut Mars dum significat super choleram, significat super iram et effectum irae. Si super illa quae voluntatem respiciunt, et nullo modo naturalem significationem habent nec fallibilem nec infallibilem. Unde eiusmodi est illa propositio *Centiloquii* [prop.] 22: 'Nova vestium ita facere vel exercere, luna exsistente in Leone, timendum est maxime si fuerit impedita'. Cuius ratio est, quoniam impossibile est res significare nisi quae sic conveniunt."

52 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 25, 222.

specifies that free will is not a third faculty but "the same faculty of rational will to desire or not to desire what is presented to the appetite by reason."[53] He strongly maintains that the will is free "to such a degree" ("adeo") that it can even withhold consent from practical reason ("ratio practica").[54] As Ernst Stadter has pointed out, Pecham's use of *adeo* is far from being incidental: it underlines both the scope and the strength of free will, which may determine itself even in opposition to the clear judgment of reason.[55] In articulating his view, Pecham deliberately reinforces his opposition to an intellectualistic account, according to which the intellect impels the will to choose always what reason presents as the greater good. Within such a framework, the will is conceived as a fundamentally passive faculty, constrained to accept what reason had already judged. Even the choice of evil would ultimately be reducible to a preference for an apparent higher good.[56] Against this determinism, Pecham stresses that free will retains the capacity to act contrary to practical reason. As the highest created faculty, free will cannot be compelled by anything or anyone except God, who alone can infallibly direct it toward the good.[57] The *Tractatus de anima* thus marks a further step beyond the *Quaestiones disputatae de stellis*. Here, Pecham advances a more

53 For this definition, see Iohannes Pecham 1948, 41: "Liberum vero arbitrium hominis non dicit aliquam tertiam potentiam vel compositam a ratione et voluntate, sed libertas arbitrii est ipsa facultas voluntatis rationalis ad appetendum vel non appetendum illud, quod a ratione appetitui presentatur. In hoc enim differt ab appetitu irrationali, quoniam irrationabilia ea quae appetitui praesentantur, necessario concupiscit vel movetur ad consequandum appetita nisi aliquo terribili repellatur. Sed liberum arbitrium adeo est liberum, quoniam ei, quod ratio practica nuntiat, potest impedire consensum. Vires enim sensitivae omnes sunt carni et organis immersae et ideo coguntur ab obiectis. Intellectus etiam a suo obiecto cogitur, quia est vis passiva; cogitur insuper a talibus veris, in quibus nulla potest esse falsitatis apparentia. Sed liberum arbitrium, quia constituitur in apice creaturarum in ultimo [gradu] creati vigoris a nulla re cogi potest, a solo Deo in melius verti potest. In rebus autem humano visui subiectis utrumque oppositorum libere potest velle."

54 Iohannes Pecham 1948, 41 (for the text, see *supra*, n. 53). On the concept of *consensus* in Pecham, see de Benedittis 2024.

55 Cf. Stadter 1971, 128–129.

56 On this topic, see Hoffmann 2011.

57 Cf. Iohannes Pecham 1948, 41 (for the text, see *supra*, n. 53). See also Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 21, resp., n. 5, 223: "Hoc autem dico quantum ad iudicium particulare de specialibus personis propter liberum arbitrium, cui solus Deus dominatur"; Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de beat. an. et corp.*, q. 12, resp. ad 10, n. 106, 559: "Ad decimum dicendum per interemptionem, quoniam voluntas seu liberum arbitrium est altissimum sub Deo. Nec movetur ab intellectu proprie et principaliter […]. Immo principaliter movetur liberum arbitrium a se."

radical idea of the will as fully and completely free. The deeper reasons behind this doctrinal shift, however, remain to be elucidated.

In conclusion, Pecham's treatment of celestial bodies and free will emphasises a fundamental conviction: free will is the noblest of created faculties, transcending both external determinisms and natural predispositions. Although body and intellect may occasionally condition human beings *per accidens*, the will remains inviolable and retains its self-reflexive power, constituting itself as an unconditioned faculty, immune to direct influence by any created beings, and thus completely free. Only God possesses the capacity to direct the will infallibly toward the good.

3.3 Celestial bodies and extraordinary events: miracles, fortune, and chance

Pecham also considers extraordinary events, which, in Question 4, are referred to as *mirabilia*. He distinguishes three types of extraordinary events: those that are genuinely wondrous and miraculous; those that are deceptively wondrous and merely apparent; and those events that occur by chance or fortune.[58] In all cases, celestial bodies serve as signs given not ordinarily but in a certain manner ("signa data quodammodo"), depending on the type of event they signify.[59]

Regarding truly extraordinary and miraculous events, celestial bodies are established as signs given ("signa data") in accordance with the natural congruity of signs ("naturali convenientia signorum"). Such extraordinary natural events may take place in two ways: either within the ordinary temporal cycles ("in coniunctione trita temporis discretion") or in a specific, singular manner ("in speciali").[60] In the former case, these events do not signify merely under the

58 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 26, 222: "Respectu vero mirabilium, distinguendum est. Quia quaedam dicuntur mirabilia triplici ratione. Aut quia vere sunt mirabilia et miracula; aut quia sunt mirabilia fallacia et apparentia, partim quia sunt a casu et fortuna. De quo tertio genere dicit Augustinus, *Contra Academicos* I: 'Nihil in rebus casum vocamus, nisi causa secreta'."

59 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 22, 220: "Respectu eventuum mirabilium principalium sunt signa data quodammodo."

60 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., nn. 27–28, 222: "Igitur, respectu mirabilium primo, scilicet respectu mysteriorum fidei, praecipue credendorum circa incarnationem, sunt signa data, recordante adhuc naturali convenientia signorum, sicut accessus solis citra aequinoctionalem significat veri solis approximationem, ut dicit Beda. Sed haec non significant tantum in coniunctione trita temporis discretione, quia

ordinary temporal sequence, since this mode of signification recurs annually and pertains to both past and future events. Pecham refers to the example of Christ's Incarnation, which, according to Bede, occurred at the spring equinox;[61] in this sense, the approach of the equinox also signifies the coming of Christ as the true Sun.[62] In the case of extraordinary events that occur *in speciali*, celestial bodies also serve as signs given in a specific, singular manner, since they take place only once and properly signify that particular event. For example, the sun darkening at the time of Christ's Passion happened only at that moment and specifically meant the death of Christ.[63]

Deceptive and merely apparent wonders ("mirabilia fallacia et apparentia") are attributed to the activity of demons.[64] In this context, Pecham criticises astrological and magical practices, especially the construction of talismans, statues, and figures ("imagines") at a specific astrological moment,[65] which can imbue them with properties and powers derived from celestial bodies.[66] The underlying idea of this practice is that such objects are influenced by the stars, so that the terrestrial events are modelled on celestial configurations. However, accor-

haec significatio quolibet anno praesentatur et significat ita praeteritum sicut futurum. Alio modo significant data ad significandum in speciali, sicut obscuritas solis tempore passionis Domini, quando dixit Ariopagita: 'Quia aut Deus vere patitur, aut mundi machina dissolvetur'. Respectu igitur talium sunt signa caeli data, sed tantum secundum quod in sacris litteris continetur."

61 See Beda Venerabilis 1977, 373–374. Bede states that, according to many Church Fathers, Christ was both conceived and suffered on 25 March, that is, on the vernal equinox, which falls eight days before the Kalends of April.

62 On Pecham's use of scientific metaphors to explain theological mysteries, see de Benedittis 2023. For the broader Franciscan context, see also Panti 2012; Panti 2016; Panti 2018; Panti 2017; Galli 2021.

63 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., nn. 27–28, 222 (for the text, see *supra*, n. 60).

64 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 26, 222 (for the text, see *supra*, n. 58).

65 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 29, 222–223: "Item, sunt mirabilia fallacia, quorumdam daemonum illusione procurata, respectu quorum caelestia corpora non sunt signa vera, sed divinitus data, sed diabolica seductione haec dignificare dicuntur. Et sic currat error de imaginibus de quibus dicit nona propositio *Centiloquii*: 'Vultus huius saeculi, inquit, sunt subiecti vultibus caelestibus. Et ideo sapientes qui imagines faciebant stellarum introitum in caelestes imagines inspexerunt,' et tunc ne Scorpioni etc. Quod magice fieri patet per hoc quod non sufficit sola sculptura, sed aliae magicae superstitiones."

66 See, for example, Weill-Parot 1999; Weill-Parot 2010; Loconsole 2020; Calvet 2018; Crisciani 2008; Sturlese 1980; Thorndike 1923; Pereira 1992.

ding to Pecham, these practices do not originate from God but are the product of diabolical illusions. Those practices, which fall under the category of magic, render celestial bodies not true signs ("signa vera") but instruments of deception, and for this reason, they must be rejected as superstitious.[67]

Particular emphasis is put on chance or fortune events ("pure accidentalia" or "mere fortuite"). Even in these cases, celestial bodies exert no direct influence beyond establishing conditions that prepare for acts of free will ("disponunt ad actus liberi arbitrii praeparative").[68] They cannot constrain the freedom of the will but merely shape the bodily dispositions within which the choice occurs. Thus, celestial bodies operate not through determinate causality or necessity but on the basis of the natural disposition of the body affecting the act of free will. Accordingly, Pecham interprets the claim from the *Centiloquium*, which states that "He shall never be poor or needy whose nativity was under Jupiter," not as affirming a strict determinism caused by Jupiter but rather as indicating its influence on the natural inclination or predisposition of a human being toward business and prosperity.[69]

Similarly, Question 4 echoes this view, labelling such events *casualia* and reiterating that stars are signs only insofar as they influence the bodily constitution and natural aptitude.[70] Indeed, Pecham not only appears to recall the same quotation from *Centiloquium* and the same reference to Jupiter, but he also paraphrases what he had already stated in Question 3. In sum, by differentiating miraculous, deceptive, and fortuitous phenomena, Pecham underlined the limited and subordinate role of celestial bodies in both the natural and human

67 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 29, 222–223 (for the text, see *supra*, n. 65). On the condemnation of astrology by Pecham, see *infra*.

68 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 214: "In his autem quae mere fortuite sunt nullam habent necessitatem vel causalitatem nisi in quantum disponunt ad actus liberi arbitrii praeparative. Sicut dicit ille: 'Numquam erit pauper et inops cuius nativitatis fuit Iupiter'." Based on the term *fortuite*, I have changed Etzkorn's edition in this passage, conjecturing *preparative* instead of *preparativos*. See also Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis* q. 3, resp., n. 72, 213 (for the text, see *supra*, n. 23).

69 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 214.

70 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp., n. 30, 223: "Tertio modo, scilicet super casualia. Et non significant nisi quantum ex complexione corporis movent et inclinant ad aptitudinem vel ineptitudinem naturalem, qua quidam nascuntur gratiosi naturaliter, et hoc ex dominio Iovis. Et quia tales faciliter promoventur, putabant antiqui quod Iupiter det fortunam in divitiis et bona fortunae, et sic de aliis."

sphere. Although they may serve as signs that occur within the natural order, their causality to determine human events remains fundamentally circumscribed.

4. Responding to arguments: related topics in *Quaestiones disputatae de stellis*

The *Quaestiones disputatae de stellis* provide a valuable insight into John Pecham's engagement with the major intellectual debates of the early 1270s. At the heart of his discussion is the extent to which celestial bodies can be said to exert causal influence on human affairs. Pecham's response is unambiguous: although the stars may operate as causes of natural effects, they can never directly determine human actions. At most, they may function as signs, but such signs remain powerless in relation to the will. This insistence reflects Pecham's broader project of safeguarding the absolute freedom of the will.

In defending the integrity of human freedom, Pecham is drawn into a series of interconnected discussions on necessity, predestination, fate, and providence. He argues that, when understood correctly, even divine predestination and providence are compatible with genuine freedom of the will, rather than necessitating human acts. From this point, his critique of astrology becomes particularly forceful: astrology fails not only because of its epistemic uncertainty, but also because it threatens the very possibility of moral responsibility. Yet, the *Quaestiones de stellis* alone do not fully disclose the aim of Pecham's position. A more comprehensive picture emerges only when they are read in conjunction with his other writings from the same period, especially his *Quodlibeta* and the *Quaestiones disputatae de anima*, where similar concerns are developed in greater depth.

4.1 Necessity, divine predestination, fate, and providence

Building on his understanding of celestial bodies as mere signs rather than causal agents, and in responding to the arguments, Pecham turns to two crucial questions. Firstly, he addresses the theological issues of divine predestination and necessity, aiming to clarify how divine predestination operates without imposing deterministic constraints on human freedom. Secondly, this framework

corroborates his sharp critique of astrology, which cannot be considered a proper science but mainly falls under the category of demonic activity.

The rejection of astrological determinism and the justification of divine predestination are already linked in *Quaestiones disputatae de stellis*, Question 3. His argument hinges on the distinction between fate (*fatum*) and predestination, a distinction he grounds in the role of divine grace.[71] Predestination operates through grace and thus preserves the freedom of the human will, enabling it either to give or to deny consent. Fate, by contrast, exerts a coercive force: it directs the will without appealing to free choice, compelling consent instead. As Pecham further clarifies in *Quaestiones disputatae de anima*, Question 1, the necessity of coercion is opposed to freedom, but the necessity of an unchangeable intention is not. Therefore, God acts voluntarily and, in a certain manner, acts with an unchangeable will, not coerced but freely.[72] While predestination, through grace, does not involve any form of coercive necessity, fate, precisely because it acts without grace, entails a deterministic necessity.

On this basis, Pecham denies that astral necessity should be understood as fatal necessity, as it can be overcome by grace.[73] As elements of the order established by God, the stars cannot be inclined toward evil *ex se*. Unlike the human soul, which has been corrupted by original sin, the stars remain as they were at the moment of creation. Although their influence may affect human affairs, such

71 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 74, 214: "Ad primum dicendum quod predestinatio non excludit liberum arbitrium, quia cum non agat nisi mediante gratia, in potestate est liberi arbitrii consentire vel non consentire. Fatum autem, si hoc modo ageret, consensum non quaereret sed extorqueret."

72 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de anima*, q. 1, resp., n. 51, 328: "Ad decimum quartum quod necessitas coactionis repugnantis libertati, non autem necessitas immobilis propositi. Ergo Deus voluntarie facit et quodam modo voluntario facit, non coacte sed immobili voluntate."

73 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 76, 214–215: "Ad obiectum de originali dicendum quod anima carne corrumpitur, quia caro infecta est vitio originis, nec est qualis a Deo creata; tale enim impossibile esset a Deo creari. Stellae autem sunt in institutionis suae ordine; ergo ex se impossibile est eas ad malum inclinare. Dico etiam quod illa non est necessitas fatalis quod potest per gratiam elimari. Unde Augustinus, *Contra Iulianum* IV:9 'Cum vitiatae originis mala merita dicamus esse, gratia dicamus parvulum in regnum Dei intrare, quia bonus est Deus; et alium merito non intrare, quia iustus est Deus; et in neutro esse fatum, quia quod vult, facit Deus'. Amplius, quando parvulus factus est adultus, necessario concupiscit, non tamen necessario hoc vel illud, sed aliquid indeterminate, et potest suis pronitatibus obviare."

an influence is neither absolute nor inescapable. Citing Augustine, Pecham emphasises that whether one considers God's goodness or His justice, there is no place for fate: one child may enter the kingdom of God by grace, while another is excluded because of original sin. The former is saved through divine goodness; the latter is condemned by divine justice. In neither case does fate operate, "because God does what He wills."[74] Similarly, when a child, having reached adulthood, necessarily experiences concupiscence as a consequence of original sin, this does not compel them to act in a specific way or toward a determinate object; rather, it manifests a general and indeterminate inclination, against which the human being can resist through grace.[75] Divine grace, therefore, neither suppresses nor overrides human freedom, but instead enables it, allowing a free acceptance or rejection of grace itself. Thus, even in the case of predestination, the integrity of free will is preserved from any form of determinism.

In responding to the second and third arguments of Question 4, Pecham further develops his account, this time specifically referring to divine providence. Drawing on Augustine's *Super Genesim*, Pecham states that "the world is governed by a double providence" ("mundus regitur duplici providentia").[76] This should not be taken to imply the existence of two distinct divine principles; rather, he distinguishes two modes of divine action, depending on whether providence operates with natural or voluntary things. Augustine's quotation helps dispel any potential ambiguity in Pecham's wording. Concerning natural events, Pecham concedes that providence, acting with nature, impresses a fatal necessity upon bodies through the influence of celestial bodies ("providentiae, quae naturalis est, imprimit fatalem necessitatem corporibus ex corporibus caelestibus").[77] This, however, cannot be applied to the microcosm, that is, to hu-

74 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 76, 214–215 (for the text, see *supra*, n. 73).

75 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 76, 214–215.

76 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp. ad 2, n. 32, 223: "Ad secundum dicendum quod mundus regitur duplici providentia, ut dicitur *Super Genesim*: 'In isto mundo gemina opera providentiae reperiuntur partim naturalia, partim voluntaria. Naturalis quidem est per occultam Dei administrationem, quae etiam lignis et herbis dat incrementum. Voluntaria vero per angelorum opera et hominum'. Pars ergo providentiae, quae naturalis est, imprimit fatalem necessitatem corporibus ex corporibus celestibus respectu partium mundi principalium, sed non necessario respectu mundi minoris nisi secundum exigentiam causarum secundarum."

77 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp. ad 2, n. 32, 223.

man affairs, except following secondary causes.[78] As he explains more explicitly in his *Quodlibet II*, Question 1,[79] both nature and will are directed to their respective ends by the First Principle. Yet, the order of natural causes toward their end is more infallible than that of voluntary causes, since natural causes are determined to a single effect ("ad unum"), whereas voluntary causes remain open to more than one alternative ("causae autem voluntariae sunt ad utrumlibet").[80] In this way, Pecham safeguards the absolute freedom of human beings, even with respect to divine providence. He therefore maintains that the term 'fate' is legitimised only insofar as it denotes the effect of providence within this framework. Celestial bodies, accordingly, do not inherently convey determinate or certain information about temporal events, except insofar as they are implicated in causal relations: in itself ("per se") in relation to natural phenomena, and accidentally ("per accidens") with respect to human acts.[81]

Pecham returns to this issue in *Quodlibet IV*, Question 6, explicitly asking whether predestination imposes necessity on events (*Utrum praedestinatio imponat necessitatem eventui*).[82] Following Augustine, Pecham distinguishes between

78 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp. ad 2, n. 32, 223.

79 Cf. Iohannes Pecham 1989, *Quodl. II*, q. 1, resp., n. 6, 78: "Quod si loquaris de infallibili pracordinatione predestinati ad vitam aeternam, dico quod in mundo sunt duo genera principiorum, scilicet natura et voluntas, quorum utrumque ordinatur in finem per primum principium. Infallibilior autem est, quantum ad aliquid, ordo causarum naturalium in finem quam voluntariarum, quia causae naturales sunt determinatae ad unum. Causae autem voluntariae sunt ad utrumlibet. Sicut igitur absurdum esset dicere et haereticum, quod Deus de effectibus futuris naturalibus certissime pracordinatis non posset aliter ordinare, verbi gratia, quod non posset proximam pluviam impedire, quam tamen certissimis legibus praeordinavit et certissime praescivit, sic multo magis absurdum est et erroneum dicere quod Deus salvandum praedestinatum non possit non praedestinare vel permittere damnari."

80 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. II*, q. 1, resp., n. 6, 78.

81 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 4, resp. ad 3, n. 33, 223: "Ad tertium dicendum quod loquitur de fato secundum quod dicit effectum providentiae secundo modo dictae. Igitur, non habent plus de significatione certa respectu temporis determinati, nisi quantum habent de ratione causalitatis per se, quia super res naturales, vel per accidens super affectus humanos."

82 Cf. Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 6, resp., 189: "Sicut patet ex Augustino, V *De civitate*, cap. 10, triplex est necessitas. Est enim necessitas imutabilitatis et immobilitatis, et hoc est in solo Deo qui habet necessitatem imutabilitatis in essendo et immobilitatis in volendo, quia quod vult immobiliter vult. Et sic necessitas non est in creatura, nec est commutabilis creaturae. Immo unum solum est necessarium, ut probat Avicenna; et secundum hoc necessitas dicit vehementiam essendi, ut sit 'necesse' idem quod 'non cessans esse'. – Alia est necessitas inevitabilitatis, ut necesse est hominem mori. – Tertia est

three different forms of necessity: (1) the necessity of immutability and immobility ("necessitas immutabilitatis et immobilitatis"); (2) the necessity of inevitability ("necessitas invitabilitatis"); and (3) the hypothetical necessity ("necessitas condicionis vel suppositionis").[83]

The first form of necessity refers to the impossibility of ceasing to be, described by Pecham as a kind of ontological intensity or "vehemence of being" ("[…] vehementiam essendi"),[84] which belongs to God alone. Drawing on Avicenna, Pecham asserts that God alone is the only necessary being, possessing the fullness of being, immutable in essence and immovable in will, such that "what He wills, He wills immovably."[85]

The second form, inevitability, does not find a proper explanation in this context. However, in Distinction 6, Question 1 of Pecham's *Commentary* on Book I of the *Sentences*, phenomena such as death or hunger are used as examples.[86] As he explains, such necessity arises from a defect or privation in matter: death results from a defect in the very being of matter, hunger from a defect in its well-being.

The third form, conditional necessity, follows the Boethian distinction between different senses of the term *necessarium*, found in the *Consolatio Philosophiae*, *De syllogismis hypotheticis*, and in the commentary on Aristotle's *De interpretatione*.[87] Unlike absolute necessity, which stems directly from the cause

---

necessitas condicionis vel suppositionis, ut te sedere dum sedes, vel te salvari cum Deus vult te salvari."

83 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 6, resp., 189.

84 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 6, resp., 189 (for the text, see *supra*, n. 82).

85 Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 6, resp., 189.

86 See Iohannes Pecham, *Commentum super I librum Sententiarum*, d. 6, q. 1, resp., in manuscript Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.VIII.454, f. 27va and manuscript Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.C.2, f. 26^{va-b}: "Responsio. Necessario dicitur quadrupliciter secundum quadruplex genus cause. Primo secundum conditionem cause naturalis; et hoc est duplex: quedam ad defectum, sicut necesse habent homines mori et esurire. Primum est defectus in esse, secundum in bene esse et hoc dicitur necessitas inevitabilitatis et a materia (materia enim est in quolibet quo potest esse et non esse ut dicit Philosophus); quedam ad defectus remedium, ut nutrimentum. Unde Augustinus, *De 83 questionibus*, 22 quod: 'Ubi nulla indigentia, nulla necessitas', et hec dicitur necessitas indigentie siue immutabilis, ut ubi probabilis ut ubi conditi." As the critical edition of Pecham's *Commentary* on Book I of the *Sentences* is currently in preparation, the different meanings of necessity will be examined in greater depth in a forthcoming article.

87 For Boethius's division, see Binini 2021; Binini 2022, 33–37.

of a thing, conditional necessity depends on a particular condition external to the nature of things. For example, in the statement: "You are sitting when you are seated," the necessity arises not from human nature but from the condition of actually being seated at that moment.[88]

For Pecham, predestination entails necessity only in its third, conditional sense. Conceived as God's will to bestow grace, predestination does not imply necessity in the strictest sense, since God necessarily wills only Himself. Nor does it impose an unavoidable necessity upon the predestined, who, considered independently of divine action, remain capable of damnation, even though God prevents this outcome. Necessity arises solely because salvation necessarily follows from predestination, yet this is a necessity of the consequence (*necessitas consequentiae*), not of the consequent (*necessitas consequentis*), leaving the voluntary nature of the will free and intact. Moreover, concerning all that is other than Himself, God can will otherwise without undergoing any change. If He could not ordain differently concerning the predestined, He would be unable to act otherwise than He does, incapable, as Pecham puts it, of preventing the flight of a fly or the fall of rain. But this inference would be incompatible with the doctrine of His absolute power, making this statement not only theologically absurd and heretical but also erroneous from a philosophical point of view.[89]

Therefore, Pecham's treatment of predestination and necessity reveals a coherent effort to safeguard both divine power and human freedom within a robust theological framework. In this way, Pecham attempts to integrate the doctrine of absolute divine power with a consistent defence of free will, aligning his position with a broader Franciscan rejection of deterministic cosmologies and reinforcing the conviction that the divine order is neither mechanistic nor astrologically bound, but personal, moral, and ultimately grounded in grace.

4.2 Pecham's critique of the epistemological status of astrology

The second major topic arising from Pecham's answer is an incisive critique of astrology. For him, the occasional accuracy of some astrological predictions does not prove that astrology qualifies as a proper science. In *Quaestiones dispu-*

88 Cf. Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 6, resp., 189 (for the text, see *supra*, n. 82).
89 On this theme, see also Iohannes Pecham 1989, *Quodl. II*, q. 1, 77–81.

tatae de stellis, Question 3,[90] responding to the fourth counterargument, Pecham insists that astrology cannot be considered scientific because it is founded on experience rather than on true causes.[91] Celestial bodies, he argues, act not as efficient causes in the strict sense but only as disposing causes of events, influencing natural inclinations without determining them.

When astrological predictions seem to come true, Pecham offers two explanations. Firstly, human beings often follow their natural dispositions, which may be shaped by celestial influence. Secondly, and more significantly, demons may act in secret to bring about results that make astrology appear reliable.[92] Following Augustine,[93] Pecham attacks the theory of elections (also known as catarchic astrology), which aims to determine the most favourable and auspicious moment for making a decision, embarking on a venture or taking action. According to Pecham, by calculating the horoscope of a chosen moment, such practices claim to ensure outcomes that align with human wishes, thereby providing a false guarantee of success.[94]

Beyond the *Quaestiones disputatae de stellis*, Pecham's critique of astrology also appears in other works, often in connection with his treatment of chance events. In *Quaestiones disputatae de peccato*, Question 1, drawing on Augustine's *Contra Academicos*, Pecham defines chance as the occurrence of events whose causes remain hidden, sometimes because they arise from the covert activity

90 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, n. 46, 205: "Item, omnis ars fundatur super causas naturales et necessarias. Si ergo astrologi praedicunt per artem multa, ergo per causas universales et necessarias; sed fundant considerationes super horam nativitatis; ergo impressio illius temporis est impressio necessaria." On Etzkorn's wrong numbering of arguments, see *supra*, n. 42.

91 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 215: "Ad quintum: quod astrologia non fundatur super causas, sed super experimenta. Non, inquam, super causas efficientes necessario, quamvis aliquo modo disponentes. Quod autem in talibus vera praedicunt eis erit ex duobus: quia homines sequuntur pronitates suas in maiori parte; item, quod occulta daemonum revolutione. Unde Augustinus *Super Genesim*, II: 'Fatendum est, cum vera praedicuntur, instinctu quodam occultissimo duci, spirituum seductorum'. Et ideo dicitur, V *De civitate* cap. 7."

92 Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 215.

93 On Augustine's thoughts on astrology, see Campion 2013; O'Loughlin 1999; Pingree 1986–1994; Bruning 1991; Ferrari 1999; Ferrari 1977.

94 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de stellis*, q. 3, resp., n. 73, 215 (for the text, see *supra*, n. 91).

of demons.[95] The same theme is expanded in *Quodlibet IV*, Questions 20–23, where he examines whether future contingencies can be known with certainty and whether astrological practices can influence human affairs. In Question 20, Pecham asks whether evil angels or demons can know future things with certainty.[96] He claims that no creature can know future contingencies with certainty unless they are revealed in the divine mirror in which all things are present ("in speculo in quo omnia sunt praesentia"). Since future events do not yet exist in their essence, they lack both effects and defined causes; demons, therefore, cannot know future contingencies intrinsically.[97] Following Augustine, Pecham

95 See Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de peccato*, q. 1, resp., n. 29, 176: "In talibus ergo Deus agit et permittit. Agit ne improba voluntas in alios erumpat; permittit autem ut in tales praevaleat. Unde Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*: 'Est ergo in malorum potestate peccare, ‹ut› autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas; ut hinc quod faciunt contra voluntatem Dei non fiat nisi voluntas Dei'. Et sic intelligitur illud *II Reg*. 16, 10: *Dimittite eum ut maledicat*. Dominus enim praecepit ei ut malediceret David. Nota exemplum etiam in eventibus fortuitis et casualibus. Unde I *Contra Academicos*: 'Nihil in rebus casum vocamus nisi cuius ratio vel causa secreta est; nihil que commodi vel incommodi contingit in parte, quod non conveniat iam non congruat universo'."

96 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 20, resp., n. 4, 220–221: "Secundum sententiam Augustini, libro *De divinatione daemonum* et alibi, daemones futura praecognoscunt quadrupliciter. Uno modo per acrimoniam sensuum suorum per quam vident futura in causis suis vel indiciis. Alio modo cognoscunt futura ex longiturnitate temporis; et similia cognoscunt ex similibus. Tertio modo cognoscunt quae ipsi facturi sunt. Unde Augustinus, Il *Super Genesim*: 'Aliquando nefandi spiritus etiam ipsi facturi sunt velut divinando praedicunt,' de quo tamen plures mentiuntur. Item, precognoscunt aliquando aliqua ex revelatione spirituum bonorum, quae fit aliquando ipsis daemonibus immediate, aliquando fit sanctis hominibus et daemones aliquo modo ab eis explorant sibi revelata. Unde Augustinus, *De civitate*, cap. 22: 'Angeli sancti temporalia et mutabilia noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt; daemones autem non aeternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei sapientia contemplantur, sed quorumdam signorum nobis occultorum maiori experientia multo plura quam homines futura propiciunt, dispositionesque suas aliquando praenuntiant; denique saepe isti, numquam omnino illi falluntur'. Item, Augustinus, II *Super Genesim* in fine: 'Daemonibus quaedam de temporalibus vera scire permittitur partim suorum sensuum acumine, partim experientiae calliditate propter tam magnam longitudinem vitae, partim sanctis angelis quod ipsi ab omnipotente Deo discunt etiam iussu eius sibi revelantibus, qui merita humana ocultissimae iustitiae sinceritate distribuit'. Haec Augustinus."

97 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 21, resp., n. 5, 223: "Futura autem contingentia nulla creatura certitudinaliter scire potest, nisi ostendatur sibi in speculo in quo omnia sunt praesentia. Quod patet sic: res nescitur nisi per essentiam suam vel per effectum suum vel per causam suam. Futura autem contingentia non sunt essentialiter, sed futura sunt, et certum est per consequens quod nullum effectum habent. Item, nec habent causam determinatam in natura. Nihil ergo talium potest scire diabolus, nisi forte illa quae, si Deus permisit, est ipse facturus, et hoc etiam posset oratio unius hominis sancti impedire.

lists four ways in which demons may appear to foresee future events: (1) by acute perception of signs already present in causes; (2) through their extended temporal existence, which allows them to infer outcomes from recurring patterns and analogies; (3) by foreknowledge of their own future intentions; and (4) by revelations from good spirits. Even in these cases, such knowledge remains conjectural.[98]

Demons may, however, create the illusion of predictive power by employing various stratagems.[99] As Pecham notes in Question 23, demons "can trouble the rational soul in a variety of ways," manipulating species, *phantasmata*, thoughts, and even dreams. Such impressions may lodge in the body and produce a habitual disposition in the soul. Depending on the will of the agent, these impressions can implant thoughts and dreams, inflaming either the imaginative faculty, the flesh, or the bodily humours. In this way, a human being possessed by demons may at times utter truths beyond the reach of the senses, but this remains an effect produced by an occult mingling of the demoniac spirits and the possessed human being.[100] The occult interaction can prompt speech or actions that seem prophetic but are the result of demonic influence.

The link between demonic manipulation and the impossibility of certain foreknowledge forms the theological framework for Pecham's wider rejection of astrology. In Question 21, he cites four propositions from the *Centiloquium*: (1) all judgments from the stars fall between necessity and contingency; (2) astrologers should speak in general terms and never make definitive predictions; (3) astrological science depends not only on celestial influence but also on the interpretation of astrologers; and (4) a wise man should govern astral determinations rather than submit to them. For Pecham, these points clearly reveal astrology's epistemic instability: it is conjectural, dependent on human interpretation, and not based on demonstrative causality.[101] Accordingly, astrology cannot yield certain predictions about a human being. Apparent successes occur only when

---

Causa autem omnia repraesentans Deus est. Nulla creatura potest aliquid scire futurorum contingentium nisi sibi ab illo speculo revelentur in quo omnium causae refulgent."

98 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 20, resp., n. 4, 220–221 (for the text, see *supra*, n. 96).

99 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 21, resp., nn. 4–5, 222–223.

100 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 23, resp., 225–226.

101 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 21, resp., nn. 4–5, 222–223.

demons arrange events to match predictions, fostering false correspondences between constellation and outcomes. Thus, when the *Centiloquium* warns that it is dangerous "to wear or undertake something new while the moon is in Leo" or claims that "someone who was born with Saturn at midheaven and certain other aspects will die in a collapse," Pecham dismisses these statements as neither rational nor truly causal, but the product of demonic orchestration. Hence, when astrologers offer astonishingly accurate predictions, it is due to the secret prompting of spirits. From this perspective, human free will actually remains free and under the government of God alone, untouched by astral determinism. The same principle invalidates all occult arts, such as pyromancy, aeromancy, hydromancy, geomancy, necromancy, or other forms of "magical madness" ("in similibus magicis deliramentis"). As he notes, if the noblest of bodies, namely the stars, cannot provide scientific certainty about future contingencies, then *a fortiori* ("multo magis") such certainty cannot come from other lesser bodies or elements.[102]

In sum, Pecham rejects astrology as a science because it lacks knowledge of true causality and rational foundation, rests on conjecture, and is susceptible to the covert influence of demons. These defects render its claims inherently uncertain: what is foretold may or may not occur, and only God's will determines the outcome.

5. A mere coincidence?

The *Quaestiones disputatae de stellis* appear to engage with no fewer than four of the prepositions condemned by Tempier in 1270,[103] at least indirectly. In particular, Questions 3 and 4 reveal a notable proximity to the thesis and doctrines officially censured only a few weeks before the discussion and publication of Pecham's writing. On multiple occasions, Pecham emphasises the absolute freedom of the will, an issue that becomes the central concern of his discussion.

102 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. IV*, q. 21, resp., n. 4, 223: "Si igitur in illis corporalibus nobilissimis non est certitudo scientialis de futuris contingentibus, multo magis nec erit in aliis corporibus, ut in igne secundum pyromantiam vel aere secundum aeromantiam vel aqua secundum hydromantiam vel terra secundum geomantiam vel in cadaveribus secundum necromantiam vel in similibus magicis deliramentis."

103 For the entire list of the theses condemned by Tempier on 10 December 1270, see Denifle 1889, I, n. 432, 486–487.

While this theme recurs frequently in many of his writings, the *Quaestiones disputatae de stellis* constitute the only work in which Pecham directly relates it to the influence of celestial bodies. In this light, his argumentation invites comparison with Articles 3 and 4 of the condemnation, which reject the claim that "[t]he human will wills and chooses by necessity" ("*Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*") and that "[a]ll the things belonging to the lesser world are subject to the necessity of celestial bodies" ("*Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*"). Similarly, in responding to the third and fifth arguments, Pecham emphasises both the operation and the nature of free will, defining it as a self-reflexive power capable of choosing even evil. This position stands in direct continuity to Article 9 of Tempier's condemnation, which censures the claim that "free will is a passive potency of the soul, rather than an active potency, and it is moved by necessity toward its object" ("*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod de necessitate movetur ab appetibili*"). Article 12, which rejects the denial of divine governance over human acts ("*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*"), also finds some correspondence in Pecham's doctrine of predestination and providence.[104]

This may not be a mere coincidence, which becomes all the more clear when Pecham's other writings of this period are compared with other theses that were condemned in 1270. For example, Article 1, which censures the Averroistic thesis that all human beings share a single, numerically identical intellect, finds a parallel in Pecham's *Quaestiones disputatae de anima*, Question 5 (*Utrum sit unus intellectus in omnibus hominibus*), where he explicitly refutes the notion of a universal intellect.[105] Articles 5 and 6, rejecting the eternity of the world and the existence of a first human being, correspond to Pecham's *Quaestiones de aeternitate mundi*, Question 2 (*Utrum mundus potuit fieri ab aeterno*).[106] Likewise, in *Quodlibet III*, Question 8 (*Utrum anima rationalis damnata patiatur ab igne materiali imaginarie tantum an vere*),[107] Pecham addresses the doctrine that the soul, once separated from the body, can suffer from material fire, which is precisely the thesis

104 Denifle 1889, vol. 1, n. 432, 486–487.

105 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de an.*, q. 5, 565–391. Cf. also Dales 1995, 126–132; Colley 2016, 77–118.

106 Cf. Iohannes Pecham 2002, *Quaest. disp. de aet. mundi*, q. 2, 578–594. See also Dales 1990, 120–128.

107 See Iohannes Pecham 1989, *Quodl. III*, q. 8, 148–150.

condemned in Article 7. Although Pecham does not directly cite any of the articles included in Tempier's list, the substantial overlap between their respective targets suggests that his disputations from this period may be interpreted, at least in part, as a deliberate intellectual alignment with the theological boundaries that Tempier sought to defend. In this light, Pecham's Parisian academic production emerges not merely as an exercise in academic disputation but as an active contribution to the consolidation of a theological and philosophical front against views that were considered heterodox. Such thematic convergences cannot, in themselves, establish a direct connection between Pecham's works and Tempier's censure, but they show that both responded to shared intellectual challenges circulating in Paris in the early 1270s. Nevertheless, the striking proximity in date and place, the marked overlap of certain doctrinal concerns, and the dissemination of these themes among Pecham's inner circle[108] strongly suggest that John Pecham might have played a bigger role in the events of 1270.

Francesco de Benedittis
Università degli Studi di Milano*

108 The diffusion of these themes among Pecham's disciples in the immediate aftermath of the 1270 condemnation confirms their centrality for Pecham. Already in 1271–1272, for example, William of Falegar engaged the question of the eternity of the world (*Quaestiones de productione rerum*, qq. 1–3) and the unity of the soul (*Quaestiones de anima*, q. 1). Roger Marston, in Paris between 1269 and 1271, opened his *Quodlibet I* with the question *Utrum Deus possit facere creaturam aliquam sibi coaeternam*. Similar concerns are also evident in Matthew of Acquasparta. See Gondras 1972; Rogerus Marston 1968, 3–9; Dales 1990, 129–132.

* francesco.debenedittis@unimi.it; Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia Piero Martinetti, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano MI, Italy. ORCID: https://orcid.org/0009-0003-1571-2684.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.VIII.454

Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.C.2

Other sources

Bazàn, Bernardo C., Wippel, John F., Fransen, Gerard, Jacquart, Danielle (eds.). *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médicine*. Turnhout: Brepols, 1985 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 44–45).

Beda Venerabilis. *De temporum ratione liber*, ed. Jones, Charles W. Turnhout: Brepols, 1977 (Corpus Christianorum Series Latina, 123B).

Bianchi, Luca. "Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 63 (1996), 45–93.

Bianchi, Luca. "Students, Masters, and 'Heterodox' Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s," *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 76(1) (2009), 75–109.

Binini, Irene. "La necessità della natura e la necessità dei dialettici. Un'analisi della distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata tra XI e XII secolo," *Noctua* 8(1–2) (2021), 263–302.

Binini, Irene. *Possibility and Necessity in the Time of Peter Abelard*. Leiden, Boston: Brill, 2022 (Investigating Medieval Philosophy, 16).

Bonaventura. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. Tomus II: In Secundum librum Sententiarum*. Florence: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885 (S. Bonaventurae Opera Omnia, 2).

Bonaventura. *Sermones de tempore, de sanctis, de B. Virgine Maria et de diversis*. Florence: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1901 (S. Bonaventurae Opera Omnia, 9).

Boureau, Alain. "Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine. De Bonaventure à Jean Peckham et Pierre de Jean Olivi," *Micrologus* 10 (2002), 277–294.

Bruning, Bernard J. "De l'astrologie à la grâce," *Augustiniana* 41 (1991), 575–643.

Calvet, Antoine. *L'alchimie au Moyen Âge XII^e^-XV^e^ siècles*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2018.

Campion, Nicolas. "Augustine and Astronomy," in Doody, John, Goldstein, Adam, Paffenroth, Kim (eds.). *Augustine and science*, 83–97. Lanham: Lexington Books, 2013.

Chenu, Marie-Dominique. *La théologie au XII siècle*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1976. First edition 1957.

Colley, Caleb G. "The Plurality of Substantial Forms in John Pecham," *Franciscan Studies* 73 (2015), 59–80.

Colley, Caleb G. *John Pecham on Life and Mind*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016 (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 15).

Conger George P. *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1922.

Crisciani, Chiara. "L'alchimia dal Medioevo al Rinascimento: 'scientia' o 'ars'?," in Clericuzio, Antonio, Ernst, Germana (eds.). *Il Rinascimento italiano e l'Europa. Volume V. Le Scienze*, 111–128. Treviso: Angelo Colla Editore, 2008.

Crozier, William. "'Pulchra ut Luna'. St. Bonaventure, Richard Fishacre, and the *De generatione stellarum* on the Lunar Substance," *Vivarium* 62 (2024), 120–146.

Dales, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden, New York: Brill, 1990 (Brill's Studies in Intellectual History, 18).

Dales, Richard C. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden, New York: Brill, 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65).

de Benedittis, Francesco. "'Ut Sol de stella'. Scientific Metaphors in John Pecham's Theological Writings," *Studi francescani* 120(3–4) (2023), 589–628.

DE BENEDITTIS, FRANCESCO. "Consensus and Theology: Adhering to the Principles of Faith According to John Pecham," in SPEER, ANDREAS, JESCHKE, THOMAS (eds.). *Consensus*, 315–332. Berlin, Boston: De Gruyter, 2024 (Miscellanea Mediaevalia, 43).

DENIFLE, HEINRICH (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Ex typis fratrum Delalain, 1889.

DONATI, SILVIA. "Is Celestial Motion a Natural Motion? Averroes' Position and Its Reception in the Thirteenth- and Early Fourteenth Century Commentary Tradition of the Physics," in BAKKER, PAUL J. J. M. (ed.). *Averroes' Natural Philosophy and Its Reception in the Latin West*, 89–126. Leuven: Leuven University Press, 2015 (Ancient and Medieval Philosophy – Series 1, 50).

DUHEM, PIERRE. *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, ed. ARIEW, ROGER. Chicago, London: Chicago University Press 1985.

ETZKORN, GIRARD J. "Franciscan Quodlibeta 1270–1285. John Pecham, Matthew of Aquasparta, and Roger Marston," in SCHABEL, CHRIS (ed.). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: the Thirteenth Century*, 135–149. Leiden, Boston: Brill, 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 7).

ETZKORN, GIRARD J. "Introduction," in ETZKORN, GIRARD J., DELORME, FERDINAND M. (eds.). *Fr. Iohannis Pecham Quodlibeta quatuor*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracchi), 1989 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 25).

FERRARI, LEO C. "Augustine and Astrology," *Laval théologique et philosophique* 33 (1977), 241–251.

FERRARI, LEO C. "Astrologia," in FITZGERALD, ALLAN D. (ed.). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 76–77. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

FINCKH, RUTH. *Minor mundus homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterischen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 (Palaestra, 306).

GALLI, FRANCESCA. *Il 'De luce' di Bartolomeo da Bologna. Studio ed edizione*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2021 (Micrologus Library, 104).

Gondras, Alexandre-Jean, "Guillaume de Falegar œuvres inédites," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 39 (1972), 185–288.

Grant, Edward. "Medieval and Renaissance Scholastic Conceptions of the Influence of the Celestial Region on the Terrestrial," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17 (1987), 1–23.

Grant, Edward, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmology: 1200–1687*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gregory, Tullio. "Astrologia e teologia nella cultura medievale," in Gregory, Tullio (ed.). *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, 291–328. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1992 (Storia e Letteratura, 181).

Hackett, Jeremiah G. M. "Perception and Intellect in Roger Bacon and John Pecham," in Pacheco, Maria Candida, Meirinhos, José F. P. (eds.). *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval, Actes du XI^e^ Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. 2, 1232–1239. Turnhout: Brepols, 2006 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11).

Hackett, Jeremiah G. M. "Agent Intellect and Intellegible Species in Roger Bacon and John Pecham," in Mensching, Günter, Mensching-Estakhr, Alia (eds.). *Die Seele im Mittelalter. Von der Substanz zum funktionalen System*, 149–166. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2018 (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16).

Hille, Markus. *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte. Theologie und Philosophie*, Leipzig: Benno-Verlag, 2005 (Erfurter theologische Studien, 87).

Hoffmann, Tobias. "Intellectualism and voluntarism," in Pasnau, Robert (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, 414–427. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Hoffmann, Tobias. *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Iohannes Pecham. *Tractatus de anima*, ed. Melani, Gaudenzio. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1948 (Biblioteca di Studi Francescani, 1).

Iohannes Pecham. *Quodlibeta quatuor*, ed. Etzkorn, Girard J., Delorme, Ferdinand M. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1989 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 25).

Iohannes Pecham. *Quaestiones disputatae*, ed. Etzkorn, Girard J., Spettmann, Hieronymus, Oliger, Livarius. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2002 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28).

Lenzi, Massimiliano. *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011 (Uomini e mondi medievali, 28).

Loconsole, Mario. "*Alchimicorum periti operantur sicut periti medicorum*. Albert the Great's Account on Alchemical Transmutation," *Noctua* 7 (2020), 185–224.

North, John D. "Celestial Influence – The Major Premiss of Astrology," in Zambelli, Paola (ed.). "*Astrologi hallucinati": Stars and the End of the World in Luther's Time*, 45–100. Berlin, New York: De Gruyter, 1986.

O'Loughlin, Thomas. "The Development of Augustine the Bishop's Critique of Astrology," *Augustinian Studies* 30(1) (1999), 83–103.

Olerud, Anders. *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon : étude de mythologie comparée*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1951.

Panti, Cecilia. "Scienza e teologia agli esordi della scuola de Minori di Oxford: Roberto Grossatesta, Adamo Marsh e Adamo di Exeter," in *I Francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale. Assisi, 6–8 ottobre 2011*, 311–351. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012.

Panti, Cecilia. "The Theological Use of Science in Robert Grosseteste and Adam Marsh According to Roger Bacon: The Case Study of the Rainbow," in Cunningham, Jack P., Hocknull, Mark (eds.). *Robert Grosseteste and the Pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, 143–163. Cham: Springer, 2016 (Studies in the History of Philosophy of Mind, 18).

Panti, Cecilia. "The Scientific Basis of Robert Grosseteste's Teaching at the Oxford Franciscan School," in Robson, Michael J. P. (ed.). *The English Province of the Franciscans (1224–c. 1350)*, 247–272. Leiden, Boston: Brill, 2017 (The Medieval Franciscans, 14).

Panti, Cecilia. "The Theological Use of Science at the Oxford Franciscan School: Thomas Docking, Roger Bacon and Robert Grosseteste's Works," in Robson, Michael, Zutshi, Patrick (eds.). *The Franciscan Order in the Medieval English Province and Beyond (Church, Faith and Culture in the Medieval West)*, 181–210. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018 (Church, Faith and Culture in the Medieval West).

Pereira, Michela. *L'oro dei filosofi: saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1992.

Pingree, David. "Astrologia, astronomia," in Mayer, Cornelius P. (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. 1, 482–490. Basel: Swabe, 1986–1994.

Robertus Grosseteste. "De generatione stellarum," in Baur, Ludwig (ed.). *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. Münster i.W.: Aschendorff, 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 9).

Rogerus Marston. *Quodlibeta quatuor*, ed. Etzkorn, Girard J., Brady, Ignatius C. Firenze: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1968 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 26).

Rohmer, Jean. "La thèorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexandre de Halès a Jean Peckam," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 3 (1928), 105–184.

Rudolf, Allers. "Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus," *Traditio* 2 (1944), 319–407.

Saccenti, Riccardo. "The Form of the Body: John Pecham's Critique of Aquinas' Doctrine of the Soul and the Summa Halensis," in Schumacher, Lydia (ed.). *Early Thirteenth Century English Franciscan Thought*, 311–326. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 68).

Schipperges, Heinrich. "Einflüsse Arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts," in Wilpert, Paul, Eckert, Willehad P. (eds.). *Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956-1959*, 129–153. Berlin: De Gruyter, 1962 (Miscellanea Mediaevalia, 1).

Sileo, Leonardo, "La definizione aristotelica di anima nel dibattito della prima metà del Duecento," in Casagrande, Carla, Vecchio, Silvana (eds.). *Anima e*

corpo nella cultura medievale, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia 25-28 settembre 1995, 21–49. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999 (Millennio Medievale, 15).

Silva, José Filipe. "John Pecham's Theory on Natural Cognition: Perception," in Schumacher, Lydia (ed.), *Early Thirteenth Century English Franciscan Thought*, 283–309. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 68).

Sorokina, Maria. *Les sphères, les astres et les théologiens. L'influence céleste entre science et foi dans les commentaires des Sentences (v. 1220-v. 1340)*. Turnhout: Brepols, 2021 (Studia Sententiarum, 5).

Spettmann, Hieronymus. *Die Psychologie des Johannes Pecham*, Münster in W.: Aschendorffschen, 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 20, 6).

Stadter, Ernst. *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*. München, Paderborn, Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1971 (Münchener Universitäts-Schriften, 12).

Sturlese, Loris. "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste," *Archives de Philosophie* 43(4) (1980), 615–634.

Tester, Jim S. *A History of Western Astrology*, Woodbridge: Boydell & Brewer, 1987.

Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era. Volume II*. New York: Columbia University Press, 1923.

Turi, Niccolò. "L'immortalità dell'anima in Giovanni Pecham e in Tommaso d'Aquino," *Studi Francescani* 94 (1997), 499–527.

Vanni Rovighi, Sofia. *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del XIII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1936 (Scienze Filosofiche, 23).

Vanni Rovighi, Sofia. "La controversia sulla pluralità delle forme nel secolo XIII," *Rivista di Filosofia neo-Scolastica* 44 (1952), 246–253.

Wéber, Édouard-Henri. *La personne humaine au XIII siècle. L'avénement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1991.

Weill-Parot, Nicolas. "Causalité astrale et 'science des images' au Moyen Age : Élements de réflexion," *Revue d'histoire des sciences* 52(2) (1999), 207–240.

Weill-Parot, Nicolas. "Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Century," *Traditio* 65 (2010), 201–230.

Wilson, Gordon A. "The Critique of Thomas Aquinas's Unicity Theory of Forms in John Pecham's *Quodlibet IV* (*Romanum*)," *Franciscan Studies* 56 (1998), 423–431.

Wippel, John F. "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277," in Gracia, Jorge J. E., Noone, Timothy N. (eds.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, 65–73. Malden (MA), Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing, 2003 (Blackwell Companions to Philosophy, 24).

Zonta, Mauro. "Microcosm/Macrocosm," in Glick, Thomas F., Livesey, Steven J., Wallis, Faith (eds.). *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, 345–347. New York, London: Psychology Press, 2005.

Jandun on Elements. A Critical Survey with Text Edition

Luca Burzelli

Abstract: This article presents the critical edition of John of Jandun's question on the mixture of elements, drawn from his *Quaestiones super Metaphysicam*. The text has been established through a careful assessment of the manuscript tradition, which reveals the existence of two distinct redactions. Jandun's discussion of the elements is particularly significant for two main reasons. First, it situates him within the Parisian debate on the nature and interaction of elements, a discussion initiated by Pierre Auriol in the Faculty of Theology and soon taken up within the Faculty of Arts. Second, and as a consequence, this question provides important evidence for dating the composition of Jandun's *Quaestiones super Metaphysicam*. By clarifying both the textual tradition and the intellectual context, this edition contributes to a better understanding of Jandun's role in early 14th-century scholastic hylomorphic debates.

Keywords: John of Jandun; theory of the elements; hylomorphism; *realitas*.

1. Introduction

For a long time, an exegetical controversy surrounded John of Jandun's doctrine of the elements. The origin of this controversy lies in ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.III.6, containing a *Quaestio de remanentia elementorum in mixto*, which Martin Grabmann attributed to Jandun in 1930.[1] This attribution was false, as Stuart MacClintock clearly showed in 1956, but Grabmann was not responsible for such an attributive mess. Rather, the responsible was the 14th-century copyist, who wrote an attribution to Jandun ("Johannis de Gen.") in the final margins of the previous question *Utrum species intelligibilis…* (f. 140ra), but this glossa has been interpreted as if referring to the following question on the elements; in addition, at the end of the question on the elements, the true attribution (*Quaestio magistri Tadei de Parma disputata*) collapsed into the *incipit* of the following question *De sensu agente*, which is by Jandun.[2] For decades, however, MacClintock's remarks went unnoticed, and the Florentine *quaestio* remained attributed to the *corpus* of Jandun's writings, even fuelling the hypothesis that

1 Grabmann 1930, 244.
2 MacClintock 1956, 113–114.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII7 – CC BY

it was part of a lost commentary on *De generatione et corruptione*.[3] In 2016 Gianfranco Fioravanti resolved once and for all the attribution of the text in favour of Taddeo da Parma.[4] The resolution of this attributive issue was beneficial to studies on Taddeo, but it opened up the debate on Jandun's opinion: what did the Parisian master think about the nature and the dynamics of the elements and, above all, about the presence of elemental substantial forms in mixed bodies – that is, the key question of natural philosophy in the early 14th century?[5] To address this question, one needs to look at another text, namely question 3 of Jandun's commentary on the fifth book of *Metaphysica* (hereinafter referred to as *QSM*), entitled *Utrum elementa remaneant in mixto* (hereinafter referred to as Q.V3). This contribution aims to offer a conceptual and philological analysis of this Q.V3. The article will be divided into four parts: (1) a discussion of the importance of Q.V3 for the dating of the *QSM*; (2) an ecdotic evaluation will be made, comparing the manuscript witnesses with the controversial 16th-century printed edition published by Marcantonio Zimara; (3) a theoretical analysis of the main points of the *quaestio* will be offered; (4) a commented edition of the text will be provided.

2. Date of composition and targets of the Q.V3

The Q.V3 is the first text from Jandun's *QSM* to be edited in a critical edition.[6] This contribution offers a critical text, established according to a complete collation of the portion of manuscript witnesses relative to this *quaestio*. However, a complete collation of all the *QSM* was not carried out, except for sample portions which allowed for verification of the same stemmatic relations found in V.6. Despite being a small text-sample (just three columns out of 200 in codex L), the Q.V3 is of great historical importance, as it provides essential information

3 Weijers 2003, 103; Lohr 2013, 300–301.

4 Fioravanti 2016.

5 Concerning the relevance of the theory of the elements in the medieval physical debate see Maier 1943, 11: "Das Problem wird darum immer vordringlicher, andererseits wird aber auch die grundsätzlich bedingte Unlösbarkeit immer stärker empfunden. So kommt es, dass kaum eine andere naturphilosophische Frage im 14. Jahrhundert so viel Interesse gefunden hat und so viel diskutiert worden ist wie diese."

6 Two other texts of these *QSM* have been published by Di Vona 1979 and Quillet 1979–1980, but they do not compare the different witnesses, and above all they attribute these pieces of texts to Marsilio da Padova.

ricevuto: 01/07/2025 – accettato: 30/11/2025 – pubblicato: 31/05/2026

regarding the dating of Jandun's commentary. Since 1943, thanks to Anneliese Maier's pioneering work on the theory of elements in the scholastic tradition, we know that Jandun had Pierre Auriol as a polemical target, though mentioning him as a generic *opinio nova*.[7] Since Auriol dealt with mixed elements and bodies for the first time in 1312, in a treatise entitled *De tribus principiis naturae* written in Bologna, this date was soon indicated as the *terminus post quem* for the composition of the *QSM*.[8] In this respect, there is no doubt that the arguments criticised by Jandun are precisely those of Auriol. This is proven by the presence of the concept of *realitas elementorum*, which was the most peculiar lemma of Auriol's doctrine on elements, as well as the main reason for the strong opposition of Auriol's critics – including Jandun.[9] What is still to be clarified, however, is when Jandun had read Auriol's thesis for the first time. Auriol, in fact, discussed the problem of the *realitas elementorum* on two different occasions: in the afore-mentioned treatise *De tribus principiis naturae* (Bologna 1312), and in a commentary on the *Sentences* discussed in Paris between 1317 and 1318.[10] If we observe the passage in which Jandun expounds Auriol's thesis, and we compare it with Auriol's texts, we notice a very important aspect: Jandun's exposition corresponds to a group of passages and arguments taken from the commentary on the *Sentences* of 1317/18 (Table 1).

Table 1: Jandun's exposition compared with Auriol's Sentence-commentary (1317/18)

Johannis de Janduno *QSM* V.3[11]	Petri Aureoli *Super Sent.*II, d. 15[12]
[4] Notandum quod est una opinio nova, que dicit duas conclusiones. Prima est quod forme elementorum non remanent in mixto secundum aliquod esse: nec secundum esse intensum,	Nunc secundo pono propositiones duas. Prima est quod essentie elementorum secundum nullum gradum formalem retinentem rationem et nomen forme manent in mixto, ita parum in

7 Maier 1943, 72.

8 Lambertini, Tabarroni 1984, 55; Lambertini 2014, 390.

9 Cf. *infra*, section 4.2.

10 Duba 2017(1), 128.

11 Jandun's text provided in the following tabs belongs to the recensio Λ, edited in this contribution.

12 I am quoting the Auriol's edition printed in Rome in 1605, but I revised the text on the basis of Padova, Biblioteca Antoniana, 133 scaff. vii. A similar approach to Auriol's texts has been adopted by Duba 2017(1).

nec remissum, nec secundum esse refractum. Secunda conclusio est quod cuiuslibet forme elementaris remanet aliqua realitas in mixto.	gradu minimo, sicut et in maximo. Secunda propositio est quod elementorum essentie non corrumpuntur totaliter, sed manent aliquo modo secundum realitates aliquas pertinentes ad formas ipsas elementorum, in quibus tamen non salvatur nomen ac diffinitio ipsius forme.

The arguments supporting Auriol's *opinio nova* are now reshaped with great freedom by Jandun, hence a close textual correspondence will not always be found. Despite this, it seems possible to find a certain theoretical correspondence (Table 2, Table 3). Table 2 shows Jandun's *abbreviatio* of Auriol's first argument.

Table 2: Jandun's exposition of Auriol's first argument

Johannis de Janduno *QSM* V.3	Petri Aureoli *Super Sent.*II, d. 15
[5] Prima conclusio probatur quia, si forme elementorum remanent in mixto secundum aliquod esse, vel hoc esset secundum esse perfectum, vel secundum esse remissum; sed forme elementorum neutro modo remanent in mixto; ergo nullo modo.	Primam propositionem probo sic. Posita forma aliqua in quocumque gradu, et minimo, ponitur effectus eius formalis, et proprietates consequentes formam illam, saltem proportionaliter secundum illum gradum.
[5.1] Item, de ratione forme est distinguere et terminare ex VII et VIII huius. Ergo si forme elementorum remanerent in mixto, tunc essent distincte ab invicem in partibus mixti.	Item virtutes quatuor elementares erunt in mixto in aliquo gradu, et breviter redibunt omnia inconvenientia, que Commentator adducit contra Avicennam, ubi supra […].

Auriol's first argument concerns the way in which the forms of elements remain in the mixture – that is, whether with a full and perfect formal being (*ad mentem Avicennae*) or with a weakened and diminished being (*ad mentem Averrois*). According to Auriol, neither alternative is admissible, because any formal level, whether perfect or weakened, implies all the specific properties and concomitants which are proper to such form. Jandun translates the concept of *gradus formae* with the expression *secundum aliquod esse*, but both expressions refer to the degree of being with which the elemental forms remain in the mixture (i.e.

whether perfect of weakened). Then Jandun summarises Auriol's conclusion, that the elements cannot remain neither with perfect forms, nor with imperfect forms, nor with weakened forms. Auriol's second argument is a corollary of the previous one: if a part, albeit weakened, of the forms (i.e. of the formal being) remains in the elements, then all the properties concomitant with the elements must also remain there. This, according to Auriol, leads to Avicenna's aporia, that the elements are arranged in different places of the mixture, as if they were a juxtaposition of parts (an aporia that Averroes himself had pointed out in his commentary on *De coelo* III, c. 67, and which many medieval commentators later repeated). Once again, Jandun summarises the conclusion by reshaping it. Jandun does not mention the name of Avicenna – as Auriol did – but he mentions the main aporia of Avicenna's thesis.

Table 3: Jandun's exposition of Auriol's second argument

Johannis de Janduno *QSM* V.3	Petri Aureoli *Super Sent.* II, d. 15
[6] Secunda conclusio probatur quia, si nihil remaneret in mixto de elemento, tunc non esset magis mixtum quam elementum.	Secunda propositio, videlicet quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed maneant secundum realitatem aliquam pertinentem ad ra-
	tionem formae, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas, quae fuit formae ignis, et aliqua quae fuit formae terrae, et sic de aliis.
[6.1] Item, quod est corruptibile et corrumpitur materialiter, oportet alterum super alterum dominari totaliter.	Item, dato quod sit ordo formarum, illa resolutio fit per agens aliquod vincens et praedominans, quaero quid sit ille agens.

Table 3 shows Jandun's *abbreviatio* of Auriol's second argument. The first item does not correspond to Auriol's exposition. At most, there is a similarity of topics, since both capture an aspect of the process of mixing: the elements are intermediate between pure matter and the level of compound bodies (e.g. the form of stone, cited by Auriol). By contrast, the second *item* is exposed by Jandun almost faithfully, for position and contents. Jandun summarises that the resolution of the parts is operated by a dominant element.

Tables 2–3 allow us to draw some conclusions about Jandun reading Auriol. Jandun's exposition of the *opinio nova* seems to correspond to the arguments put forward by Pierre Auriol in his commentary on the *Sentences* of 1317/18. On the contrary, it is not possible to find such a close correspondence between Jandun's text and the *De tribus principiis* of 1312. In the third part of this treatise, Auriol dealt with the presence of elements in mixtures (*capitulum* III: *De formis corporum mixtorum*), but he used a set of arguments that was completely different from what Jandun summarises in Q.V3. Auriol listed four general conclusions about elements and mixtures (Table 4).

Table 4: Jandun's synthesis compared with Auriol's arguments in *De tribus principiis* (1312)

Jandun's exposition	Auriol's arguments in *De tribus principiis*
Prima conclusio probatur quia, si forme elementorum remanent in mixto secundum aliquod esse, vel hoc esset secundum esse perfectum, vel secundum esse remissum; sed forme elementorum neutro modo remanent in mixto; ergo nullo modo.	Quod enim aliquid de realitatibus quattuor elementarium formarum vere et realiter sit in mixto, apparet primo ex resolutione. Unumquodque enim resolvitur in illa, ex quibus componitur; sed mixtum quodlibet ex qualibet parte sui, si resolvatur, resolvetur in quattuor elementa, ut per experientiam patet (f. 42ra).
Item, de ratione forme est distinguere et terminare ex VII et VIII huius. Ergo si forme elementorum remanerent in mixto, tunc essent distincte ab invicem in partibus mixti.	Secundo idem apparet ex nutritione et conservatione. Et haec est ratio Philosophi II *De generatione*. Ait enim, quod omnia mixta corpora, quaecumque circa mare locum sunt ex omnibus composita sunt simplicibus. Terra quidem inest omnibus, quia unumquodque est maxime et multum in proprio loco. Aqua autem, quia oportet terminari, quod compositum est sola enim simplicium bene terminabilis aqua (f. 42ra).
Secunda conclusio probatur quia, si nihil remaneret in mixto de elemento, tunc non esset magis mixtum quam elementum.	Tertio idem apparet ex diffinitione mixtionis, quae ponitur in I *De generatione*. Dicitur enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Ex qua propositione

	propositum dupliciter probatur. Primo ex ista particula, qua dicitur alteratorum. Mixtio enim non est miscibilium corruptio sed alteratio, secundum Aristotelem et Commentatorem ibidem. Sed si nihil realitatis elementorum maneret in mixto, esset miscibilium corruptio totalis, igitur aliquid manet. Secundo ex hac particula qua dicitur 'unio'; unio enim non potest esse sine mixtis, sed in mixto est unio et mixtio; ergo necesse est, quod ibi sit realitas aliqua unibilium et mixtorum (f. 42rb).
Item, quod est corruptibile et corrumpitur materialiter, oportet alterum super alterum dominari totaliter.	Quarto idem apparet ex communiter concesso et ex communi locutione: Omnes enim concedunt ista esse mixta et unita ex elementis et elementa esse proprie elementa. Nunc autem, si formae mixtorum solum continent elementa in virtute, non erunt proprie mixtae nec illa proprie elementa. Caelum enim et sol non dicuntur proprie elementa nec mixta ex formis generabilium et corruptibilium, etsi eas contineant in virtute, nec formae dicuntur elementa ipsorum (f. 42rb).

Table 4 compares Pierre Auriol's arguments in *De tribus principiis* with Jandun's exposition of Auriol's doctrine. The comparison clearly shows that the arguments summarised by Jandun do not correspond at all to those presented by Auriol in his treatise. This allows us to conclude that, with a high degree of probability, Jandun was not reading Auriol's *De tribus principiis*, but rather a *reportatio* of Auriol's commentary on the *Sentence*, discussed between 1317 and 1318.

The correspondence between Jandun's *abbreviatio* and the arguments listed in Auriol's commentary on the second book of the *Sentences* generates a series of consequences for the *QSM*, especially in relation to two problems: (i) the dating of the text; and (ii) the attribution of the codex F to Jandun or to Marsilio da Padova. As for the first point (i), it seems likely that Jandun composed the

QSM after 1318, i.e. after Auriol's lectures on the *Sentences*.[13] This is a significant restriction of the period of potential composition of the work, which had previously been estimated at ten years, now reduced to five: from 1318 to 1323.[14]

As for the second point (ii), there was a controversy over the attribution of the codex Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Faesul. 161 (henceforth F), as this codex contains the text of *QSM* under the name of Marsilio da Padova. The dating after 1318 and the reference to Auriol's arguments allow us to establish that Marsilio da Padova was not the author of the *QSM*, as suggested by the attribution of the codex. Indeed, Marsilio was not in Paris while Auriol was commenting: he was in Italy or on a mission until late 1319.[15] During this period, Marsilio did not teach any university courses, and it seems unlikely that he knew or discussed Auriol's position on such a specific issue.

Later, when Marsilio returned to Paris in 1319, he started writing the *Defensor pacis*, and there is no record of him teaching courses on *Metaphysica*. Iacopo Costa formulated two hypotheses in this regard: (i) the authorship of the *QSM* in codex F might be the result of an intellectual osmosis between the two philosophers; (ii) Marsilio may have been not the *auctor* but the *reportator* of the text contained in the Florentine codex.[16] I will not attempt to prove whether one hypothesis or the other is plausible. What I consider certain – as Lambertini and Costa have already pointed out – is that the questions on *Metaphysica* in codex F are by John of Jandun, and that they should rightly be included in the *recensio*.[17]

3. Philological considerations

In a recent article Iacopo Costa studied the manuscript tradition of the entire *QSM* and described his conclusions, which seem to be identical with what I discovered regarding Q.V3.[18] In this contribution, therefore, I will limit myself to summarising this *status quaestionis* – now increasingly defined – providing the salient information.

13 Duba, Schabel 2017, esp. 159–165.
14 Lambertini 2014, 390.
15 Godthardt 2012, 18–19
16 Costa 2025, 104–105.
17 Lambertini 2014, 388; Costa 2025, 104.
18 Costa 2025.

The tradition of the *QSM* consists of three manuscripts and a 16th-century printed edition edited by Marcantonio Zimara. Andrea Tabarroni and Roberto Lambertini have already shown in detail how much Zimara edition expands the number of published questions (from 75 qq. in the most extensive codex, to 219 qq. in Zimara's volume), collecting material of uncertain and dubious origin.[19] Here I provide a list with the available manuscript witnesses (with indication of the *folia* relating only to Q.V3):

A: Padova, Biblioteca Antoniana, 366 (ff. 41vb–42vb).

F: Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Faesul. 161 (ff. 28rb–29ra).

L: Leipzig, Universitätsbibliothek, 1363 (ff. 45rb–46rb).

A comparison of existing catalogues and codicological descriptions allows us to establish that L is the oldest witness, dating back to the mid-14th century, probably from Paris, which means close to Jandun's lectures.[20] F can be dated at the mid-14th century.[21] The youngest witness appears to be A, dating back to the 15th century and written in a pre-humanistic cursive script.[22]

The collation of A-L-F allows us to hypothesise a double *recensio* of Q.V3, probably the result of two different *reportationes* of the same lesson, which captured the arguments in slightly different forms and syntax. On the one hand, there is witness L – which I have called *recensio* **Λ**.[23] On the other hand, there are witnesses A and F – which I have called *recensio* **Π**. The collation of Q.V3 has shown that A and F independently copy a common sub-archetype, which is unknown today.[24] In all those cases where A and F presented different correct *lectiones* (neither of which is supported by L's testimony), I generally preferred A, but in some cases I selected the *lectiones* of F if they seemed to be more correct with respect to the synthax and the stylistic coherence of the text.

In this contribution, I have decided to offer both *recensiones*, arranged in columns, as they convey two different historical documents of Jandun's teaching in Paris. Iacopo Costa's article comforted me in this assessment, as it not only

19 Lambertini, Tabarroni 1984, 53.
20 Vitali, Kuksewicz 1984, 5–6; Lambertini, Tabarroni 1984, 47.
21 Del Punta, Luna 1989, 37.
22 Lambertini, Tabarroni 1984, 46; Del Punta, Luna 1989, 37–49.
23 Following Costa 2025, 68.
24 Costa 2025, 78–79.

confirmed the hypothesis of the double *recensio*, but also invited scholars to treat them separately and not to interpolate one with the other.[25] Due to the autonomy of the two *recensiones*, in the section on Jandun's *dubia* (§ 11–14), I have decided to maintain the differences in the order of the arguments, as they reflect two different *status* of the text.

3.1 Orthographic criteria of this edition

This contribution publishes the texts of both *recensiones*, arranged in double columns. In order to identify the corresponding paragraphs in the two *recensiones*, I have divided them by paragraph-numbers, indicated in square brackets. To facilitate understanding of the text, I have also divided the main sections, and indicated them in square brackets. The edition preserves the manuscript's graphic conventions, including the absence of diphthongs, unvoiced or geminate consonants, and dissimilated and assimilated consonants.

The footnotes indicate the implicit and explicit sources of the text. The endnotes indicate the variants of the edition. The following philological abbreviations appear in the footnotes: *add.* = addidit; *coni.* = conieci; *del.* = delevit; *hom.* = *homoioteleuton; in marg.* = *in margine; iter.* = *iteravit; om.* = *omisit; praem.* = *praemisit.*

4. Theoretical analysis of Q.V3

4.1 A systematic account

The importance of the theory of the elements in the Scholastic debate is due to the role it played within the natural investigation: indeed, every consideration of complex phenomena and bodies in Aristotle's natural philosophy starts from (or at least relies on) the consideration of elements, their forms and their qualities.

A proof of the relevance of the theory of the elements is given by the broad audience of scholars who discussed it in early 14th century classes. Of course, we find Artists (like John of Jandun, Bartholomew of Bruges, Walter Burley…) who

25 Costa 2025, 106.

had to comment on Aristotle's texts and Averroes's commentaries: first, on *De generatione et corruptione* I, tt.cc. 84–90, concerning the mixtures in general; then on *De coel*o III, t.c. 67 concerning the forms of the elements; on *Meteora* IV.1, concerning the elemental qualities; lastly, on *De partibus animalium* II, concerning the role of the elements for the composition of bodily organs and humours. Also intellectuals at the Faculty of Medicine shared a great interest in the theory of the elements, as they were asked to comment on Avicenna's *Prima Fen I Canonis* or Galen's *Prima Tegni Artis Parvae*.[26]

For this reason, several major Masters of Medicine (like Haly Abbas, Dino del Garbo, Ugo Benzi, Gentile da Foligno…) discussed Avicenna's medical system starting with the description of the elements and their combination. Finally, intellectuals at the Faculty of Theology were no less interested in this theory and, rather, they participated actively in the 14th century debate (e.g. Duns Scotus, Pierre Auriol, Landulphus Caracciolus, Franciscus de Marchia…).[27] Discussions on the ontological status of elements and mixtures from a theological perspective can be found in almost any 14th-century commentary on the *Sentences* (generally, book 2, d. 15), regarding the constitution of Christ's body or the creation of fish and birds in the book of *Genesis*.

The first remarkable aspect of Jandun's question on the elements regards its position in the commentary. As I said above about the Artists, the standard place to discuss Aristotle's theory of the elements should be either *De coelo* III, *De generatione et corruptione* I, or *Meteora* IV. By contrast, there is no place in the *Metaphysica* where, properly speaking, Aristotle talks about the physical elements. The only useful mention can be found in *Metaphysica* V.3 (1014 a–b), where the definition of *stoichéion* is given. However, this does not concern the physical elements. In this passage of *Metaphysica* V.3 Aristotle discusses (i) a very general definition of element, concerning its indivisibility; and (ii) the elements of a syllogistic demonstration. By contrast, no mention can be found regarding the presence of elements in the mixtures, their forms or qualities, or any physical consideration. So, the question is: why did Jandun alone discuss a purely physical issue within a commentary on *Metaphysica*?

26 Burzelli 2024(1), 9; Siraisi 1981, 63–78; Chandelier 2017.
27 On this point see Duba 2017(1), 123–129.

This question can hardly be answered; however, some remarks can be made to focus on the problem. First, the theory of the four elements has both physical and metaphysical implications. Elements are the simplest physical substances existing in nature, which means that they are the first substances to be provided with a material body. At the same time, they consist of purely metaphysical principles, namely a substantial form and pure prime matter. For this reason, elements lay at the conjunction between metaphysics and physics. As Averroes points out in his commentary on *Metaphysica* XII.4, c. 11, elements represent the first configuration of prime matter into bodies; in turn, elements represent a 'second matter' for the complex substances.[28] Yet, it isn't fully clear why Jandun did not discuss about the elements in relation to *Metaphysica* VII–VIII, or to *Metaphysica* XII, i.e. the parts explicitly devoted to substances.

In this respect, I have reasons to believe that Jandun placed the discussion on the physical elements in this metaphysical context because of Pierre Auriol. As a matter of fact, Auriol was the first to use the Aristotelian definition of 'element' from *Metaphysica* V.3 as an argument for his own position in the commentary on the *Sentences*.[29] It is likely that, given Auriol's reference and the metaphysical implications of this concept of *realitas* on the Aristotelian hylomorphism, Jandun decided to attack Auriol by placing the question on the elements exactly in concomitance with Aristotle's definition of element. Finally, including this question in a commentary on *Metaphysica* might also reveal a standard approach of John of Jandun, who often seems to mix physical issues and arguments with metaphysical ones.[30]

28 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam* XII, c. 11, VIII, 297 E–F: "Et dicit hoc, quia opinatur quod prima materia est unum secundum subiectum et multa secundum habilitate‹s›. Primo enim habet habilitates ad recipiendum primas contrarietates, scilicet formas omnium quatuor elementorum. Secundo vero habet potentias consimilium partium mediantibus formis quatuorum. Et iste potentie diversantur secundum diversitatem mistionis quatuor elementorum, ita quod ex hoc diversantur forme generabilium."

29 Petrus Aureolus 1605, 206a (emended): "Quantum ad primam quaestionem arguo primo quod elementa manent in mixto secundum gradum aliquem suae formae, saltem in esse remisso, quia Aristoteles V *Metaphysicorum*, dicit, diffiniens elementum, quod est illud ex quo res est et manet in re; sed hoc non esset verum nisi elementum secundum suam formam maneret in mixto in aliquo gradu."

30 In this regard, it is interesting to note that in the *QSM* there are often physical questions or questions discussed from an eminently physicalist perspective. In addition to the case of Q.V3 on the elements, I would also point out q.I.2 (*Utrum metaphysica sit prior aliis scientiis*) which appears structurally based on Averroes's commentary on *Metaphysica* XII.

4.2 A theoretical overview

A well-established interpretation, circulating already in the 15th century, saw Jandun not only as one of the main interpreters of Averroes in the Western Latin culture, but sometimes even 'the prince of the Averroists'.[31] The question on the element cannot but confirm this interpretation, because Jandun radicalises some specific issues and characteristics of Averroes's commentary. The Q.V3 can be subdivided into seven sections:

Question: *whether the elements remain or not in the mixture*.

a) Exposition of the *contra* arguments (§ 2);

b) Exposition of the arguments (§ 3);

c) Exposition of Auriol's *opinio nova* (§ 4–6);

d) Criticisms against Auriol's opinion (§ 7);

e) Exposition of Jandun's thesis (§ 8–9);

f) *Dubia* and their solutions (§ 10–14);

g) Solution of the arguments *ad non* (§ 15–17).

Section a (§ 2). The exposition of the *contra* arguments depends entirely on Aristotelian and Averroist arguments. They sound quite general, and they simply fix some parameters of the Aristotelian hylomorphism that will be verified along the *quaestio*. As a proof of this aspect, each of these arguments can be encountered also in other masters (first, Aquinas and Auriol), who totally disagreed with Jandun on the theory of the elements.[32]

The three arguments, which are listed in the exposition of the *non*, share a specific aspect in common, namely their criticism of Avicenna. Each of them, in fact, attacks the pivotal point of Avicenna's opinion – or at least what Averroes had said about him – on a very specific point: if the elements remained in the

31 Brenet 2003.

32 See for instance Thomas Aquinas 1976: "Est autem impossibile sic se habere. Impossibile est enim materiam secundum idem diuersas formas elementorum suscipere; si igitur in corpore mixto forme substantiales elementorum saluentur, oportebit diuersis partibus materie eas inesse. […] Multa autem corpora impossibile est esse simul; non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa: et sic non erit uera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in aggregatione corporum insensibilium propter paruitatem." For Peter Auriol, see *infra*, n. 2–3.

mixture, then the mixture would lose its unity, thus being a mere aggregate of elements. Each of the three arguments insists on this conclusion, by remarking that the mixture would be no more unitary (§ 2); it would be one by accident (§ 2.1); it would be an aggregation of parts inhering the mixture in actuality (§ 2.2).

Section b (§ 3). The second part of the question consists of two arguments, based respectively on Averroes and Aristotle. The first argument refers to the Averroist thesis according to which elements remain formally in mixed bodies. This argument has two purposes. First, it serves to avert the consequence that prime matter takes on the forms of composite bodies without any mediation. By contrast, Jandun believes that the forms of the elements are the intermediate link between metaphysical principles and complex physical bodies, in that they arise from prime matter, and they constitute the 'secondary matter' of complex bodies.[33] Second, this argument once again strikes at Avicenna's thesis, which attributed the unification of the mixture solely to the uniform qualitative temperament. By contrast, Jandun – *via* Averroes – believes that the substantial unification of the mixed body must proceed from a substantial principle (such as the form of the elements) and not from an accidental one (i.e. qualities).

The second argument comes from Aristotle (*De generatione et corruptione* I.10, 327 b 30–31, c. 84), but goes well beyond Aristotle's mind. In that circumstance, Aristotle pointed out that the elements are present in mixtures in a manner that is not actual, but potential (σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν). The Greek term δύναμις was rendered in Latin as *virtus*,[34] without clearly specifying what Aristotle was referring to: whether a metaphysical potentiality, or an operative capacity, or simply an accidental quality. In any case, Jandun rejects the idea that elements can remain through a quality or capacity, because such presence would be accidental and not substantial.

Section c (§ 4–6). The third part of the *quaestio* focuses on Auriol's opinion and the arguments that support it. I will not discuss the arguments in detail, as I have already described them above in relation to the dating of the text (*supra*, Tables 1–3). However, it seems useful to underline again the pivotal point of these lines, namely Auriol's concept of *realitas elementorum*. Accord-

33 See *infra*, § 6.

34 Aristoteles 1986, 48.

ing to Auriol, elements do not remain in mixed bodies either in their complete forms (*ad mentem Avicennae*), or in weakened forms (*ad mentem Averrois*), or only with their qualities (*ad mentem Thomae*). Rather, the elemental forms undergo a 'break' (*fractio*), which somehow interrupts their substantial unity. According to Auriol, this broken piece of the form, i.e. the *realitas*, should allow the elements to recompose themselves into a new substance, i.e. the mixture. Elsewhere, I have pointed out that Pierre Auriol's *realitas elementorum* is a very particular concept, which has no comparison in the scholastic literature on this subject.[35] This peculiarity is due to the fact that it is difficult to place this concept in any of the hylomorphic categories provided by Aristotle, nor can it be described as a Scotist *formalitas*. This was first noticed by some Franciscan *sententiarii* who replaced Auriol in Paris (Landulphus Caracciolus, Franciscus de Marchia), and began to criticise Auriol in relation – but not only – to his theory of elements.[36]

Section d (§ 7). The fourth section of Q.V3 is the most relevant from a metaphysical point of view. Here, Jandun examines Auriol's concept of *realitas*, and compares it with the conceptual framework of Aristotle's division of being *qua* being (*Queratur de realitate ista, utrum sit substantia vel accidens*). The problem is that, as Jandun clearly points out in the first argument, Auriol's *realitas* cannot be traced back to any classical concept. In other words, *realitas* is neither substance nor accident. It is not an accident because an accident does not express or preserve anything essential with respect to a substance – which the *realitas* should do. At the same time, however, *realitas* cannot be substance either, since in that case it would have to be either matter, form or compound.

The *realitas* of the elements cannot be identified with indeterminate prime matter, nor can it be a compound, otherwise the *realitas* of an element would be a further substance. Finally, it must be excluded that *realitas* is a form, since Auriol explicitly rejected that elements leave their substantial forms intact or weakened. In summary, Jandun observes that the concept of *realitas* eludes any conceptualisation and cannot be clarified through any standard Aristotelian concept.

35 Burzelli 2024(2).
36 Duba 2007, Duba 2017(2), Schabel 2009.

The second argument *ad absurdum* focuses on the relationship between *realitas* and the form of elements. If, in fact, *realitas* were part of the elemental form, it would have to be an essential, quantitative or subjective part. All three hypotheses must be rejected. The *realitas* is not an essential part, since the form of the element is already essential and does not contain essential sub-parts; nor is it a quantitative part, since the form of the element has no dimensions or quantity; nor a subjective part, since it would be responsible for the entire predication of form, whereas Auriol explicitly states that the *realitas* retains a fraction of the entire form.

Section e (§ 8–9). In this section, Jandun offers his own description of the process of aggregation of elements in mixtures. This section relies on Averroes's commentary on *De coelo*, from which Jandun elaborates his own main thesis: the substantial forms of the elements undergo a metaphysical weakening that allows them to coexist in mixtures without affecting their unity.

Just as Auriol had presented his thoughts in the form of two conclusions, Jandun does the same with two *responsiones* to the initial question. In the first *responsio*, Jandun states that the elements do not remain in mixed bodies according to their perfect and complete being – referring to the set of qualitative properties that are proper to the being of the element. The elemental qualities undergo a process of mixing and interaction between one element and another, and this determines the necessary alteration of the initial qualities: as Aristotle indicated (*De generatione et corruptione* I.10), mixture is the union of mixable parts *after* they have been altered (*miscibilium alteratorum unio*) – *scil.* in relation to their qualities.

The second *responsio* represents a perfect application – and at the same time a *defensio* – of Averroes's argument: the forms of the elements remain in the mixtures with a weakened being. Jandun categorically states that mixture cannot occur through qualities, since it is a substantial process that requires substantial components (i.e. substantial forms), not accidental ones (such as qualities). The first *item* reinforces this thesis, stating that whatever quality or virtue remains in the mixture, it requires in any case the presence of a substance to which it can be inherent, in accordance with Aristotle's well-known definition of accident in *Categoriae* V and *Metaphysica* VII.1. The second and third *item* introduce two

authoritative arguments by Averroes and Albert the Great, aimed at supporting the interpretation of elemental forms as weakened and intermediate.

Section f (§ 10–14). The sixth section of Q.V3 is dedicated to presenting and resolving a series of theoretical doubts arising from the solution proposed by Jandun in the previous section. First, however, the Parisian master discusses a passage from Grosseteste's commentary on the *Anal.post.* This passage was probably well known in the Parisian debate of those years, although I have only found reference to it in Ockham, a few years later.[37] According to Grosseteste, the generation of substance depends on the partibility of the material subject. Jandun categorically rejects this hypothesis, as he believes that only the division of forms can generate new substance.

Four doubts follow, concerning the Averroist theoretical model grounded by Jandun. The first doubt (§ 11) concerns the intensification of elemental forms, which seems to be in clear contradiction with Aristotle's axiom: "substantia non suscipit magis et minus" (*Categoriae* 4a6–9; *Metaphysica* VIII.3, 1044a10–12). Jandun responds to this observation by saying that elements share a specific dynamic, which is different from other composite substances. Since elements are the simplest and smallest substances, it is possible that they undergo processes of substantial intensification or weakening, which Aristotle denied for any complex substance. This argument is introduced *ex auctoritate* through Averroes's commentary and is not further expounded or metaphysically founded.

The second doubt (§ 12) develops on a physical level the consequences of the intensification of substantial forms: if the forms of the elements could truly intensify or weaken, generation would no longer be an instantaneous moment but a gradual process. In his response, Jandun dwells on the meaning of the concept of *motus*, which can imply either the identity or the variation of the ultimate subject. In the case of substantial generation, Jandun observes that the ultimate subject must change and cannot remain identical in number to the initial components. For this reason, though accepting the gradual nature of the process, Jandun believes that the doubt does not really affect his theoretical proposal.

37 Cf. *infra*, n. 46.

The third doubt (§ 13) also concerns the intensification of forms: if the substantial form were to actualise gradually, this process could be divided into instants; each instant would actualise the ultimate subject of the instant preceding; consequently, each actualisation would be accidental with respect to the actualisation of the instant following. Jandun rejects the premise that each instant gradually actualises the previous instant. According to Jandun, the only moment in which we can properly speak of an actualised subject is the last moment, in which the form is fully and completely actualised (*per formam finalem et ultimam*). Since it is legitimate to speak of complete actualisation only at the end, all the previous instants in the gradual process cannot be considered accidental. Rather, one might investigate more if this gradual process leading to the final perfection should be understood as a form of *inchoatio formae* – though Jandun says nothing in this respect.

The fourth doubt (§ 14) is more linguistic than metaphysical: it does not seem possible to compare one substance with another except at an accidental, non-substantial level (e.g. 'more or less fiery'). Jandun, however, observes that this is merely a linguistic convention with no metaphysical implications.

Section g (§ 15–17). The last section of Q.V3 is dedicated to resolving the arguments of the *non* (set out in § 2). Jandun is persuaded that his openly Averroist solution allows him to resolve all the theoretical problems posed by those who denied that the elements remain in the mixtures. Against the first argument, Jandun observes that the presence of weakened elemental forms guarantees that the elements are really in the mixtures without affecting the substantial unity of the mixtures themselves. Against the second argument, Jandun denies that the mixture is accidentally constituted from the elements, since the true substantial form of the mixture will only be achieved at the end of the mixing process. Finally, against the third argument, Jandun observes that elements do not bring any simultaneous bodily dimension to the mixtures: since the elements in the mixture are weakened, imperfect entities, they are devoid of corporeality and dimensions.

5. Conclusions

The study of the Q.V3 on the elements has an impact on our knowledge of the thought and works of John of Jandun. As I have attempted to demonstrate at the beginning of this article, thanks to the invectives against Pierre Auriol, the Q.V3 becomes an important document for determining more precisely the date of composition of the *QSM*, or at least for narrowing down its composition to the five-year period 1318–1323.

In the second part of this article, I have attempted to show that Q.V3 also has intrinsic theoretical value, since here Jandun challenges Pierre Auriol on the fundamental bases of Aristotelian hylomorphism. Jandun's critical observations on the *realitas elementorum* and his determinations on the weakening of the substantial forms of the elements are fundamental pages for understanding the development and profound articulation of Aristotle's thought in university faculties at the beginning of the 14th century.

It remains to point out one last reason for the importance of Q.V3, and this time it goes beyond Jandun himself. This text sheds light on a crucial problem in our understanding of medieval scholastic thought, namely our historical categorisation. Along this study, several opinions related to the doctrine of the elements have emerged: e.g. Jandun's own opinion, his opponent Pierre Auriol's one, but also Taddeo da Parma's one etc. These positions are clearly different and contrasting from a theoretical point of view. Yet, surprisingly, Anneliese Maier unified these thinkers under a broad and ambiguous category of 'Averroist line': according to her, these three intellectuals, like many others, shared the parameters and assumptions of Averroes's commentary on *De coelo* to develop a solution to the problem of mixture.[38]

Theoretical analysis and textual criticism have established that these authors (Jandun, Auriol, Parma) held different and irreconcilable views, which were deliberately formulated to contrast with one another. The commendable work of Anneliese Maier, dating back to 1943, inevitably requires a thorough revision, not only in terms of the corpus of texts and their respective attributions, but also in terms of the interpretative framework it offers. Only in this way will

38 Maier 1943, 41.

our knowledge of the medieval debate on the elements come to grasp more precisely the conceptual parameters and theoretical aspects that animated late medieval debates – that is, the real stakes in this intellectual quarrel.

Luca Burzelli
Universitat Pompeu Fabra*

* luca.burzelli@upf.edu; Universitat Pompeu Fabra, Departament d'Humanitats, Carrer Ramon Trias Fargas 25-27, 08005 Barcelona, Spain. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1063-9698.

Iohannis de Janduno

Quaestiones super Metaphysicam

Liber V, Quaestio 3

Textus: *Similiter autem et corporum* etc.[1]

[1] Consequenter queritur utrum forme elementorum remaneant in mixto.

‹*quod non*›

recensio Λ (Leipzig)

[2] Primo quod non, quia tunc mixtum non esset unum per se[2]; sed hoc est falsum; ergo primum. Falsitas consequentis patet: mixtum est per se unum secundum omnes. Consequentia patet, quia quelibet forma substantialis dat esse, et si remanerent forme elementorum in mixto, tunc essent quatuor forme substantiales, quarum quelibet daret esse; et sic essent quatuor vel quinque esse que non sunt unum per se, sed sunt distincta, ut ignis est distinctus ab aqua, et sic de aliis.

[2.1] Item si hoc esset verum, tunc forma mixti esset accidentalis[3], sed hoc est falsum. Forma enim mixti non est

recensio Π (Firenze – Padova)

[2] Videtur quod non, quia tunc mixtum non esset unum per se[i], quod est falsum, ut valet[ii] per omnes. Consequentia declaratur, quia quelibet forma substantialis dat esse. Si ergo[iii] forme elementorum sint in[iv] mixto et forma illius propria, tunc dabunt quinque[v] esse substantialia. Talia autem non sunt unum per se.

[2.1] Preterea, forma mixti esset accidens, quod relinquitur pro impossibili. Consequentia patet, quia advenit

1 Aristoteles 1831, *Metaphysica* V.3, 1014a.

2 Aristoteles 1831, *Metaphysica* VII.13, 1039a4–5. Cf. Petrus Aureolus 1605, 203a: "Tunc cum illae qualitates simplices miscentur et contrariantur, agendo ad invicem, quaero aut una unitur totaliter corrumpendo omnes alias; aut neutra unitur, nec corrumpitur, sed manet in suo gradu; aut utraque manet secundum aliquid, et utraque corrumpitur et reducatur ad medium, et tunc ego habeo propositum. Non potest dari primus modus, quia tunc non veniret ad medium, sed totaliter corrumpentur; nec potest dari secundum, quia tunc non resultaret unum, sed esset acervus; ergo oportet quod detur tertium."

3 Cf. Petrus Aureolus 1605, 203a: "Aut utrumque corrumpitur secundum substantiam et manet secundum accidentia, et si sic, tunc illud non esset mixtum substantiale, sed accidentale."

accidentalis, quia tunc non daret esse substantiale. Et consequentia probatur quia illa forma est accidentalis que advenit enti in actu. Si ergo forme substantiales elementorum remane‹re›nt in mixto, tunc forma mixti adveniret enti in actu ut materie actuate per formas elementorum.

[2.2] Item si forme elementorum remanerent in mixto, tunc plura corpora simul essent in eodem loco[4]; sed hoc est falsum; ergo et primum. Falsitas consequentis patet IV *Physicorum*[5]. Consequentia patet, quia quelibet forma elementi habet suam corporeitatem et non est sine corporeitate[6]. Modo quelibet pars mixti habet quatuor formas elementorum et per consequens corporeitas et quatuor dimensiones, et sunt in eodem loco.

materie actuate per formas quatuor elementorum.

[2.2] Preterea[vi], tunc plura corpora essent simul, quod patet esse falsum IV *Physicorum*. Consequentia patet[vii], quia quelibet forma elementi[viii] habet propriam corporeitatem. Sed in qualibet parte mixti sunt omnia quatuor elementa. Ergo[ix] remanent ibi forme elementorum, et per consequens corporeitates et dimensiones.

‹*quod sic*›

[3] Oppositum patet auctoritate Commentatoris in III *Celi*[7], ubi vult quod forme substantiales elementorum re-

[3] Oppositum patet auctoritate Commentatoris III *Celi*[x], quia[xi] mixtio est non solum[xii] secundum qualitates, si-

4 Cf. Averroes 2003, 605: "si subiectum generationis ignis ex aere fuerit aer, et subiectum existet in re generata, iam enim est pars, contingit ut ignis generatus ab aere fit aer et ignis insimul, et ut locus quem occupat totus aer, aut pars eius in hora in qua aer occupat ipsum, sit idem cum loco quem occupat ignis in illa hora"; Thomas Aquinas 1976: "Multa autem corpora impossibile est esse simul; non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa: et sic non erit uera mixtio […]."

5 Aristoteles 1990, 152 (*Physica* IV.5, 212b23–16): "Neque enim simul augmentari necesse est locum, neque puncti esse locum, neque duo corpora in eodem loco, neque spatium aliquod esse corporeum." Cf. Hamesse 1974, 180: 69 (*De anima* II.7, 418 b 17): "Impossibile est duo corpora esse in eodem loco."

6 Cf. Thomas Aquinas 1959, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 3 co. 1: "Unde experimento patet talium corporum duo in eodem loco esse non posse. Quidam autem dicunt quod non prohibentur duo horum corporum ab hoc, quod sint simul, propter corporeitatem vel propter aliquid quod sit de ratione corporis, in quantum est corpus; sic enim sequeretur omnino duo corpora prohiberi ab hoc quod est esse simul."

7 Averroes 2003, 634–635: "[…] et ideo necesse est, cum ex eis generatur una forma, ut corrumpantur forme eorum secundum medietatem, quoniam si corrumperentur secundum

manent in mixto. Nam mixtio non solum est secundum qualitates, ut Avicenna voluit[8], sed etiam secundum formas substantiales elementorum. Unde dicit: si forme substantiales non remane‹re›nt in mixto, tunc materia prima eque primo reciperet formas mixtorum sicut formas elementorum[9]. Hoc autem relinquitur pro inconvenienti. Consequentia patet, quia materia prima reciperet formas mixtorum non mediantibus formis elementorum, sed reciperet formas mixtorum eque primo ut formas elementorum.[10]

[3.1] Item, hoc patet auctoritate Aristotelis I *De generatione*, ubi dicit quod elementa in mixto non corrumpuntur nec alterum nec ambo[11]. Modo si forme elementorum corrumperentur, tunc non remanerent in mixto elementa. Dices forte quod elementa manent virtute[12]. Dicitur quod non valet, quia virtus non est nisi accidens; non respicit corruptio, quia corruptio tantum respicit substantiam[13]. Ergo si non corrumpuntur, oportet quod maneant quoad substantiam.

cut Avicenna voluit[xiii], sed etiam secundum formas elementorum, ita quod forme substantiales elementorum remanent in mixto. Unde dicit quod si forme[xiv] elementorum non remanerent in mixto[xv], materia prima eque primo reciperet formas mixtorum sicut elementorum, quod relinquitur pro inconvenienti. Consequentia patet, quia[xvi] materia prima reciperet[xvii] formas mixtorum non mediantibus formis elementorum, sed reciperet eas eque primo immediate, ut formas elementorum[xviii].

[3.1] Preterea, hoc patet auctoritate Aristotelis I *De generatione*, ubi dicit quod elementa in mixto non corrumpuntur. Quomodo dicet ea remanere? Forte dices quod remanent[xix] virtualiter. Non valet, quia talis virtus est accidens, et generatio et corruptio non respiciunt accidens, sed substantiam rei. Ergo si non corrumpuntur, oportet quod remaneant quantum ad substantiam[xx], quia remanentia accidentium non sufficit quantum[xxi] ad non corruptionem.

---

totum, tunc prima materia reciperet primo et essentialiter omnes formas, et non reciperet formas compositorum mediantibus istis corporibus."

8 This is the description of Avicenna's doctrine according to Averroes 2003, 635: "Et cum hoc latuit Avicennam et concessit quod formae substantiales non dividuntur in magis et minus, dixit quod haec elementa non miscentur nisi secundum qualitates eorum, non secundum substantias."

9 Cf. Averroes 2003, 634: "si corrumperentur secundum totum, tunc prima materia reciperet primo et essentialiter omnes formas, et non reciperet formas compositorum mediantibus istis corporibus."

10 *Ibidem*.

11 Aristoteles 1986, 48, *De generatione et corruptione* I.10, 327b30–31.

12 Cf. Aristoteles 1986, 48, *De generatione et corruptione* I.10, 327b31–32: "Salvatur enim virtus eorum."

13 The consequence depends on Aristoteles 1990, 97, *Physica* III.1, 200b32–34: "Mutatur enim semper id quod mutatur aut secundum substantiam aut secundum qualitatem aut secundum quantitatem aut secundum locum." Likewise, see Thomas Aquinas 1884, *In*

[4] Notandum quod est una opinio nova, que dicit duas conclusiones. Prima est quod forme elementorum non remanent in mixto secundum aliquod esse: nec secundum esse intensum, nec remissum, nec secundum esse refractum. Secunda conclusio est quod cuiuslibet forme elementaris remanet aliqua realitas in mixto[14].

[5] Prima conclusio probatur quia, si forme elementorum remane‹re›nt in mixto secundum aliquod esse, vel hoc esset secundum esse perfectum, vel secundum esse remissum; sed forme elementorum neutro modo remanent in mixto; ergo nullo modo[15]. Maior patet per sufficientem divisionem. Minor declaratur. Non secundum esse perfectum remanent in mixto, quia ridiculum esset quod forma ignis et aqua remanerent in mixto secundum esse perfectum et in ultima perfectione, quia tunc aqua flueret, ignis combureret. Similiter non manent secundum esse remissum, quia forma substantialis non suscipit magis et minus, quia forma substantialis est substantia.

[4] Notandum quod de hoc est una opinio nova[xxii], que ponit duas conclusiones. Prima est[xxiii] quod forme elementorum non remanent in mixto secundum aliquod esse, nec intensum, nec[xxiv] remissum sive refractum. Secunda conclusio est quod aliqua realitas remanet in mixto cuiuslibet[xxv] forme elementi.

[5] Ratio prime conclusionis, quia[xxvi], si forme[xxvii] remanerent secundum aliquod esse, vel hoc esset secundum esse perfectum, vel imperfectum sive remissum per sufficientem divisionem. Nullus diceret quod remanent secundum esse perfectum[xxviii], quia tunc aqua flueret et ignis combureret. Nec remissum, quia substantia non suscipit magis et minus ex *Predicamentis*, et forma elementi est substantia ex VIII huius[xxix] et omnes concedunt[xxx] ‹hoc›.

Physic., lib. 3 l. 1 n. 8: "nam generatio est motus in substantia ad formam, corruptio vero ad privationem."

14 These conclusions depend on Petrus Aureolus 1605, 206b: "Nunc secundo pono propositiones duas. Prima est quod essentia elementorum secundum nullum gradum formalem retinentem rationem et nomen formae manent in mixto, ita parum in gradu minimo, sicut et in maximo. Secunda propositio est quod elementorum essentiae non corrumpuntur totaliter, sed manent aliquo modo secundum realitates aliquas pertinentes ad formas ipsas elementorum, in quibus tamen non salvatur nomen ac diffinitio ipsius formae." I found no similar argument in Auriol's *De tribus principiis* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3063). There Auriol mentions six propositions, none of which corresponds to what Jandun quotes.

15 This argument reshapes the argument of Petrus Aureolus 1605, 206b: "Primam propositionem probo sic. Posita forma aliqua in quocumque gradu, et minimo, ponitur effectus eius formalis, et proprietates consequentes formam illam, saltem proportionaliter secundum illum gradum."

Substantia autem non suscipit magis et minus, ex *Predicamentis*[16].

[5.1] Item, de ratione forme est distinguere et terminare ex VII et VIII huius[17]. Ergo si forme elementorum remanerent in mixto, tunc essent distincte ab invicem in partibus mixti[18]. Hoc autem est falsum, quia quelibet pars mixti est mixta.

[6] Secunda conclusio probatur, quia, si nihil remaneret in mixto de elemento, tunc non esset magis mixtum quam elementum in substantia[xxxiv][19]. Consequens[xxxv] est falsum, ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia mixtum est magis compositum quam elementum in substantia quia mixtio non est accidentium sed substantiarum[20]. Consequentia patet: postquam elementa corrumperentur in substantia, et nihil remaneret nisi mixtum per adventum forme in materia, non esset magis mixtum, nisi esset aliqua forma que maneret cui adveniret forma mixti.

[5.1] Preterea, de ratione forme est terminare. Si ergo forme elementorum essent in mixto, tunc essent distincte[xxxi] ab invicem in partibus mixti, quod est falsum[xxxii], quia tunc quelibet pars mixti non esset mixta, cuius[xxxiii] oppositum ab omnibus conceditur.

[6] Ratio secunde conclusionis quia, si nihil remaneret in mixto, tunc mixtum non esset magis mixtum quam elementum in substantia, quod implicat contraditionem. Consequentia[xxxvi] patet quia, si omnino nihil remaneret nisi materia prima, tunc forma mixti adveni‹re›t materie prime immediate.

16 Aristoteles 1831, *Categoriae* V, 4a6–9; *Metaphysica* VIII.3, 1044a10–12. See also Hamesse 1974, 132: 205.

17 According to Aristoteles 1831, *Metaphysica* VII.1, and *Metaphysica* VIII.1.

18 This argument reshapes the argument of Petrus Aureolus 1605, 207a: "Item virtutes quatuor elementares erunt in mixto in aliquo gradu, et breviter redibunt omnia inconvenientia, quae Commentator adducit contra Avicennam, ubi supra; et per consequens patet quod non est intellectus Avicennae quod remanent elementa in aliquo gradu retinente rationem formae, quia sua argumenta manifeste cogebant eum hoc negare specialiter ratio illa de acervo."

19 This argument reshapes the argument of Petrus Aureolus 1605, 207a: "Secundam propositionem, videlicet quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed maneant secundum realitatem aliquam pertinentem ad rationem formae, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas, quae fuit formae ignis, et aliqua quae fuit formae terrae, et sic de aliis."

20 Cf. Rogerius Bacon, *In Aristotelis De generatione et corruptione*, in Roma, Collegio Sant'Isidoro, 1/10, 107vb: "Motus tantum est tribus praedicamentis, ubi, qualitatis, et quantitatis; sed mixtio tantum fit per substantiam, quia accidens misceri non potest nisi per substantiam; ergo mixtio erit mutatio, et non motus."

[6.1] Item, quod est corruptibile et corrumpitur materialiter oportet alterum super alterum dominari totaliter[21]; sed in generatione mixti unum elementum non dominatur supra alterum[22]; ergo etc. Maior patet, quia corruptio totalis non est nisi a dominante totaliter. Minor patet, quia elementa equaliter se habent in generatione mixti, quia in generatione mixti neque alterum generatur[xxxvii], sed aliud commune his elementis[23]. Unde dicunt formam mixti non esse aliud nisi congregatum ex istis realitatibus, continens illas realitates formarum remanentes in mixto[24], quia resolutio non est nisi quod realiter est in toto[25], ut domus resolvitur in lapides et ligna[26], quia realiter sunt in domo. Unde si solum materia esset in mixto, tunc mixta non resolverentur in elementa.

[6.1] Preterea, quando unum corrumpitur ab altero, oportet corrumpens totaliter dominari supra[xxxviii] corruptum, quia corruptio totalis non est nisi a dominante totaliter; sed in generatione mixti unum elementum non dominatur totaliter supra alterum, immo adequantur potentiis equaliter in fine I *De generatione*[27]. Unde non generatur alterum elementum, quod tamen[xxxix] oportet si totaliter obtinent. Unde isti dicunt quod forma mixti non est aliud nisi congregatum ex hiis realitatibus, continens illas realitates sicut medium commune.

21 This argument reshapes the argument of Petrus Aureolus 1605, 208a: "Item, dato quod sit ordo formarum, illa resolutio fit per agens aliquod vincens et praedominans, quaero quid sit ille agens." Perhaps depending on Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. V, V, 6 D, *De caelo* I.2, 269a1–2, t. 7: "necesse est et motus esse illos quidem simplices, hos autem mistos quodammodo. Simplicium quidem simplices; mistos attamen compositorum moveri autem secundum praedominans."

22 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. X, *In De generatione et corruptione* I, c. 89, V, 370 F: "Mixtio autem contingit quando equaliter patiuntur et agunt, ita quod veniat post aliqua qualitas media inter duas contrarietates."

23 See Petrus Aureolus 1605, 203b: "Mixtio enim contrariorum sit quando alterum non dominatur super alterum, nec habet aequalem potentiam, si enim alterum fuit simpliciter dominans, esset corruptio dominati, et generatio dominantis; et si aequales fuerint potentiae, tunc non esset aliqua forma, sed cum potentia alterius non fuerit dominans simpliciter; sed si fuerit dominans dominati generabitur ex eis aliquod medium."

24 Petrus Aureolus 1605, 209a: "tunc forma mixti erit vere conflata ex realitatibus elementorum inexistentium aliquo modo in actu."

25 Petrus Aureolus 1605, 207b: "ex hoc habeo propositum, ex quo enim resolutio non est corruptio, sed solutio, ergo illud quod resolvitur, continebat illa in quae resolvitur, alias esset corruptio vera."

26 Cf. Aristoteles 1986, 48, *De generatione et corruptione* I.10, 327b29: "Videntur autem que miscentur prius ex separatis convenientia, et queuntia separari rursus."

27 Cf. *supra*, n. 22.

[6.2] Preterea, mixta resolvuntur in elementa, quod non esset, nisi in mixto remaneret aliqua realitas ipsorum elementorum. Sicut enim domus non posset resolvi in lapides et ligna, nisi formaliter essent in domo, sic nec mixtum potest resolvi in elementa, nisi prius elementa inexistant. Unumquodque enim resolvitur in hec ex quibus componitur, I *Physicorum*[28].

‹*Contra opinionem Aureoli*›

[7] Sed dubium est, quomodo ista dicta compatiantur se, quia forma elementi non remaneat in mixto secundum aliquod esse, et tamen realitates forme manent. Queratur de realitate ista, utrum sit substantia vel accidens. Hec est prima divisio entis, ut vult Commentator in VII huius et Aristoteles in *Predicamentis*[29]. Modo illa realitas non potest esse accidens, quia ridiculum est quod forma substantialis sit accidens. Si ista realitas est substantia, vel materia, vel forma, vel compositum ex materia et forma, per sufficientem divisionem ex VII huius et II *De anima*[30]. Non potest esse materia, quia realitas forme non est materia. Nec ista realitas est compositum ex materia et forma, quia tunc forme elementorum essent materialis pars. Ergo relinquitur quod forma remanet, et hec est dictio contradictoria, scilicet formas elementorum remanere in mixto et non remanere.

[7] Notandum quod hec membra non possunt se compati. Cum[xl] dicitur quod forme elementorum nullo modo remanent in mixto secundum aliquod esse, nec intensum nec remissum, et tamen alique realitates eorum[xli] manent, queratur de realitate ista, utrum sit substantia vel accidens[xlii]. Hec[xliii] est prima divisio entis per se, ut vult Commentator in VII huius et Aristoteles in[xliv] *Predicamentis*. Modo illa realitas non potest esse accidens, quia ridiculum est[xlv] quod forma substantialis[xlvi] sit accidens. Si ista realitas[xlvii] est substantia, vel materia, vel forma, vel compositum ex materia et forma, per sufficientem divisionem[xlviii] ex VII huius et II *De anima.* Non est materia, quia tunc nihil remaneret nisi materia. Nec potest illa realitas esse compositum, quia tunc materia esset pars forme. Ergo oportet quod ille realitates sint forme, et hoc directe contradicit prime conclusioni.

28 Hamesse 1974, 148: 106 (*Phys*. III.5, 204 b 33–34).

29 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam* VII, c. 32, VIII, 153 I; then Hamesse 1974, 131: 190: "Individuum substantiae est prius individuis accidentium"; Aristoteles 1831, *Categoriae*, 2a35–36. See also Aristoteles 1831, *Metaphysica* VII.1, 1028a10–13.

30 Hamesse 1974, 131: 200 (*De anima* II.1, 412 a 6–9; *Metaphysica* VIII.1, 1042 a 26–27, 28–30);

[7.1] Item, illa realitas forme que remanet oportet quod sit pars forme postquam est aliquid forme[31]. Vel est ergo pars essentialis, vel quantitativa, vel subiectiva[32]. Non est pars essentialis, quia forma ultima ignis non habet partes essentiales. Nec est pars quantitativa, quia tunc in una parte mixti essent plures dimensiones, quia in una parte mixti sunt plures realitates, ut quatuor realitates, et pars quantitativa non est sine quantitate, nec tamen alia pars quantitativa est sine quantitate, et sic de aliis. Nec est pars subiectiva, quia totum predicatur de parte subiectiva. Ergo quelibet realitas forme est forma, cuius oppositum dicunt.

[7.1] Preterea, illa realitas forme[xlix] que remanet oportet quod sit pars forme postquam est aliquid forme[l]. Vel ergo est pars subiectiva, vel quantitativa, vel essentialis. Non est pars essentialis, quia forma ultima ignis non habet partes essentiales. Nec est pars quantitativa, quia[li] tunc in una parte mixti essent plures quantitates, quia in una parte mixti sunt quatuor formalitates, et pars quantitativa non est sine quantitate. Si pars subiectiva, tunc erit forme et erit intentum, quia totum predicatur de suis partibus subiectivis, et[lii] illa realitas erit forma; cuius oppositum dicunt.

‹*Responsio auctoris*›

[8] Dicendum est ergo aliter ad questionem, quod forme elementorum non remanent in mixto secundum esse perfectum in ultima perfectione. Secundo dicendum quod forme elementorum remanent in mixto secundum esse diminutum et refractum[33].

[8] Dicendum est ergo aliter ad questionem, quod forme elementorum non remanent in mixto secundum esse perfectum ultima perfectione. Secundo, quod remanent in mixto sub esse diminuto et refracto.

Hamesse 1974, 137: 261 (*Metaphysica* XII.3, 1070 a 1–2). See also Thomas Aquinas 1950, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 7: "Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis"; Thomas Aquinas 1984, *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 1 n. 5: "Secunda divisio est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum."

31 Petrus Aureolus 1605, 209b: "idcirco talis realitas non est forma, sed aliquid formae." See the definition according to Aristotle, in Hamesse 1974, 128: 160, *Metaphysica* VII.1, 1028a 18–20: "accidentia non sunt entia sed quid entis").

32 This definition of parts depends on Aristoteles 1831, *Metaphysica* V.25, 1023b10–25. A different definition can be found, for instance, in Albertus Magnus 1890, 358b (*Metaphysica*, V, tr. 6, cap. 2): "Ex inductis igitur patet partem esse triplicem in genere, quantitativam videlicet, et potestativam, et essentialem"; or in Thomas Aquinas 1950, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 21 n. 9–12.

33 Jandun is now using the words of Albertus Magnus 1971, 241a, ll. 39–42 (*De caelo et mundo*, III, tr. 2, cap. 8): "et hoc vocat Avicenna manere secundum esse secundum actum diminutum, et non perfectum, non manere autem secundum esse distinctum et perfectum."

[8.1] Primum probatur, quia, si forme elementorum remanerent in mixto secundum esse perfectum in ultima perfectione, tunc in mixto essent simul qualitates contrarie secundum esse in ultima perfectione; sed hoc est impossibile; ergo primum. Falsitas consequentis patet, quia nullus dicit quod ignis fit calidissimum et frigidissimum. Consequentia patet, quia formas substantiales elementorum in ultima perfectione consequuntur qualitates in summo[34], immo tanta est proprinquitas qualitatum ad formas substantiales elementorum quod quidam putaverunt qualitates esse formas substantiales eorum, ut imponitur Alexandro[35]. Unde Commentator dicit quod si elementa manerent in mixto

[8.1] Ratio primi: si forme elementorum remanerent in mixto[liii] sub suis ultimis perfectionibus, tunc in mixto[liv] essent simul qualitates contrarie, quod est falsum, quia contraria in summo numquam congregantur. Consequentia patet, quia forme[lv] elementorum in summo consequuntur qualitates[lvi], immo in tantum quod aliqui crediderunt quod qualitates essent formae substantiales eorum, ut imponitur Alexandro. Et Commentator dicit quod[lvii] si remanerent sub esse perfecto, ex ipsis non fieret unum.

I have not found any reference to the lemma *refractio* in other Parisian masters, except for Mainus de Maineri, *Utrum in eadem portione materie possint esse plures forme substantiales* (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.III.6, f. 103va, partly edited by Fioravanti 2016, 155): "[…] et volens contradicere Avicenne, non plus curans nisi illi contradicere, voluit dicere quod remanebant refracte, et non fuit de intentione Commentatoris, ut dicunt." Maino was student of Jandun in Paris. It cannot be excluded that the word *refractio* depend on Auriol's concept of *fractio formae.*

34 See Averroes 2003, 635: "Verum, si formae elementorum relinquuntur in composito in suis perfectionibus, utrum similiter relinquantur in suis qualitatibus propriis suis formis, aut non (verbi gratia in calore et frigore). Si remanent, contingit ut in composito sit ignis in actu. Ignis enim non est ignis in actu nisi in calore et siccitate quae sunt in summo."

35 See Alexandre d'Aphrodisias 1968, 281: "Memorat ostensorum in 2º *De generatione et corruptione*: ostendit enim ibi quattuor esse causas, secundum quas specificantur prima corpora, hoc est elementa: caliditas enim et frigiditas, siccitas et humiditas. Hae enim ostensae sunt primae existentes tangibilium contrarietatum; secundum primas autem tangibiles contrarietates specificantur elementa." Against Alexander, see Avicenna 1977, 66–67: "Deinde iam aestimaverunt multi qui se reputabant sapientes quod aliqua res est substantia et accidens simul secundum respectum ad duo. Dixerunt enim quod calor accidens est corpori ignito, sed igni generaliter non est accidens, eo quod est in eo sicut pars eius; et etiam, quia non potest removeri ab igne, ita ut remaneat ignis. Igitur esse eius in igne non est ut esse accidentis in eo; si enim esse eius in eo fuerit ut esse accidentis in eo, tunc esse eius in eo non erit ut esse substantiae; et hic est magnus error"; and Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* V, c. 10, IV, 215 H–I: "Et Alexander dicit ad hoc quod hoc quod dixit in libro *Praedicamentorum* est de substantiis, quae sunt compositae ex forma et materia, et in libro *De generatione* loquitur de simplicibus, scilicet de formis tantum quae sunt in prima materia."

secundum actum extremum, tunc non fieret unum ex his[36].

‹*Responsio auctoris*›

[9] Secundum declaratur – scilicet, forme substantiales elementorum remanent in mixto secundum esse diminutum et refractum vel corrumpuntur –, quia iam probatum est quod non remanent secundum ‹esse› perfectum, sed non corrumpuntur nec alterum nec ambo[37]. Dicis quod virtus manet, que est qualitas[38]. Non valet, quia corruptio tantum respicit substantiam, quia dato quod accidentia remaneant, tunc est corruptio, quia corruptio non respicit nisi substantiam[39]. Unde Aristoteles dicit: "salvatur enim virtus. Ergo derelinquitur"[40]. Tunc quando dicit "ergo derelinquitur", vel intendit quod derelinquitur secundum formas substantiales, vel secundum qualitates. Si secundum formas substantiales, habetur intentum. Si intendit dicere quod derelinquuntur quantum ad qualitates, tunc petit quia, cum salvatur virtus et qualitas, ergo derelinquitur qualitas. Petit hoc. Aliqui ex

[9] Ratio secundi: forme elementorum remanent in mixto secundum esse refractum vel corrumpuntur, cum sic iam[lviii] probatum est[lix] quod non manent secundum esse perfectum, modo non corrumpuntur nec alterum nec ambo; ideo etc.. Si dicas: virtus manet que est qualitas[lx], non valet, cum corruptio respiciat subiectum vel[lxi] substantiam, unde dato quod accidentia possent manere destructa substantia, adhuc esset corruptio, quia corruptio non respicit nisi substantiam. Unde Aristoteles dicit: "salvatur enim virtus eorum. Ergo hoc derelinquitur". Si ergo intelligit quod derelinquitur secundum substantias formales[lxii], habetur intentum. Si vero secundum qualitates, petit[lxiii] principium: arguendo 'derelinquitur virtus', ergo derelinquitur qualitas, que sunt idem omnino. Exponunt aliqui 'derelinquitur hoc', ideo quia non amplius determinat de ipsis. Non valet, quia postea satis de

36 Cf. Averroes 2003, 635: "Relinquitur igitur ut sit unum secundum formam substantialem, et etiam contingit ei ut quelibet earum sit distincta ab alia — utrum igitur si forme elementorum relinquuntur in composito in suis perfectionibus […]."

37 Cf. Aristoteles 1986, 48 (*De generatione et corruptione* I.10, 327b30–31).

38 This comparison of virtue and quality might follow Thomas Aquinas 1976, *De mixtione elementorum*, 156b: "Qualitas autem simplicis corporis est quidem aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in uirtute forme substantialis; alioquin calor calefaceret tantum, non autem per eius actionem forma substantialis educeretur in actum, cum nichil agat ultra suam speciem. Sic igitur uirtutes formarum substantialium simplicium corporum in corporibus mixtis saluantur."

39 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IX, *De substantia orbis et Lunae* IX, 3 H (then Hamesse 1974, 229: 3: "Una [transmutatio] est substantialis quae transmutat ea nomine et definitione; quae transmutatio dicitur generatio vel corruptio").

40 Jandun repeats Aristoteles 1986, 48 (*De generatione et corruptione* I.10, 327b30–31).

ponunt quod derelinquitur, quia non tractat de his plus[41]. Non valet, quia Philosophus adhuc multum tractat de elementis et virtutibus eorum.

[9.1] Item, virtus rei non manet sine substantia rei[42]. Et si virtus rei manet secundum esse remissum, tunc manet substantia secundum esse remissum. Et si manet virtus in summo, et substantia rei manet in summo.

[9.2] Item, Commentator dicit I *Physicorum*: in medio sunt extrema, quia in hoc differt medium inter contraria[lxxi] a materia prima, quia in medio sunt extrema in actu, licet non secundum ultimas sui perfectiones[43]. Sed in materia non sunt forme nisi in potentia[44]. Sed mixtum est medium inter elementa.

[9.3] Item, Albertus dicit I *De generatione* quod elementa habent duplex esse[45]. Primum est substantiale, secundum est per qualitates eorum. Modo dicit quod primum esse adhuc est duplex: unum est esse liberum, aliud ligatum. Modo elementa non manent in

mixtionibus[lxiv] et de[lxv] virtutibus eorum ‹tractat›.

[9.1] Item, virtus rei non remanet sine[lxvi] substantia rei. Et si virtus rei[lxvii] secundum esse remissum, tunc forma manet[lxviii] secundum esse remissum; si[lxix] secundum esse perfectum, et ipsa-met[lxx] secundum esse perfectum.

[9.2] Preterea, Commentator dicit I *Physicorum* quod in medio sunt extrema in actu, licet non in suis perfectionibus ultimis. Sed in materia non sunt forme[lxxii] nisi in potentia. Sed mixtum[lxxiii] est medium inter ista elementa.

[9.3] Preterea, Albertus dicit I *De generatione* quod elementa habent duplex esse. Primum est substantiale, secundum est secundum qualitates eorum. Item[lxxiv], adhuc primum esse[lxxv] est duplex, ut dicit unum liberum et aliud ligatum. Modo elementa non manent

41 Aegidius Romanus 1518, 28va: "Salvatur enim virtus eorum. Et quia de his, videlicet utrum sit dare mixtionem, sufficienter dictum est, ideo hec relinquantur."

42 Cf. Thomas Aquinas 1950, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 13: "nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore."

43 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* I, c. 56, IV, 33 K–L: "Medium vero est utrunque extremum non pura potentia sed alia potentia. In medio enim est utrunque extremum in actu, sed tamen non in ultima perfectione. Est igitur in potentia utrunque extremum quodammodo et in actu alio modo."

44 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. VIII, *In Metaphysicam* XII, c. 18, VIII, 305 H–I: "Et ideo dicitur quod omnes proportiones et forme sunt in potentia in prima materia et in actu in primo motore."

45 Albertus Magnus 1980, V.2, 171b–172a (*De generatione et corruptione*, I, tr. 6, cap. 5): "De secundo autem quaesito, scilicet qualiter mixtibilia sunt in mixto, attende quod sicut dicit Avicenna, duplex est esse elementorum, scilicet primum, et secundum. Primum autem est esse quod habent in operatione qualitatum suarum quae sunt propriae ipsis, et fluunt ab essentiis ipsorum, quae sunt calor, frigus, humiditas, et siccitas. Dicendum ergo quod

mixto secundum esse liberum (quod est esse quod habent in propris regionibus, et hoc est esse quod habent in ultima perfectione), sed secundum esse remissum et ligatum in mixto manent.

in mixto secundum esse liberum (quia hoc habent in propris regionibus, et hoc est quod[lxxvi] habent in ultima perfectione), sed secundum esse remissum et ligatum manent in mixto.

‹*Notandum*›

[10] Notandum quod aliqui[46] substentantur super definitionem Lincolniensis in I *Posteriorum*, ubi dicit quod generatio substantie elementorum non est successiva ex divisibilitate forme, sed est successiva ex partibilitate subiecti, quia forma substantialis ignis recepta in una parte in ea non intendi tur[47]. Cuius oppositum oportet dicere in ista via. Ad hoc dicendum quod auctoritas Aristotelis est ad oppositum in

[10] Nota. Aliqui substentantur super[lxxvii] dictum Lincolniensis I *Posteriorum*, ubi dicit quod generatio substantie[lxxviii] elementorum non est successiva ex divisibilitate forme, sed est divisiva ex partibilitate subiecti, quia forma substantialis ignis recepta in una parte in ea non intenditur. Cuius[lxxix] oppositum oportet dicere istam viam ponendo. Dicendum quod auctoritas Aristotelis est in oppositum[lxxx] in III *Celi*; unde[lxxxi]

quoad esse secundum non manent elementa omnino. Primum autem esse dupliciter dicitur, liberum et integrum, ut ita dicam, et ligatum et partitum. Liberum autem et integrum voco quando ignis vel aliud elementum accipitur per se, sicut sunt elementa in suis sphaeris et locis naturalibus. Ligatum autem voco quando non est ab alio alteratum, et aliud alterans, et divisum in ipsum, et e converso, ita quod plurimum unius sit cum plurimo alterius : et sic manent elementa in mixto quoad esse primum. Et ideo dicit Aristoteles quod virtute manent, virtute, inquam, qua fluunt a tali essentia elementi quam habet in mixto."

46 I found no proper reference. Maybe, Guillelmus de Ockham 1984, 619 (*Q. in Phys.*, q. 81): "Confirmatur per Lincolniensem, super 11 cap. I *Posteriorum*, qui dicit 'quod forma rei generandae, maxime in simplicibus, inducit partem materiae post partem successive, quia pars propinquior generati citius praeparatur ad receptionem formae substantialis; unde prius recipit eam quam pars remotior. Et ex hoc intellectu est generatio successiva', secundum eum."

47 Robertus Grosseteste 1981, 181 (*Super Posteriora* I.11): "Innuitur autem hic quod generatio sit successiva, cum tamen alibi dicatur quod generatio est subita. Et dico quod forma rei generate maxime in simplicibus inducit partem materie post partem successive, quia pars propinquior generantis citius preparatur ad receptionem forme substantialis, unde prius recipit eam quam pars remotior. Et ex hoc intellectu est generatio successiva, quia pars materie post partem recipit formam substantialem, sed cum pars aliqua recipit formam substantialem non ultra recipit intensionem in illa forma recepta, sed, si forma accidentalis ut calor fuerit recepta in aliquo, potest intendi successive usque ad summum caloris et erit alteratio successiva per divisibilitatem caloris et receptionem partis eius post partem."

III *Celi*[48]; unde Lincolniensis forte fuit illius opinionis, sed plus credendum est Aristoteli et Averroi.

Lincolniensis forte fuit illius opinionis, sed magis est credendum Aristoteli et[lxxxii] Commentatori.

‹*Dubia*›

[11] Dubia sunt hic. Primo quia forma substantialis est substantia; sed substantia non suscipit magis et minus; ergo forme elementorum non intenduntur nec remittuntur. Maior[lxxxiii] patet VIII huius; minor patet ex *Predicamentis*.[49]

[11] Nota. Dubium est hic, quod[lxxxiv] forma substantialis est substantia ex VII huius; sed substantia non suscipit magis et minus ex *Predicamentis*; ideo etc.

[12] Item, si forme elementorum intenderentur et remitterentur, tunc generatio esset motus distinctus a mutatione indivisibili[50]; hoc falsum, ergo primum. Falsitas consequentis patet[lxxxv] VII *Physicorum*[51]. Consequentia patet, quia illa forma successive acquiritur que suscipit magis et minus; et ista suscipit per[lxxxvi] dicta.

[13] Item, si forme elementorum intenderentur et remitterentur, tunc generatio esset motus distinctus a mutatione indivisibili; hoc est falsum; ergo primum. Falsitas consequentis patet, quia nulla pars forme substantialis est

[13] Preterea, si forme elementorum intenderentur et remitterentur, tunc pars posterior esset accidens. Consequentia patet, quia advenit materie actuate per partem precedentem.

48 Averroes 2003, 597: "Vult in hoc capitulo declarare quod nullum corporum simplicium, que sunt elementa rerum compositarum, est eternum ingenerabile et incorruptibile, sed sunt generabilia et corruptibilia secundum omnes partes, sive generatio elementorum adinvicem et compositorum ex eis fiunt secundum divisionem aut transmutationem in substantia."

49 Concerning the major premise, see Hamesse 1974, 131: 201 (*Metaphysica* VIII.2, 1043 a 2–4). Concerning the minor one, see Hamesse 1974, 132: 205 (*Categoriae* 5, 4a6–9; *Metaphysica* VIII.3, 1044 a 10–12).

50 Aristoteles 1990, 196 (*Physica* V.1, 225 a34–b3): "Quoniam autem omnis motus mutatio quedam est mutationes autem tres sunt dicte. Harum autem que sunt secundum generationem et corruptionem non motus sunt. He autem sunt secundum contradictionem. Necesse est ex subiecto in subiectum mutationem motum esse solum."

51 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* VI, c. 45, IV, 274 L: "Forma est res indivisibilis."

accidens[52]. Consequentia patet, quia posterior pars caliditatis advenit subiecto habenti[lxxxvii] priorem partem caliditatis, et per consequens posterior pars forme substantialis adveneniret materie actuate per priorem partem forme substantialis.

[14] Item, si iste forme intenderentur et remitterentur, tunc ignis reciperet comparationem[53]; hoc falsum; ergo et primum. Falsitas consequentis patet, quia ignis non dicitur ignior nec aer aerior. Consequentia patet, quia forma que suscipit magis et minus recipit comparationem.

[14] Preterea, ignis reciperet comparationem[lxxxviii], ut ignior et aerior, quod est falsum[lxxxix]. Consequentia patet, quia forma que recipit magis et minus reciperet comparationem.

‹*Ad primum dubium*›

[ad11] Ad primum dicendum[xc] secundum Commentatorem. Cum dicitur "substantia non suscipit magis et minus" etc., Commentator solvit quod substantia composita non suscipit magis et minus, et ‹hoc› habet ratione materie. Et hoc dicit auctoritate Alexandri. Sed simplex substantia in subiecto recepta bene potest suscipere magis et minus. Sed forme elementorum sunt simplices in subiecto recepte. Ergo recipiunt magis et minus, sicut caliditas[54]. Unde quantum ignis de calore amittitur vel acquiritur, tantum de forma ignis. Unde Aristoteles in *Predicamentis* loquitur de substantia com-

[ad11] Ad primum dicendum secundum Commentatorem, quod substantia non suscipit magis et minus[xci], Commentator solvit et dicit[xcii] quod verum est de substantia composita et hoc habet ratione materie. Et hoc dicit auctoritate Alexandri. Sed substantia simplex in subiecto recepta bene suscipit magis et minus[xciii]. Sed forme elementorum sunt simplices substantie in subiecto recepte. Ergo bene suscipiunt magis et minus, sicut caliditas. Unde quantum de calore igneo amittitur, tantum amittitur vel acquiritur[xciv] de forma ignis. Unde Aristoteles[xcv] in *Predicamentis* per totum loquitur de

52 Cf. Hamesse 1974, 153: 164: "Qualitates elementorum non sunt eorum formae substantiales, licet assimilentur formis substantialibus, unde caliditas non est forma substantialis ignis."

53 Cf. Aristoteles 1961, 11 (*Categoriae* 3b37–4a5): "si est ipsa substantia homo, non erit magis et minus homo, nec ipse a se ipso nec ab altero. Neque enim est alter altero magis homo, quemadmodum album est alterum altero magis album, et bonum alterum altero magis bonum; et ipsum se ipso magis et minus dicitur, ut corpus, album cum sit, magis dicitur nunc quam primo, et calidum magis et minus dicitur."

54 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. I, *Praedicamenta* I, 32 F: "Nec nos latere licet quod

posita, quia secundum Boetium cum triplex sit substantia, relictis extremis de media est agendum[55]. Unde etiam Commentator dicit in III *Celi*, quod substantiales forme elementorum sunt medie inter formas accidentales et formas perfectas mixtorum[56]. Ergo oportet quod cum utrisque conveniant, cum formis perfectis mixtorum in esse substantiali, sed cum formis accidentalibus conveniunt in hoc, quod refrangantur et intendantur, unde ponatur quod aliqua pars caliditatis removeatur ab igne et remittatur, tunc aut pars forme substantialis amittitur vel remanet tota forma substantialis elementi. Si amittitur pars forme substantialis elementi, habetur intentum. Si tota forma substantialis manet, tunc amissa etiam alia parte caliditatis, ignis iterum remanet, quia, qua ratione una pars caliditatis separatur ab igne, eadem ratione et omnes, cum sint eiusdem speciei. Sed accidentium quorum unum est separabile et aliud inseparabile, non sunt eiusdem substantia composita[xcvi]. Secundum Boetium, cum triplex sit substantia, relictis extremis agit de medio[xcvii]. Unde etiam[xcviii] Commentator dicit in[xcix] III *Celi*, quod forme elementorum sunt medie inter formas accidentales et inter formas perfectas mixtorum. Ergo oportet quod cum utrisque conveniant, cum formis perfectis mixtorum in essendo substantias, sed cum formis accidentalibus in hoc, quod refranguntur et intenduntur, unde ponatur quod aliqua[c] pars caliditatis removeatur et remittatur, tunc etiam pars forme substantialis amittitur aut remanet tota integra. Si amittitur pars forme substantialis, tunc habetur intentum. Si vero tota forma substantialis manet, etiam[ci] alia parte caliditatis amissa, adhuc manet et alia amissa adhuc, et sic tandem erit ignis absque omni caliditate, quia omnes partes caliditatis sunt eiusdem rationis et eiusdem speciei specialissime. Illa vero[cii] quorum unum est[ciii] separabile et aliud non, non sunt eiusdem speciei[civ]. Et sicut

vere ipsa substantia non suscipit excessum et defectum, licet aliquae substantiae sint inter se contrariae, ut diximus de elementis – ut exempli gratia ignis. Nam licet aliquis ignis sit calidior aliquo alio igne, et sic de qualitatibus reliquorum elementorum, quae sunt formae eorum, dicendum est ut in libris scientiae physicae probatum est." The conclusion depends on Alexander's opinion, as it appears in Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* V, c. 10, IV, 215 F–H (see *supra*, n. 35).

55 Aristoteles 1831, *Metaphysica* VIII.1, 1042a26–27, 28–30. XI.3, 1070a9–12; Aristoteles 1831, *De anima* II.1, 412a6–9; II.2, 414a14–16; Hamesse 1974, 131: 200; 137: 261; 177: 37; 306: 3 (cf. *Metaphysica* VIII.1, 1042a26–27, 28–30. XI.3, 1070a9–12; *De anima* II.1, 412a6–9; II.2, 414a14–16). Many intellectuals wrongly attributed this rencence to Boethius. See for instance Thomas Aquinas 1856, *Super Sent.*, lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1: "Boetius enim dicit in Comment. praedicamentorum quod Aristoteles, relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, idest de composito, cum de substantia determinat."; Thomas Aquinas 1953, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 arg. 23).

56 Averroes 1605, 634: "dicemus quod forme istorum elementorum substantiales sunt diminute a formis substantialibus perfectis, et quasi suum esse est medium inter formas

dici quod una pars caliditatis sit separabilis ab igne et alia non, unde Commentator dicit quod idem est iudicium de toto et de parte[57]. Et sic totus ignis esset sine caliditate, quod nullus diceret. Unde sicut una pars ignis potest esse sine caliditate, sic et totus ignis et pars[cv].

non una pars ignis potest esse sine omni caliditate; sic etiam[cvi] totus ignis, quia idem est iudicium de toto et de parte, ut dicit Commentator.

[ad11.1] Sed aliqui dicunt quod pars caliditatis ignis secundum se est separabilis ab igne, sed in comparatione ad formas elementorum non est separabilis[58]. Illud non valet, quia qualitas elementorum in comparatione ad formas est ipsamet[cvii] qualitas unum et idem. Et sic patet quod forme substantiales elementorum intenduntur et remittuntur et in mixto habent esse refractum[59]. Et illud esse in mixto est possibile respectu esse forme mixti, quia forma mixti est maioris actualitatis et perfectionis.

[ad11.1] Sed hic[cviii] dicunt aliqui quod pars caliditatis est separabilis[cix] secundum se, tamen in comparatione ad formas elementorum non est separabilis. Istud non valet, quia qualitas elementi in comparatione ad formam elementi[cx] est ipsamet qualitas secundum[cxi] se, unde idem sunt ista. Et sic patet quod forme elementorum intenduntur et remittuntur et in mixto habent esse refractum. Et hoc esse[cxii] est possibile respectu esse[cxiii] forme mixti, quia forma mixti est maioris perfectionis[cxiv] et actualitatis.

[ad11.2] Item, hoc persuadetur alio modo, quia alique sunt forme substantiales que non extenduntur[60], alique sunt que extenduntur et non intenduntur, ut forme substantiales

[ad11.2] Preterea, idem persuadetur[cxv]: quomodo sunt alique forme substantiales, quia nec intenduntur nec extenduntur, alique sunt que extenduntur, sed non intenduntur. Ergo oportet

---

et accidentia; et ideo non fuit impossibile ut forme eorum substantiales admiscerentur, et proveniret ex collectione earum alia forma, sicut cum albedo et nigredo admiscentur, fiunt ex eis multi colores medii."

57 Averroes 2003, 635: "pars enim et totum idem habent iudicium, idem enim iudicium est partis et totius."

58 He seems to state this against Averroes 2003, 635: "Si autem amittant quandam partem istarum qualitatum propter mixtionem, et forme tantum remanent perfecte, possibile est ut forme eorum denudentur ab hiis qualitatibus secundum totum: pars enim et totum idem habent iudicium, idem enim iudicium est partis et totius; et totum hoc est impossibile: paucitas vero exercitationis istius viri in naturalibus et bona confidentia in proprio ingenio induxit ipsum ad istos errores."

59 Cf. Petrus Aureolus 1605, 209b: "Ad propositum elementa remanent in mixto fracta, hoc est carentia propriis terminationibus, non autem diminuta sicut albedo manet secundum realitatem a materia fractam, pertinentem ad naturam albedinis in mediis coloribus […]."

60 I.e. formae immateriales.

mixtorum aliquorum[61]. Ergo oportet quod alique sint forme substantiales que extenduntur et remittuntur, ut forme elementorum.

[ad11.3] Item, mixta resolvuntur in elementa, ut lignum resolvitur in ignem, aquam etc. Vel illa preexistebant ‹vel sunt generate de novo. Si›[cxvii] illa eadem elementa ‹preexistebant›[cxviii] in mixto, et habetur intentum quod forme substantiales elementorum remanent in mixto[62]. Si dicas quod de novo sunt generata, hoc non videtur, quia in instanti corruptionis mixti generantur quatuor elementa, ‹quod est falsum›[cxix], quia nullum agens unum immediate generat quatuor elementa simul et de novo.

esse alique que extenduntur et remittuntur[cxvi], et hee sunt forme elementorum.

[ad11.3] Preterea, mixta resolvuntur in elementa, ut lignum resolvitur in ignem et aquam etc. Vel ergo illa preexistebant eadem numero, vel sunt generata de novo. Si illa eadem numero preexistebant, habetur intentum, quia forme substantiales remanent in mixto. Si dices[cxx] quod de novo sunt generata, hoc est impossibile, quia in instanti corruptionis mixti generarentur[cxxi] quatuor elementa, quod est falsum[cxxii], quia nullum agens unum et[cxxiii] idem numero generat quatuor elementa insimul et de novo.

‹*Ad secundum dubium*›

[ad12] Ad aliud, cum dicitur: "tunc generatio esset motus" etc., dicendum quod motus continuus dupliciter dicitur. Uno modo pro quacumque transmutatione ‹cuius subiectum›[cxxiv] non maneat in actu per formam[63]: sic generatio aliqua ut elementorum bene est motus, quia forma ignis continue acquiritur et successive sicut et qualitas. Alio modo capitur motus continuus pro transmutatione continua et successiva, cuius subiectum idem nume-

[ad13] Ad aliud dubium, si forme elementorum etc., dicendum quod non oportet quod sit accidens, quia non advenit materie actuate per formam ultimam[cxxv] et finalem, et hoc requiritur ad hoc quod sit accidens.

[ad13.1] Notandum quod[cxxvi] ponentes hanc opinionem dicunt quod illud esse sub quo remanet forma[cxxvii] elementi in mixto est ita debile[cxxviii] et[cxxix] diminute entitatis, quod elementum non posset seorsum existere absque forma

61 I.e. formae mixtorum.

62 See the opposite argument in Petrus Aureolus 1605, 207b: "Sic dicunt in proposito quod lignum, et universaliter mixtum omne, habet quod resolvatur in quatuor elementa propter ordinem elementorum ad formam mixti."

63 Cf. Aristoteles 1986, 24 (*De generatione et corruptione* I.4, 319b14–18): "Quando autem totum transmutat non manente aliquo sensato ut subiecto eodem, sed quasi ex semine sanguis toto aut ex aqua aer aut ex aere omni aqua […]"; Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. X, *In De generatione et corruptione* I, c. 23, V, 353 G–H: "Transmutatio autem in substantia est cum nichil in actu remanserit ex illo ex quo est transmutatio, quod sit subiectum illius rei que in eo fit essentialiter non accidentaliter (v.g. cum sperma transmutatur et fit sanguis

ro manet in actu per formam finalem sub utroque termino transmutationis[64]. Et sic generatio non est motus, quia in generatione elementorum non manet subiectum[cxxx] in actu idem numero sub utroque termino transmutationis per formam finalem. Unde quod generatio aliqua sit motus, ut distinguitur a mutatione indivisibili, patet ab Aristotele in III *Physicorum*, ubi diffinit motum quod est actus entis in potentia[65]. Et cum induxit exempla de augmentatione et alteratione, etiam induxit exemplum de generatione, ut ibi patet[66]. Et ibi diffinit motum continuum, quia dicit Commentator quod de ratione motus est continuatio[67]. Et hoc idem patet per Aristotelem VII *Physicorum*, ubi comparat unam generationem alteri, que distinguitur ab alteratione, quia, cum prius ostendit de alteratione, ‹per› comparationem comparat postea generationi, quia una generatio est velocior et alia tardior[68]. Modo velox et tardum sunt in continuatione. Ideo non valet.

aliquarum[cxxxi] specierum. Modo illa forma dicitur accidentalis que advenit enti in actu per formam, que potest seorsum existere.

secundum totum, aut aer transmutatur secundum eo totum et fit aqua)."

64 Cf. Aristoteles 1986, 24 (*De generatione et corruptione* I.4, 319b10–12): "[…] alteratio quidem est quando manente subiecto sensato ente transmutat in eius passionibus aut contrariis aut mediis, puta corpus sanum est et rursus laborat manens illud idem"; Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. X, *In De generatione et corruptione* I, c. 23, V, 354 G: "Alteratio igitur est cum subiectum fuerit aliquod in actu et fuerit transmutatum in aliqua specie qualitatis cum ille qualitates fuerint contrarie aut inter contrarias (v. g. quod idem corpus aliquando sanatur et aliquando infirmatur, permanendo idem) […]."

65 Aristoteles 1990, 98–99 (*Physica* III, t. 6): "Divisio autem secundum unumquodque genus, hoc quidem esse actu aliud autem potentia, eius quod potentia existit actus, quatenus huiusmodi motus est […]."; cf. Hamesse 1974, 148: 99: "Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia."

66 *Ibidem*.

67 Cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* III, c. 1, IV, 85 L–M: "Deinde dedit causam in hoc et dixit: 'et ideo accidit multoties etc.', quia infinitum contingit continuo aut est definitio eius accidit multoties, cum definierimus continuum, accipere in sua definitione infinitum. Continuum enim est illud quod dividitur in infinitum."

68 Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* VII, c. 34, IV, 333 L: "Et consyderan-

‹*Ad tertium dubium*›

[ad13] Ad aliud, cum dicitur: "si forme substantiales" etc., negatur quod prior pars forme substantialis sit accidens, quia non advenit enti actu per formam finalem et ultimam. Et istud requiritur ad hoc quod forma aliqua sit accidentalis, quod adveniat enti actuato per ultimam et finalem formam[69].

[ad13.1] Unde notandum quod illi, qui ponunt illud esse elementorum debile et diminutum[70], ita quod forme substantiales elementorum non possunt esse seorsum sub illo esse in materia, sicut etiam forma generis[cxxxii] seorsum et divisim non potest esse sine speciebus in aliqua materia. Et sic tantum dicitur forma accidentalis, que advenit enti in actu per formam illam, que seorsum et divisim existere potest in materia.

[ad14] Ad aliud de comparatione dicendum quod nomina non semper adequantur rebus, quia multe sunt res que intenduntur et remittuntur; non habent tamen nomina correspondentia que recipiunt[cxxxiii] comparationem, quia non omnes res sunt nominate. Unde etiam illud est contra eos, quia bene dicitur magis igneum[cxxxiv] vel aqueum et sic que accipiuntur per comparationem. Unde illud bene usitatur apud medicos. Maxime si dicas: non dicitur ignior, verum est propter turpem sonum, et de hoc habetur regula in gramatica[cxxxv].

‹*Ad quartum dubium*›

[ad14] Ad aliud, cum dicitur: "tunc ignis" etc., dicendum quod nomina non semper adequantur rebus, quia multa sunt que possunt intendi et remitti que non habent nomina comparativa sibi imposita, quia omnes res non sunt nominate. Unde etiam illud est contra eos, quia aliquod corpus dicitur magis igneum et magis aqueum, que accipiuntur ibi pro comparativis. Et hoc bene usitatur apud medicos.

[ad12] Ad aliud, "tunc generatio esset motus verus et continuus"[cxxxvi] dicendum quod motus continuus dicitur dupliciter[cxxxvii]. Uno modo pro quacumque transmutatione successiva et continua communiter, sive habeat subiectum quod remanet[cxxxviii] idem numero[cxxxix] sub utroque termino transmutationis secundum actum perfectum per formam finale, sive non maneat idem[cxl] subiectum modo predicto. Et

dum est de generatione et corruptione etc., id est quomodo generatio aequalis generationi. Et dixit hoc quia scito modo aequalitatis, scietur coniunctio cum aequalitas sit proprium coniunctionis. Deinde dicit 'et forte erit hoc' etc., id est et forte sufficit in hoc quod generatio sit aequalis generationi, ut sint in tempore aequali et ut sit idem indivisibile in specie, non in genere […]."

69 Averroes 1953, 133–134, and 138–139. Then Hamesse 1974, 183: 114: "Unde habemus quod omne quod advenit enti in actu est accidens."

70 I.e., the followers of the Common opinion, like Thomas Aquinas.

Quod autem non dicitur igneior vel aereior, hoc est propter malum sonum, quia hoc est contra regulas gramatice. Regula gramatice prohibet certissima lege[cxli] ne quis ius vel usus[cxlii] comparet absque 'magis'[71].

sic aliqua generatio bene est continuus motus[cxliii], ut elementorum, quia forma ignis acquiritur continue et successive sicut eius caliditatis. Alio modo capitur motus continuus pro transmutatione successiva que habet idem subiectum in actu per formam sub[cxliv] utroque termino transmutationis. Et sic generatio non est motus, cum[cxlv] in generatione, quecumque sit, non manet[cxlvi] idem subiectum modo predicto[cxlvii]. Quod autem aliqua generatio sit motus, prout motus distinguitur a transmutatione indivisibili, patet per Aristotelem III *Physicorum*, ubi diffinit motum continuum, ut patet ibi per Commentatorem[cxlviii], qui dicit quod ex hac diffinitione apparet[cxlix] continuitas[72]. Et cum declaravit eam inducendo in alteratione et augmentatione et mutatione secundum locum, exemplificat[cl] de generatione. Hoc etiam patet auctoritate eiusdem VII *Physicorum*, ubi comparat motus quantum ad velocitatem et tarditatem et declaravit hoc in alteratione et in aliis[cli], postea hoc declaravit in generatione. Velocitas autem et tarditas non sunt sine continuatione successiva.

‹*Ad rationes 'quod non'* [2, 2.1, 2.2]›

[15] Ad rationes. Ad primam, cum dicitur: "si forme elementorum" etc., tunc mixtum non esset unum etc., negatur consequentia. Et ad probationem

[15] Per hoc ad rationes principales, "si remanerent"[clii] etc. negatur consequentia, quia mixtum est unum per se. Cum dicitur: "omnis forma substantialis"

71 I found no reference for this argument.

72 Aristoteles 1990, 96 (*Physica* III.1, 200b15–21): "Diffinientibus autem de motu temptandum est eodem aggredi modo de his que consequenter sunt. Videtur autem motus esse continuorum, sed infinitum apparet primum in continuo; unde et diffinientibus continuum contingit prius indigere multotiens ratione infiniti, cum in infinitum divisibile continuum sit"; cf. Aristoteles, Averroes 1562-1574, vol. IV, *In Physicam* III, c. 1, IV, 85 I: "et incepit hic declarare quod ex diffinitione nature apparet perscrutatio de motu est necessaria."

cum dicitur: "forma substantialis" etc., tunc dat esse completum vel diminutum. Et cum dicitur quod ibi sunt quatuor esse substantiales[cliii] in materia, que non sunt unum, dicendum quod si ista essent completa et finalia, tunc non constituerent unum esse, et nisi unum esset dispositio ad aliud. Sed tamen, quia ista esse elementorum in mixto sunt dispositiones ad esse quod dat forma finalis mixti, et sunt incompleta et potentialia, et forma mixti ista unit simul in unum per se, unde in mixto bene sunt plura esse materialia et potentialia respectu esse finalis, ex quibus constituitur unum esse per se simul. Unde esse elementorum in mixto est medium inter materiam primam et actum finalem, vel formam mixti finalem. Unde ubi unum propter aliud est, ibi tantum est unum: non unum ut elementum, quia tunc mixtum non esset mixtum.

etc. verum est; vel completum vel diminutum. Cum dicitur: ibi sunt quatuor elementa vel forme eorum[cliv], dicendum quod non sunt sub esse completo, ideo non dant esse completum sed[clv] diminutum et[clvi] possibile respectu illius esse quod dat forma substantialis[clvii]. Cum dicitur: "ista sunt quatuor", dicendum quod si ista esse essent completa et finalia, tunc ex ipsis non fieret unum per se, si unum non esset dispositio ad aliud. Si ista esse[clviii] quatuor sunt[clix] diminuta et potentialia, ut[clx] dispositiones respectu eius[clxi] quod dat forma finalis, unit ipsa[clxii] et sic faciunt unum per se. Unde esse elementorum[clxiii] in mixto est medium inter materiam primam[clxiv] et actum finalem. Unde ubi[clxv] unum propter alterum utrobique, tamen illud totum[clxvi] unum: non unum ut elementum, quia tunc mixtum non esset mixtum.

[16] Ad aliam rationem, cum dicitur: "si ita esset, tunc forma mixti" etc., negatur consequentia. Ad probationem, cum dicitur: "forma cuius subiectum" etc., dicendum quod verum est cuius est accidens, sed si advenit subiecto actuato per formam mediam et incompletam, que est dispositio ad aliam formam, non oportet quod sit accidens. Sic autem est hic, ut dictum est, quare non valet.

[16] Ad aliud negatur consequentia. Ad probationem dicendum quod non advenit materie actuate per formam finalem recipiendam, ideo non oportet quod sit accidens[clxvii].

[17] Ad aliam rationem, cum dicitur: "si forme substantiales" etc., consequentia negatur, quod plura sint in eodem loco. Et cum dicitur: "quelibet forma elementorum habet suam corporeitatem", verum est, si est forma in ultima

[17] Ad aliud, negatur consequentia. Non sequitur quod plura corpora sint simul. Et cum dicitur quamlibet formam elementi consequitur propria[clxviii] dimensio, verum est, si sit sub esse perfecto[clxix]. Si vero sit remissa vel refracta

perfectione[73]: tunc sequitur eam propria dimensio[74]. Sed si sunt forme medie et refracte, et quasi dispositiones medie ordinate ad formam perfectiorem, non oportet quod quamlibet formam sequatur dimensio, quia plures tales forme possunt esse sub eadem dimensione materie, et in una parte materie dimensionata unica dimensione que consequitur formam mixti. Unde cum fit mixtio, tunc elementa secundum ultima modica et minima coniunguntur ut minimum capitur seorsum existens. Et tunc minimum unius agit in minimum alterius, ut minimum ignis in minimum aque et econverso et aliud minimum. Et sic per totum. Et tunc refranguntur in excellentiis suis, quibus refractis, et pervento ad debitam proportionem, educitur forma mixti de potentia ad actum[75]. Unde in instanti generationis mixti non corrumpuntur et separantur, quia tunc idem corrumperet se; unde ista transmutant materiam, et sic tunc in instanti generationis mixti ‹non› corrumpuntur elementa[clxx], quia tunc essent non entia. Ergo manent secundtam quam dispositio[clxxi] ad formam finalem, non oportet quod quamlibet sequatur propria dimensio. Immo possunt omnes simul esse sub eadem dispositione[clxxii] materie, et in una parte materie dimensionata unica dimensione consequente formam mixti. Unde cum fit mixtio, elementa secundum modica et minima coniunguntur ut accipiendo[clxxiii] minimum seosum existens. Et tunc mininum unius agit in minimum alterius, ut minimum ignis in minimum aque et econverso, et similiter[clxxiv] ad minimum in aliud minimum. Et tunc refranguntur in suis excellentiis; quibus refractis, et pervento ad determinatam proportionem, educitur forma mixti de potentia ad actum. Unde in instanti generationis mixti ‹non corrumpuntur› nec separantur, quia tunc idem corrumperet se; unde ista transmutant materiam, et sic tunc in instanti generationis[clxxv] ‹non› corrumpuntur elementa, quia tunc essent non entia[clxxvi]. Ergo manent secundum esse remissum et refractum in mixto[clxxvii]. Omnia illa[clxxviii] sunt in una parte et minima sub una dimensione[clxxix] que

73 See Albertus Magnus 1894, 299b (*Sent.*, lib. II, dist. 17, art. 2): "Ad aliud dicendum, quod secundum esse non dependere a corpore dicitur duobus modis, scilicet quod sit forma et virtus corporea: sicut est calidum, et frigidum, vel harmonia compositionis, vel lapideitas. Sic verum est quod secundum esse non dependet a corpore: quia potest esse sine illo, licet non sit in ultima perfectione sine ipso." Thomas Aquinas 1856, *Super Sent.*, lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 2 co.: " anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata."

74 See Albertus Magnus 1960, 75a (*Metaphysica*, lib. I, tract. 4, cap. 8): "secundum hoc enim maneret corporeitas una numero in toto et omni motu et mutatione, sicut subjectum motus et mutationis manet unum numero: et secundum hoc corpus naturale constitueretur dimensionibus quantitatum"; Thomas Aquinas 1970, *De veritate*, q. 10 a. 4 ad 3: "Ad tertium dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens, scilicet trina dimensio."

75 Cf. Thomas Aquinas 1976, 156b, ll. 130–147: "Sic igitur remissis excellentiis qualitatum ele-

um esse remissum et refractum in mixto. Et illa omnia sunt in una parte materie, et minima sub una dimensione que consequitur formam mixti, ut dictum est.

consequitur[clxxx] formam mixti, ut dictum est. Ideo etc.

mentarium, constituitur ex hiis quedam qualitas media que est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diuersis secundum diuersam mixtionis proportionem; et hec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis."

i per se] *om. F*

ii valet] ut patet *F*

iii ergo] quatuor *add. F*

iv in] uno *add. F*

v quinque] quatuor *F*

vi preterea] quia *add. F*

vii consequentia patet] *om. A*

viii elementi] Substantialis essentialis *A*

ix ergo] si *add. F*

x celi] Celi et mundi *F*

xi quia] ubi vult quod *F*

xii est non solum] non solum sit *F*

xiii Avicenna voluit] voluit Avicenna *F*

xiv forme] substantiales *add. F*

xv mixto] mixtis *F*

xvi quia] si *add. F*

xvii reciperet] recipit *A*

xviii sed…elementorum] *om. F*

xix remanent] manent *F*

xx ergo… ad substantiam] *om. (hom.) F*

xxi quantum] *om. F*

xxii opinio nova] nova opinio *F*

xxiii prima est] primo *F*

xxiv nec] vel *A*

xxv cuiuslibet] cuius *F*

xxvi quia] *om. F*

xxvii forme] *om. F*

xxviii vel imperfectum… perfectum] *om. A*

xxix ex VIII huius] ex IX huius *A*

xxx et omnes concedunt] ex ergo hoc huius rationis concedunt *F*

xxxi distincte] indistincte *F*

xxxii est falsum] falsum est *F*

xxxiii cuius] contra *A*

xxxiv in substantia] *add. in marg L*

xxxv consequens] Falsitas consequentis patet *praem. sed del. L*

xxxvi consequentia] consequens *F*

xxxvii generatur] dominatur *praem. sed del. L*

xxxviii supra] super *F*

xxxix tamen] non *A*

xl cum] simul secum, ut *A*

xli eorum] *om. A*

xlii queratur... vel accidens] queratur utrum ista realitas sit substantia vel accidens *F*

xliii hec] enim *add. F*

xliv Aristoteles in] ex *F*

xlv quia ridiculum est] Nullus diceret *F*

xlvi substantialis] mixti, que non est aliud nisi ille realitates *F*

xlvii ista realitas] *om. F*

xlviii ex… divisionem] *om. F*

xlix forme] *om. F*

l postquam… forme] *om. F*

li quia] *om. F*

lii et] sic *add. F*

liii mixto] mixtis *F*

liv mixto] eodem *F*

lv forme] formis *F*

lvi qualitates] in summo *F*

lvii quod] *om. F*

lviii sic iam] iam sit *F*

lix est] *om. F*

lx qualitas] equalitas *F*

lxi subiectum vel] *om. F*

lxii substantias formales] formales substantias *F*

lxiii petit] patet *F*

lxiv mixtionibus] mixtibus *F*

lxv de] *om. F*

lxvi sine] nisi *A*

lxvii rei] *om. A*

lxviii manet] remanet *F*

lxix si] sed *A*

lxx ipsamet] ipsa res *F*

lxxi contraria] *add.* †dco† *sed del. L*
lxxii non sunt forme] forme non sunt *F*
lxxiii mixtum] multiplex *A*
lxxiv item] iterum *A*
lxxv esse] *om. F*
lxxvi est quod] quidem *A*
lxxvii super] contra *F*
lxxviii substantie] *om. F*
lxxix cuius] in *F*
lxxx dicendum… oppositum] *om. A*
lxxxi unde] ubi *A*
lxxxii Aristoteli et] *om. A*; Averroi et *F*
lxxxiii Maior] 8 huius *praem. L sed del.*
lxxxiv quod] quia si *F*
lxxxv patet] *iter. L*
lxxxvi per] *iter. L*
lxxxvii habenti] habentem *scripsit, deinde corr. L*
lxxxviii comparationem] compositionem *F*
lxxxix est falsum] falsum est *F*
xc dicendum] dubium *L*
xci et minus] etc. *F*
xcii et dicit] dicendum *F*
xciii et minus] *om. F*
xciv vel acquiritur] *om. A*
xcv Aristoteles] *om. A*
xcvi substantia composita] composito *F*
xcvii agit de medio] agendum de media *F*
xcviii etiam] ipse *F*
xcix in] *om. F*
c aliqua] ista *F*
ci etiam] esse *F*
cii vero] enim *F*
ciii est] *om. F*
civ speciei] *om. F*
cv pars] partis *del. L, deinde correxit*

cvi etiam] in *F*

cvii ipsamet] met ipsa *L*

cviii hic] hoc *F*

cix est separabilis] separabilis est *F*

cx non est… elementi] *om. (hom.) F*

cxi secundum] per *F*

cxii esse] *om. F*

cxiii Respectu esse] respectu *A*; esse ipse *F*

cxiv maioris perfectionis] perfectionis maioris *F*

cxv persuadetur] possum persuadere *F*

cxvi alique sunt… et remittuntur] *om. A*

cxvii vel sunt generate de novo. Si] *Coni. ad sensum et iuxta A*

cxviii preexistebant] *Coni. ad sensum et iuxta A*

cxix quod est falsum] *Coni. ad sensum*

cxx dices] dicis *F*

cxxi generarentur] generentur *F*

cxxii quod est falsum] *om. F*

cxxiii et] *om. F*

cxxiv cuius subiectum] *coni.*: su *L*

cxxv formam ultimam] ultimam formam *F*

cxxvi quod] *om. F*

cxxvii forma] Esse formae *A*

cxxviii debile] debilis *A*

cxxix et] *om. F*

cxxx subiectum] idem *add. sed del. L*

cxxxi aliquarum] aliqua suarum *F*

cxxxii generis] forma *iter. L*

cxxxiii recipiunt] recipiant *F*

cxxxiv igneum] igneus *F*

cxxxv ignior… grammatica] igneor in gramatica. Regula grammatice *F*

cxxxvi et continuus] *om. A*

cxxxvii dupliciter] duplex *A*

cxxxviii remanet] manet *F*

cxxxix numero] omnino *F*

cxl idem] ad *F*

cxli lege] leges *L*

cxlii usus] *coni. ex editione 1505*

cxliii continuus motus] motus continuus *F*

cxliv sub] ab *A*

cxlv cum] *om. A*

cxlvi manet] *om. A*

cxlvii modo predicto] predicto modo *F*

cxlviii ut patet ibi per Commentatorem] Ut ibi Commentator *A*

cxlix apparet] patet *F*

cl Exemplificat] exemplificavit etiam *F*

cli aliis] et *add. F*

clii remanerent] remanent *A*

cliii substantiales] substantialis *L*

cliv vel forme eorum] *om. F*

clv sed] et *F*

clvi et] sed *F*

clvii substantialis] finalis *F*

clviii si ista esse] sed ista *F*

clix sunt] esse *add. F*

clx ut] et *F*

clxi eius] esse *F*

clxii unit ipsa] vincit ipsam *A*

clxiii elementorum] elementi *A*

clxiv materiam primam] primam materiam *F*

clxv ubi] *om. F*

clxvi tamen illud totum] Tantum *F*

clxvii accidens] actus *A*

clxviii propria] *om. F*

clxix perfecto] Subiecto vel completo *A*

clxx elementa] tunc autem elementa corrumpuntur *add. L*

clxxi dispositio] dimensio *A*

clxxii eadem dispositione] una dimensione et dispositione *F*

clxxiii accipiendo] potest accipi *F*

clxxiv et similiter] similiter et *F*

clxxv mixti nec separantur… generationis] *om. (hom.) A*

clxxvi non entia] inessentia *A*

clxxvii mixto] mixtum *A*

clxxviii omnia illa] illa omnia *F*

clxxix dimensione] dimensiones *F*

clxxx consequitur] consequuntur *F*

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3063

Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Faesul. 161

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.III.6

Leipzig, Universitätsbibliotek, 1363

Padova, Biblioteca Antoniana, 133 scaff. vii

Padova, Biblioteca Antoniana, 366

Roma, Collegio Sant'Isidoro, 1/10

Other sources

AEGIDIUS ROMANUS. *Aegidius cum Marsilio et Alberto De generatione*. Venetiis: apud Iunctas, 1518.

ALBERTUS MAGNUS. *Commentarii in II Sententiarum*, ed. BORGNET, AUGUSTE. Paris: Vivès, 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXVII).

ALBERTUS MAGNUS. *Metaphysica: libros quinque priores*, ed. GEYER, BERNHARD. Münster i.W.: Aschendorff, 1960 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVI/1).

ALBERTUS MAGNUS. *De caelo et mundo*, ed. HOSSFELD, PAUL. Münster i.W.: Aschendorff, 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/1).

ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, ed. HOSSFELD, PAUL. Münster i.W.: Aschendorff, 1980 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/2).

ALEXANDRE D'APHRODISIAS. *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, ed. SMET, ALFONS J. Louvain, Paris: Publications Universitaires de Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1968.

ARISTOTELES. *Opera*, ed. BEKKER, IMMANUEL. Leipzig: Reimer, 1831.

Aristoteles. *Categoriae vel Praedicamenta, translatio Boethii*, ed. Minio-Paluello, Lorenzo. Bruges-Paris: Desclée-De Brouwer, 1961 (Aristoteles Latinus, I.1-5).

Aristoteles. *De generatione et corruptione, translatio vetus*, ed. Judycka, Joanna. Leiden: Brill, 1986 (Aristoteles Latinus, IX.1).

Aristoteles. *Physica, translatio vetus*, ed. Bossier, Fernand, Brams, Jozef. New York-Leiden: Brill, 1990 (Aristoteles Latinus, VII.1).

Aristoteles, Averroes. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis: apud Junctas, 1562-1574.

Averroes. *Commentaria Magna in Aristotelem. De celo et mundo*, ed. Carmody, Francis J. Leuven: Peeters, 2003.

Avicenna. *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, ed. Van Riet, Simone, Verbeke, Gérard. Louvain, Peeters: 1977 (Avicenna Latinus, 3).

Brenet, Jean-Baptiste. *Transfert du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris: Vrin, 2003.

Burzelli, Luca. *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of the Elements*. Leuven: Leuven University Press, 2024(1).

Burzelli, Luca. "La *realitas elementorum* de Pierre Auriol : une chimère Métaphysique," paper presented at *INREAL. Inventio realitatis. Genèse d'un concept*, org. Passera, Alessandro. Clermont Ferrand, 8 June 2024(2).

Chandelier, Joël. *Avicenne et la médicine en Italie. Le* Canon *dans les universités (1200-1350)*. Paris: Honoré Champion, 2017.

Costa, Iacopo. "Les Questions sur la Métaphysique de Jean de Jandun," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 109(1) (2025), 57–107.

Del Punta, Francesco, Luna, Concetta (eds.). *Catalogo dei manoscritti (96-151), Italia (Firenze, Padova, Venezia)*. Firenze: Leo S. Olschki, 1989 (Aegidii Romani Opera omnia, I).

Di Vona, Piero. "L'ontologia di Marsilio da Padova nelle *Quaestiones I–II super IV librum Metaphysicae*," *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche* 89 (1979), 251–281.

Duba, William. "Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus," in Schabel, Christopher (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, 569–650. Leiden: Brill, 2009 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 7).

Duba, William. "Franciscan Mixtures: William of Brienne on the Elements," in Suarez-Nani, Tiziana, Paravicini Bagliani, Agostino (eds.). *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XII^{e}-XVI^{e} siecles)*, 123–150, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2017(1).

Duba, William. "Quasi-Aristotelians and Proto-Scotists," *Vivarium* 55(1–3) (2017(2)), 60–84.

Duba, William, Schabel, Christopher. "Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 84(1) (2017), 143–179.

Fioravanti, Gianfranco. "La *Quaestio De mixtione elementorum* di Taddeo da Parma," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 83(1) (2016), 149–210.

Godthardt, Frank. "The Life of Marsilius of Padua," in Moreno-Riano, Gerson, Nederman Cary (eds.). *A Companion to Marsilius of Padua*, 13–55, Brill: Leiden, Brill, 2012.

Grabmann, Martin. "Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320)," in *Mélanges Mandonnet : études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge. Tome 2*, 331–352. Paris: Vrin, 1930.

Guillelmus de Ockham. *Brevis summa libri physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in libros physicorum Aristotelis*, ed. Brown, Stephen. New York: St Bonaventure University, 1984.

Hamesse, Jacqueline (ed.), *Les* Auctoritates Aristotelis : *un florilège médiéval : étude historique et édition critique*. Louvain, Paris: Publications Universitaires, Bèatrice Nauwelaerts, 1974.

Lambertini, Roberto, Tabarroni, Andrea. "Le *Questiones super Metaphysicam* attribuite a Giovanni di Jandun. Osservazioni e problemi," *Medioevo* 10 (1984), 41–104.

Lohr, Charles. *Latin Aristotle Commentaries. I.1 Medieval Authors. A–L.* Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2013.

MacClintock, Stuart. *Perversity and Error: Studies on the "Averroist" John of Jandun*. Bloomington: Indiana University Press, 1956.

Maier, Anneliese. *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. Essen: Essener Verlagsanstalt, 1943.

Petrus Aureolus. *Commentarii in libros Sententiarum*. Romae: ex Typographia Aloisij Zannetti, 1605.

Quillet, Jeannine. "L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme," *Medioevo* 5–6 (1979–1980), 81–142.

Robertus Grosseteste. *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, ed. Rossi, Pietro. Firenze: Olschki, 1981.

Schabel, Christopher. "The Commentary on the Sentences by Landulphus Caracciolus, OFM," *Bulletin de philosophie médiévale* 51 (2009), 145–219.

Siraisi, Nancy G. *Avicenna in Renaissance Italy: The 'Canon' and the Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Thomas Aquinas. *Commentum In quatuor libros Sententiarum*. Parma: Fiaccadori, 1856 (Opera omnia: ad fidem optimarum editionum accurate recognita, 6).

Thomas Aquinas. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Roma: Typographia Polyglotta, 1884 (Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, 2).

Thomas Aquinas. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Spiazzi, Raimondo. Torino: Marietti, 1950.

Thomas Aquinas. "De spiritualibus creaturis," in Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae. Volumen II. De potentia. De anima. De spiritualibus creaturis. De unione verbi incarnati. De malo. De virtutibus in communi. De caritate. De correctione fraterna. De spe. De virtutibus cardinalibus*, ed. Spiazzi, Raimondo, Bazzi, P., 363–415. Torino: Marietti, 1953.

Thomas Aquinas. *Super De Trinitate*, ed. Decker, Bruno. Leiden: Brill, 1959.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Dondaine, Antoine. Roma: Editori di San Tommaso, 1970 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 22).

THOMAS AQUINAS. "De mixtione elementorum," in THOMAS AQUINAS. *Opuscula IV*, ed. DONDAINE, HIACYNTHE F., 155–157. Roma: Editori di San Tommaso, 1976 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 43).

THOMAS AQUINAS. *Sentencia libri De anima*, ed. GAUTHIER, RENÈ A. Paris: Vrin, 1984 (Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, 45.1).

VITALI, MARIA CRISTINA, KUKSEWICZ, ZDZISLAW. "Note sur les deux rédactions du *De Anima* de Jean de Jandun," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 27 (1984), 3–24.

WEIJERS, OLGA (ed.). *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500) : Volume 5, Répertoire des noms commençant par J (suite à partir de Johannes D.)*. Turnhout: Brepols, 2003.

La *quaestio* *Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio* di Urbano da Bologna

Mario Loconsole*

Abstract: In the Latin world, the question concerning the principles regulating the motion of heavy and light inanimate bodies (*gravia et levia*) was a relevant issue in the attempts to interpret Aristotle's texts. Already in the late Middle Ages – and then throughout the Renaissance – the debate on this philosophical question was multifaceted and marked by a wide variety of controversies. The Servite master Urbano of Bologna, whose question on the natural motion of inanimate bodies (*Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio*) is the subject of this study, was active in the debates of the early 14th century. After a short introduction aimed at providing a brief *status quaestionis* of the subject and its philosophical implications, the article presents the critical text of Urbano's question, completed by an apparatus of sources.

Keywords: Urbano of Bologna; Averroes; theories of motion; *gravia et levia*.

English title: *Urbano of Bologna's* quaestio Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio

La questione relativa ai principi che regolano il movimento dei corpi inanimati pesanti e leggeri (*gravia et levia*) occupò nel mondo latino una parte rilevante dei tentativi di interpretazione ed esposizione dei testi aristotelici. Già dal tardo medioevo – e poi nel corso di tutto il rinascimento – il dibattito su tale problema filosofico si articolò con notevoli sfaccettature e fu scandito da controversie di varia natura[1]. A cavallo tra il XIII e il XIV secolo, infatti, il livello di raffinatezza delle produzioni filosofiche non lascia alcun dubbio sull'interesse – specialmente dei maestri delle arti – per l'argomento[2], il quale veniva discusso specialmente in seno alla tradizione di commento alla *Physica* e al *De caelo*[3], ma anche in occasione di pratiche disputazionali.

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 –: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Unità di Lecce).

1 Cf. Duhem 1905-1906; Maier 1949; Weisheipl 1955; Clagett 1961; Weisheipl 1965; Sylla 1991; Sylla 1993; Laird, Roux 2008; Loconsole 2025; Loconsole 2026.

2 Cf. Maier 1943; Sylla 1993; Loconsole 2025; Loconsole 2026.

3 Cf. Yavetz 2015.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII8 – CC BY

I nodi critici e d'interesse relativi al dibattito sulle cause e i principi coinvolti nel movimento naturale dei corpi inanimati sono molteplici: ciò che muove un corpo inanimato è qualcosa di estrinseco o intrinseco al corpo stesso? Che funzione ha il *generans* (ossia ciò che produce o genera un corpo inanimato) nell'economia del suo movimento naturale? Che ruolo svolge il *medium* (ossia l'aria o l'acqua) in tutta la traiettoria del movimento? In che modo vi contribuisce il *removens prohibens* (ossia ciò che rimuove il fattore che impedisce temporaneamente il moto naturale di un corpo)? A questi interrogativi si deve aggiungere un discreto bagaglio di nozioni di carattere terminologico – legate ad esempio alla differenza tra potenza essenziale e accidentale, alla distinzione tra un tipo di movimento *ex se* e *per se*, ecc. – che fanno della questione un problema filosofico altamente tecnico e articolato. Oltre a questo, va considerato come l'integrazione nel mondo latino della soluzione di Averroè sia stata senz'altro decisiva[4], dando linfa a questo dibattito e creando una polarizzazione tra coloro che criticavano le scelte teoriche del cordovano – tra cui vanno annoverati anche maestri considerati parte stessa della tradizione averroista, come Jean de Jandun – e coloro che invece difendevano la visione del filosofo arabo[5].

A questo secondo gruppo appartiene sicuramente il maestro servita Urbano da Bologna, la cui questione sul movimento naturale dei corpi inanimati è oggetto del presente studio. Le scarse informazioni che abbiamo su Urbano fanno pensare che sia vissuto tra l'ultimo quarto del XIII secolo e la prima metà del XIV, e che la sua attività di maestro si sia svolta principalmente a Bologna, città in cui probabilmente nacque e si formò[6]. L'unica opera pervenutaci di Urbano è l'*Expositio commentarii Averrois super Physica Aristotelis* che egli iniziò nel 1334[7] e che è accessibile ad oggi solo grazie alla sua pubblicazione postuma in edizione a stampa curata da P. Defendino da Genova e Giacomo Filippo da Ferrara a Venezia nel 1492[8]. Si tratta di un "supercommentario" filosofico, in quanto consiste in un commento al commento grande di Averroè alla *Fisica* di Aristotele.

4 Cf. Loconsole 2025.
5 Cf. Loconsole 2026.
6 Cf. Taucci 1933; Sarton 1940-1947; Grabmann 1956; Ermatinger 1967; Cotton 1968; Schmieja 2000; Loconsole 2023.
7 Urbanus Bononiensis 1492, 2rb: «Hoc autem opus fuit inceptum per me etate antiquum, ab incarnatione Anno domini 1334 in kallendis aprilis».
8 Urbanus Bononiensis 1492.

ricevuto: 11/09/2025 – accettato: 13/11/2025 – pubblicato: 31/05/2026

Nell'esposizione del commento 32 del libro VIII, il maestro bolognese introduce una digressione, seguendo la sua consueta metodologia nell'*Expositio* di arricchire l'analisi del testo di Averroè con approfondimenti sotto forma di *quaestiones*. È in questa sede per l'appunto che il maestro bolognese si dilunga sulla questione se i corpi pesanti si muovano verso il basso per una causa intrinseca o per l'azione di un motore esterno – *Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio* (ff. 239rb-242va).

Pur parlando di un problema filosofico che – come si è detto – fu sotto certi aspetti divisivo e a discapito della ricchezza delle opinioni con cui filosofi e maestri si pronunciarono sulla questione, il tema del movimento naturale dei corpi pesanti e leggeri sembra tuttavia riconosciuto all'unanimità come un problema di difficile soluzione. Già Anneliese Maier apriva un suo studio sulla filosofia naturale del XIV secolo presentando la questione relativa al moto dei corpi inanimati come «eines der schwierigsten naturphilosophischen Probleme für die Scholastik», corroborando tale affermazione con la citazione di un passo di Nicoletto Vernia, il quale la definiva una *quaestio gravissima* tra tutti i problemi di fisica[9].

Lo stesso Urbano da Bologna palesa la medesima preoccupazione, denunciando non solo la difficoltà della tematica trattata, ma anche la diversità tra le visioni dei vari interpreti. Il servita si spinge anche oltre nell'affermare come su questo argomento specifico – in particolare se un corpo inanimato si muova naturalmente a partire da se stesso (*ex se*) o sia mosso da altro (*ab alio*) – sia Aristotele che Averroè non si sono pronunciati apertamente e, inoltre – o forse proprio per questo –, sia gli interpreti antichi sia quelli moderni si contraddicono a vicenda[10]. Che la questione dovesse apparire problematica e insidiosa già alle menti più raffinate tra i commentatori e gli interpreti medievali non è sicuramente di conforto all'intelligenza dello studioso contemporaneo che si appresta a comprenderne le implicazioni storiche e filosofiche!

9 Maier 1943, 143.

10 Per il passo rimando al testo critico nel presente studio (*infra*, 298): «Questio ista est valde difficilis […] in ea sibi invicem contradicunt». Su questo "topos", cf., anche, Ioannes de Ianduno 1575, 207b: «Utrum tunc ipsum grave moveat se ipsum, de hoc est magna difficultas et diversitas inter doctores»; 213b: «Hec sunt que de ista difficili questione potui congregare».

Lo studio dei temi più rilevanti della *quaestio* di Urbano e dell'importanza di questa per la storia della ricezione delle opere di Averroè nel mondo latino è stato oggetto di un mio recente contributo[11]. In questa sede, oltre a questa breve introduzione, mi limiterò a fornire il testo critico preceduto da un breve elenco degli argomenti trattati, il quale ne giustifica la paragrafazione in cui si è scelto di dividere il testo. Mi dilungo qui ancora in due brevi osservazioni.

È di interesse rilevare come, nella stesura di questa sua ampia opera, il maestro bolognese attinse a una vasta gamma di fonti dottrinali, riadattando anche diverse questioni di altri maestri nel corpo principale del supercommentario. Una panoramica sulle questioni disputate finora individuate nel testo di Urbano è fornita da un contributo di Charles J. Ermatinger[12] e una di queste – il cui testo critico è in corso di pubblicazione – è attribuita al maestro Taddeo da Parma[13]. La *quaestio* di Urbano oggetto del presente lavoro, infatti, riadatta e include parte del materiale testuale della questione del maestro di Parma, di cui il bolognese si fa dunque interlocutore diretto. In particolare, Urbano riproduce pressoché fedelmente un escerto del terzo articolo della questione di Taddeo e due escerti del quarto articolo, in cui Taddeo espone la propria tesi, che Urbano introduce con un non meglio precisato *alii autem dixerunt*[14]. Di questi ultimi due escerti Urbano espone criticamente i presupposti filosofici difesi da Taddeo a vantaggio di una soluzione della questione molto più fedele al testo averroista. Questo è un ulteriore indizio di come la questione sul moto naturale dei corpi inanimati fosse apertamente discussa nella prima metà del Trecento, a maggior ragione perché l'opinione di Taddeo qui confutata da Urbano è presentata dallo stesso anche – e soprattutto – come l'opinione più "in voga" tra i suoi contemporanei (*opinio que hodie tenetur communiter*). Tale è il segno più evidente di

11 Loconsole 2025.

12 Ermatinger 1967.

13 Si tratta della *quaestio Utrum gravia moveantur ex se vel ex alio* attribuita a Taddeo da Parma e conservata in un unico testimone manoscritto (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.III.6, ff. 94[110]vb-98[114]rb); uno studio con testo critico della questione è in corso di pubblicazione.

14 Nel testo critico presentato di seguito gli escerti corrispondono alla sezione (3) nella sua interezza: «Alii autem dixerunt quod […] Et ideo ratio non concludit» (*infra*, 300-303); e ai seguenti due passi della sezione (4): «Alii autem dixerunt aliter ponendo duas conclusiones […] causa activa talis motus nisi forma gravis» (*infra*, 303-304); «Preterea Commentator ibidem commento 80 dicit sic quod appropinquatio […] scilicet animalibus, et iam declaravimus hoc in expositione IV *Physicorum*» (*infra*, 307-309).

come nell'intenzione di Urbano la confutazione dovesse essere qualcosa di più di un semplice attacco personale indirizzato al solo maestro parmense.

In ultimo, Urbano ben si guadagna il suo appellativo di "Averroista"[15] anche nel contesto di questa controversia. Infatti, come in un caso recentemente esaminato sulla questione della generazione spontanea – in cui il maestro bolognese parteggia per la soluzione di Averroè a discapito di quella di Avicenna[16] –, anche trattando del moto naturale dei corpi inanimati il maestro bolognese difende le ragioni del cordovano. Tuttavia, in questo caso specifico, la controparte – come si è appena osservato – è costituita da un ampio bacino di maestri e interpreti che verosimilmente oltrepassa i confini cittadini di Bologna, estendendosi sino a comprendere alcuni tra i principali protagonisti della vita accademica parigina[17].

Ciò che segue è, dunque, il testo critico della *quaestio* di Urbano, corredato da un esaustivo apparato delle fonti. Al testo non sono state apportate modifiche, tranne nei casi – debitamente segnalati in nota – che potrebbero influire sulla comprensione. Per quanto riguarda i nuclei tematici – di cui qui propongo una paragrafazione – l'estesa e dettagliata questione di Urbano si articola come segue. Dopo (1) la presentazione del tema della questione con le ragioni *in oppositum*, si discutono tre opinioni errate – secondo Urbano – sul movimento dei corpi inanimati: (2) l'opinione secondo la quale la causa per sé del movimento dei corpi è il *generans* con relativa confutazione; (3) l'opinione secondo la quale la causa è da rintracciarsi nella *virtus loci*, con successiva confutazione; (4) l'opinione di Taddeo da Parma che Urbano riproduce direttamente dalla questione citata del maestro di Parma. La disamina dell'opinione di Taddeo è pertanto il punto nevralgico e la parte più consistente del testo di Urbano, a partire dalla quale peraltro il maestro bolognese costruisce anche la propria interpretazione del problema, appellandosi in primo luogo alla lettura del testo di Averroè. L'esposizione dell'opinione di Taddeo è suddivisa da Urbano in due *conclusiones*: i corpi inanimati si muovono attivamente a partire da se stessi («prima est quod grave in actu active movetur ex se deorsum»); questi si muovono poi a partire da se stessi in maniera accidentale, ma senza l'azione di alcun motore estrinseco

15 Cf. Ermatinger 1967; Cotton 1968.
16 Cf. Loconsole 2023.
17 Su questo tema, cf. Loconsole 2026.

che li muova di per sé («secunda est quod movetur ex se per accidens […] sine indigentia motoris extrinseci moventis per se grave deorsum»). A questo segue (5) la confutazione dell'*opinio* di Taddeo («Sed positio ista – ut videtur – quantum ad aliquid stare non potest […]») a cui Urbano allega tre precisazioni che fanno il punto sulla sua visione del problema («Et ideo dico aliter ad questionem ponendo tria»). Dopo (6) la risposta ad una obiezione a quanto detto sulla interazione tra *removens prohibens* e *medium*, il maestro bolognese fa seguire (7) la risposta alle *rationes* della prima conclusione dell'opinione di Taddeo («Tunc respondeo ad rationes que probant quod grave in actu detentum sursum remoto prohibente movetur ex se deorsum») e (8) la risposta alle *rationes* della seconda conclusione dell'opinione del maestro parmense («Tunc respondeo ad aliquas rationes que probant quod grave in actu movetur ex se per accidens»). La *quaestio* si conclude infine con (9) la risposta alle *rationes in oppositum* presentate ad inizio questione («Tunc respondeo ad rationes in oppositum factas in principio»).

MARIO LOCONSOLE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA*

* mario.loconsole@unict.it; Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche, Piazza Dante 32, 95124 Catania, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1890-5302.

‹Urbanus Bononiensis›

‹Utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio›[1]

(1) Questio disputanda est utrum gravia moveantur ex se deorsum vel ab alio. Et arguitur primo quod ex se, quia minus videtur quod aliquid sit generabile ex se quam mobile ex se; sed est aliquid quod est generabile ex se, ut Commentator dicit VII *Methaphysice* in expositione illius capituli "eorum autem que sunt"[2]; ergo etc.

Preterea Philosophus IV *Physicorum* in fine capituli de vacuo[3] dicit quod rarum et densum secundum contrarietatem sunt activa motus localis; sed corpora gravia et levia sunt rara vel densa; ergo etc.

Preterea Commentator in eodem loco commento 86[4] dicit quod rarum et densum sunt contraria, grave autem et leve sunt activa motus localis.

In oppositum arguitur, quia si grave moveretur ex se, tunc posset moveri in vacuo, quod est falsum, ut patet per Philosophum[5] et Commentatorem IV *Physicorum*[6]. Consequentia tenet, quia tunc gravia haberent in se omnia requisita ad eorum motum, scilicet movens et motum.

---

1 Il titolo della questione è così indicizzato nella *Tabula* che chiude l'edizione veneziana da cui il testo qui presentato è trascritto: Urbanus Bononiensis, *Expositio commentarii Averrois super Physica Aristotelis*, Venetiis, Bernardinus Stagninus, de Tridino, 15 Nov. 1492. Esemplare consultato: München, Bayerische Staatsbibliothek, segnatura: Res/2° A.gr.b. 246. Una riproduzione digitale è disponibile al link: https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00057647?page=,1 (ultimo accesso 26 febbraio 2026). L'edizione – nella porzione di testo qui pubblicata – soffre di un'imprecisione nella numerazione dei fogli, in quanto i ff. 239 e 240 sono erroneamente numerati come 236 e 242. Nessuna modifica è stata apportata al testo, salvo in casi – opportunamente segnalati – che avrebbero potuto pregiudicarne la comprensione. La grafia è stata in prevalenza mantenuta. La punteggiatura segue le norme moderne. Un'ultima nota riguarda la numerazione dei libri, dei singoli capitoli e dei commenti delle opere citate (di Aristotele e Averroè) esplicitamente nel testo: alla alternanza della grafia nell'edizione a stampa si è preferito indicare nella totalità dei casi i libri con numeri romani e i singoli capitoli e commenti con numeri arabi.

2 Averroes 1562, *In Metaphysicam*, VII, 22, f. 172raD-vaI.

3 Aristoteles 1990, *Physica*, IV, 9, 217b10-217b27, 169-170, ll. 11-8.

4 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 86, f. 98rb, ll. 38-42.

5 Aristoteles 1990, *Physica*, IV, 8, 214b12-216b22, 158-166.

6 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 71, ff. 90rb-92va.

Preterea Commentator supra in isto VIII commento 17[7] ad litteram dicit quod gravia et levia moventur ex se per principium in eo, et si moventur a motore extrinseco, hoc est solum a removente prohibens.

Questio ista est valde difficilis: primo quia ad utramque partem contradictionis sunt rationes difficiles; secundo quia Philosophus et etiam Commentator non videntur aperte dicere quid de hoc sentiant, sed modo videntur dicere unum et modo aliud; tertio quia alii philosophi post Philosophum et Commentatorem, tam antiqui quam moderni, in ea sibi invicem contradicunt.

(2) Dico ergo quod quidam[8] dixerunt quod gravia in actu moventur effective deorsum a generante, formaliter autem moventur a se ipsis. Et hoc probant quia sicut se habent vapores calefacti a sole respectu motus ad sursum, sic se habent gravia in actu respectu motus deorsum; sed vapores moventur sursum effective a sole incorporante in eis calorem, qui est principium formale talis ascensus; ergo etc.

Sed positio ista non potest stare, quia non est necessarium quod generans sit ens existens in actu, quando grave in actu movetur deorsum, cum tunc generans possit esse corruptum.

Preterea movens et motum debent esse simul – ut probatum est VII huius[9] –; sed generans grave et ipsum grave, dum movetur deorsum, non semper sunt simul, ut de se patet; ergo etc.

Item illud quod dicunt secundo non videtur omnino verum, quia gravia non ex se formaliter moventur deorsum, sed per motum formaliter moventur deorsum, quia mobile per motum formaliter dicitur actu motum et non per formam mobilis; ergo etc. Sed de hoc non est magna vis, quia dato quod grave, quando actu movetur deorsum, sit in eo motus formaliter, et ob hoc dicatur grave esse actu motum, nihilominus grave in actu habet in se formam gravitatis per quam est aptum natum moveri deorsum; nec curo modo utrum active an passive sit sic natum moveri a sua forma. Et ideo potest dici quod grave movetur deorsum

7 Cf. Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 17, f. 191vb, ll. 79-82; *In Physicam*, VII, 3, 169rb, ll. 45-49.

8 Cf. Albertus Magnus 1987, *In Physicam*, VIII, 2, 4, 595, ll. 15-78; Thomas de Aquino 1954, *In Physicam*, VIII, lectio 8, 541 (n. 1035 [7]): «Sic igitur generans est per se movens gravia et levia, removens autem prohibens per accidens». Cf. anche Loconsole 2025.

9 Aristoteles 1990, *Physica*, VII, 2, 243a3-6, 260-261, ll. 18-1.

formaliter a se ipso, quia habet in se actualiter formam gravitatis, immo sine ea non posset motu naturali moveri ad deorsum.

Sed dicet aliquis quod prima ratio per quam probatur quod motus gravium non sit effective a generante nihil valet, quia non sequitur: generans grave non est in actu, ergo grave effective non movetur a generante, quia multa sunt que sunt causa producendi in esse rem aliquam que non sunt causa conservandi illam in esse. Et ideo non est inconveniens quod generans sit causa producens motum et non conservans, et ideo grave poterit moveri deorsum et continuari in eo motus, non obstante quod generans grave et motum gravis sit corruptum.

Dico quod obiectio ista nihil valet, quia in rebus permanentibus bene est hoc verum quod quandoque contingit quod illud quod est causa producendi aliquid non est causa conservandi illud postquam iam est productum, sed in rebus successivis, quorum esse est in fieri et in successione, vel etiam in permanentibus, ut actu subiiciuntur motui et successioni, illud idem quod est causa effectiva est etiam causa conservativa illius et econverso, ut de se patet. Et ideo, cum motus gravium in actu non conservetur a generante, cum possibile sit tunc generans esse corruptum vel non esse presens, manifestum est quod motus eius, quod est iam actu grave, non producitur a generante. Hec videtur esse sententia Commentatoris hic in isto commento[10], quia ipse hic ad litteram dicit quod, quando grave est in potentia accidentali ad motum deorsum, quod tunc non movetur a generante, sed a removente prohibens, quod est mo|239va|vens per accidens. Et remoto prohibente, movetur non a generante, sed ex se per accidens et per se ab aliquo extrinseco alio a generante. Quid autem sit istud movens dicetur statim infra.

Tunc respondeo ad rationem in oppositum. Dico quod quando grave est iam factum actu, quod tunc non oportet ipsum moveri ad deorsum a generante. Et cum dicitur quod sicut se habent vapores etc., dico quod vapores, in quantum sunt leves in potentia essentiali, et per consequens in quantum sunt in potentia essentiali ad motum sursum, tunc moventur hoc motu ad sursum a generante, quia cum hoc quod generantur a sole, simul dum generantur, moventur etiam ab eo ad sursum, sed quando iam sunt generati et facti leves in actu, moventur ex se ipsis ad sursum per accidens, nisi impediantur. Hoc etiam modo gravia moventur a generante, sicut iam est concessum.

10 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202rb, ll. 55-65; f. 202va, ll. 51-57.

(3) Alii[11] autem dixerunt quod gravia in actu existentia extra proprium locum moventur effective ad proprium locum a loco illo vel a virtute proprii loci, quia – ut dicunt – in loco proprio est virtus attractiva locati a quacumque distantia in sphera activorum et passivorum, sicut in magnete est virtus attractiva ferri non a quacumque distantia sed a distantia determinata. Et istam conclusionem probant auctoritate et ratione. Ratione sic: quia ab illo moventur gravia effective a quo moventur velocius; sed gravia sunt huiusmodi; ergo etc. Maior probatur, quia velocitas in motu videtur esse motus additus motui, quia quando gravia moventur ad inferius, velocius moventur in fine motus quam in principio vel in medio, ut patet per Philosophum I *Celi et mundi* in illo capitulo *Quod autem est aliquid quo nata est terra ferri*[12], ubi probat quod corpora naturalia habent determinata loca ad que naturaliter moventur, ubi ad litteram dicit sic: "argumentum autem eius quod est non in infinitum ferri, et terram quod quanto propinquior sit medio velocius ferri, ignem autem quanto utique ei quod est sursum". Hec Philosophus. Sed causa istius maioris velocitatis non est nisi locus. Non enim causa istius potest esse forma gravis, quia ista ita existit in gravi in principio et medio motus sicut in fine, et ideo ratione huius semper eque velociter moveretur. Nec causa huius potest esse medium, quia hoc est de se indifferens ad motum tardum et velocem; quare etc.

Hoc etiam confirmant auctoritate, quia Philosophus IV *Physicorum* in illo capitulo *Quid autem forte sit locus*[13] dicit sic: "adhuc autem omnem locum habere sursum et deorsum, et ferri natura et manere unumquodque corporum in propriis locis, hoc autem facere aut sursum aut deorsum". Hec Philosophus. Ergo locus

11 Il testo potrebbe fare qui riferimento alla posizione di Ruggero Bacone, il quale conferisce una funzione rilevante al luogo nel moto naturale dei corpi inanimati: cf. Bacon 1935, *In Physicam*, VIII, 408-410; Bacon 1911, *Communia naturalium*, I, pars 3, d. 2, c. 3, 204-205. Cf. Meier 1949, 175 e ss. Questa opinione è tuttavia già nota a Tommaso (di cui lui accetta la causalità finale, ma non efficiente, del luogo sul corpo che viene mosso), cf. Thomas de Aquino 1954, *In Physicam*, IV, lect. 1, 203 (n. 412 [7]): «Ex quo patet quod locus habet quandam virtutem conservandi locatum et propter hoc locatum tendit in suum locum desiderio suae conservationis. Non autem ex hoc ostenditur quod locus habeat virtutem attractivam, nisi sicut finis dicitur attrahere». Cf. anche Bonaventura de Balneoregio 1885, *Super Sent.*, II, d. 14, pars I, a. 3, q. 2, ad 2m, 349b: «ad motum gravis […] concurrit virtus loci attrahentis».

12 Aristoteles 1886, *De caelo*, I, 8, 277a12-277a33, 67 (t. 86-88); Cf. Aristoteles 1971, *De caelo*, I, 8, 277a12-277a33, 60-61.

13 Aristoteles 1990, *Physica*, IV, 4, 211a1-7, 145-146, ll. 19-3.

sursum aut deorsum facit quod grave aut leve movetur ad ipsum; tale autem est efficiens motum; quare etc.

Preterea hoc confirmatur auctoritate Commentatoris VII huius commento 8[14], ubi dicit quod similiter movetur lapis ad inferius et ferrum ad magnetem et nutrimentum ad membra; sed nutrimentum movetur ad membrum per virtutem attractiva‹m› membri[15] et similiter ferrum ad magnetem; ergo etc.

Sed ista opinio stare non potest, quia in rebus naturalibus finis motus non potest esse causa efficiens motus; sed locus naturalis corporis gravis est finis; ergo etc. Maior patet per Commentatorem XII *Methaphysice* commento 37[16], ubi dicit quod in separatis a materia idem est finis et efficiens motum, quia in eis idem esse habet res in anima et extra animam, sed in rebus naturalibus non est sic, quia in eis non habet res idem esse in anima et extra animam. Et exemplificat de balneo, ubi dicit quod quia forma balnei aliud esse habet in anima et aliud extra animam, ideo de balneo aliud est quod movet nos ut finis, ut scilicet habet esse extra animam, et aliud est quod movet nos ut efficiens, scilicet ut habet esse in anima. Minor patet per Commentatorem IV *Celi et mundi* commento 8[17], ubi Commentator exponens textum Philosophi dicentis quod unumquodque ferri in sui ipsius locum est ferri in sui ipsius speciem, ibi dicit Commentator quod locus proprius est finis locati, quia ibi perficitur et conservatur.

Preterea Commentator VII *Physicorum* commento 8[18], ubi ipse movendo questionem utrum sit manifestum tirans esse simul cum tirato vel attrahens cum attracto, respondet ad questionem dicens quod "quia plura attrahentia videntur attrahere sine tactu et motu, dicendum quod attractio equivoce dicitur, quia attractio in rei veritate est illa in qua attrahens movetur cum attracto", sed "attractio illa in qua attrahens est quiescens et attractum est motum non est attractio in rei veritate, sed tunc attractum movetur ex se ad attrahens, ut perficiat se, sicut quando lapis movetur ad inferius", ita quod locus deorsum non est causa activa illius motus localis, sed est solum finis. Quomodo autem lapis per se et a quo active moveatur per se deorsum dicetur statim infra. Quomodo

14 recte Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 46-48.
15 membri *coni. ex* membrum.
16 recte Averroes 1562, *In Metaphysicam*, XII, 36, f. 318vaH-bK.
17 Averroes 2003, *In De celo*, IV, 8, 664-666.
18 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 34-46.

autem magnes attrahat ferrum et quomodo ferrum move‹a›tur ad magnetem dictum est VII huius[19], ubi de hoc fecimus longum sermonem[20].

Tunc respondeo ad rationes eorum. Ad primam concedo maiorem et nego minorem. Ad probationem dico quod movens grave deorsum, cum est sursum, removendo prohibens movet medium, quod medium motum est movens propinquum quod movet grave deorsum. Et quia quanto grave plus movetur, tanto magis plures partes medii moventur, ita quod magna fit commotio in partibus medii, et per consequens plura moventia concurrunt ad motum illum, ideo circa finem motus, grave velocius movetur. Quomodo autem hoc fiat, dicetur statim infra.

Ad auctoritatem Philosophi dico quod causa efficiens est duplex, ut dicitur I *De generatione* a Philosopho[21]. Et Commentator idem dicit IV *Celi et mundi*[22]: una proprie dicta, et ista est causa unde principium motus, alio modo est causa efficiens vel faciens methaphorice et secundum similitudinem, et talis causa proprie vocatur finis vel cuius causa. Et de hac dicit Aristoteles I *De generatione*[23] quod movet secundum methaphoram. Primo modo loquendo de causa, locus deorsum non facit movere grave ad inferius, nec isto modo intelligit Philosophus, sed intelligit secundo modo. Et hoc est quod Commentator dicit ibi, scilicet IV *Physicorum*[24], exponendo Philosophum, quod locus "facit translationem, ita quod est causa finalis", ut Commentator exponit.

Ad auctoritatem Commentatoris dico – ut Commentator dicit ibidem[25] – quod inter motum elementi ad proprium locum ex una parte et ferri ad magnetem et nutrimenti ad membra ex alia parte est differentia et convenientia. Est convenientia – ut Commentator dicit – quia utrumque istorum movetur ad aliquod quiescens, sed est differentia, quia grave movetur ad proprium locum in quacumque distantia, sed de illis non est sic, quia si ferrum tantum distat a magnete et nutrimentum a membro quod nullam dispositionem recipiant a magnete et membro, numquam movebuntur ad ea, et ideo ad hoc, ut moveantur, oportet

19 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 25-63.
20 Urbanus Bononiensis 1492, ff. 199ra.
21 Aristoteles 1986, *De generatione et corruptione*, I, 7, 324a25-b24, 38-39, ll. 4-17.
22 Cf. Averroes 2003, *In De celo*, IV, 1, 653-654.
23 Aristoteles 1986, *De generatione et corruptione*, I, 7, 324a25-b24, 38-39, ll. 4-17.
24 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 30, f. 76vb, ll. 1-6.
25 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 25-63.

ferrum recipere de dispositione magnetis et nutrimentum de dispositione nutriti. Hoc autem non posset fieri quando multum distarent. Unde dicit ibi Commentator quod si magnes fricetur alleo, non attrahet ferrum, quia non poterit multiplicare suam virtutem in medio, et ideo quia tunc ferrum – et etiam quando esset multum distans – nullam recipit dispositionem |239vb| a magnete, non movetur tunc ad magnetem. Et ideo ratio non concludit.

(4) Alii[26] autem dixerunt aliter, ponendo duas conclusiones: prima est quod grave in actu active movetur ex se deorsum, secunda est quod movetur ex se per accidens.

Primum probant ratione et auctoritate. Ratione sic: omnis effectus positivus novus requirit causam positivam activam immediatam existentem in actu, sicut patet II *Physicorum*[27] et V *Methaphysice* capitulo de causis[28]; sed motus corporis gravis in actu existentis in potentia accidentali est huiusmodi, ut patet ad sensum; ergo etc. Sed talis causa non potest esse generans nec locus naturalis corporis gravis, ut statim est supra declaratum, nec removens prohibens, quia removens prohibens non facit aliud nisi quia removet impedimentum. Item quia cessante actione removentis prohibens adhuc grave movetur deorsum. Item causa ista non potest esse medium, quia medium per quod grave movetur deorsum nec est simpliciter grave nec simpliciter leve, sed cum gravibus grave et cum levibus leve, ut Philosophus dicit III *Celi et mundi* in illo capitulo *Quoniam autem quedam habere necessariam inclinationem*[29], ubi ostendit quod omne corpus simplex habens motum rectum necessario habet gravitatem aut levitatem. Tale autem non potest esse causa simpliciter motus naturalis gravis ad deorsum. Item quia medium est indifferens ad motum violentum et naturalem gravis – ut Commentator dicit III *Celi et mundi* commento 28[30] –, et ideo medium non po-

26 Il riferimento – dal tono polemico come si vedrà più avanti nella sezione (5) – è qui in primo luogo a Taddeo da Parma, in particolare alla *quaestio Utrum gravia moveantur ex se vel ex alio* (cf. nota 14) da cui Urbano riporta per esteso alcune sezioni per la stesura della sezione (4) nella presente questione. Per uno studio che entri nello specifico riguardo alle posizioni filosofiche dei due maestri sul tema del movimento dei corpi inanimati, cf. Loconsole 2026.

27 Aristoteles 1990, *Physica*, II, 3, 194b16-195b30, 56-63.

28 Cf. Aristoteles 1995, *Metaphysica*, V, 2, 1013a24-1014a25, 93-95.

29 Aristoteles 1886, *De caelo*, III, 2, 301a22-33, 249 (t. 26); cf. Aristoteles 1971, *De caelo*, III, 2, 301a22-33, 214-215. Cf. anche Averroes 2003, *In De celo*, IV, 19, 684-687.

30 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 554, ll. 93-109.

test esse causa simpliciter talis motus. Relinquitur ergo quod causa istius motus activa sit aliquid intrinsecum gravi: aut ergo eius materia aut forma; non materia, quia est ens in pura potentia et talem causam oportet esse in actu; ergo relinquitur hanc causam esse formam gravis.

Secundo confirmant hanc conclusionem multis auctoritatibus. Et primo auctoritate Philosophi VIII huius[31], quia Philosophus supra in textu istius commenti, quando movit istam questionem et solvit post distinctionem potentie essentialis et accidentalis, dicit sic: "frigidum enim est potentia calidum, cum autem fuerit mutatum, iam ignis ardet, similiter est grave et leve. Leve enim fit ex gravi, ut ex aqua aer (hoc enim in potentia primum), et iam leve operabitur mox, nisi aliquid impediat". In quibus verbis vult Philosophus quod sicut ignis ardet, ita quod nihil positivum respectu eius quod est comburere requiritur a quo positive causetur iste actus nisi ipse ignis per suam formam, similiter nihil positivum requiritur in gravi quod sit causa activa talis motus nisi forma gravis.

Preterea si spatium quod est a concavo orbis lune usque ad superficiem terre esset vacuum, et grave aliquod esset in concavo illo, si non haberet impediens, fieret deorsum non in tempore, quia non per motum, sed in instanti; sed planum est quod tunc non fieret deorsum ab aliquo motore extrinseco, immo ex se in instanti fieret deorsum; ergo similiter erit in pleno quod existens in pleno sursum remoto prohibente fiet ex se deorsum per motum sine motore extrinseco.

Item Philosophus[32] statim supra respondens ad questionem qua quesivit quare in ipsorum locum feruntur gravia et levia, et certum est quod querit de causa effectiva, quia a quo movetur grave passive nulli est dubium, respondens dicit: "causa autem est quia apta nata sunt, et hoc est gravi et levi esse; hoc quidem eo quod sursum, hoc autem eo quod deorsum determinatum". Hec Philosophus. Ergo secundum hoc grave determinat sibi istum motum vel locum, quod non esset verum si solum ab extrinseco moverentur, quia cum potentia passiva sit potentia contradictionis – ut patet IX *Methaphysice*[33] –, si grave solum passive se haberet ad illum motum, non ex se determinaret sibi illum motum magis quam materia formam ad quam solum est in potentia passiva.

31 Aristoteles 1990, *Physica*, VIII, 4, 255b6-17, 294-295, ll. 17-8.
32 Aristoteles 1990, *Physica*, VIII, 4, 255b14-17, 295, ll. 6-8.
33 Aristoteles 1995, *Metaphysica*, IX, 8, 1050b7-1051a3, 190-191, ll. 315-348.

Preterea Philosophus statim supra loquens de igne dicit quod, si auferatur impedimentum, agit et semper sursum fit, et ideo ad hoc, ut sic moveatur, non requiritur nisi remotio impedimenti, quod fit per removens prohibens. Et cum iste motus sit effectus positivus, illud quod causat positive istum motum est forma ignis.

Secundo probant suam conclusionem auctoritate Commentatoris. Et primo auctoritate eius II *Physicorum* commento 1[34], ubi dicit quod "non invenitur corpus simplex quod alteretur ex se aut quod generetur ex se, sicut invenitur corpus simplex quod transfertur in loco ex se". Sed certum est quod utrobique intelligit active et non passive, quia passive quicquid alteratur aut generatur, hoc est a principio intrinseco.

Preterea Commentator ibidem commento 3[35] dicit quod non dubitat "talia corpora moveri ex se et non a motore extrinseco". Dicit tamen quod utrum motor in eis sit alius a moto, perscrutandum est de hoc[36] in alio loco, scilicet VIII *Physicorum* et III et IV *Celi et mundi*. Sed certum est quod loquitur de causa effectiva motus, quia dicit quod non moventur a motore extrinseco.

Preterea Commentator VII huius commento 1[37] dicit quod Aristoteles "incepit perscrutari utrum omne motum habeat motorem, cum appareat sensu aliqua moveri ex se absque eo quod in eis distinguatur motor a moto, verbi gratia in quattuor elementis".

Preterea ibidem commento 3[38] dicit quod omne quod movetur ex se movetur ex alio, et subdit: "sive fuerit motor in ipso moto sive extra". Unde dicit ibi Commentator quod, cum Aristoteles declaravit hanc propositionem, scilicet quod omne translatum in loco movetur ab alio, sive motor fuerit in moto sive extra, dixit quod motor movetur ab aliquo alio, id est: et cum omne motum in loco movetur ab aliquo alio, si illud aliud fuerit extra, necessario non movet, nisi moveatur. Hoc enim notum est de corporibus moventibus alia corpora secundum translationem, et ipse verificabit istam propositionem post. Cum igitur motor extrinsecus in loco non moveat nisi moveatur, et omne motum movetur

34 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, II, 1, f. 27ra, ll. 39-42.
35 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, II, 3, f. 27va, ll. 25-29.
36 hoc *coni. ex* hec.
37 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 1, f. 168ra, ll. 36-39.
38 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 3, f. 169rb, ll. 28-49.

a motore, necesse est, si motor extrinsecus movetur etiam a motore extrinseco, ut hoc non procedat in infinitum, sed perveniat motus ad motum qui movetur non a motore extrinseco, sed a motore in ipso, id est et est necesse, ut hoc perveniat in corporibus que movent se ad invicem in loco ad motorem qui non movetur per se. Et iste motor necesse est, ut sit in primo moto, non extra illud; aut intendit quod necesse est, ut hoc perveniat ad aliquod motum ex se, id est per principium in eo, non ex extrinseco, quia utrumque eorum sunt de demonstratione dicenda. Et subdit Commentator[39] quod, quia notum est quod omne corpus quod movet aliud corpus quod ‹non› movet ipsum, nisi moveatur cum eo in tempore quo movet illud, manifestum est quod movebuntur insimul. Hec Commentator. Ex isto dicto patet manifeste quod in omnibus motis in loco per se oportet devenire ad motorem qui movetur ex se, et iste motor est necessario in primo moto. Et ex hoc sequitur quod necesse est, ut hoc perveniat ad motum ex se, scilicet per principium in eo. Elementa ergo moventur ex se naturaliter, quia per principium in eis.

Preterea Commentator ibidem commento 8[40] dicit quod "attractio in qua attrahens est quiescens et attractum est motum non est attractio in rei veritate, sed attractum movetur ex se |240ra| ad attrahens, ut perficiat se, sicut lapis movetur ad inferius".

Preterea Commentator supra in isto VIII commento 28[41] dixit quod "in corporibus simplicibus non apparet alietas motoris a moto, sicut apparet in habentibus animas. Immo in eis non est alietas omnino, sed est, sicut dixit Aristoteles, grave et leve. Ista enim inveniuntur moveri in loca sua naturalia ex se et ad loca opposita ex aliis".

Preterea Commentator in isto commento[42] ad litteram dixit pluries quod, cum grave et leve sunt in potentia accidentali, "non indigent motore extrinseco nisi per accidens, scilicet recessus impedimenti" per quod excludit generans et omne aliud movens extrinsecum. Et hoc est quod Commentator dixit, quod grave in actu, quando violenter detinetur sursum, remoto prohibente ex se movetur deorsum accidentaliter, ita quod in motu illo non indiget alio motore extrinseco.

39 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 4, f. 169rb, ll. 50-73.
40 recte Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 43-46.
41 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 28, f. 200ra, ll. 40-44.
42 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 32, f. 202va, ll. 27-30.

Preterea Commentator I *Celi et mundi* commento 5[43] dicit quod "manifestum est quod omnia corpora naturalia moventur secundum locum per principium existens in eis quod dicitur natura".

Preterea Commentator ibidem commento 80[44] dicit sic: "quod appropinquatio et remotio non operantur nisi in motibus rerum, quarum movens est extrinsecum secundum propinquitatem et remotionem a moto, quapropter oportet hoc verificare quod motus elementorum non est ab extrinseco, quamvis manifestum sit per se".

Preterea Commentator III *Celi et mundi* commento 28[45] dicit quod motus corporum simplicium naturalis non est a motore extrinseco, sed a forma moti. Et ibidem dicit quod lapis movet se in quantum gravis in actu et movetur in quantum est in potentia inferius. Et statim ibi concludit: forma igitur moti in quantum est forma movet et movetur in quantum est in materia.

Preterea Commentator IV *Celi et mundi* commento 23[46] dicit quod "gravitas in lapide est motor secundum quod est forma et est mota secundum quod est in materia".

Preterea Commentator ibidem commento 25[47] dicit quod alterabile non habet in se principium sue alterationis, sed alteratur ab extrinseco; sed grave et leve habent principium transmutationis in loco ab intrinseco.

Iste sunt rationes et auctoritates per quas potest probari quod grave in actu movetur ex se active deorsum.

Secundo probant secundum, scilicet quod grave movetur ex se per accidens. Et primo ratione, quia illa moventur ex se per accidens que tantum sunt in potentia accidentali ad motum et terminum motus; sed gravia in actu detenta sursum per violentiam sunt huiusmodi; ergo etc. Maior probatur, quia sicut potentie passive correspondet activa, ita potentie passive accidentali respondet potentia activa accidentalis. Minor patet hic per Philosopum et Commentatorem et IV *Celi et mundi*[48].

43 Averroes 2003, *In De celo*, I, 5, 12, ll. 16-18.
44 recte Averroes 2003, *In De celo*, I, 81/82, 152, ll. 45-49.
45 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 555-556, ll. 145-163.
46 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 129-130.
47 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 24, 702-703, ll. 71-86.
48 Cf. Aristoteles 1971, *De caelo*, IV, 3, 311a1-14, 260; Averroes 2003, *In De celo*, IV, 25, 706-711.

Preterea illa que moventur quia movent se moventur ex se per accidens; sed gravia in actu sunt huiusmodi; ergo etc. Maior patet, quia isto modo nos dicimus quod nauta existens in navi movens navim, ad cuius motum movetur nauta, nauta movetur ex se per accidens, ita quod sicut nauta existens in navi movet se per accidens, quia movendo navim movet etiam se ipsum, similiter lapis existens in medio, quando movetur, movet medium, et movendo medium, movet se per accidens. Minor probatur auctoritate Commentatoris III *Celi et mundi* commento 28[49], ubi ad litteram dicit quod "lapis non movet essentialiter nisi aerem in quo est, et movet se quia movetur ad motum aeris" in quo est, et per consequens movet se per accidens, sicut nauta existens in navi movet se per accidens. Hoc idem dicit Commentator IV *Celi et mundi* commento 23[50], ubi dicit quod, quando removebitur impedimentum, continget ut motus deorsum insit gravi per accidens, quia movet se propter motionem quam facit in medium quod defert ipsum grave, sicut est de nauta in navi.

Preterea hoc idem probatur auctoritate Philosophi. Primo quia Philosophus[51] supra antequam ipse determinaret istam questionem probavit per quattuor rationes quod gravia non moventur ex se active. Item in fine solutionis quam dedit statim supra conclusit quod gravia non habent in se principium agendi, sed solum patiendi. Sed determinando questionem dicit quod gravia moventur ex se. Sed cum sit supponendum quod Aristoteles sic expresse sibi non contradicat, quia eius sententia est semper a contradictione remota – ut Commentator dicit XII *Methaphysice*[52] –, licitum est huiusmodi sermones diversimode exponere. Quando ergo Aristoteles determinando questionem dicit quod gravia moventur ex se, oportet intelligere ex se active. Sed quando ipse probat quod gravia non moventur ex se, oportet intelligere quod non moventur ex se per se, sicut animalia, sed solum per accidens. Et sic etiam loquitur quando dicit quod gravia non habent in se ipsis principium agendi, sed patiendi.

---

49 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 557, ll. 187-191.

50 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 120-125.

51 Aristoteles 1990, *Physica*, VIII, 4, 254b7-256a3, 291-296.

52 Cf. Averroes 1562, *In Metaphysicam*, XII, 18, f. 304rD: «de sententia ipsius Aristotelis, que est ut dicit Alexander minoris dubitationis omnium sententiarum, et magis conueniens ut sit vera»; Averroes 2003, *In De celo*, II, 1, 272, ll. 38-41: «et ideo dixit Alexander Nos autem non sumus sustentati super sententiam huius hominis inter omnes alios nisi quia videmus ipsam minoris ambiguitatis et remotiorem a contradictione».

Preterea Commentator III *Celi et mundi* commento 28[53] dicit sic: "et quia lapis – sicut diximus – non dividitur in motorem et rem motam, ita quod utrumque eorum sit existens in actu, tunc lapis movetur a principio quod est in eo accidentaliter, cum non habeat esse nisi per illud principium. Non enim est motus lapidis nisi secundum quod est gravis, et est etiam motor secundum quod est gravis. Si igitur lapis fuerit motus essentialiter et per se in quantum est gravis, et iam posuimus quod lapis non movet essentialiter nisi secundum quod est gravis, ergo lapis erit movens et motum essentialiter eodem modo, quod est impossibile. Et ideo lapis non est motus essentialiter, sed accidentaliter".

Preterea Commentator IV *Celi et mundi* commento 23[54] dicit sic: "et quia motor et motum essentialiter sunt relativa, necesse est ut sint duo secundum potentiam; sed quia motor et motum in lapide sunt idem secundum potentiam et duo secundum modum, necesse est ut motor et motum in lapide non sint relativa nisi accidentaliter, et quod motor in eis essentialiter est generans et motum est generatum". Et magis infra, in eodem commento, solvens quandam questionem, dicit quod "necesse est ut motor differat a moto essentia et diffinitione, licet non differant in subiecto", et "illud quod componitur ex motore et moto diversis in subiecto est illud de quo dicitur quod ipsum est motum per se et essentialiter".

Preterea Commentator IV *Physicorum* capitulo de vacuo[55] dicit quod "impossibile est ea – id est gravia et levia – moveri sine medio. Et Aristoteles declaravit quod propter hoc fuit necesse ista non moveri ex se, scilicet in VIII *Physicorum*[56]". Et intelligit Commentator quod Aristoteles declaravit ipsa non moveri ex se essentialiter et non accidentaliter, quod Commentator declarat IV *Celi et mundi* commento 23[57] dicens sic: "et si auferamus medium in istis, ita quod esset vacuum, non esset possibile in eis ut moverentur econverso ei quod a quibusdam putabatur, scilicet quod citius moverentur in vacuo, quia assimilaverunt ea eis que moventur essentialiter, scilicet animalibus, et iam declaravimus hoc in expositione IV *Physicorum*"; quare etc.

---

53 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 556-557, ll. 174-184.
54 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 134-138; 696, ll. 152-156.
55 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 71, f. 92rb, ll. 23-24.
56 Cf. Aristoteles 1990, *Physica*, VII, 5, 250a30-250b7, 276, ll. 6-16.
57 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 138-143.

Hec sunt auctoritates et rationes quibus predicti probant quod grave in actu movetur ex se deorsum per accidens sine indigentia motoris extrinseci moventis per se grave deorsum. Et hec est opinio que hodie tenetur communiter.

(5) Sed positio ista – ut videtur – quantum ad aliquid stare non potest. Si enim dicta istorum bene considerentur, ipsi ponunt tria: primum est quod grave in actu movetur ex se deorsum; secundo quod non movetur ex se per se sicut animalia, sed movetur |240rb| ex se per accidens; tertio dicunt quod grave existens sursum remoto prohibente movetur ex se per accidens deorsum, sic quod ibi non est aliquod movens per se extrinsecum quod moveat grave in actu existens sursum ad deorsum, nisi removens prohibens, quod – ut dicunt – est movens solum per accidens. Sed positio istorum quantum ad istud tertium quod dicunt stare non potest. Et arguo sic: illud quod secundum se totum primo et per se movetur naturaliter ad inferius de necessitate movetur ab aliquo extrinseco; sed grave in actu secundum se totum primo et per se movetur naturaliter ad inferius; ergo grave in actu movetur naturaliter ad inferius ab aliquo motore extrinseco.

Maior propositio declaratur, quia Commentator VII *Physicorum* commento 1[58], ubi secundum eum Philosophus incipit ostendere quod omne quod movetur moveatur ab alio, dicit quod rerum motarum alia moventur ex se, alia moventur ab extrinseco. Ea autem que moventur non ex se, sed ab extrinseco, manifestum est ea moveri ab alio motore. Vult ergo Commentator hoc expresse probare, quod aliqua moventur ab alio, quia moventur a motore extrinseco, sicut quando movetur baculus a manu. Et quia hoc est manifestum sensui, ideo Aristoteles non intendit probare in talibus ea moveri ab alio, quia manifestum est ea moveri ab extrinseco, sed quia in his que videntur moveri ex se, ita quod non apparet ad sensum ea moveri ab aliquo extrinseco, in talibus intendit declarare ea moveri ab alio. Nec intendit hoc etiam declarare in his que moventur secundum partem in his que moventur secundum totum quia aliqua eius pars movet totum, quia tale totum dicitur esse motum per accidens, sicut totum corpus animalis dicitur esse motum per accidens quia aliqua pars, ut musculus, movet totum, quia etiam in talibus est manifestum partem per se motam moveri ab alio motore, dato quod non sit ita manifestum sicut in primis. Relinquitur

58 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 1, f. 168ra-b.

quod ipse velit probare omnem rem motam moveri ab alio in his que moventur ex se, sic quod secundum se tota moventur per se, ita quod non dividantur in duas partes, quarum una sit per se mota et alia per se movens, sed debent esse mota per se secundum totum et secundum quamlibet eius partem. Talia autem mota sunt elementa, quia non dividuntur in duas partes, quarum una sit per se movens et alia per se mota, cum moveantur ex se solum per accidens. Et hoc est quod Commentator dicit, quod ipse intendit declarare omne motum moveri ab alio in his que sic moventur ex se quod moventur per se secundum totum et non secundum partem, quia in istis est dubium. Et quando Aristoteles declaraverit in his quod ipsa moventur ab alio, per hoc erit manifestum de aliis. Ex his ergo apparet illa maior, quia Commentator non probat quod omne quod movetur moveatur ab alio, nisi quia omne quod movetur movetur ab aliquo extrinseco, ut etiam Commentator dicit commento preallegato. Et ideo ista propositio est vera, quod omne illud quod secundum se totum primo et per se movetur naturaliter ad inferius movetur ab aliquo extrinseco, cum per hoc probetur omne motum moveri ab alio. Et etiam quia tale motum non movetur, quia aliqua eius pars moveat, quia tunc non esset motum secundum se totum primo et per se.

Minor propositio patet de se, quia grave in actu est illud cui secundum totum primo et per se inest moveri ad deorsum, quia cuicumque inest moveri naturaliter ad deorsum, ei inest per naturam gravitatis. Et hoc est etiam quod Commentator dicit commento preallegato, ubi dicit quod in quattuor elementis, quando moventur motu naturali, non apparet ad sensum motorem esse distinctum a motu. Et ideo dicit ipse quod, quia est aliquod motum quod secundum se totum per se movetur naturaliter, et hoc est ipsum elementum cum movetur naturaliter, ideo in istis vult probare ea moveri ab alio. Ponit ergo Commentator elementa per se secundum se tota moveri naturaliter ad propria loca. Hoc etiam dicit Commentator IV *Celi et mundi* commento 21[59], quod grave et leve secundum se tota transmutantur a se totis secundum modum qui est dictus VIII *Physicorum* et qui dicetur hic. Hec Commentator ibi. Iste autem modus – ut dicitur in isto VIII et IV *Celi et mundi* commento preallegato – est quod elementa moventur ad loca propria ex se per accidens, ita quod in eis motor non distinguitur a moto nec secundum esse nec secundum diffinitionem, immo – ut dicit – motor in eis

59 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 694, ll. 94-101.

est idem subiecto cum moto, non differens ab eo nisi secundum modum. Ex quo apparet propositionem minorem esse veram; sequitur ergo conclusio intenta.

Sed aliqui ad istam rationem respondent quod Aristoteles et Commentator in VII huius, quando probant quod elementa, cum moventur motu naturali, moventur ab alio, loquuntur[60] de elementis ut sunt in potentia essentiali ad motum, et non ut sunt actu, et ut sic moventur a motore extrinseco, quia a generante, ita quod non loquuntur[61] de gravi ut est habens actu formam gravis, sed ut est in potentia essentiali ad formam gravitatis.

Sed ista solutio non concordat cum dictis Commentatoris in illo VII, quia Commentator in VII huius commento 3[62], enumerando illa mota de quibus est manifestum ea moveri a motore extrinseco, enumerat inter illa ea que moventur motu generationis et corruptionis. Et quia in istis et in quibusdam aliis que ibi enumerat est manifestum ea moveri a motore extrinseco, ideo de talibus non demonstravit ea moveri a motore extrinseco; sed quia hoc erat dubium in elementis, quia in eis non apparet ad sensum ea moveri ab extrinseco, ut Commentator dixit VII huius commento 1[63], ideo in eis ipse demonstravit ea moveri ab extrinseco, non ut moventur motu generationis a generante – ut dicit –, quia hoc est manifestum ea moveri a motore extrinseco. Ergo cum Aristoteles probat elementa moveri ab aliquo extrinseco, non intelligit per motorem extrinsecum ipsum generans, sed aliud movens; nec loquitur ibi de elementis ut sunt in potentia essentiali ad motum, sed solum ut sunt in potentia accidentali, sicut quando sunt iam actu generata et actu gravia vel levia. Item etiam Commentator commento 3 huius VII[64] dicit quod declaratio qua utitur Aristoteles in commento 3 ad confirmandum illud quod ipse demonstravit ibi commento 2 est declaratio loyca, quia tenet per locum a minori quia ex quo elementa de quibus minus videtur moventur a motore extrinseco, ergo alia mota, de quibus magis hoc videtur, movebuntur a motore extrinseco. Sed si Commentator per motorem extrinsecum in motu elementorum intelligeret ipsum generans, tunc declaratio sua quam dicit esse loycam esset nulla, quia per hoc non posset ha-

60 loquuntur *coni. ex* loquitur.
61 loquuntur *coni. ex* loquitur.
62 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 3, f. 169ra-b.
63 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 1, f. 168ra, ll. 36-39.
64 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 3, f. 169rb, ll. 15-19.

bere quod baculus moveretur a manu ut a motore extrinseco, quia manus non generat baculum. Item per hoc non posset in animali haberi quod pars per se in eo moveretur a motore extrinseco ut a parte per se movente, que est aliquid extrinsecum a parte per se mota, dato quod sit intrinseca animali, quia ista duo in animali non se habent sicut generans et generatum. Item non potest Commentator intelligere per motorem extrinsecum in elementis iam generatis formam elementi ut est non in materia, |240va| quia tale est movens per accidens; et ideo per hoc non posset probare de aliis de quibus probat hoc ipsa moveri per se a motore extrinseco. Item si quis bene notat verba Commentatoris VII huius commento 1[65], erit ei manifestum quod per motorem extrinsecum in elementis non intelligit generans, nec loquitur de elementis ut sunt in potentia essentiali ad motum proprium. Item per motorem extrinsecum non intelligit ibi removens prohibens, ut de se patet; et ideo responsio illa ad rationem principalem erat nulla.

Preterea Commentator VII huius commento 2[66] adducit demonstrationem suam per quam probat quod omne motum per se movetur ab alio motore, et hoc sive illud motum sit motum quia dividitur in duas partes, quarum una sit per se movens et alia per se mota – pars per se mota movetur ab alio motore –, sive illud motum sit per se motum quia sit motum secundum se totum per se et primo, ita quod non dividitur in duas partes, quarum una sit per se mota et alia per se movens, sicut quodlibet elementum, cum movetur ad proprium locum, movetur secundum se totum primo per se, et non quia una eius pars sit per se mota et alia per se movens, dato quod per accidens in elemento, dum movetur, ibi sit dare partem moventem per accidens et motam per accidens, ita quod motor in elemento, in quantum sic movetur ex se, movetur ex se per accidens. Tamen quia cum hoc quod sic movetur ex se per accidens, movetur ad locum proprium secundum se totum per se et primo, ideo elementum in actu movetur ad proprium locum per se et primo ab alio motore extrinseco, cum non possit tunc moveri ex se per se, ita quod totum quod movetur per se et primo moveatur a se toto per se et primo, nec ex se per se, quia in eo sit aliqua pars per se movens; ergo relinquitur quod tunc moveatur a motore alio omnino extrinseco. Et hoc est quod Commentator dicit in principio illius commenti, quod demon-

65 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 1, f. 168ra-b.
66 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 2, ff. 168rb-169ra.

stratio sua per quam probat quod omne quod movetur non ab aliquo, sed a se, ita quod sit motum a se ipso per se et primo, tale non cessat a motu per cessationem alterius ex quo est sibi ipsi causa sufficiens ut moveatur, modo dicit ibi Commentator quod istud dictum debet intelligi de eo quod movetur a se per se, et non a se ipso per accidens. Et postea Commentator, in prosequendo demonstrationem suam per quam probat quod omne motum per se movetur ab alio, distinguit ista mota per se, quia quedam sunt mota per se quia dividuntur in duas partes, quarum una est per se movens et alia est per se mota, sicut in animali dicitur animal moveri ex se per se quia una pars eius est per se movens et alia per se mota, dato quod totum animal tunc dicatur moveri ex se per accidens, quia illud quod inest parti per se, si attribuatur toti, attribuitur ei per accidens; tamen quantum ad illud quod in animali est per se motum, illud movetur a motore per se, qui motor est extrinsecus a per se moto, dato quod non sit extrinsecum animali. Si autem illud per se motum sit motum secundum se totum per se et primo, sicut movetur elementum ad proprium locum, cum tunc non possit moveri a se toto per se et primo, ita quod non potest tunc esse causa sufficiens in movendo se ipsum, et si tunc aliquo modo movetur ex se, hoc est per accidens. Et, ut sic movetur, Commentator non intendat in demonstratione sua de ipso probare ipsum moveri ab alio – ut dicit in prima parte illius commenti –; ideo, quia quodlibet elementum movetur secundum se totum per se et primo ad locum proprium, necessario movetur a motore extrinseco. Hanc autem conclusionem intendit Commentator concludere per suam demonstrationem ibi, si quis bene respicit dicta sua et illud quod diximus in expositione totius illius commenti.

Et ideo dico aliter ad questionem ponendo tria: primum est quod grave existens extra locum proprium movetur per se ab aliquo motore extrinseco; secundum est quod grave in actu detentum sursum per aliquid prohibens ipsum moveri deorsum remoto prohibente movetur per se, non tamen primo, a removente prohibens; tertium est quod per se et primo movetur a medio.

Sed antequam ista declarem, volo declarare quomodo grave movetur et a quo movetur cum est in potentia essentiali ad motum deorsum. Dico ergo quod grave secundum Philosophum et Commentatorem hic in isto commento[67] mo-

67 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202va, ll. 1-6.

vetur a generante isto modo, quia generans dat gravi formam gravis, ergo dat ei motum et locum consequentem formam gravis, quia – ut dixit Commentator in isto commento – unumquodque generans quantum dat de forma tantum dat de motu et loco et aliis accidentibus propriis consequentibus formam. Et secundum hoc non intelligo quod generans in quantum generans sit immediate movens grave, sed immediate dat formam gravis, que post est principium motus gravis, eo modo quo statim dicetur. Unde, sicut grave, antequam esset generatum, erat in potentia essentiali ad formam substantialem gravis, similiter tunc erat in potentia essentiali ad motum deorsum et ad esse deorsum, ut Commentator dixit in isto commento[68]. Sed quando est factum grave in actu, ita quod actu habet formam gravis et detinetur sursum ab aliquo prohibente ipsum moveri deorsum, movetur tunc deorsum a removente prohibens ipsum fuisse motum et esse deorsum. Sed removens prohibens in quantum tale non movet grave nisi per accidens, quia nullam dat gravi formam nec inclinationem ad motum deorsum, quia hoc habuit prius a generante, sed solum amovet impediens, quia per illud impediens ipsum grave existens sursum erat impeditum a moveri et esse deorsum, et ideo indiget movente ducente ipsum de potentia accidentali ad actum quod sit movens per accidens. Hoc autem movens est removens prohibens, propter quod movet grave per accidens. Hec est expressa sententia Philosophi hic et Commentatoris in isto commento.

Sed quomodo sit movens per accidens et quomodo generans est movens per se adhuc latet et raro plus de hoc dicitur. Propter quod dico quod non intelligo, sicut quidam magni[69] in philosophia dicunt, quod forma gravis unde grave sit principium activum motus deorsum, ita quod remoto prohibente ad grave per se consequitur moveri ad deorsum, sicut propria passio per se consequitur ad suum subiectum, ideo removens prohibens sic movet per accidens, quia solum removet impediens |240vb| quod impediebat illud principium activum quod movet grave ad deorsum, quod principium activum est forma gravis. Quia si moveri vel esse deorsum esset propria passio gravis gravi manente, numquam aliquid posset impedire vel prohibire ipsum grave ab esse vel a moveri deor-

68 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202rb, ll. 11-65.

69 Il riferimento qui potrebbe essere alla tesi difesa da Jean de Jandun o addirittura a quella esposta da Duns Scoto. Per la considerazione dell'opinione filosofica di questi due autori sul tema, cf. Loconsole 2026 (Jandun); Maier 1943, 164-165 e Sylla 1993, 59-62 (Scoto).

sum, quia esset actus suus essentialis vel ad essentiam eius necessario consequens, sicut numquam potest impediri triangulus ab habere tres, nec homo a risibili, nec ignis manens ignis potest totaliter denudari a calido, quia illud est primum subiectum alicuius passionis ad cuius esse sequitur esse passionis et ad cuius remotionem removetur et per quod inest omnibus quibus inest, ut patet per Philosophum I *Posteriorum*[70], ubi loquitur de erroribus circa acceptionem universalis circa finem capituli. Sed grave impeditur et privatur totaliter ab esse et moveri deorsum. Ergo moveri et esse deorsum non est propria passio gravis. Et per consequens removens prohibens non est movens per accidens per hoc solum quod removet prohibens vel impediens per se grave moveri deorsum a se vel a forma sua ut a principio activo per se, ita quod remoto prohibente grave per se moveatur ad deorsum a forma sua tamquam a principio per se activo sine alio motore extrinseco. Item si hoc esset, tunc grave moveretur ex se per se, sicut animal, cuius oppositum dictum est supra a Philosopho et Commentatore. Et si dicatur quod movetur ex se per accidens remoto prohibente – ut Commentator dicit et bene – istud non sufficit, quia statim ex hoc sequitur quod oportet ibi esse aliquod per se movens, quia movens per accidens numquam potest esse movens primum, sed necessario ibi requiritur aliud movens quod sit movens per se, sicut dixit Philosophus et Commentator supra commento 27. Item si dictum illorum esset verum, tunc grave secundum hunc modum moveret se ipsum per se et primo, quia ipsum se totum moveret et se totum moveretur deorsum. Consequens est falsum, ut de se patet, ergo et antecedens. Consequentia probatur, quia si grave existens sursum remoto prohibente moveretur ex se per se a se ipso deorsum, hoc non potest esse nisi vel quia totum per se et primo movet totum vel quia pars, ut puta forma gravis ut distinguitur contra totum compositum et ut est non in materia, movet per se totum, vel formam ut est in materia. Sed non potest dici primo modo, ut de se patet, nec secundo, quia, ut sic movetur, movetur ex se non per se, sed ex se solum per accidens. Ergo tunc grave remoto prohibente non movetur deorsum a se per se, sicut isti dicebant. Et ideo intelligo quod removens prohibens movet per accidens referendo ad principium passivum non quod det gravi per se principium passivum sui motus, quia hoc habuit a generante, quia a generante habuit formam ad quam erat in potentia essentiali antequam esset generatum, per quam formam grave

70 Aristoteles 1968, *Analytica posteriora*, I, 5, 74a4-32, 290-291, ll. 30-20.

postquam est generatum de se hoc habet. Sed ista potentia per se passiva et essentialis ad motum et esse deorsum quam habet grave per suam essentiam vel formam cum est generatum erat impedita cum detinebatur sursum per accidens a prohibente ne reciperet motum ab impellente. Quia si lapis existens super tecto unius fortis domus ab aliquo movente impelleretur deorsum, non posset moveri deorsum propter prohibens eum moveri deorsum, ita quod prohibens dat gravi potentiam passivam vel principium passivum motus per accidens ad motum deorsum, sed removens prohibens in quantum tale solum removet impediens potentiam illam passivam duci ad actum a motore extrinseco, et ideo movet solum per accidens dicto modo. Et hec est sententia Philosophi hic in isto VIII, quia in fine textus – quem Commentator exponit in isto commento – Philosophus dicit ad litteram quod nullum elementorum movet se, ita quod in eis sit principium motus ut moveant se aut quod agant motum, sed solum habent principium per quod recipiunt actionem. Sic ergo grave movetur per se a generante, ut generans est sicut a dante gravi per se formam que est principium passivum per se sui motus, et movetur per accidens a removente prohibens, quia prohibens est illud a quo grave in actu existens sursum habet quod sit in potentia accidentali ad motum deorsum, et removens prohibens est movens per accidens. Et quod illa potentia sit accidentalis, ad litteram hoc dicit Commentator IV *Celi et mundi* commento 23[71], quia inquantum removens prohibens non removet nisi impedimentum.

His habitis declaro illa tria que posui. Et primo primum sic: corpus celeste motum per se circulariter movetur a motore extrinseco quod est movens per se; ergo grave motum per se ad deorsum movetur a motore extrinseco quod est movens per se. Antecedens patet, quia – ut infra dicetur in isto VIII – celum movetur ex se, quia dividitur in duas partes, quarum una est per se mota, sicut corpus celeste, et alia est per se movens, sicut intelligentia. Modo planum est quod intelligentia movens est aliquid extrinsecum a corpore celesti, licet sit intrinseca celo, prout celum dicit aliquid aggregatum ex corpore celesti et intelligentia. Consequentia probatur, quia motus circularis est naturalissimus corpori celesti, adeo quod in suo motu nulla cadit innaturalitas, sicut cadit innaturalitas in motu gravis ad deorsum, ut Commentator dixit IV huius commento 43[72].

71 recte Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 120-121.

72 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 71, f. 81ra, ll. 16-22; f. 81rb, ll. 23-29.

Item quia corpus celeste per suum motum est causa generationis et corruptionis et universaliter cuiuslibet motus, et ideo, si corpus celeste in suo motu indiget motore per se extrinseco, multo magis et grave cum movetur deorsum movetur a motore extrinseco per se. Plus etiam Commentator IV *Physicorum* commento 71[73] ostendit quod in omni motu necessario requiritur resistentia. Sed ista resistentia quandoque est ex medio in quo fit motus et quandoque est ex re mota: prima resistentia est in motu naturali elementorum cum moventur ad sua loca naturalia, secunda autem est in motu corporum celestium. Modo videamus |241ra| ubi est maior, an in motu circulari corporis an in motu naturali elementorum. Dico quod maior est resistentia medii ad motorem et ad rem motam in motu naturali elementorum quam sit mobilis ad motorem et in motu corporum celestium, dato quod ista non sit propria comparatio, sed impropria – ut dictum est IV huius commento 71 –, quia motus corporis celestis est quasi sine fine velocior quam sit motus gravis ad deorsum. Hoc autem non est nisi quia mobile minus resistit motori in motu circulari corporis celestis quam resistat medium mobili et motori in motu naturali elementorum. Cum ergo corpus celeste non moveatur ex se circumscripto motore extrinseco, sed de necessitate moveatur ab intelligentia tamquam a motore extrinseco, ergo multo magis grave in actu cum movetur ad deorsum movetur per se a motore extrinseco. Et sic patet primum.

Secundo declarat‹ur› secundum sic: illud movet per se et non primo grave ad deorsum quod movet per se et primo vel immediate aliquid quod movet per se et primo grave ad deorsum; sed removens prohibens movet per se et non primo nec immediate aliquid quod movet per se et primo grave in actu ad deorsum; ergo removens prohibens movet per se, licet non primo, grave in actu ad deorsum. Maior propositio de se patet. Minor propositio declaratur per Commentatorem III *Celi et mundi* commento 28[74], ubi dicit quod grave movet medium per quod movetur grave, ut aerem vel aquam, et medium motum movet grave.

Sed istud dictum communiter improbatur, quia omne movens quia motum prius movetur quam moveat saltim natura, licet non sit necessarium moveri prius tempore, sicut patet de baculo quo in terra movetur lapis; sed grave non movet

73 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, IV, 71, f. 92ra-va, ll. 65-14.
74 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 557, ll. 184-192.

medium nisi quia motum; ergo grave saltim natura prius movebatur quam medium, a quo ergo movetur. Adhuc remanet questio ut prius.

Dico secundum sententiam Commentatoris commento preallegato eum exponendo quod istud movens extrinsecum est removens prohibens, quia removens prohibens, cum removet prohibens vel ante, movet medium. Numquam enim aliquis posset removere prohibens sic quod non moveret medium in quo existit grave. Medium autem motum a removente prohibens movet grave amoto prohibente, et quia maximam habet inclinationem ad motum deorsum, ideo a debili valde motore movetur ad deorsum remoto impediente, et hoc si illud sit perfecte grave et illud medium sic commotum movet grave. Et si quiesceret vel non esset presens medium quod fuit primo movens grave – ita quod, quantum ad principium motus gravis, medium prius movebat grave, et post grave movebat medium aliud, et illud medium movebat aliud, et sic fit magna commotio in medio, et isto modo continuatur motus usque ad finem –, sic ergo medium quod fuit motum a removente prohibens movet vel movit grave per se, et grave per se movebatur ab eo, etiam si nullus homo tangebat grave. Et ideo non est verum illud quod dicunt dicentes quod in isto motu non est per se movens nisi generans.

Quod autem illud quod dictum est sit de mente Commentatoris, ostendo, quia Commentator III *Celi et mundi* commento 28[75] dicit quod "ipse vult ibi declarare quomodo fiunt motus naturales et violenti, et maxime vult declarare quomodo fiunt motus violenti, cum videatur quod illud quod movetur violenter moveatur etiam si separetur a suo motore, cum deberet quiescere cum motor quiescit. Et antequam hoc declaret, dat differentiam inter motum naturalem et violentum, et dicit quod ea que moventur naturaliter sunt illa cuius principium motus est in se ipsis, que autem moventur violenter moventur a principio extrinseco". Et quia omnis motus fit uno istorum modorum, ideo concludit Commentator quod "omnis motus aut est naturalis aut violentus". Et statim Commentator exemplificat de motu naturali, et dicit quod, "licet lapis moveatur ad inferius cito a potentia extrinseca, cum hoc sit per adiuvamentum nature", quia naturaliter est natus moveri ad inferius, sequitur "quod talis motus lapidis sit compositus vel quasi compositus", ita quod in quantum est a natura est naturalis, et

75 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 551-553, ll. 19-66.

in quantum est a potentia extrinseca potest dici aliquo modo violentus. Et ideo dicit Commentator quod "talis motus est compositus vel quasi compositus, motus autem accidentalis, id est violentus, ut – Commentator glosat – est motus lapidis ad superius cum proiicitur ab inferiori ad superius". Et talis motus est simplex, non compositus sicut est compositus motus naturalis, quia iste motus non est a natura, sed est pure violentus, cum sit totaliter ab extrinseco et contra naturam lapidis. Hoc habito dicit Commentator quod "si motus violentus factus a motore extrinseco esset simpliciter" solum a proiiciente, ita quod ibi non concurreret alius motor extrinsecus, ita quod esset simpliciter ab illo uno motore, sequeretur quod cum lapis proiiceretur a manu proiicientis, quod quiesceret statim post separationem ipsius a manu. Sed quia lapis movetur ad superius postquam est separatus a manu, ideo Aristoteles dixit quod potentia que movit lapidem duobus dictis modis, scilicet motu violento et naturali, utitur aere quasi instrumento, ita quod aer – ut dicit Commentator – "iuvat motorem, cum moverit aliquid naturaliter, et etiam iuvat motorem qui facit violentiam in motu violento".

His habitis ostendo ex his dictis Commentatoris quod lapis movetur ad inferius amoto prohibente a motore extrinseco, quia Commentator dicit quod ea que moventur per naturam moventur per principium in eis, sed que moventur a potentia vel a potentiis et non per naturam moventur a principiis extrinsecis. Postea dicit quod motus lapidis ad inferius est compositus ex motu qui est secundum naturam, qui fit per principium in eo, et ex motu qui fit a potentia, qui fit a motore extrinseco. Postea dicit Commentator quod potentia quam dixit esse motorem extrinsecum utitur aere tam in motu naturali quam violento quasi instrumento. Modo ista potentia, que est motor extrinsecus, de qua dicit quod utitur aere tamquam instrumento ad movendum lapidem ad inferius, non est generans, ut de se patet, cum ipse loquatur de lapide iam generato, cum dicat quod lapis movetur quandoque violenter et quandoque naturaliter. Ergo relinquitur quod ista potentia extrinseca, que movet lapidem ad inferius et que utitur aere ut instrumento, sit removens prohibens quod movet medium et medium motum movet lapidem.

Quod autem ista sit opinio Philosophi patet, quia Philosophus III *Celi et mundi*[76], ubi ipse ostendit quod omne corpus simplex habens motum rectum habet gravitatem et levitatem et quod move[n]tur naturaliter et violenter, ostendit etiam ibi quod aer facit ad |241rb| motum istorum sicut instrumentum. Et dicit sic: "quod in ipso – scilicet gravi et levi – natura est motus principium, virtus autem – suple a quo moventur gravia a levia – est in alio secundum quod aliud; motus autem hic quidem secundum naturam, hic autem violentus. Omnis autem – suple motus –, qui secundum naturam, puta lapid‹i› eum qui deorsum, velociorem facit – suple movens – secundum virtutem; eum autem – scilicet motum – qui est preter naturam, totaliter ipsa. Ad ambo autem tamquam organo utitur aere". Ecce quomodo hic Philosophus ostendit quod aer est movens instrumentaliter in motu violento gravium et levium. Postea, cum dicit "eam quidem igitur", ostendit quomodo aer facit ad motum naturalem gravium et levium. Et dicit quod aer "facit eam lationem que sursum secundum quod levis – suple est ipse aer – cum – suple aer – feratur et sum[m]at principium – suple sue lationis – a virtute – suple primi moventis; quare – suple aer – facit lationem que est "deorsum iterum secundum quod est gravis, scilicet aer, velut enim imprimens tradit utrique", scilicet gravi et levi motum suum naturalem. "Propter quod et non assequente eo quod prius movit, adhuc motum fertur. Si enim non tale aliquid corpus existeret, non utique esset motus". Et statim Aristoteles concludit quod aer promovet motum naturale uniuscuiusque eodem modo.

Hoc habito ostendo ex dictis Commentatoris[77] quod medium est necessarium tamquam movens extrinsecum in motu lapidis ad deorsum. Et ad hoc declarandum Commentator circa hoc primo querit questionem, et dicit quod questio est utrum aer iuvet solum aut sit necessarius in motu naturali gravis, ut lapidis ad deorsum. Et arguit quod non sit necessarius, quia existimatur a quibusdam quod non sit necessarius nec in naturali nec in violento et, si non est necessarius, ergo erit sicut adiuvans. Et hic est locus in quo oportet perscrutari, quia motus non potest esse in vacuo nec in corpore quod non patitur a re mota, ita quod dividatur ab eo; ergo oportet motum fieri per corpus quod habeat dispositionem aque aut aeris. Sed si fiat in aere in quantum dividitur a moto, tunc est

76 Aristoteles 1886, *De caelo*, III, 2, 301b17-30, 249 (t. 28); cf. anche Aristoteles 1971, *De caelo*, III, 2, 301b17-30, 216.

77 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 552-555, ll. 45-133.

necessarius in motu, quia ex hoc quod est divisibilis habet contradicere et resistere moto, quia divisio est necessaria in esse motus naturalis; si enim non esset divisio, non esset motus; ergo aer isto modo est necessarius. Sed in quantum aer movetur cum moto naturaliter aut cum moto violenter, tunc est adiuvans in his duobus motibus, scilicet quia motus ab alio movet, ita quod existimatur motum posse esse sine isto iuvamento, ita quod est tantum propter melius. Sed iuvamentum istud in motu est necessarium, in quantum illud quod movetur violenter movetur post quietem motoris. Hec Commentator. Et tunc suple etiam erit necessarium in motu naturali. Hec ergo est questio et hec sunt motiva que faciunt dubitare quomodo aer requiritur in dictis duobus motibus.

Hoc habito Commentator solvit ad questionem, et – ut dicit – antequam solvat, vult exponere textum Aristotelis, et hoc facto in fine commenti ipse solvit questionem. Sed ante‹quam› ponamus eius solutionem, accipiemus quedam que ipse dicit in exponendo textum Aristotelis, que sunt necessaria ad propositum. Et dicit Commentator quod aer iuvat in motu naturali et violento gravium et levium. Et causa huius est quia aer est gravis et est levis, et quia motus naturalis et violentus sunt contrarii, et grave et leve etiam sunt contraria. Ideo aer in motu naturali et violento iuvat grave gravitate et leve levitate, ita quod cum lapis movetur ad superius a proiiciente, movebitur aer deferens lapidem ad superius etiam a proiiciente lapidem per ictum et percussionem lapidis percutientis aerem. Et tunc remanebit lapis motus postquam lapis est separatus a proiiciente. Et hoc facit aer quia habet principium levitatis per quod principium faciliter est natum moveri ad superius ab impellente. Et ideo lapis separatus a proiiciente movetur quia aer expellitur a lapide proiecto et expellit lapidem proiectum postquam est separatum a proiiciente. Et precipue hoc contingit, quando lapis movetur motu naturali, cum tunc habeat duos motores, scilicet naturam et motorem extrinsecum. Et similiter, cum aliquis proiicit lapidem ad superius, expellitur ad superius, sicut quasi expellitur ad superius res levis, quia tunc expellit secum aerem qui est levis, sicut, suple expellitur, ab aere. Et iste motus lapidis ad superius est quasi naturalis, non in quantum est ipsius lapidis, sed in quantum est ipsius aeris, cum aer sit levis, et assimilatur naturali in hoc quod movens extrinsecum, scilicet proiiciens, quiescit et ipse aer movetur. Et ideo iste motus non est pure violentus, sed compositus ex naturali et violento: in quan-

tum igitur est naturalis, suple ipsi aeri, quia est levis, lapis movetur ad superius cum aere moto, licet motor, scilicet proiiciens, quiescat; sed est violentus aeri, in quantum aer accipit principium motus a motore extrinseco ut a proiiciente. Et ideo concludit ibi Commentator dicens quod non est necesse ut motor, scilicet primus, sit simul cum moto donec finiatur motus, quia, licet motor primus quiescat, tamen res mota movebitur, quia tunc aer movebit rem motam, in quantum aer accepit principium motus a motore extrinseco et remanebit aer motus per se postquam separatus fuerit a re mota, et hoc per principium naturale quod est in eo, quod principium est gravitas aut levitas. Et si hoc non esset, lapis proiectus ad sursum caderet cum motor primus separaretur ab eo, quia lapis non habet in se principium levitatis. Hec Commentator. Et videte: illud quod hic ultimo dicit Commentator non est intelligendum quod aer, cum est separatus a proiiciente, remaneat motus ad superius per se active per principium levitatis existentis in eo, sed solum passive. Et ideo tunc etiam movetur ab aliquo extrinseco, quia Commentator dixit – ut dictum est statim supra – quod lapis separatus a proiiciente movetur, licet proiiciens quiescat, quia aer expellitur a lapide proiecto et expellit lapidem proiectum, cum movetur ad superius. Et iterum dicit quod, cum lapis movetur ad superius a proiiciente, expellit secum aerem ad superius, sicut etiam expellitur ab aere. Et tunc Commentator concludit ulterius quod, si aer non esset corpus habens gravitatem et levitatem, sed esset aut simpliciter grave aut simpliciter leve, tunc non esset motus violentus, et ideo aer est necessarius in motu violento corporis quod est simpliciter grave aut leve eo modo quo dictum est.

Hoc habito Commentator concludit intentum et dicit quod "aer, secundum quod est corpus passivum et divisibile a re mota – ut dixit Commentator – et ut est continens rem motam, est necessarius in esse motus, sed secundum quod est gravis et levis facit motum esse faciliorem et perfectiorem". Et licet Commentator sic di|241va|cat, ipse tamen postea addit quod aer est necessarius in motu naturali, sicut est necessarius in violento, immo – ut dicit – ipse "aer videtur esse necessarius in motu naturali modo proprio", licet – ut dicit – "hec sit magna difficultas".

Hoc habito Commentator[78] solvit ad questionem quam movit, tamen primo reassumit illud quod declaratum est hic in VIII[79], scilicet quod lapis et universaliter grave, cum est in potentia essentiali ad motum deorsum, movetur a motore extrinseco quia a generante. Et dicit quod accidentia propria et motus ad locum proprium fiunt in re a generante, non tamen immediate, sed mediante forma generati quam habuit a generante. Et ideo sicut generans dat formam, ita mediante forma dat motum et locum proprium generato, nisi aliquid impediat. Et tunc statim dicit Commentator quod, quia dicta accidentia et motus et locus proprius non fiunt a generante immediate, sed mediante generato, et motus primo et essentialiter non fiat nisi a motore et nullo alio mediante, ideo iste motus non est primo et essentialiter et immediate a motore extrinseco, qui motor est ipsum generans. Ergo talis motus primo et essentialiter vel immediate fit a forma moti iam generati. Et ideo iste motus est proprius modus motus, ut res moveatur hoc modo ex se ad locum proprium, nisi impediatur per violentiam; et iste motus, ut est a forma moti, similatur aliquo modo ei quod movetur ex se per se. Tamen dato quod sic similetur ei quod movetur ex se per se, sicut movetur animal ex se per se, quia in eo motor distinguitur a moto in esse, in elementis tamen, quia motor distinguitur a moto solum secundum modum et non secundum esse, quia in lapide ut movetur ex se movens est forma lapidis ut est non in materia, et motum est forma ut est in materia, et ideo lapis non movetur per se ex se, licet similetur ei quod movetur per se ex se, et ideo movetur ex se per accidens, ut Commentator ibi dicit, dicit enim ibi[80] quod lapis ut movetur ex se non distinguitur in motorem et motum distincta in actu, et ideo movetur a principio quod est in eo accidentaliter, lapis ergo movetur ex se ad deorsum accidentaliter.

Hoc habito Commentator[81] statim explicat quomodo medium se habet ad motum lapidis ad deorsum, et dicit quod "omne quod movet se accidentaliter necesse est ut moveat se, quia essentialiter movet aliud motum a se; sed lapis non movet essentialiter nisi aerem in quo est"; et ideo lapis movet se in quantum movet aer in quo est, ita quod tunc lapis sequitur motum aeris. Et hoc est sicut

78 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 552-555, ll. 133-184.
79 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202rb, ll. 11-65.
80 Cf. anche Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202ra-b, ll. 31-6.
81 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 557, ll. 184-193.

de homine in navi, quia "homo non movet se per accidens in navi, nisi quia movet navim per se et essentialiter". Ex quo sequitur quod "aer vel aqua sunt necessaria in motu lapidis, et hoc est quod promisit declarare in expositione VII *Physicorum*". Hec Commentator. Modo ex dictis Commentatoris habemus quattuor: primum est quod lapis, cum movetur naturaliter, movetur per se a potentia extrinseca, que utitur aere in motu illo; secundo habemus quod lapis existens in potentia essentiali ad motum deorsum movetur tamquam a motore extrinseco a generante, non quod generans immediate moveat, sed mediante re generata, ita quod quando lapis est iam generatus, motus eius non fit immediate et per se et essentialiter nisi a motore, non tamen primo per se a motore extrinseco quod est generans, sed a forma moti iam generati; tertio dicit quod lapis movet se ad inferius per accidens; quarto quod non movet se per accidens, nisi quia movet per se et essentialiter medium in quo est.

His habitis facio talem rationem et ex dictis ostendo quod lapis, quando movetur ex se per accidens ad deorsum, movetur a motore extrinseco movente ipsum per se et essentialiter sic: omne corpus movens per se et essentialiter aliud corpus extrinsecum ab eo, nisi illud corpus movens sit motum ex se per se per principium in eo, non movet illud extrinsecum, nisi quia movetur ab alio motore extrinseco. Hanc propositionem posuerunt Philosophus et Commentator VII huius commento 3[82] et ponent eam infra in isto VIII commento 34[83]. Sed lapis motus ad deorsum movet per se et essentialiter aerem, nec lapis movens est motus ex se per se per principium in eo, sed solum ex se per accidens, ut Commentator ad litteram dicit III *Celi et mundi* commento preallegato[84]; ergo lapis movens aerem per se et essentialiter ad inferius non movet ipsum, nisi quia movetur ab aliquo motore extrinseco movente ipsum per se et essentialiter ad inferius. Et quia in talibus motis et moventibus non est processus in infinitum, oportet quod in motu perveniatur ad aliquod motum quod moveatur non a motore extrinseco, sed quod moveatur ex se per se a motore qui sit in moto. Et quia homo existens in navi motus ex se per accidens movens per se et essentialiter navim est tale movens quod est motum ex se per se per principium in eo, ideo, quando homo movet navim, non oportet quod moveatur ab alio motore

82 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 3, f. 169ra-b.
83 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 34, ff. 203va-204ra.
84 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 557, ll. 184-193.

extrinseco movente ipsum per se et essentialiter, sicut oportet quod moveatur lapis, quando motus ad inferius movet per se et essentialiter aerem ad inferius. Sed cum istud tale movens non possit esse nisi removens prohibens, qui primo saltim natura movet aerem et aer motus movet immediate lapidem, et si istud removens prohibens non esset tale movens quod esset motum ex se per se per principium in eo, oporteret quod dum movet, moveretur ab alio motore extrinseco, donec perveniatur ad motorem qui sit motus per se per principium in eo.

(6) Sed dicet aliquis quod illud quod dictum est non est verum. Dictum est enim quod removens prohibens per se movet medium et medium motum per se movet grave; ergo de primo ad ultimam removens prohibens per se movet grave, licet mediate. Et prius dixit Commentator[85] quod removens prohibens est movens per accidens.

Preterea ponatur quod sit aliquis qui accipiat cum manu rem valde gravem elevando eam a terra et sit tante gravitatis quod manus non possit tenere suspensam nisi modico tempore; tunc, quando res illa separatur a manu, non videtur ibi esse aliquod removens prohibens, sed ex se absque removente prohibens separatur a manu et tendit deorsum.

Preterea ponamus quod grave per violentiam moveatur ad sursum ab aliquo proiiciente; cum deficit moveri ad sursum, a quo movetur ad deorsum? Quia non videtur quod a removente prohibens, cum ibi nullum sit prohibens tale grave moveri ad deorsum.

Ad primum dico quod removens prohibens in quantum tale est movens solum per accidens, sed in quantum movet medium, ut sic, non dicitur removens prohibens, sed dicitur movens per se.

Ad secundum dico quod illa res gravis que tenetur sursum a manu tenetur ibi |241vb| violenter ab aliquo prohibente ipsam moveri ad deorsum. Hoc autem prohibens est manus vel partes manus tenentes illud grave ad sursum. Modo si contingat quod tenens isto modo tale grave in manu aperiat manum, tunc in illa apertione manus removetur prohibens. Hoc autem removens prohibens removendo prohibens prius saltim natura movet medium in quo existit illud prohibens et illud grave detentum sursum, quod medium motum movet illud grave

85 Averroes 2003, *In De celo*, IV, 22, 695, ll. 120-121.

ad deorsum. Si autem tenens in manu rem illam gravem non dimittat eam sponte aperiendo manum, sed contra voluntatem tenentis, tunc etiam oportet quod, antequam separetur a manu, manus et eius partes vel brachium aliquo modo movea‹n›tur, quia labora‹n›t in retinendo. Et tunc vel a musculo vel ab aliquo extrinseco manus vel brachium sic mota movent medium, et tunc medium motum movet grave ad inferius, et quia grave naturaliter est aptum natum moveri ad deorsum, ideo a debili valde motore extrinseco movetur ad deorsum.

Ad tertium dico quod illud grave ex se per accidens movetur ad deorsum, sed per se movetur ad deorsum per antiperystasim, id est per contraresistentiam, sicut patet de lapide proiecto ad parietem. Quia enim partes aeris repercusse ad parietem successive retrocedunt, ita quod una impellit aliam et etiam impellunt lapidem, simili modo, quando lapis proiicitur ad sursum, impellit multas partes aeris ad sursum, que per contraresistentiam successive retrocedunt deorsum, que sunt causa motus lapidis ad deorsum. Ex predictis ergo apparent duo principalia. Et similiter ex dictis apparet tertium, scilicet quod grave per se et primo vel immediate movetur ad deorsum a medio.

Preterea ostendo alio modo quod grave in actu existens sursum remoto prohibente movetur ad deorsum a motore extrinseco movente ipsum per se ad deorsum, et accipio primo dictum Commentatoris quod grave movetur ad deorsum ex se per accidens hoc modo, quia forma ut est non in materia est movens et ut est in materia est motum. Tunc arguo: forma ut non est in materia est movens per accidens se ipsam ut est in materia. Sed omne movens per accidens aut est movens per accidens, quia aliqua eius pars est movens per se, aut quia est in movente per se, ut Philosophus et Commentator dixerunt supra commento 27[86]: non primo modo, quia non potest dici quod tota forma corporis gravis sit movens per accidens, quia aliqua eius pars sit per se movens, ut de se patet. Ergo relinquit quod sit movens per accidens, quia est in aliquo quod est per se movens formam gravitatis ut est in materia. Hoc autem per se movens non potest esse nisi medium quod per se movetur a removente prohibens.

(7) Tunc respondeo ad rationes que probant quod grave in actu detentum sursum remoto prohibente movetur ex se deorsum.

86 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 27, f. 198rb-va, ll. 49-23.

Ad primam concedo maiorem et minorem, et cum ulterius dicitur quod talis causa non est removens prohibens, nego hoc. Et ad probationem dico quod removens prohibens in quantum tale solum removet impediens, et ideo movet ut sic solum per accidens. Sed tamen removens prohibens ultra hoc, quod removet impediens, movet per se medium, et ut sic est movens per se, et medium motum movet grave, et remoto impediente adhuc grave movetur a medio tamquam a motore per se extrinseco eo modo quo dictum est. Et cum probatur quod non possit moveri a medio, quia nec est simpliciter grave nec simpliciter leve, sed cum gravibus grave etc., dico quod per istud dictum magis probatur oppositum quam propositum, quia ex hoc quod est levis, dum movetur a removente prohibens, movet illud quod movetur ad superius, sive moveatur naturaliter sive violenter, et quia est grave, movet etiam illud quod movetur ad inferius, sive moveatur naturaliter sive violenter. Et hoc est quod Commentator dicit III *Celi et mundi* commento 28[87], quod Aristoteles dixit quod potentia utitur aere in motu naturali et violento corporis gravis et levis quasi instrumento, et intelligit per potentiam – ut supra fuit declaratum – movens per se extrinsecum. Et in eodem commento magis infra dicit quod, quia aer est gravis et levis, que sunt contraria, ideo in motu naturali et violento, qui sunt motus contrarii, et etiam quia sunt in subiectis contrariis, ideo medium movet grave sua gravitate et leve sua levitate. Et hoc est quod Commentator ibi subdit, quod cum lapis movetur ad superius a proiiciente, tunc ab ipso proiiciente movebitur aer deferens lapidem ad superius, et hoc quia habet in se principium levitatis. Et hoc est quod Commentator ibi dicit expresse, quod aer expellitur a lapide et expellit lapidem, et hoc sive lapis moveatur naturaliter sive violenter. Et quod dicunt ulterius, quod medium est indifferens etc., non valet. Dico quod, dato quod aer quantum est de se sit[88] indifferens ad motum naturalem et violentum corporis gravis, ipse tamen determinatur a proiiciente ut a motore extrinseco in motu violento – ut Commentator dicit – et determinatur a removente prohibens in motu naturali, ut dictum est. Item non est omnino indifferens ad motum naturalem et violentum quantum ad hoc, quod est moveri ad sursum et ad deorsum, quia – ut dicit Commentator I *Celi et mundi* commento 17[89] – aer habet levitatem et gravitatem

87 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 552-554, ll. 40-109.
88 sit *coni. ex* fit.
89 Averroes 2003, *In De celo*, I, 17, 31, ll. 38-49.

non simpliciter, sed in respectu, quia est gravis respectu ignis et levis respectu aque. Et tamen natura levitatis dominatur in aere, quia est levis in duobus locis, scilicet in terra et aqua, et est gravis in uno loco, scilicet in loco ignis, et in aqua est econverso, scilicet quod est magis gravis quam levis, quia est gravis in loco ignis et aeris, et est levis solum in loco terre. Et ideo, quia aer est magis levis quam gravis, magis est determinatus[90] ad motum sursum quam ad deorsum, et aqua est econverso. Et ideo dicit ibi Commentator quod si aqua esset in centro mundi, moveretur ad concavum aeris, qui est locus naturalis aque.

Ad secundam dico quod ad impossibile sequitur quodlibet, et ideo si ponatur vacuum – quod est impossibile esse secundum Philosophum – et ponatur grave in eo, sequitur quod in instanti fiat deorsum, cum nullum sit ibi resistens. Et ex alia parte, si ponatur grave fieri deorsum, cum iste sit effectus positivus, requirit causam positivam; sed cum in vacuo non sit aliqua causa positiva extrinseca, ergo in eo non poterit fieri deorsum a causa positiva extrinseca nec a se ipso, quia tunc fieret deorsum a se ipso per accidens; sed istud non potest fieri, nisi quia grave in vacuo transmutat aliquid per se, ad cuius transmutationem grave in vacuo transmutatur ad deorsum, quia hoc est moveri vel transmutari ex se per accidens; sed istud non potest fieri in vacuo; ergo etc.

|242ra| Ad tertiam dico quod, si verba Aristotelis recte intelligantur, illud quod dicit non est contra positum. Et ideo dico quod cum ex aqua est generatus ignis in actu, tunc ignis per caliditatem tamquam per formam activam combustionis statim ardet, si habeat materiam quam comburat. Similiter quando ex gravi fit leve, tunc leve in actu per formam levitatis tamquam per principium per se passivum, dato quod per accidens sit activum, operabitur mox, nisi aliquid impediat, id est recipiet operationem que est moveri remoto prohibente, quia movebitur ad inferius a removente prohibens tamquam a motore per se extrinseco eo modo quo dictum est supra. Et quod sic debeat exponi patet, quia Philosophus[91] supra in fine textus istius commenti dicit quod gravia et levia habent in se principium motus non movendi active nec faciendi, ergo ex quo habent in se principium motus non activum, ergo habent in se principium motus passivum. Et planum est quod ipse loquitur de principio activo et passivo per

90 determinatus *coni. ex* determinata.

91 Aristoteles 1990, *Physica*, VIII, 4, 255b29-31, 295-296, ll. 18-1.

se, quia loquendo de principio passivo et activo per accidens, planum est quod habent in se tale principium, cum moveantur ex se per accidens.

Ad quartam patet solutio quasi per idem, quia quando Aristoteles dicit quod causa quare gravia et levia moventur ad loca propria est quia sunt apta nata sic moveri, ipse non loquitur de causa activa solum, sed etiam de passiva, quia eo ipso quod habent in se principium per se passivum, scilicet formam gravitatis vel levitatis quam habuerunt[92] a generante, dato quod per accidens sit activum, ex hoc sunt apta nata moveri et esse in locis propriis. Nec valet quod addunt, scilicet quod si solum moverentur ab extrinseco, tunc grave non determinaret sibi motum ad deorsum etc. Dico quod, cum hoc quod grave movetur per se a motore extrinseco, adhuc per principium passivum quod est in eo determinat sibi motum et locum ad deorsum, quia dato quod grave per formam gravitatis tamquam per principium per se passivum sit in potentia ad deorsum, non est in potentia per illud principium ad motum sursum, ita quod sit in potentia pure passiva ad illos motus, sicut materia prima secundum se accepta est in potentia passiva pura ad diversas formas, sed est in potentia hoc modo, quia sicut materia prima ut est sub forma vivi est in potentia ad formam cadaveris, ita quod non ad aliam nisi valde mediate, ita materia ut est sub forma gravitatis est in potentia determinata ad motum deorsum, ita quod non ad sursum. Et si aliquando impediatur ne moveatur ad deorsum a motore extrinseco, hoc est per accidens, quia per aliquod impediens; tamen quantum est de se et per se semper determinat sibi illum motum, dato quod per se moveatur ad illum a motore extrinseco.

Ad quintam patet solutio per idem.

Ad sextam dico quod, si Commentator dicat quod invenitur corpus simplex quod transfertur in loca ex se, quod ipse intelligit quod transferatur in loco ex se quia habet in se principium passivum per se quo passive transfertur per se in loco, quia Commentator ibi[93], antequam dicat istud verbum, dicit quod "principium quod est in corpore simplici alterato et in corpore transmutabili simplici est aliud a principio quod est in mobili localiter et in corpore augmentato secundum genus in generabilibus et in alterabilibus compositis, quia illud quod est principium in compositis est principium secundum formam et in simpli-

92 habuerunt *coni. ex* habuit.

93 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, II, 1, f. 27ra, ll. 31-37.

cibus est principium secundum materiam". Ergo tunc quando Commentator dicit quod in simplicibus invenitur corpus simplex quod transfertur in loco ex se, intelligit quod transfertur in loco quia habet in se principium secundum materiam et per consequens principium passivum per se motus in loco. Et hoc dico, si Commentator diceret sicut ipsi dicunt. Tamen Commentator ibi non dicit quod inveniatur corpus simplex quod transfertur in loco ex se, immo dicit quod invenitur animal simplex quod transfertur in loco ex se. Et tunc dictum Commentatoris non est contra me.

Ad septimam dico quod non dubitat Commentator quattuor elementa moveri ex se non ex extrinseco, quia quando elementa moventur ex se, cum tunc moveantur ex se per accidens et sint actu gravia et levia, quod tunc non moventur ex extrinseco, quia tunc non moventur a generante quod est movens extrinsecum. Vel potest dici alio modo quod ut movetur ex se, quia ut sic movetur per principium in eo, ideo ut sic non movetur a motore extrinseco.

Ad octavam dico quod Philosophus VII *Physicorum* commento 2 et 3[94] probat quod omne quod movetur movetur ab alio, et hoc facit quia in elementis non apparet ad sensum ea moveri ab alio, cum in eis non appareat sensu quod motor sit distinctus a moto, ut dicit commento 1. Sed tamen postea Commentator in 2 et 3[95] commento probat elementa moveri ab alio motore, nec intelligit ibi per motorem alium ipsum generans, sed motorem alium extrinsecum, ut est ibi declaratum et in corpore istius questionis.

Ad nonam dico quod in his que moventur in loco oportet pervenire ad motorem qui movetur ex se per se et non ex se per accidens, sicut moventur ex se per accidens quattuor elementa. Et ideo elementa non sunt illa primo mota ex se de quibus loquitur ibi Commentator, cum sint mota ex se solum per accidens, et per consequens non sint primo mota. Et ideo cum hoc quod sunt mota ex se per accidens, moventur etiam tunc ab alio motore extrinseco.

Ad decimam dicendum quod cum attrahens est quiescens et attractum est motum, quod tunc attractum movetur ad attrahens ex se per accidens, sicut elementa moventur ex se per accidens ad loca propria. Tamen cum hoc moventur ab alio extrinseco, sicut declaratum est supra in corpore questionis et VII huius commento 10[96], ubi inquiritur modus quo ferrum movetur ad magnetem.

94 Aristoteles 1990, *Physica*, VII, 1, 241b33-242a20, 256-258, ll. 12-2.
95 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 2-3, ff. 168ra-169rb.
96 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 25-63.

Ad undecimam dicendum – sicut dictum est sepe – quod illud dictum Commentatoris debet intelligi quod gravia et levia inveniuntur moveri ad loca sua naturalia ex se per accidens, sed per se a motore extrinseco. Sed cum moventur ad loca opposita, non inveniuntur moveri ex se, sed solum ex aliis motoribus.

Ad duodecimam et decimamtertiam patet solutio per dicta.

Ad decimamquartam dicendum quod aliquid dicitur moveri ad locum naturale vel ad finem aliquem ex se et non a motore extrinseco dupliciter. Uno modo, quia nullam recipit alterationem vel dispositionem a loco vel a fine ad quem movetur naturaliter. Et hoc modo elementa moventur ex se ad sua loca naturalia et non a motore extrinseco, qui est locus naturalis, qui movet solum ut finis et secundum methaforam, ut dicitur I *De generatione*[97]. Et ideo elementa moventur ad propria loca in quacumque distantia, sive propinqua sive remota, ut Commentator dixit VII huius commento 10[98] et III *Celi et mundi* commento 28[99]. Alia autem dicuntur moveri ex se sic quod, cum hoc quod move‹n›tur ex se ad aliquid, recipiunt aliquam dispositionem et alterationem ab illo ad quod moventur, et tunc cum hoc quod moventur ex se ad illud, moventur aliquo modo tamquam a motore extrinseco ab illo ad quod moventur. Et hoc modo movetur ferrum ex se ad magnetem, quia recipit aliquid de dispositione magnetis, ut Commentator dixit VII huius commento 10[100], et hec est causa quare non moventur |242rb| ad magnetem in quacumque distantia, sed in distantia determinata, ut ibi dicit Commentator. Hoc habito respondeo ad argumentum quod, si loquamur de his que moventur ex se primo modo, dico quod appropinquatio rei mote ad locum naturalem vel remotio ab eo nihil operatur in motu illo. Et causa huius est, quia talia mota sic moventur ex se quod non moventur a loco ad quem moventur aliquo modo, ita quod recipiant alterationem vel dispositionem ab eo. Et sic intelligit Commentator ea non moveri a motore extrinseco, sed quod non moveantur ab alio motore extrinseco proprie, hoc non vult Commentator. Si loquamur de his que moventur ex se secundo modo, quia talia moventur a motore extrinseco in quantum recipiunt alterationem vel dispositionem ab eo ad quod moventur, in talibus appropinquatio et remotio aliquid operantur

97 Aristoteles 1986, *De generatione et corruptione*, I, 7, 324a25-b24, 38-39, ll. 4-17.
98 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 25-63.
99 Cf. Averroes 2003, *In De celo*, IV, 28, 715-716, ll. 1-43.
100 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VII, 10, f. 172rb, ll. 25-63.

– ut dictum est –, sed tamen dato quod sic moveantur ab illo extrinseco, adhuc est ibi aliud movens effective, sicut in aliis que moventur ex se per accidens. Et hec est recte intentio Commentatoris I *Celi et mundi* commento 80[101].

Ad decimamquintam dicendum quod Commentator ibi[102] vult dicere – ut ibi expresse patet – quod motus naturalis ipsius elementi vel ipsius rei gravis in actu non fit a generante immediate, sed fit ab eo mediante forma generati, sed immediate fit ab aliquo motore. Ideo iste motus, scilicet corporis gravis in actu, non fit primo et essentialiter a motore extrinseco, scilicet a generante, sed immediate fit a forma moti iam generati. Et ulterius cum forma moti sit movens per accidens, requiritur illud aliud movens extrinsecum preter generans, quia quando aliquid est iam factum grave in actu, tunc generans non amplius requiritur ad hoc, ut illud grave moveatur ad deorsum. Et propter hoc Commentator bene dicit quod istud motum non movetur a motore extrinseco, scilicet a generante, sed a forma moti.

Ad decimamsextam patet solutio per dicta et similiter ad decimamseptimam.

(8) Tunc respondeo ad aliquas rationes que probant quod grave in actu movetur ex se per accidens, nec respondeo ad eas quia ista conclusio non sit vera quam concludunt, sed quia in premissis accipiunt aliqua que non videntur omnino vera. Et virtus prime rationis eorum ad probandum hoc consistit in hoc, quia ex hoc quod gravia in actu sunt in potentia accidentali ad motum deorsum, quando detinentur sursum ab aliquo prohibente, ideo moventur ex se per accidens, quia potentie passive accidentali respondet potentia activa accidentalis. Sed in veritate per hoc ipsi non possunt habere directe quod grave in actu existens sursum moveatur ex se per accidens ad deorsum, scilicet a forma sua que est movens per accidens. Immo ex hoc magis habent quod grave in actu existens in potentia accidentali ad motum movetur non ex se, sed a motore extrinseco movente per accidens, quia Commentator supra in isto commento[103] dixit quod potentia ista accidentalis non est in re nisi propter impediens. Sed isti potentie passive accidentali respondet potentia activa accidentalis extrinseca, cuiusmodi est removens prohibens, ita quod ista potentia accidentalis removetur a subiec-

101 recte Averroes 2003, *In De celo*, I, 81/82, 152, ll. 45-49.
102 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 555-556, ll. 145-159.
103 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202va, ll. 21-44.

to et ducitur ad actum a removente prohibens, ut Commentator dicit pluries in isto commento[104]. Et ideo per hoc quod grave est in potentia accidentali ad motum, non potest ex hoc haberi quod moveatur ex se active per accidens, quia per formam suam que est movens per accidens, ita quod sua forma tamquam potentia activa per accidens respondeat illi potentie active accidentali. Et hoc apparet magis, quia causa quare grave in actu et ut est habens formam in materia non movetur per accidens a forma sua, sed quiescit et est in potentia accidentali ad sic moveri, non est nisi illud quod prohibet ipsum moveri ex se vel a forma sua per accidens ad deorsum. Similiter etiam causa quare forma ipsius non movet per accidens ipsum grave ad deorsum, sed est in potentia accidentali ad hoc, ut sit actu movens per accidens ad deorsum, non est nisi illud quod prohibet formam gravis movere grave per accidens ad deorsum. Ergo tunc quicquid potentie accidentalis est in gravi, sive ex parte moti sive motoris per accidens, totum hoc est ex parte prohibentis et non ex parte moti et motoris per accidens, que sunt de intrinseca ratione gravis, quia quantum est ex parte illorum numquam grave esset in potentia accidentali, immo semper esset actu motum. Ergo tunc, cum ista potentia accidentalis sit in gravi solum ex parte prohibentis, cui potentie accidentali passive vel active in gravi respondet solum potentia activa accidentalis removentis prohibens quod est movens extrinsecum, ideo per hoc quod grave est in potentia accidentali ad motum ad deorsum, non possumus per hoc habere quod grave in actu moveatur ex se vel a forma sua per accidens, ut ipsi arguunt. Sed illud ex quo possumus hoc habere – ut Commentator dicit III *Celi et mundi* commento 28[105] circa finem commenti – est quia omne quod movet se accidentaliter non movet se accidentaliter, nisi in quantum movet per se et essentialiter aliquod aliud motum diversum a se, sicut ibi Commentator explicat, quod lapis non movet se per accidens, nisi in quantum movet essentialiter et per se aerem in quo est. Sed ex hoc, si bene advertimus, statim habemus propositum contra eos, quia – sicut probatum fuit in VII et probabitur infra a Philosopho et Commentatore in isto VIII – omne movens quod movet per se et essentialiter aliquod motum extrinsecum a se, nisi sit movens quod moveatur ex se per se per principium in eo, non movet illud, nisi quia movetur per se et essentialiter ab alio motore extrinseco; sed – ut Commentator dicit – lapis motus

104 Cf., ad esempio, Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202va, ll. 51-57.
105 Averroes 2003, *In De celo*, III, 28, 557, ll. 184-192.

ad deorsum movet aerem in quo est per se et essentialiter, nec lapis est movens quod moveatur ex se per se per principium in eo, sed est motum ex se solum per accidens; ergo lapis, cum movetur ad deorsum, non movet per se et essentialiter aerem, nisi in quantum movetur per se et essentialiter ab alio motore extrinseco. Et hoc etiam tenet, quia motum per accidens non potest esse movens simpliciter, et ideo lapis tunc movetur ab alio motore extrinseco alio quam a generante, ut declaratum est supra.

Sed tu dices quod hoc non videtur, quia lapis detentus sursum a prohibente est solum in potentia accidentali ad motum deorsum; ergo tunc requirit solum movens per accidens, scilicet removens prohibens, quia per solum prohibens erat in potentia accidentali; ergo remoto prohibente illa potentia accidentalis non amplius est in lapide; ergo tunc lapis remanet motus ad deorsum ex se per formam suam, dato quod ex se per accidens |242va| sine alio motore extrinseco.

Dico – sic‹ut› dictum est – quod grave in actu detentum sursum remoto prohibente movetur per se deorsum a motore extrinseco alio a generante, quia generans circumscripto impedimento non potest generare formam gravitatis in materia nisi in loco deorsum, quia – ut Commentator[106] dicit – generans dans formam gravitatis perfectam dat etiam generato ubi perfectum. Sed antequam esset generatum erat in potentia essentiali ad duo, scilicet ad formam gravitatis et ad motum ad deorsum, ut quando generans generaret grave ex levi; sed quando iam est generatum actu grave in loco deorsum, non amplius est in potentia ad formam gravitatis nec ad motum deorsum, nisi valde per accidens, scilicet in quantum per violentiam prius moveretur a loco suo. Sed tamen, quia aliquando ipsum grave propter aliquod impediens generatur a generante in loco sibi innaturali et contrario, ideo tunc generans dat formam gravitatis per quam est actu grave, et tunc cessat potentia essentialis ad formam gravitatis. Sed quia tunc, cum forma gravitatis non datur a generante ipsi gravi motus nec ubi ad deorsum, et hoc propter impediens, ideo tunc in gravi generato sursum remanet potentia essentialis non ad formam gravitatis, sed ad motum et ubi ad deorsum. Et causa huius est quia grave per generationem forme gravitatis generate superius tamquam per principium per se passivum ipsius motus ad deorsum quod habuit a generante, istud principium passivum est per accidens

106 Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 32, f. 202va, ll. 1-6.

impeditum a prohibente, ne moveatur ad deorsum. Et quia ex hoc in gravi est facta nova potentia passiva accidentalis addens aliquid supra ipsum grave, in quantum per formam gravitatis est in potentia passiva per se ad motum et ubi deorsum, ideo ratione huius, tunc grave oportet quod moveatur a duplici motore, quorum unus sit motor per accidens removendo impediens, et hoc est removens prohibens, alius est motor per se a quo illa potentia essentialis, que remanet in gravi remoto prohibente, ducatur ad actum. Et ideo adhuc ibi requiritur aliud movens per se extrinsecum a removente prohibens. Quid autem sit istud movens, dictum est supra.

Ad secundam dico quod bene probat quod gravia in actu moventur ex se per accidens, sed tamen ex dictis suis ostendo quod, cum grave movetur ex se per accidens, quod oportet concedere quod etiam movetur per se a motore extrinseco, quia ex quo lapis movet aerem per se et essentialiter, ita quod lapis est motor extrinsecus, nec lapis movens aerem est motum ex se per se per principium in eo, sed solum per accidens. Ergo lapis non movet aerem, nisi quia movetur per se a motore extrinseco. Sed de animali vel de homine existente in navi qui movet se per accidens quia movet per se navim, non oportet quod homo tunc moveatur per se ab alio motore extrinseco quando movet navim, quia homo movens navim est motum ex se per se per principium in eo.

(9) Tunc respondeo ad rationes in oppositum factas in principio.

Ad primam dico quod Commentator VII *Methaphysice* commento 22[107], ubi dicit aliqua generari ex se, intelligit – ut ipse ibi exponit – aliqua generari ex se, id est casu, et hoc in principio commenti. Sed planum est quod illud quod fit casu fit ab aliqua causa extrinseca. Et dicit in fine illius commenti quod in generabilibus in substantia, aliqua generari ab hoc quod est per se, scilicet casu. Tamen nulla species invenitur fieri casu, dato quod in generatione alicuius speciei inveniatur aliquid simile casui, sicut species que fit ex se, id est casu, sicut species que generatur non a simili sibi in specie, sed a dissimili, ut cum generatur mulus ex equa et asino, ista generatio aliquo modo similatur ei quod generatur a casu, cum asinus non intendat generare mulum, sed asinum. Et ideo sic generari ex se non tollit illud generari ab aliquo extrinseco[108].

107 Averroes 1562, *In Metaphysicam*, VII, 22, f. 172raD-vaI.
108 Su questo tema nell'*Expositio* di Urbano, cf. Loconsole 2023.

Ad secundam dicendum quod Aristoteles ibi[109] dicit quod secundum hanc contrarietatem, scilicet secundum rarum et densum, materia est activa motus localis, sed secundum durum et molle materia est causa passionis et non passionis. Dico quod materia in elementis, ut est rara vel densa, est activa motus localis per accidens, quia ignis motus per raritatem suam est motus ex se per accidens, sicut movetur ex se per accidens per formam levitatis, ut est non in materia. Et hoc concedo. Et similiter dico ad auctoritatem Commentatoris, dato quod Commentator non dicat quod sunt activa, sed solum dicit quod sunt causa.

Ad ultimum dicendum breviter quod Commentator in illo commento 17[110] – ut ibi apparet – non dicit illa asserendo, sed dubitando.

Tunc respondeo ad rationem in contrarium, quia dicebatur quod tunc grave posset moveri in vacuo. Dico quod non est verum propter duplicem causam. Primo quia ille due cause que sunt in gravi, scilicet forma ut est non in materia et forma ut est in materia, cum sint cause per accidens, non sufficiunt, quia ibi nulla esset resistentia, cum inter tale movens et motum nulla sit resistentia. Et ideo in motu gravis vel elementi requiritur resistentia ex parte medii. Et ideo, dato quod grave moveatur ex se per accidens, non propter hoc moveretur in vacuo. Secundo quia – ut dictum est –, quia non movetur ex se per se sicut moventur animalia, ideo non possunt moveri in vacuo sicut possent moveri in vacuo animalia, quia, dato quod in vacuo non sit resistentia ex parte medii, est tamen in animali resistentia ex parte rei mote ad motorem, cum dividatur in duas, quarum una est per se movens et alia per se mota, et per consequens movens est distinctum a moto secundum diffinitionem vel secundum esse, et non secundum modum solum sicut in elementis que moventur ex se per accidens. Hec sentio de causa motus gravium et levium.

109 Aristoteles 1990, *Physica*, IV, 9, 217b10-217b27, 169-170, ll. 11-8.
110 Cf. Averroes 1472-1475, *In Physicam*, VIII, 17, f. 191vb, ll. 79-82.

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.III.6

Altre fonti

ALBERTUS MAGNUS. *Physica*, ed. HOSSFELD, PAUL. Münster i.W.: Aschendorff, 1987 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 4/1-2).

ARISTOTELES. «De caelo», in THOMAS DE AQUINO. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio. In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio. In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio*, 1-257. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 3).

ARISTOTELES. *Analytica posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, ed. MINIO-PALUELLO, LORENZO, DOD, BERNARDUS G. Bruges-Paris: Desclée De Brouwer, 1968 (Aristoteles Latinus, IV.1-4).

ARISTOTELES. «De caelo», in ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, ed. HOSSFELD, PAUL, 1-274. Münster i.W.: Aschendorff, 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 5/1).

ARISTOTELES. *De generatione et corruptione. Translatio vetus*, ed. JUDYCKA, JOANNA. Leiden: Brill, 1986 (Aristoteles Latinus, IX.1).

ARISTOTELES. *Physica. Translatio vetus (Jacobi Veneti)*, ed. BOSSIER, FERNAND, BRAMS, JOZEF. Leiden, New York: Brill, 1990 (Aristoteles Latinus, VII.1.2).

ARISTOTELES. *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. VUILLEMIN-DIEM, GUDRUN. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995 (Aristoteles Latinus, XXV.3).

AVERROES. «Commentum super libros physicorum», in ARISTOTELES. *Physica*, trad. MICHAEL SCOTUS, ff. 2r-238r. Paduae: Laurentius Canozius, ca. 1472-1475.

AVERROES. «Commentarium in Metaphysicam», in ARISTOTELES, AVERROES. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, 1r-355v. Venetiis: apud Junctas, 1562.

Averroes. *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. Carmody, Francis J., Arnzen, Rüdiger. Leuven: Peeters, 2003 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 4).

Bacon, Roger. *Liber primus communium naturalium: partes prima et secunda*, ed. Steele, Robert. Oxford: Clarendon Press, 1911.

Bacon, Roger. *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*, ed. Steele, Robert. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Bonaventura de Balneoregio. *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum*. Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia Collegii s. Bonaventurae, 1885.

Clagett, Marshall. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison, London: University of Wisconsin Press, 1961.

Cotton, Juliana H. «Politian and Fra Urbano Averroista's *Expositio*», *Manuscripta* 12 (1968), 104-106.

Duhem, Pierre M.M. *Les origines de la statique*, Paris: Hermann, 1905-1906.

Ermatinger, Charles J. «Urbanus Averroista and Some Early Fourteenth-Century Philosophers», *Manuscripta* 11 (1967), 3-38.

Grabmann, Martin. *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. III, München: Hueber, 1956.

Ioannes de Ianduno. «An grave inanimatum moveat se ipsum», in Ioannes de Ianduno. *Quaestiones super libros Physicorum*, ff. 206-215. Venetiis: apud haeredem Hieronimi Scoti, 1575.

Laird, Walter R., Roux, Sophie (eds.). *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*. Dordrecht: Springer, 2008 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 254).

Loconsole, Mario. «Può un uomo generarsi nell'utero di una capra o di una cagna? Una *quaestio* di Urbano da Bologna nel commento alla *Physica* di Averroè», *Noctua* 10(2) (2023), 46-105.

Loconsole, Mario. «On the Natural Motion of Heavy and Light Bodies (*gravia et levia*). Urbano of Bologna and Averroes' Solution», *Quaestio* 25 (2025). In corso di stampa.

Loconsole, Mario. «*An grave inanimatum moveat se ipsum*. A 14th-Century Constellation of Averroes' Interpreters», in Reuke, Lars, Speer, Andreas (eds.). *Konstellationen*, Berlin: De Gruyter, 2026 (Miscellanea Mediaevalia, 44). In corso di stampa.

Maier, Anneliese. *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen: Essener Verlagsanstalt, 1943.

Maier, Anneliese. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1949.

Sarton, George. «The Date of Urbano of Bologna», *Isis* 32 (1940-1947), 118-119.

Schmieja, Horst. «Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physikkommentars von Averroes», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 42 (2000), 133-153.

Sylla, Edith D. *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320–1350. Physics and Measurement by Latitudes*. New York: Garland Publishing, 1991.

Sylla, Edith D. «Aristotelian Commentaries and Scientific Change: The Parisian Nominalists on the Cause of the Natural Motion of Inanimate Bodies», *Vivarium* 31(1) (1993), 37-83.

Taucci, Raffaele. «I Maestri della facoltà teologica di Bologna», *Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria* 1 (1933), 24-42.

Thomas de Aquino. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiolo, Mariano. Torino, Roma: Marietti, 1954.

Urbanus Bononiensis. *Expositio commentarii Averrois super Physica Aristotelis*. Venetiis: Bernardinus Stagninus, de Tridino, 1492.

Weisheipl, James A. «The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics», *Isis* 56(1) (1965), 26-45.

Weisheipl, James A. *Nature and Gravitation*. River Forest: Albertus Magnus Lyceum, 1955.

Yavetz, Ido. *Bodies and Media. On the Motion of Inanimate Objects in Aristotle's* Physics *and* On the Heavens. Cham: Springer, 2015.

Nectit enim homo res mundanas cum divinis. L'epistola dedicatoria di Dino del Garbo a Roberto d'Angiò: edizione e studio delle fonti

Marilena Panarelli*

Abstract: The dedicatory epistle placed as a prologue to Dino del Garbo's *Expositio super canones generales de virtutibus medicamentorum simplicium* on the second book of Avicenna's *Canon* constitutes the formal act through which the Florentine physician presents this work, together with the *Dilucidatorium totius practice generalis medicinalis artis*, to Robert of Anjou. From its opening lines, the prologue foregrounds the theme of human dignity, defining the human being – *maxime proprium* – as the *nexus Dei et mundi*. Through a sequence of citations – predominantly Aristotelian – Dino develops an argument that presents the human being as uniquely capable of mediating between the divine and the mundane orders, thereby framing the medical works dedicated to the Angevin king within a broader philosophical horizon. This article provides a critical edition of the prologue together with a study of its sources, situating its argument within the textual tradition of the *dignitas hominis*. By reconstructing the philosophical background of the text within the intellectual climate of early fourteenth-century Italy, the study aims to distinguish elements deriving from this shared doctrinal horizon from those reflecting Dino's own theoretical orientation.

Keywords: Dino del Garbo; medical Scholasticism; Robert of Anjou; early fourteenth-century Italy; *dignitas hominis*.

English title: Nectit enim homo res mundanas cum divinis. *Dino del Garbo's Dedicatory Epistle to Robert of Anjou: Edition and Study of the Sources*

1. Introduzione

L'epistola dedicatoria anteposta in funzione di prologo alla *Expositio super canones generales de virtutibus medicamentorum simplicium secundi Canonis Avicenne*[1] costituisce l'atto di consegna con cui Dino del Garbo offre quest'opera, congiuntamente al suo *Dilucidatorium totius practice generalis medicinalis artis*[2],

* Questo articolo è stato scritto nell'ambito del progetto "Reassessing Late Medieval Pharmacology: Logical and Metaphysical Tools in the Medical Context" (Grant Agreement nr. 101164035; Project Acronym: ReMedY) finanziato dall'Unione Europea (Action: HORIZON ERC Grants; Call: ERC-2024-STG). Ringrazio Andrea Tabarroni (Università di Udine) per i preziosi suggerimenti.

1 Dino del Garbo 1514(1).

2 Dino del Garbo 1514(2).

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII9 – CC BY

a Roberto d'Angiò. Il tema che fin dalle parole iniziali del prologo si impone all'attenzione del lettore è quello della dignità dell'uomo, il cui *proprium* è individuato, in senso eminente (*maxime proprium*), nel teorema ermetico che lo definisce *nexus Dei et mundi*. Attraverso poi un susseguirsi di citazioni perlopiù aristoteliche esplicite e letterali il medico fiorentino costruisce un'argomentazione che – come si vedrà – guarda all'uomo come l'unico detentore della natura divina tra tutte le creature mondane, in grado per questo di connettere le *res mundane* alle *divine*, inquadrando così in un preciso retroterra filosofico queste sue opere dedicate a Roberto.

Scopo del presente contributo è quello di proporre l'edizione del prologo, corredata dallo studio delle fonti, e collocare l'argomentazione in esso sviluppata entro la tradizione testuale della *dignitas hominis*, di cui essa si fa interprete; ricostruendone il contesto filosofico di riferimento con uno sguardo puntato al clima culturale dell'Italia del secondo decennio del XIV secolo, si intende così distinguere le acquisizioni che derivano da tale orizzonte dottrinale da quelle che rivelano un autonomo intento teorico.

2. Datazione e contesto storico

Prima di esaminare il contenuto dell'epistola dedicatoria, è opportuno delineare il profilo delle due opere che essa accompagna e consegna al sovrano, e il contesto storico e culturale in cui tali opere si inseriscono. Il *De virtutibus medicamentorum simplicium* è l'opera a cui l'epistola dedicatoria è di fatto anteposta: tale opera, iniziata a Siena e portata a compimento a Firenze il 27 ottobre 1325[3] è un commento al primo trattato del secondo libro del *Liber canonis* di Avicenna, rivolto appunto alla trattazione delle virtù dei semplici: si tratta di un'opera che si può a buon diritto definire di farmacologia teorica, in cui si attesta un ricorso sistematico a fonti filosofiche. Il *Dilucidatorium* verte, invece, sulla fen 4 del primo libro del *Liber canonis* – ovvero su una trattazione generale di regimi

3 Dino del Garbo 1514(1), f. 62: «Et finita est ac completa hec expositio et declaratio huius partis Avicenne anno Christi 1325 die 27 mensis octobris quam ego Dinus de Florentia minimus inter medicine doctores incepi cum viguit studium in civitate Senarum et hanc partem Avicenne ibi in cathedra legi, sed eam complevi cum Florentie redii propter illius studii divisionem et anihilationem. […] Hoc opus Senis incepi et Florentie feliciter terminavi». Su questo si veda Chandelier 2017, 152.

ricevuto: 01/03/2026 – accettato: 19/03/2026 – pubblicato: 31/05/2026

e terapie – ed era stato composto qualche anno prima, come indicato da alcune testimonianze manoscritte[4], e terminato intorno al 1319[5].

La redazione del prologo deve pertanto collocarsi entro un arco cronologico ben circoscritto, compreso tra la conclusione del *De virtutibus medicamentorum simplicium* e la data di morte di Dino, cioè quindi tra il 27 ottobre 1325 e il 30 settembre 1327[6]. Sono questi anni piuttosto instabili dal punto di vista delle vicende politiche che interessano Firenze. Evento decisivo per la ridefinizione degli equilibri politici fu la Battaglia di Altopascio, combattuta il 23 settembre 1325, che sancì la vittoria delle truppe ghibelline guidate da Castruccio Castracani, a seguito della quale, nel tentativo di riaffermare l'orientamento guelfo della città sotto l'egemonia angioina, Firenze conferì la signoria a Carlo di Calabria, figlio di Roberto d'Angiò. L'erede al trono detenne la nomina per dieci anni, benché la permanenza effettiva di Carlo di Calabria a Firenze si limitò a circa soli dodici mesi: l'imminente discesa in Italia di Ludovico IV di Baviera ne determinò infatti il richiamo a Napoli già nel 1327, riaprendo una fase di instabilità negli equilibri cittadini. Il prologo, quindi, è concepito durante una fase espansionistica della dominazione angioina sulla Toscana[7], e la celebrazione encomiastica che vi si dispiega va inserita in un clima politico di grande tensione, nel quale i cittadini fiorentini – preoccupati per la propria vita e i propri averi – poterono cercare nella dinastia angioina protezione.

Inoltre, merita di essere qui considerato un ulteriore elemento: queste due opere che Dino dedica al sovrano angioino non costituiscono un episodio isolato, ma si inscrivono in una più ampia costellazione di testi medici che gravitano

4 Su questo si veda Siraisi 1981, 63; Chandelier 2017, 151-152; Chandelier 2023, 339.

5 Joël Chandelier ha osservato che l'unico codice che tramanda congiuntamente questi due commenti al *Canon* (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6935) è anche l'unico a presentare il *Dilucidatorium* privo di un altro prologo dedicatorio, i cui destinatari erano questa volta gli *scholares* dello studium di Siena. Egli ha quindi ipotizzato che, in occasione dell'invio dei due commenti al re di Napoli, Dino del Garbo abbia deliberatamente soppresso l'introduzione destinata agli *scholares*, dando origine a una linea di trasmissione autonoma del testo senza prologo, di cui il codice parigino costituirebbe il principale testimone. Benché tale ipotesi potrà essere solo confermata da un approfondito studio filologico della tradizione testuale del *Dilucidatorium*, la preliminare edizione del testo che qui si propone potrà fornire qualche ulteriore elemento utile alla sua successiva valutazione.

6 Siraisi 1981, 62.

7 Terenzi 2019.

attorno alla corte angioina. Alle sue opere si affiancano, infatti, altri due scritti esplicitamente dedicati a Roberto, riconducibili all'ambito della medicina pratica e della farmacopea, ovvero le *Additiones in Practica sive Grabadin Mesue* di Francesco da Piedimonte[8] – la cui datazione è incerta, ma da collocare prima del 1320, data di morte di Francesco, e quindi anteriore alla dedica di Dino[9] – e il *Liber Pandectarum* di Matteo Silvatico[10] – offerto in dono al sovrano nel 1332, quindi posteriore alla redazione del *De virtutibus medicamentorum simplicium*[11]. Considerate in questa costellazione testuale, la relazione tra tali opere sembra delineare un quadro coerente, che attesta presso la corte un interesse marcato per i saperi medici e, in particolare, per la teorizzazione, la sistematizzazione e l'impiego dei medicamenti.

In questa convergenza si potrebbe poi riconoscere un implicito richiamo alla tradizione della Scuola Medica Salernitana. Il processo di accentramento promosso dalla corte angioina, che aveva accelerato la marginalizzazione di Salerno a favore dell'Università di Napoli[12], costituisce lo sfondo istituzionale entro cui può essere letta anche la rinnovata attenzione per la medicina e la farmacopea, all'interno cioè di una più ampia politica culturale di controllo e promozione dei saperi medici.

3. L'*incipit* del prologo

L'*incipit* del prologo – «Serenissime princeps mundi rex Roberte, accipe hoc opus ut sit gloria capiti tuo et torques collo tuo»[13] – composto secondo lo stile formulare degli scritti dedicatori, evoca la tradizione scritturistica sapienziale. L'espressione «ut sit gloria capiti tuo et torques collo tuo» riprende infatti in modo trasparente *Proverbi* 1,9 «ut sit gratia capiti tuo et torques collo tuo»,

8 Francesco da Piedimonte 1495.

9 Su questo si veda Chandelier 2023 e Ventura 2012.

10 Silvatico 1474.

11 Su questo si veda Bottiglieri 2006.

12 Kristeller 1986 ha mostrato, sulla base della documentazione, come l'evoluzione istituzionale della Scuola Medica Salernitana tra Medioevo e Rinascimento sia strettamente intrecciata, da un lato, all'intervento legislativo dei sovrani svevi, angioini e aragonesi volto a regolamentare la formazione e l'esercizio della professione medica; dall'altro, al progressivo acuirsi della rivalità tra Napoli e Salerno quali poli concorrenti dell'insegnamento medico.

13 *Infra,* Appendix, 358.

sostituendo programmaticamente *gratia* con *gloria*. Tale *lectio* riportata in tutti i testimoni raccolti, qualora non fosse interpretata come un errore congiuntivo degli stessi, segnala una trasposizione del motivo biblico dall'ambito morale-sapienziale a quello politico-encomiastico: il sapere offerto diviene strumento di prestigio del sovrano[14]. In tale quadro acquista particolare rilievo il fatto che, nella *Lectura super Proverbia*, Pietro di Giovanni Olivi, commentando il medesimo passo, associ esplicitamente alla *gratia* anche la *gloria*[15]: non è quindi improbabile che una familiarità con la *Lectura* di Olivi possa aver orientato la scelta lessicale adottata da Dino.

Presentando il sapere medico quale ornamento della regalità, il prologo conferisce alle opere dedicate a Roberto un'esplicita legittimazione politica; nella formula iniziale l'imperativo performativo «accipe hoc opus» istituisce, infatti, l'atto di consegna come momento fondativo del testo e come sua collocazione sotto l'*auctoritas* del dedicatario.

Particolarmente significativa risulta inoltre la titolatura «princeps mundi», qui impiegata in evidente chiave encomiastica, che ricorre anche nella dedica premessa al *Liber Pandectarum* di Matteo Silvatico, attestando così l'adesione a un modulo dedicatorio consolidato[16]. Essa si inserisce nel lessico politico della regalità angioina, contribuendo a costruire l'immagine di Roberto quale sovrano dotato di autorevolezza sovraregionale, coerente con la celebre immagine del *rex philosophus*[17], una rappresentazione che aveva trovato riscontro nella memoria coeva, grazie alle testimonianze di Giovanni Villani, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio, che costituiscono le fonti di più grande influenza sulla trasmissione di un simile ritratto del re angioino[18]. D'altronde, la spiccata vocazione intellettuale di Roberto emerge distintamente dalla sua stessa produzione scritta, che non trova eguali nei sovrani del suo tempo[19].

14 Sulla retorica del potere in epoca medievale si veda Grévin 2008.

15 Petrus Iohannis Olivi 2003, I, cap. 1, 249, l. 162: «quod per hoc acquires gratiam et gloriam coram Deo et hominibus».

16 Silvatico 1474, f. 1ra: «Hanc ergo vobis domino Roberto illustrissimo et serenissimo Iherusalem et Sicilie regi, quia inter cunctos mundi principes medicinarum dogmate prefulgetis, medicinalem pandectam per vos corrigendam ex multis collectam agredior».

17 Su questo si veda Kelly 2003 e Caiazzo 2023.

18 Caiazzo 2023, 30.

19 Riguardo l'originalità speculativa dei *sermones* di Roberto è sorto un acceso dibattito, tralasciando il quale, Irene Caiazzo ha osservato che nessun altro sovrano medievale ha

Nel suo complesso, l'*incipit* si configura fin dall'apertura come un dispositivo retorico di forte densità simbolica, che preannuncia il ritratto del destinatario come il più eminente tra gli uomini, in quanto nel sovrano si troveranno massimamente attualizzate le due proprietà dell'uomo, quella divina e quella mondana. Sotto questo profilo, il prologo dovrà esser collocato entro la tradizione encomiastica deputata alla celebrazione delle virtù intellettuali, morali e politiche di Roberto; in tale cornice l'elogio trova la sua compiuta formulazione, in clausola, nell'appellativo di *rex benignus*, espressione che suggella l'intento encomiastico di fondo, volto a celebrare l'eccezionalità di Roberto e introduce, seppur implicitamente, il tema della *dignitas hominis*, destinato a trovare nel sovrano la sua più alta esemplificazione.

4. La citazione ermetica, l'influenza di Alberto Magno e la fondazione metafisica della dignità umana

L'*incipit* è subito seguito dalla locuzione «verba philosophorum considerans», che rinvia a un orizzonte autoritativo indeterminato con cui Dino motiverà la scelta, espressa in prima persona – «dignius visum est mihi»[20] – in un registro semantico che richiama il tema della *dignitas*, di far esplicito riferimento al già citato passo ermetico (*Asclepius*, 8)[21], da cui prenderà le mosse il suo incedere argomentativo[22].

Chi si cela dunque dietro i *verba philosophorum*? Sembra possibile identificare qui anzitutto l'*auctoritas* di Alberto Magno. Loris Sturlese aveva individuato proprio nel maestro di Colonia l'esordio della riflessione filosofica medievale sulla *dignitas hominis*, nella quale elementi di origine ermetica vengono incastonati all'interno di un saldo impianto aristotelico[23]. Le parole adottate da Dino riprendono tale impostazione con notevole precisione, come si può evincere dalla seguente tabella sinottica:

composto un numero tanto elevato di sermoni in latino, vedi Caiazzo 2023, 33.

20 *Infra,* Appendix, 358.

21 Sulla fortuna di questo passo ermetico nel tardo medioevo si veda Palazzo 2007.

22 Sull'ermetismo medievale si veda Moreschini 2000, Lucentini, Parri, Perrone Compagni 2003, Lucentini 2007, Parri 2011, Sannino 2013 e 2014.

23 Sturlese 2009.

Pseudo-Apuleius 2019, *Asclepius*, 8 183, ll. 183–185:	Dino del Garbo, Appendix, *infra*, 358:	Albertus Magnus 1920, *De animalibus* XXII, 1353, ll. 16–18:	Albertus Magnus 1960, *Metaphysica* I, 2, ll. 4–11:	Albertus Magnus 2025, *De intellectu et intelligibili,* II, 9, 43, ll. 29–31:
[…] qui est humanitatis inter se *firmissimus nexus et mundi partis*, quae est aquae et terrae; quae pars terrena mundi artium disciplinarumque cognitione atque usu servatur, sine quibus mundum deus noluit esse perfectum.	Verba philosophorum considerans, dignius visum est mihi ascribere illud verbum Hermetis in libro De natura Deorum, *loquens enim de proprietatibus hominis ait: «Hominis maxime proprium est ut sit nexus Dei et mundi»*.	*De proprietatibus autem hominis* praecipua est *quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi*.	Sicut subtiliter enim dicit *Hermes Trismegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi*, super mundum per duplicem indagationem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur.	*Et ideo dicit Hermes Trismegistus in Libro de natura dei deorum, quod homo nexus est Dei et mundi*: quia per hujusmodi intellectum iungitur Deo.

La sinossi mostra dapprima come il sintagma *de proprietatibus hominis* ricorre, nei medesimi termini, tanto nel *De animalibus* di Alberto Magno[24] quanto nel testo di Dino. È pertanto verosimile che quest'ultimo abbia attinto alla formulazione albertina, anche alla luce di un'altra significativa convergenza sintattica: l'enunciato ermetico «hominis maxime proprium est ut sit nexus Dei et mundi» riproduce infatti lo stesso ordine della formulazione presente in quest'opera di

24 Su questo passo si veda in particolare Anzulewicz 2010. Sul *De animalibus* di Alberto si veda anche Anzulewicz 2009.

Alberto. D'altronde, sempre Sturlese ha insistito più volte sul ruolo svolto dalla componente ermetica nella dottrina dell'intelletto elaborata dal maestro domenicano, che vedeva in Ermete Trismegisto «il portatore di un'antica rivelazione filosofica»[25]. La dottrina ermetica dell'uomo come nesso assume nell'opera di Alberto la funzione di cornice, che tiene unite e salda le ulteriori fonti di riferimento, configurandosi, come si evince già solo dalla sinossi qui proposta, come elemento chiave della dottrina filosofica albertina sulla perfezione intellettuale.

Tornando al prologo, la spiegazione che subito segue – «nectit enim homo res mundanas cum divinis» – ricalca il successivo schema esplicativo albertino, nel quale pure è il verbo *necto* che esprime la capacità di mediazione[26], resa possibile dalla compresenza, nell'uomo, di proprietà appartenenti all'ordine mondano e a quello divino. Nel *De animalibus* e nella *Metaphysica* tale carattere divino si manifesta nella facoltà intellettiva che erge l'uomo a *mundi gubernator*, sancendo così una frattura ontologica rispetto al mondo animale. E nel suo prologo Dino, pur non ricorrendo all'utilizzo del medesimo sintagma, giungerà alla conclusione che l'uomo è il fine di tutti gli esseri corruttibili, continuando a insistere sulla presenza in esso di una proprietà divina che gli deriva, appunto, dalla sua partecipazione alla natura intellettuale. E ancora, la definizione di *intellectus* come «aliquid incorruptibile et divinum» ricalca i *verba* di Alberto[27]; si osservi qui, in linea con Sturlese, che "divino" ha per Alberto un significato filosofico prima che teologico per cui la *dignitas hominis* può fondarsi proprio su questa componente divina che è, di per sé, presente nell'uomo[28].

Il richiamo ai *verba philosophorum* può essere quindi interpretato come un'allusione alla tradizione filosofica rappresentata e trasmessa da Alberto Magno, nella quale il *dictum* ermetico appare cristallizzato in una dottrina filosofica stratificata. Proprio la posizione di *nexus* giustifica, nell'epistola di Dino del Garbo, la dignità teorica delle scienze naturali e della medicina, per offrire così una giu-

25 Sturlese 2003, 187.

26 Albertus Magnus 1920, *De animalibus* XXII, 1353, l. 23: «Et ideo etiam in ea parte qua homo mundo nectitur, non mundo subicitur, sed praeponitur ut gubernator. Hinc etiam causatur fascinatio qua anima unius agit ad alterius impedimentum vel expeditionem per visum vel alium sensum».

27 *Infra*, Appendix, 348; Albertus Magnus 1920, *De animalibus* XVI, 1096, l. 36: «[…] propter quod etiam solus intellectus divinus est, hoc est perpetuus et incorruptibilis».

28 Sturlese 2009.

stificazione filosofica alle opere mediche cui la stessa epistola è anteposta. Ed è sulla condizione di tale natura intellettuale e divina che insisterà il procedere dell'argomentazione, la quale si articolerà attraverso una trama di richiami, per lo più aristotelici, rivelando una cultura e consapevolezza filosofica, specchio del clima intellettuale dell'Italia dei primi decenni del XIV secolo.

5. L'*incorruptibilitas* come motivo politico

L'argomentazione prosegue così nella direzione di una fondazione teleologica della dignità umana: l'uomo, in quanto fine ultimo dell'ordine naturale, legittima lo studio della natura stessa. Tale passaggio si radica sulla duplice appartenenza dell'uomo all'ordine del corruttibile e dell'incorruttibile.

In questo quadro l'argomentazione si concentra intorno al tema dell'*incorruptibilitas* dell'intelletto, la cui trattazione mostra una prossimità con la riflessione esposta da Dante Alighieri in *Monarchia* III, 16, 3. Anche Dante aveva qualificato l'uomo come *medium* tra corruttibili e incorruttibili e, ricalcando un celebre adagio ricavato dal *Liber de causis*, lo aveva assimilato all'orizzonte che separa e congiunge i due emisferi. La struttura concettuale dei due autori è affine: la separabilità dell'anima intellettiva, attestata dal ricorso alla medesima citazione aristotelica a *De anima* II, 2, che qualifica l'intelletto come principio separabile «sicut perpetuum a corruptibili», spiega la partecipazione dell'uomo alla natura dell'incorruttibile, pur restando egli, secondo il composto, soggetto a corruttibilità:

Dino del Garbo, Appendix, *infra*, 358:	Dante Alighieri 2013, *Monarchia*, III, 16, 3, 228-230:
Nectit enim homo res mundanas cum divinis, in quantum in ipso *rei utriusque tam divine quam etiam mundane proprietas reperitur*. Divina quidem in ipso proprietas reperitur in quantum solus inter res mundanas participat intellectu, quod est aliquid incorruptibile et divinum. *Incorruptibilitatem enim ipsius manifeste Philosophus asseruit II* De anima, *cum dixit: «Videtur autem*	Ad huius autem intelligentiam sciendum quod *homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium*; propter quod recte a phylosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperiorum. Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est; si consideretur tantum secundum unam, scilicet

intellectiva potentia alterum genus anime esse, et hanc solum contingere separari ab aliis sicut perpetuum a corruptibili».	animam, incorruptibilis est. *Propter quod bene Phylosophus inquit de ipsa, prout incorruptibilis est, in secundo De anima, cum dixit: «Et solum hoc contingit separari, tanquam perpetuum, a corruptibili». Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam*.

La sinossi dei passi mostra una convergenza lessicale e dottrinale significativa: in entrambi gli impianti argomentativi l'uomo viene descritto come *nexus* o *medium* tra gli ordini del corruttibile e dell'incorruttibile e l'intelletto come principio separabile e perpetuo. In ragione di tale duplice iscrizione ontologica, nell'uomo – secondo la formulazione di Dino – «si trova la proprietà dell'una e dell'altra realtà, tanto di quella divina quanto di quella mondana» («rei utriusque tam divine quam etiam mundane proprietas reperitur»); e, in tono consonante, secondo Dante, «è necessario che egli abbia qualcosa di entrambe queste nature» («necesse est hominem sapere utranque naturam»)[29].

Colpisce inoltre quanto il medesimo passo aristotelico sia qui impiegato in chiave programmatica, a sostegno del preciso intento politico dei due autori; il richiamo all'*incorruptibilitas* funge da premessa teorica a un discorso che culmina nella legittimazione di una precisa forma di potere. Tuttavia, se nella *Monarchia* la duplice costituzione dell'uomo – corruttibile secondo il composto, incorruttibile secondo la forma – fonda una distinzione di fini e giustifica la necessità di una duplice guida, ordinata rispettivamente alla felicità terrena e alla beatitudine eterna, nell'epistola dedicatoria Dino orienta la medesima premessa antropologica in senso diverso. La partecipazione dell'uomo ai due ordini non produce una biforcazione teleologica, l'*incorruptibilitas* dell'intelletto non fonda qui una distinzione di ambiti, bensì legittima l'unità operativa di contemplazione e governo: la *proprietas hominis* consiste infatti nel «nectere res mundanas cum divinis». Tale convergenza troverà la sua realizzazione eminente in Roberto d'Angiò, il dedicatario del prologo. Una simile convergenza consente tuttavia almeno di considerare plausibile che Dino abbia avuto accesso alla *Monarchia*.

29 Dante Alighieri 2013, 231.

Il prologo, composto come si è detto tra il 1325 e il 1327, si colloca infatti in un momento cronologico compatibile con una già avviata circolazione del trattato dantesco. Poiché la datazione della *Monarchia* tende oggi a essere collocata – con le dovute cautele – entro il secondo decennio del Trecento[30], anche ammettendone una redazione progressiva, non vi è ostacolo a supporre che l'opera fosse già nota in ambienti colti dell'Italia centro-settentrionale.

Occorre inoltre soffermarsi sulle implicazioni che potrebbero derivare da tale prossimità testuale. Se si considera, secondo una diffusa linea interpretativa, che Dante potrebbe aver concepito la *Monarchia* proprio in opposizione al potere temporale di Roberto d'Angiò, e comunque in difesa del primato universale dell'impero – che costituisce del resto il tema politico dominante dell'opera[31] –, l'inserimento qui dell'argomento dell'*incorruptibilitas* potrebbe non essere privo di intento. Leggere cioè nell'epistola dedicatoria in esame, lo stesso argomento utilizzato nella *Monarchia* per fondare la divisione dei poteri di imperatore e pontefice, ribaltato però nella sua funzione precipua, potrebbe indurre a scorgere un intento provocatorio di fondo, di riscatto in qualche modo della figura regia, che a differenza dell'*imperator* dantesco non si accontenta di una sola delle due nature dell'uomo, ma le esemplifica entrambe in sommo grado.

È pur vero che Dino del Garbo e Dante Alighieri furono entrambi cittadini fiorentini e contemporanei, e che si muovono pertanto entro un medesimo orizzonte culturale, condividendo schemi retorici e riferimenti dottrinali affini. Proprio tale comune retroterra rende difficile stabilire se la prossimità qui rilevata sia il frutto di un diretto confronto testuale o piuttosto l'espressione di un medesimo clima intellettuale. In ogni caso, la convergenza non appare priva di significato e merita di essere tenuta in debita considerazione nell'interpretazione dell'epistola.

30 Sulla questione della datazione della *Monarchia* si veda l'introduzione di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni in Dante Alighieri 2013, LX-LXIV e Tabarroni 2022(1).

31 Su questo si veda Tabarroni 2022(2).

6. Cultura filosofica per un antropocentrismo radicale

La trama degli *excerpta* aristotelici – dal *De anima* al *De generatione animalium*, dall'*Ethica Nicomachea* alla *Politica* e alla *Physica*, a cui si accosta un solo rimando a Seneca – costruisce un quadro coerente in cui l'uomo è ritratto come «maxime finis omnium corruptibilium mundanorum», nel quale «omnia mundana corruptibilia ordinantur»[32]. Si configura così un'antropologia teleologica, in cui la dignità dell'uomo si dà proprio a causa del suo essere il massimo compimento dell'ordinamento della natura.

Riguardo l'utilizzo dell'*Ethica Nicomachea* e della *Politica* può essere utile qui proporre alcune considerazioni[33]. Nell'ambiente di arti e medicina di Bologna – in cui Dino si era formato e aveva anche insegnato – si registrava un vivo interesse per l'*Ethica Nicomachea*, si pensi alla resa volgare della stessa ad opera di Taddeo Alderotti, che di Dino era stato il maestro[34]. Anche della *Politica*[35], benché in ambito bolognese non ne sia mai stato invece prodotto un vero e proprio commento, è attestata una certa circolazione: lo dimostrano, ad esempio, i numerosi riferimenti ad essa presenti nel commento allo pseudo-Aristotelico *Oeconomica* ad opera di Bartolomeo da Varignana, contemporaneo di Dino del Garbo[36]. Il prologo, dunque, pure può essere annoverato tra le testimonianze di questa cultura filosofica, specchio di una conoscenza assimilata dei *libri morales* di Aristotele.

E così, nel teorizzare la *proprietas nature mundane*, proprio richiamandosi ai lemmi della *Politica* che ordinano piante e animali all'uso umano, si delinea quello che potrebbe definirsi come antropocentrismo radicale, confermato dal richiamo a passi del *De animalibus* (*De partibus animalium*)[37]. La stazione eretta dell'uomo è interpretata qui dal medico fiorentino come segno di una conformazione corporea adeguata all'esercizio dell'intelletto: la disposizione delle parti è proporzionata alla funzione più alta, il pensiero, che è l'atto proprio di ciò che vi è di più divino.

32 *Infra,* Appendix, 360.
33 Su questo si veda Lambertini 2016.
34 Gentili 2014.
35 Flüeler 1992.
36 Su questo si veda Siraisi 1981, 72-95.
37 Sul presunto antropocentrismo radicale di Aristotele si veda Laspia 2016, che si è occupata proprio del passo in questione.

La definizione della *proprietas hominis* quale capacità di connessione delle realtà divine con quelle mondane, non solo legittima l'indagine sul mondo naturale quale ambito proprio di mediazione tra ordine corruttibile e incorruttibile, ma lo prescrive. L'eccellenza della natura umana sta in questa capacità di mediazione e, dunque, in questa prospettiva, l'indagine medica, e in particolare quella farmacologica, si andrà a configurare come l'esercizio più conforme alla funzione stessa dell'uomo nel cosmo.

7. Roberto quale attuazione eminente della *proprietas hominis*

Il passo conclusivo traduce in forma encomiastica l'impianto antropologico precedentemente delineato, operando un passaggio dalla *proprietas hominis* in universale alla sua più compiuta espressione nella persona del sovrano. La formula secondo cui il sovrano angioino «maxime res divinas cum rebus mundanis connectit» riprende e intensifica il motivo dell'uomo quale *nexus* tra ordini ontologici differenti, applicandolo alla figura del re. La superiorità di Roberto è argomentata secondo una duplice linea, orientata a motivare l'eccellenza della *proprietas divina* e di quella *mundana*: da un lato l'eccellenza contemplativa, visto il culto che egli tributa all'impegno intellettuale («opera intellectus»); dall'altro la virtù politica e militare, dimostrata dalla capacità di disporre e governare, «victoriosissimus», le *res mundane*, fino a estendere la sua influenza su parti diverse del mondo[38]. Proprio tale convergenza tra capacità contemplativa e reggimento temporale configura il sovrano come compimento eminente della natura umana, i cui due fini si saldano in esso, a differenza di quanto invece teorizzato nella *Monarchia* dantesca.

In tale cornice si comprende il gesto dedicatorio di Dino, che si autodefinisce «minimus medicorum»[39] secondo una topica di umiltà, ma fonda l'offerta delle proprie opere sulla corrispondenza strutturale tra contenuto e destinatario: solo colui che realizza in grado massimo la *proprietas humana* può *corrigere* e *perficere* quanto in esse è contenuto. L'insistenza sulla *possessio* regia dell'opera – «possessio enim vestra est et opus et auctor»[40] – trasferisce simbolicamente al

38 *Infra,* Appendix, 361.
39 *Infra,* Appendix, 361.
40 *Infra,* Appendix, 362.

sovrano tanto il frutto quanto l'autorialità del lavoro. In questo schema retorico l'appellativo conclusivo di *rex benignus* si configura come la formula che raccoglie e suggella l'intento elogiativo che informa l'intera architettura del testo[41].

In tale prospettiva, il gesto dedicatorio di Dino acquista ulteriore rilievo se letto alla luce del contesto politico e istituzionale del regno angioino[42], che costituiva un polo di primo piano per lo sviluppo della medicina in Italia, capace di attrarre medici formati negli *studia* del Nord e di integrarli entro un sistema di governo in via di consolidamento, nel quale la disciplina godeva di un effettivo sostegno da parte del sovrano[43].

Alla luce di questa dinamica, Chandelier aveva ipotizzato, non senza una certa cautela, una possibile sequenza di eventi: Dino, forse esposto a inimicizie negli ambienti settentrionali – in relazione alle accuse di plagio del commento di Pietro Torrigiano al *Tegni*[44], oltre che alla rivalità con Cecco d'Ascoli, astrologo di Carlo di Calabria[45] – avrebbe cercato presso la corte napoletana un nuovo spazio e una diversa modalità di esercizio della propria disciplina, a maggior ragione che dopo la morte di Francesco da Piedimonte nel 1320 si sarebbe resa vacante la posizione di medico principale del sovrano. L'offerta al sovrano delle due opere mediche da parte di Dino potrebbe interpretarsi allora come gesto di presentazione e candidatura[46]. Tuttavia, già nel 1326 a ricoprire il ruolo di medico di corte sarà Taddeo da Parma[47].

Come dunque interpretare l'intento dell'epistola dedicatoria di Dino in questa cornice di eventi? Vi è un dato fornito dall'autore stesso che occorre tener a mente per ricostruire la vicenda:

> […] dummodo culmen tante regie maiestatis ad hec infima, licet profunda et subtilia, non dedignetur descendere, meam tamen presumptionem, satis excusat imperium super hoc per propriam litteram mihi transmissum[48].

41 L'espressione *rex benignus* sembra richiamare l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, *infra,* Appendix, n. xii.
42 Ventura 2021; Chandelier 2023.
43 Ventura 2021.
44 Chandelier 2008.
45 Ferrillo 2022, in part. 61-68.
46 Si veda in particolare Chandelier 2023, 341.
47 Barone 1886, 421; Nardi 1996.
48 *Infra,* Appendix, 362.

Scusandosi, attraverso una marcata antitesi retorica, per aver fatto discendere il «culmine della regia maestà» verso una materia tanto "infima" quanto "profonda" e "sottile" – vale a dire quella di cui tratteranno le sue opere, relativa alla natura dei medicamenti – Dino sottolinea come la propria *presumptio* trovi giustificazione nell'ordine ricevuto («imperium per propriam litteram»)[49]. La formulazione lascia così intendere che l'iniziativa non muova dal solo autore: benché la consegna delle opere possa apparire come un gesto di presentazione e di candidatura, essa potrebbe rispondere, altresì, a una sollecitazione proveniente dallo stesso Roberto.

Ed è proprio il richiamo conclusivo alle due opere a circoscrivere con precisione l'orizzonte epistemologico dell'intera impresa e ne chiarisce l'utilità: da un lato l'indagine relativa ai principi teorici delle virtù dei semplici, organicamente ricostruiti nel *De virtutibus medicamentorum simplicium*, con esplicito rinvio al *Prohemium* di quest'opera, dove se ne dimostra la *grandis utilitas*; dall'altro il commento sviluppato nel *Dilucidatorium*, cui è riconosciuta una funzione propedeutica imprescindibile, senza la quale nessuno può dirsi medico *nisi solo nomine*.

8. Conclusione

L'analisi delle fonti qui condotta, affiancata a una breve ricostruzione del contesto storico, ha consentito di delineare un profilo della cultura filosofica di Dino del Garbo, nella quale si riflette il clima intellettuale dell'Italia dei primi decenni del XIV secolo. Si è visto come la collocazione del prologo nella tradizione encomiastica volta alla celebrazione delle virtù intellettuali, morali e politiche di Roberto – qui descritto come *rex benignus* – proponga una precisa configurazione del sapere, entro cui lo scopo della medicina trova legittimazione nello spazio politico del primo Trecento.

Al di là delle incertezze relative alla puntuale ricostruzione degli eventi, il caso di Dino del Garbo si inserisce in un movimento più ampio, nel quale i saperi medici trovano nel patrocinio regale una ridefinizione del proprio statuto pubblico. Inoltre, il prologo preso in esame non si limita a svolgere una funzione di legittimazione politica, ma propone una fondazione filosofica dell'indagine medico-naturalistica.

49 *Infra,* Appendix, 362.

In questo quadro, l'impianto aristotelico si impone come asse portante della costruzione teorica: ai testi dello Stagirita – dai *libri naturales* ai *libri morales* –, non è attribuita soltanto la funzione di massima *auctoritas*, ma si deve l'ordinamento e lo sviluppo stesso dell'argomentazione. È entro questa intelaiatura aristotelica che prende forma, infatti, l'elaborazione di una antropologia imperniata sull'adagio ermetico dell'uomo quale *nexus Dei et mundi*, assunto a premessa dell'intera costruzione argomentativa. Il motivo del *nexus* opera come principio ordinatore del prologo e permette di articolare la duplice appartenenza dell'uomo all'ordine divino e a quello mondano e di fondare, su tale presupposto, la trasposizione encomiastica applicata alla figura regia.

In questa configurazione si è potuta riconoscere la mediazione di Alberto Magno, tanto nella centralità attribuita al lessico della *proprietas hominis* quanto nell'innesto del motivo ermetico su un impianto aristotelico. Al tempo stesso, si sono potute rintracciare consonanze terminologiche con l'argomento esposto da Dante Alighieri nella *Monarchia* circa la duplice natura dell'uomo e la sua funzione mediana. Tali convergenze possono, da un lato, attestare la comune appartenenza a un medesimo orizzonte teorico – specchio della cultura fiorentina dei primi anni del XIV secolo –, costruito su analoghi schemi retorici e inscritto entro un impianto che resta strutturalmente aristotelico; dall'altro, potrebbero anche lasciare intravedere un più audace intento politico dell'autore a vantaggio del sovrano angioino. In ultima analisi, l'assunzione dell'uomo quale *nexus dei et mundi*, posta a fondamento dell'intero impianto argomentativo, consente di giustificare la dignità teorica delle scienze naturali e, con esse, della medicina: se è l'uomo ad occupare la posizione mediana tra ordine divino e ordine mondano, lo studio delle realtà naturali dovrà di necessità costituire l'atto più proprio della natura umana.

MARILENA PANARELLI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO*

* marilena.panarelli@unipa.it; Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Umanistiche, Viale delle Scienze, Edificio 12, 90128 Palermo PA, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9277-2379.

APPENDIX

Qui di seguito si offre l'edizione del prologo anteposto al *De virtutibus medicamentorum simplicium secundi Canonis Avicennae* di Dino del Garbo. Il testo è stabilito sulla base dell'edizione a stampa:

Dino del Garbo, *Expositio super canones generales de virtutibus medicamentorum simplicium secundi Canonis Avicennae*, per Georgium Arrivabenum, Venetiis 1514 (Dino del Garbo 1514(1)) = V,

collazionata con i seguenti testimoni manoscritti[1]:

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6935, f. 146r = P

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6860, f. 91ra = Q

1 Per la descrizione dei due codici si veda Chandelier 2017, 538-539.

Expositio Dini super Canones generales de virtutibus medicinarum simplicium secundi canoni Avicenne feliciter incipit[2].

Serenissime princeps mundi rex Roberte[3], accipe hoc opus, ut sit gloria capiti tuo et[4] torques[5] collo tuo[i]. Verba philosophorum considerans, dignius visum est mihi ascribere illud verbum Hermetis in libro *De natura Deorum*[6], loquens enim[7] de proprietatibus hominis[8] ait[9]: Hominis maxime proprium est ut sit nexus Dei et mundi[ii]. Nectit enim homo res mundanas cum divinis, in quantum in ipso rei[10] utriusque tam divine[11] quam etiam mundane proprietas reperitur[12]. Divina[13] quidem in ipso proprietas reperitur in quantum solus inter res mundanas participat[14] intellectu[15], qui est aliquid incorruptibile et divinum. Incorruptibilitatem enim[16] ipsius[17] manifeste Philosophus asseruit[18] II *De anima*, cum dixit[19]: «Videtur autem intellectiva potentia alterum genus anime esse, et hanc solum contingere separari ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili[20]»[iii]. Divinum

2 Expositio … incipit: Expositio canonum universalium secundo Canonis Avicenne secundum Dinum Q
3 Roberte: Ruberte P
4 et *om.* PQ
5 torques: torque P torqus Q
6 Deorum: eorum Q
7 enim: *om.* PQ
8 hominis: hominum PQ
9 ait: are PQ
10 rei *add.* un *sed post. del.* P
11 divine: divinum PQ
12 reperitur: *add.* mun *sed post del.* Q
13 divina: *coni. ex* divine PQV
14 participat: parcipiat PQ
15 intellectu: intellectum PQ
16 enim: eius PQ
17 ipsius: in prius P
18 asseruit: asserit PQ
19 dixit: dixerit PQ
20 corruptibili: *add.* et P

etiam[21] esse[22] aliquid idemmet manifeste asseruit[23] XVI *De animalibus*, loquens enim de inquisitione anime in hominis generatione, de anima intellectiva dixit: «Relinquitur autem[24] intellectum deforis advenire[25] et[26] divinum esse[27] solum»[iv]. Et Seneca 76 *Epistula ad Lucilium*, loquens etiam[28] de intellectu, qui[29] est in homine, dixit: «Semina[30] etiam in corporibus humanis divina dispersa sunt, que, si bonus cultor receperit, similia origini[31] prodeunt[32]»[v]. Philosophus etiam XII *De animalibus* dixit: «Aut enim solus participat[33] divino nobis notorum animalium, aut[34] maxime omnium»[vi]. Quare et merito inter omnia animata figura corporis eius fuit erecta, ut esset dispositio corporis eius nature divine, que est in ipso accomoda. Et hanc causam manifeste[35] asseruit[36] Philosophus XIV *De animalibus*, cum dixit: «Rectum enim est animalium solum propter naturam[37] enim[38] et substantiam esse divinam. Opus enim[39] divinum intelligere et sapere. Hoc autem non facile multo de super imposito corpore, gravedo enim difficile mobilem facit mentem et communem[40] sensum[41]»[vii]. Et hinc est etiam quod philosophi colentem[42] opera intellectus divinum dicunt et amantissimum etiam deo proferunt. Unde Philosophus X *Ethicorum* dicebat[43] quod[44], loquens de vita

21 etiam: et P
22 esse: aut P
23 asseruit: asserit P
24 autem: *add.* in P
25 advenire: venientibus P advenientis Q
26 et: *om.* P inter Q
27 esse: est PQ
28 et: etiam Q
29 qui: quod P
30 Semina: sed PQ
31 origini: originem P
32 prodeunt: petant P petunt Q
33 participat: parcipiat PQ
34 aut: ut PQ
35 manifeste: manifesta Q
36 asseruit: ascribit PQ
37 naturam: naturas P
38 enim: *del.* P *lac.* P
39 enim: esse P
40 communem: causam PQ
41 sensum: sensuum PQ
42 colentem: *om.* PQ
43 dicebat: dicebant Q
44 quod: *om.* PQ

secundum quam colitur[45] intellectus: «Talis utique erit[46] melior vita quam secundum[47] hominem. Non enim secundum quod homo est, sic[48] vivit[49], sed secundum quod divinum aliquid[50] existit in ipso»[viii]. Et ita dicebat: «secundum intellectum operans [Q91rb], et[51] hunc curans dispositus[52] optime, et dei amantissimus esse videtur»[ix]. Hinc est etiam, quod Philosophus III *Politicorum*, loquens de regimine civitatum[53] et cuiuslibet multitudinis alterius[54], dixit: «Qui quidem iubet intellectum principari, iubet et leges, qui autem hominem apponit et bestiam[55]»[x]. Ex dictis igitur[56] manifeste cognoscitur in homine nature divine proprietas reperiri[57], rei vero mundane in ipso proprietas reperta denotatur ex hoc, quod[58] homo est maxime finis omnium corruptibilium mundanorum et in ipsum[59] omnia mundana corruptibilia ordinantur. Et[60] hoc quidem manifeste II *Physicorum* Philosophus asseruit[61], cum dixit[62]: «Utimur omnia[63] propter nos tamquam omnibus, que sunt. Sumus enim quodammodo et nos finis omnium»[xi]. Et hoc I *Politicorum* Philosophus declarat pulcherrime, cum ait[64]: «Plantas quidem existimandum[65] gratia esse, et alia animalia hominum gratia, domestica quidem et propter usum[66] et propter cibum, silvestria autem, quamvis non omnia alia,

45 colitur: tollitur P
46 erit: esset PQ
47 quam secundum: *inv.* P
48 sic: *add.* in PQ
49 vivit: innuit PQ
50 aliquid: aliquem P
51 et: *om.* P
52 dispositus: dispositionis P disponitus Q
53 civitatum: civitatis P
54 alterius: alteris P
55 bestiam: bestia P
56 igitur: ergo PQ
57 reperiri: reperta P
58 quod: *om.* PQ
59 ipsum: ipso PQ
60 Et: ex PQ
61 asseruit: asserit PQ
62 dixit: dicebat PQ
63 omnia: omnium PQ
64 ait: autem P aut Q
65 exstimandum: existimandi PQ
66 usum: usis PQ

tamen plurima cibi[67] et alterius auxilii[68] gratia ut et[69] vestis et alia organa fiant ex ipsis. Si igitur[70] natura neque imperfectum[71] facit, neque frustra necessarium, hominum gratia ipsa[72] omnia[73] fecisse[74] naturam»[xii]. Quare si in homine, ut ex dictis, patet tam nature divine quam mundane proprietas reperitur, merito homo solus est nexus Dei et mundi, sicut Hermes dicebat[xiii]. Ex [V1rb] hac autem proprietate hominis declarata[75], licet manifeste concludere illum maxime hominem[76] esse et[77] omnes alios excellentem in natura humana, quod[78] res divinas cum rebus mundanis connectit, et quia inter omnes homines serenissimus princeps rex Robertus[79] maxime[80] res divinas cum rebus mundanis connectit. Res quidem divinas inquantum maxime inter omnes colit opera intellectus, sicut experientia[81] propria omnibus iudicatur[82]. Res vero mundanas, in quantum in omnibus victoriosissimus exisistit et invincibilis res mundi arduas exequendo ac partes diversas mundi, undique regimine[83] proprio disponendo. Idcirco maxime debet inter omnes homines [P146rb] in natura excellentissimus reputari. Quare non immerito ego Dinus de Florentia minimus medicorum duo opera, in quibus longo satis[84] tempore animus[85] laboravit, culmini regie[86] maiestatis offerenda decrevi, cum ipse solus ex proprietate humana[87] maxime [Q91va] in

67 cibi: ci P
68 auxilii: auxilium Q
69 et: est PQ
70 igitur: ergo PQ
71 imperfectum: imperfectas P imperfectarum Q
72 ipsa: *om.* P
73 omnia: omnium P
74 fecisse omnia: *inv.* P *add. sup. l.* ipsa P
75 declarata: *add.* et P
76 hominem: homines P
77 et: *om.* P
78 quod: qui Q
79 Robertus: Rubertus P
80 maxime: *om.* P
81 experientia: expensa PQ
82 iudicatur: indicatur V
83 regimine: regere Q
84 satis: sortis P
85 animus: *om.* P
86 regie: regiminis PQ
87 humana: *add.* tam P

ipsa[88] reperta, omnia possit corrigere, omnia que etiam[89] possit in sui perficere complemento; dummodo culmen tante[90] regie[91] maiestatis ad hec[92] infima, licet profunda[93] et[94] subtilia, non dedignetur descendere, meam[95] tamen presumptionem satis excusat imperium super hoc per[96] propriam litteram mihi[97] transmissum. Quare hec opera, ut rex benignus[98xiv] sit et benigne recipere placeat, nam et si aliquid[99] utile continet, erit vobis etiam ascribendum: possessio enim vestra[100] est et opus et[101] auctor. In uno autem[102] horum operum exponuntur[103] *Canones generales de virtutibus medicinarum simplicium secundi Canonis*[104] *Avicenne*, in quibus quam[105] grandis sit utilitas per suum prohemium iudicatur[106]. In altero vero operum exponuntur[107] *Canones*[108] *curativi quarte*[109] *fen primi Canonis Avicenne*, in quibus est utilitas[110] cognitionis summarie[111] unius partis totius finis utilis scientie medicine[112], sine quorum cognitione nullus[113] nisi solo nomine medicus dici potest. Aggredior ergo primo opus primum, Christi nomine invocato.

88 ipsa: ipso PQ
89 etiam: *om.* PQ
90 tante: tantum PQ
91 regie: regimine PQ
92 ad hec: *om.* P ad hoc Q
93 profunda: profunde Q
94 et: *om.* PQ
95 meam: in eam PQ
96 per: *om.* P
97 mihi: misi *sed post corr.* Q
98 benignus: benigno P
99 aliquid: aliquem P
100 vestra: nostra PQ
101 et: *om.* P
102 In … autem: autem in uno P
103 exponuntur: exponantur PQ
104 Canonis: canones Q
105 quam: *om.* P
106 iudicatur: indicatur V
107 exponuntur: exponantur P
108 canones: *add.* generales P
109 quarte: VI P
110 utilitas: *add.* et P
111 summarie: *add. sup. l.* medicine P summe medicine Q
112 medicine: medicamine PQ
113 nullus: nullis P

i Cfr. *Prov*. 1, 9: cfr. «[…] ut addatur gratia capiti tuo et torques collo tuo». Cfr. Petrus Iohannis Olivi 2003, *Lectura super Proverbia*, I, cap. 1, 249, l. 162: «[…] quod per hoc acquires gratiam et gloriam coram Deo et hominibus».

ii Hominis … mundi: Pseudo-Apuleius 2019, *Asclepius*, 8, 183, ll. 183–185: «[…] qui est humanitatis inter se firmissimus nexus et mundi partis, quae est aquae et terrae; quae pars terrena mundi artium disciplinarumque cognitione atque usu servatur, sine quibus mundum deus noluit esse perfectum». Cfr. Albertus Magnus 1920, *De animalibus*, XXII, 1, 5, 9, 1353, ll. 16–18: «De proprietatibus autem hominis praecipua est quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi»; Albertus Magnus 1960, *Metaphysica*, I, 1, 1, 2, ll. 4–11: «Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trismegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagationem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur»; Albertus Magnus 2025, *De intellectu et intelligibili*, II, 1, 9, 43, ll. 29–31: «Et ideo dicit Hermes Trismegistus in *Libro de natura dei deorum*, quod homo nexus est Dei et mundi: quia per hujusmodi intellectum iungitur Deo».

iii Videtur … corruptibili: Aristoteles 1968, *De anima*, II, 1, 8, 413b24, 76, ll. 79-80: «[…] sed videtur hoc animae genus alterum esse, et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili».

iv Relinquitur … solum: Aristoteles 1966, *De animalibus*, XVI (*De gen. anim.*, II, 3 736b27), 54, l. 3: «Relinquitur autem intellectum solum deforis advenire et divinum esse solum».

v Semina … prodeunt: *rectius* Seneca 1965, in *Epistulae ad Lucilium*, 73, n. 16, 74, ll. 9–10: «Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt».

vi Aut … omnium: Aristoteles 2003, *De animalibus*, XII (*De part. animal.*, II, 10, 656a10-12); cfr. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2095, f. 80vb: «aut enim solum participat divino nobis notorum animalium, aut maxime omnium».

vii Rectum … sensum: Aristoteles 2003, *De animalibus*, XVI (*De part. animal.*, IV), 10, 686a25-31; cfr. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2095, f. 94r: «Rectum est enim solum animalium, propter natura ipsorum et substantiam esse divinam. Opus autem divinissimum intelligere et sapere, hoc autem non facile multo de super imposito corpore, gravedo enim difficile mobilem facit mentem et communem sensum».

viii Talis … ipso: Aristoteles 1972, *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1177b26-28, 229, ll. 16–18: «Talis autem utique erit melior vita quam secundum hominem. Non enim secundum quod homo est, sic vivet, set secundum quod divinum aliquid in ipso existit».

ix secundum … esse: Aristoteles 1972, *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1179a22-24, 364, ll. 5–7: «Secundum intellectum autem operans et hunc curans et dispositus optime, et dei amantissimus videtur esse».

x Qui … bestiam: Aristoteles 1872, *Politica*, III, 16, 1287a28-32, 229, ll. 2–3: «[…] qui quidem intellectum iubet principari, videtur iubere principari deum et leges, qui autem hominem iubet, apponit et bestiam».

xi Utimur … omnium: ARISTOTELES 1987, *Physica*, II, 194a34-35, 94, ll. 64–65: «[…] et utimur tamquam propter nos omnibus quae sunt. Sumus enim et nos quodammodo finis».

xii Plantas … naturam: ARISTOTELES 1961, *Politica*, I 8 1256b16-20; 14, ll. 9–15: «existimandum, plantas animalium gratia esse et alia animalia hominum gratia, domestica quidem et propter usum et propter cibum, silvestrium autem, si non alia omnia, plurima cibi et alterius auxilii gratia, ut et vestis et alia organa fiant ex ipsis. Si igitur natura nichil neque imperfectum facit neque frustra, necessarium hominum gratia ipsa omnia fecisse naturam».

xiii *Supra*, n. ii.

xiv Cfr. MIGNE 1859, *Opus imperfectum in Matthaeum*, c. 854, l. 57: «Sicut rex benignus, audiens criminosas personas […]».

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2095

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6860

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6935

Altre fonti

ALBERTUS MAGNUS. *De animalibus libri* XXVI, ed. STADLER, HERMANN. Münster i.W.: Aschendorff, 1920 (Beiträge zur Gerschichte der Philosophie des Mittelalters, 16-17).

ALBERTUS MAGNUS. *Metaphysica*, ed. GEYER, BERNHARD. Münster i.W.: Aschendorff, 1960 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 16/1-2).

ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili*, ed. DONATI, SILVIA. Münster i.W.: Aschendorff, 2025 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 7/2b).

ANZULEWICZ, HENRYK. «Albertus Magnus und die Tiere», in OBERMAIER, SABINE (ed.). *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, 29-54. Berlin-New York: de Gruyter, 2009.

ANZULEWICZ, HENRYK. «*Solus homo est nexus Dei et mundi*. Albertus Magnus über den Menschen», in FERNÁNDEZ, SAMUEL, NOEMI, JUAN, POLANCO, RODRIGO (eds.). *Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva*, 321-335. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010 (Anales de la Facultad de Teología. Supplementos a Teología y Vida, 1).

ANZULEWICZ, HENRYK. «Anthropology: the Concept of Man in Albert the Great», in RESNICK, IRVEN M. (ed.). *A Companion to Albert the Great*, 325-346. Leiden-Boston: Brill, 2013.

PSEUDO-APULEIUS. *Asclepius*, ed. STEFANI, MATTEO. Turnhout: Brepols, 2019 (Corpus Christianorum, CXLIII).

ARISTOTELES. *Politicorum libri octo. Translatio Guillelmi de Morbeka*, ed. SUSEMHIL, FRANZ. Leipzig: Teubner, 1872.

ARISTOTELES. *Politica (Libri I-II.11). Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. MICHAUD-QUANTIN, PIERRE. Bruges, Paris: Desclee de Brouwer, 1961.

ARISTOTELES. *De generatione animalium*. *Translatio Guillelmi de Morbeka*, ed. DROSSART LULOFS, HENDRIK J. Bruges-Paris: Desclee de Brouwer, 1966 (Aristoteles Latinus, XVII, 2.IV).

ARISTOTELES. «De anima. Translatio Iacobi», in ALBERTUS MAGNUS. *De anima*, ed. STROIK, CARLUS, 3-245. Münster i.W.: Aschendorff, 1968 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 7/1).

ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. *Translatio Roberte Grosseteste*, ed. GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE. Bruxelles-Leiden: Desclée de Brouwer, 1972 (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3.3).

ARISTOTELES. «Physica. Translatio Scoti», in ALBERTUS MAGNUS. *Physica*, ed. HOSSFELD, PAUL, 8-292. Münster i.W.: Aschendorff, 1987 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 4/1-2).

ARISTOTELES. *De partibus animalium, Translatio Guillelmi de Morbeka, Textus editionis*, ed. ROSSI, PIETRO, in *Aristoteles Latinus Database*. Turnhout: Brepols, 2003 (Aristoteles Latinus, XVII, 2.IV). URL: https://clt.brepolis.net/ald/Resolve?id=0c179443-4303-470a-bd40-aaecaa35fe4a (ultimo accesso 20 marzo 2026).

BARONE, NICOLA. «La *ratio thesaurariorum* della cancelleria angioina», *Archivio storico per le province napoletane* 11 (1886), 415-432.

BOTTIGLIERI, CORINNA. «Le *Pandectae* di Matteo Silvatico dalla corte di Roberto d'Angiò alla prima edizione a stampa (1474)», in *Farmacopea antica e medievale (Atti del Convegno Internazionale di Studio Salerno, 30 novembre - 2 dicembre 2006)*, 251-268. Salerno: Ordine dei medici della Provincia di Salerno.

CAIAZZO, IRENE. «*Rex Robertus, rex expertus in omni scientia*: Roberto d'Angiò e i saperi», *Micrologus* 31 (2023), 3-34.

CHANDELIER, JOËL. «Le commentaire au 'Tegni' de Dino del Garbo (m. 1327): plagiat ou oeuvre originale?», in PALMIERI, NICOLETTA (ed.). *L'«Ars medica (Tegni)» de Galien: lectures antiques et médiévales, textes réunis et édités*, 169-188. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2008.

CHANDELIER, JOËL. *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*. Paris: Honoré Champion, 2017.

CHANDELIER, JOËL. «Dino del Garbo, Francesco da Piedimonte et la médecine à l'époque de Robert d'Anjou», *Micrologus* 31 (2023), 325-344.

DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*, ed. CHIESA, PAOLO, TABARRONI, ANDREA. Roma: Salerno Editrici, 2013.

DINO DEL GARBO. *Expositio super canones generales de virtutibus medicamentorum simplicium secundi Canonis Avicennae*. Venetiis: per Georgium Arrivabenum, 1514(1).

DINO DEL GARBO. *Expositio super quarta fen primi Avicenne preclarissima commentaria: que Dilucidatorium totius practice generalis medicinalis scientie nuncupatur*. Venetiis: per Georgium Arrivabenum, 1514(2).

FERRILLO, SARA. *«Per raggio di stella»: Cecco d'Ascoli e la cultura volgare tra Due e Trecento*. Ravenna: Longo Editore, 2022.

FLÜELER, CHRISTOPH. «Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter», *Bochumer Studien zur Philosophie* 19(1) (1992), 23-9.

FRANCESCO DA PIEDIMONTE, *Additiones in Practica sive Grabadin.* Venetiis: Apud Octavianum Scotum, 1495.

GENTILI, SONIA. «L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti», in LINES, DAVID A., REFINI, EUGENIO (eds.). *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, 1-21. Pisa: ETS, 2014.

GRÉVIN, BENOÎT. *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII^{e}-XV^{e} siècles)*. Roma: Publications de l'École française de Rome, 2008.

KELLY, SAMANTHA. *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*. Leiden-Boston: Brill, 2003.

KRISTELLER, PAUL O. *Studi sulla Scuola Medica Salernitana.* Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1986.

LAMBERTINI, ROBERTO. «Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento», in CASAGRANDE, CARLA, FIORAVANTI, GIANFRANCO (ed.). *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, 165-190. Bologna: il Mulino, 2016.

Laspia, Patrizia. «Aristotele e gli animali», in Cimatti, Felice, Gensini, Stefano, Plastina, Sandra (eds.). *Bestie, Filosofi e altri animali*, 17-35. Milano: Mimesis, 2016.

Lucentini, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*. Louvain-La-Neuve: Brepols, 2007.

Lucentini, Paolo, Parri, Ilaria, Perrone Compagni, Vittoria (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. Atti del convegno internazionale di studi "La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico al primo Umanesimo" (21-24 novembre 2001)*. Turnhout: Brepols, 2003 (Instrumenta patristica et mediaevalia, 40).

Migne, Jacques Paul (ed.). «Opus imperfectum in Matthaeum», in Migne, Jacques Paul (ed.). *Joannis Chrysostomi […] Opera omnia*, 611-946. Paris: Garnier, 1859 (Patrologia Graeca, 56).

Moreschini, Claudio. *Storia dell'ermetismo cristiano.* Brescia: Morcelliana, 2000.

Nardi, Paolo. *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV. Tentativi e realizzazioni dalle origini alla fondazione dello Studio generale*. Milano: Giuffrè, 1996.

Palazzo, Alessandro. «La ricezione di un passo ermetico *(Asclepius* 8) nel tardo medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino», in Iremadze, Tengiz, Tskhadadze, Tamar, Kheoshvili, Giorgi (eds.). *Philosophy - Theology – Culture. Problems and Perspectives*, 104-105. Tbilisi: Nekeri-Archè, 2007.

Parri, Ilaria. «Tra ermetismo antico e medievale: l'Asclepius», in Arfé, Pasquale, Caiazzo, Irene, Sannino, Antonella (eds.). *Adorare caelestia, gubernare terrena*, 43-58. Turnhout: Brepols, 2011 (Instrumenta patristica et mediaevalia, 58).

Petrus Iohannis Olivi. *Lectura super Proverbia,* ed. Schlageter, Johannes. Grottaferrata: Quaracchi, 2003.

Sannino, Antonella. «I ritratti leggendari di Ermete Trismegisto», *Micrologus* 21 (2013), 165-192.

Sannino, Antonella. «A proposito di ermetismo medievale», *Giornale critico della filosofia italiana* 10(3) (2014), 597-604.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. Reynolds, Leighton D. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Silvatico, Matteo. *Liber Pandectarum medicinalium.* Napoli: Apud Arnaldum de Bruxella, 1474.

Siraisi, Nancy G. *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Sturlese, Loris. «Intelletto acquisito e divino. La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana», *Giornale critico della filosofia italiana*, 82(2) (2003), 161-189.

Sturlese, Loris. «La *dignitas hominis* nella cultura filosofica della Germania medievale», in Laudizi, Giovanni, Vox, Onofrio (eds.). *Saturnia Rudina. Studi in onore di Pietro Luigi Leone*, 239-252. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

Tabarroni, Andrea. «Tracce e percorsi della prima ricezione della *Monarchia*», in Itri, Bruno, Mazzucchi, Andrea (eds.). *Suggestioni e modelli danteschi tra Medioevo e Umanesimo*, 37-62. Roma: Salerno Editrice, 2022(1).

Tabarroni, Andrea. «*Né termine di cose né di tempo*. La giurisdizione universale dell'Impero dal *Convivio* alla *Commedia*», in Bologna, Corrado, Furlan, Francesco (eds.). *Atti degli Incontri sulle Opere di Dante. IV. De vulgari eloquentia – Monarchia*, 327-338. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2022(2).

Terenzi, Pierluigi. *Gli Angiò in Italia centrale Potere e relazioni politiche in Toscana e nelle terre della Chiesa (1263-1335)*. Roma: Viella, 2019.

Ventura, Iolanda. «Cultura medica a Napoli nel XIV secolo», in Alfano, Giancarlo, D'Urso, Teresa, Perriccioli Saggese, Alessandra (eds.). *Boccaccio angioino. Materiali per la storia di Napoli nel Trecento*, 251-288. Bruxelles: Peter Lang, 2012.

Credenza e *consuetudo* nel *De Christiana religione* di Marsilio Ficino

Luana Rizzo*

Abstract: This paper explores the concepts of belief and *consuetudo* in Marsilio Ficino's *De Christiana religione*, showing how Ficino's notion lies at the intersection of philosophical anthropology and theology. After outlining the lexical framework in which the doctrine of *fides* developed, the essay analyses the function of *docta religio* as a synthesis between rational knowledge and supernatural grace, the distinction between *fides*, *credulitas* and *opinio*, and the conception of faith as *fundamentum scientiae*. The paper highlights the internal tension between the anthropological universality of belief and the soteriological uniqueness of the Christian faith, revealing how, for Ficino, belief is not a 'blind' act, but a path to truth and salvation that unites intellect, will and worship.

Keywords: Marsilio Ficino; belief; *fides*; *credulitas*; *opinio*.

English title: *Belief and* consuetudo *in Marsilio Ficino's* De Christiana religione

1. Introduzione

Tra le opere di Marsilio Ficino il *De Christiana religione* occupa una posizione singolare e, per molti aspetti, ancora poco valorizzata rispetto ai testi più celebri. Collocata al crocevia fra la riflessione metafisica della *Theologia Platonica* e l'impegno del filosofo-sacerdote, essa è stata a lungo interpretata come un trattato apologetico di secondaria importanza.

Per gran parte del Novecento l'attenzione degli studiosi si è concentrata sulla *Theologia Platonica* e sulla traduzione del *Corpus platonicum*, mentre il *De Christiana religione* restava ai margini del dibattito. Solo a partire dagli studi di Kristeller[1], Garin[2], Vasoli[3], e successivamente di Hankins[4] e Edelheit è stato

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 -: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Unità di Lecce).

1 Cf. Kristeller 1988.

2 Cf. Garin 1992, 127-142; cf. Garin 1986, vol. I, 3-13.

3 Cf. Vasoli 2007, 403-428; cf. Vasoli 1988(1); cf. Vasoli 1988(2).

4 Cf. Hankins 2009.

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXIII10 – CC BY

possibile riconoscerne la piena statura filosofica, comprendendola come punto di raccordo fra la tradizione platonica e il progetto umanistico della *docta religio* fondata sulla ragione illuminata dalla grazia. In anni più recenti l'opera è stata rivalutata e considerata «as a manifesto of the new humanism theology»[5]. Proprio in queste pagine Ficino elabora una concezione originale della fede come forma eminente di conoscenza e della religione come sapere, restituendo unità a ciò che la modernità tendeva a separare: filosofia e culto, intelletto e volontà, ragione e grazia.

Il presente contributo esamina il tema della credenza e della *fides* mediante un'analisi lessicale volta a mettere in luce l'ambito semantico entro cui Ficino definisce il significato del credere. È superfluo sottolineare come nel testo il termine "credenza" non trovi un diretto corrispettivo latino: la riflessione sul tema si articola piuttosto intorno a vocaboli quali *credere*, *fides* e *credulitas*, che concorrono a delinearne le diverse sfumature concettuali. La prospettiva ermeneutico-lessicale è orientata ad una ricostruzione interna della coerenza concettuale del *De Christiana religione*.

Nella prima sezione, l'analisi si focalizzerà sull'indagine lessicale e sull'esame delle occorrenze riconducibili al concetto di *credere*, considerato nelle sue diverse articolazioni semantiche, nonché nei termini *fides*, *credulitas* e *opinio*. Da tale indagine emergono sostanzialmente due accezioni principali. La prima riguarda il livello della *fides* e del credere inteso come adesione alla verità infallibile della rivelazione e della Sacra Scrittura, al punto che la credenza di origine divina risulta preferibile alla conoscenza umana. Il secondo livello, riconducibile alla *credulitas*, rinvia invece alla sfera del probabile, *πιθανόν,* coincidente con la dimensione della ragione umana, la quale necessita di essere convalidata dalla verità della conoscenza e non assume necessariamente una connotazione negativa!

Nella seconda parte si procederà all'analisi della credenza intesa come concetto universale, considerata sia sotto il profilo intellettuale sia sotto quello spirituale, al fine di chiarire in che misura l'atto del credere, proprio dell'uomo, risulti intrinsecamente connesso alla concezione dell'immortalità dell'anima, la quale orienta l'essere umano verso una verità di ordine superiore. In tale qua-

5 Edelheit 2008, 210.

ricevuto: 31/10/2025 – accettato: 06/12/2025 – pubblicato: 31/05/2026

dro teorico si inserisce la distinzione tra *credulitas*, costume, favola e *consuetudo*, categorie che frequentemente finiscono per indebolire la fiducia nella verità divina, nella misura in cui promuovono una forma di adesione fondata sull'abitudine piuttosto che su un'autentica conoscenza razionale e spirituale.

Nel *De Christiana religione* la riflessione ficiniana sulla credenza si apre con l'immagine fondativa dell'unità fra sapienza e religione[6]. Per Ficino la figura del filosofo coincide con quella del sacerdote: l'anima si eleva a Dio con due ali[7], l'intelletto e la volontà, e solo il loro concorso consente di compiere il ritorno al principio divino[8]. Le due ali permettono all'uomo di volare verso la patria celeste: mediante l'intelletto si muove il filosofo e per il tramite della volontà il sacerdote. La conversione *ad Deum* non può avvenire senza il concorso della volontà. L'intelletto illumina la volontà e la volontà infiamma l'intelletto[9].

L'elenco dei popoli antichi che custodirono questa unità – Ebrei, Persiani, Indiani, Egizi – non è presentato in chiave erudita, ma come prova di una componente antropologica che lega la ricerca del vero con il culto del divino. Quando tale unità si incrina, quando filosofia e religione si separano, il sapere degenera in malizia e la religione in superstizione. È, questo, il "divorzio" di Pallade e Temide che segna la miseria dei secoli recenti[10]. Nel proemio Ficino offre una definizione del concetto di credenza intesa non come adesione "cieca", né conoscenza priva di fondamento, ma disposizione formata dall'intelletto e radicata nella vita religiosa. In questa prospettiva la *fides* si distingue dalla *credulitas*, che pretende di essere fede ma è priva di ogni fondamento divino. Il verbo "credere" designa la disposizione naturale dell'anima, distinto sia dalla *fides*, che ne rappresenta il compimento soprannaturale, sia dalla *credulitas*.

Sul piano teorico, la credenza rappresenta l'atto che unisce intelletto e amore, per mezzo del quale la ragione si apre alla trascendenza. Sul piano storiografico, essa illumina un momento decisivo dell'Umanesimo, nel quale la riflessione religiosa diventa strumento di riforma morale e civile, intrecciandosi con il progetto di un sapere orientato alla salvezza.

---

6 Cf. Ficino 2019, *Prohemium.*
7 Cf. Platone, *Phaedrus,* 246a-d.
8 Ficino 2019, *Prohemium,* 155-156.
9 Cf. Ebgi 2021.
10 Ficino 2019, *Prohemium,* 155-156.

Qui la riflessione antropologica e la teoria della conoscenza convergono nella definizione di una fede razionale, universale e salvifica. Originale risulta l'impianto delle fonti rispetto alle altre opere dell'autore: la Vulgata, i profeti, la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, le *Divinae Institutiones* di Lattanzio, il *De Civitate Dei* di Agostino, la *Summa contra Gentiles* di Tommaso, «i diversi richiami ai Padri»[11] e le numerose «citazioni tratte dai Vangeli e ancor di più dalle epistole paoline» costituiscono l'ossatura dell'opera[12].

L'obiettivo di questa ricerca è mostrare come la riflessione ficiniana sulla credenza costituisca il principio dell'intera opera *De Christiana religione*: non un tema marginale, ma il luogo in cui si fondano insieme il valore conoscitivo della fede e la vocazione umanistica della filosofia. In tale prospettiva la *docta religio* si rivela come il cuore di un progetto che intende restituire alla ragione la sua dimensione spirituale e alla fede la sua forza intellettuale, offrendo una delle sintesi più originali del pensiero umanistico europeo.

2. Dalla *pia philosophia* alla *docta religio*

Per comprendere la struttura interna del *De Christiana religione* occorre considerare anche le *Epistolae* e la *Theologia Platonica*, perché è in queste opere maggiori che Ficino elabora le categorie teoretiche che nel trattato vengono applicate al tema del credere.

Nell'epistolario Ficino scrive che è meglio «credere divinamente piuttosto che conoscere umanamente»[13]. L'atto del credere implica fiducia in Dio, conducendo alla Rivelazione. La sapienza divina è superiore alla conoscenza dell'uomo che avviene per il tramite della ragione. Per Ficino la *fides* non coincide con un atto cieco. È, invece, un *habitus* che unisce intelletto e volontà, conoscenza e amore, e perciò implica una dimensione antropologica e una teologica. È un moto dell'anima che parte dalla ragione ma si compie nella grazia, poiché l'intelletto, pur conoscendo il vero, non può aderirvi senza la forza dell'amore divino. La credenza ha valore universale, perché nasce da un bisogno della mente umana. Ogni individuo tende a Dio e questa tendenza non è un semplice aneli-

11 Vasoli 1988(2), 410.
12 Vasoli 1988(2), 410.
13 Ficino 1959, *Epistolae,* vol. I, 2, libro V, 783.

to di ricongiungimento con lui, bensì un segno ontologico della sua origine divina. L'anima desidera Dio, perché partecipa della sua realtà e in tale desiderio si rivela la propria dignità immortale.

Egli distingue credere da *credulitas*, adesione senza giudizio e talvolta fonte di superstizione, e da *opinio*, forma di sapere incerto e revocabile. Credere significa elevare la ragione al divino; la *fides*, invece, è la credenza perfetta, l'assenso che, sostenuto dalla grazia, conduce l'anima alla verità.

Il proemio del *De Christiana religione* espone con chiarezza l'immagine fondativa di questa sintesi. Quando le due ali con cui l'anima si eleva a Dio, l'intelletto e la volontà, operano congiuntamente, l'uomo realizza la propria natura, unendo conoscenza e culto[14]. La *pia philosophia* e la *docta religio* rappresentano i due lati di una medesima riforma, intellettuale e spirituale insieme: ricomporre le ali significa restituire unità al sapere. Se esse, invece, si separano, la filosofia degenera e la religione diventa *superstitio*. Il passo che segue esplicita il concetto di superstizione:

> Margarite autem religionis pretiosissime saepe tractantur ab ignorantibus atque ab his tanquam suibus conculcantur; saepe enim iners ignorantum ignavorumque cura superstitio potius quam religio appellanda videtur. Ita neque illi sincere veritatem intelligunt que tanquam divina solis piorum oculis illucescit, neque isti quantum in eis est recte vel deum colunt vel sacra gubernant divinarum humanarumque rerum prorsus ignari[15].

La fonte di Matteo 7,6 a cui Ficino rinvia chiarisce la distinzione fra *religio* e *superstitio*, ponendo in rilievo la differenza fra chi aderisce alle verità della religione con spirito pio, riflessione e devozione, comprendendo il significato profondo delle dottrine e chi, invece, pratica i riti religiosi senza devozione, affidandosi soltanto alle forme esteriori o alle credenze superficiali per abitudine o timore.

Questo progetto si traduce in un metodo che evita tanto il fideismo quanto il razionalismo. La fede è sostenuta da motivi di credibilità che la ragione può esaminare: i miracoli, le profezie, la concordanza fra le diverse tradizioni. Tali segni non sostituiscono la grazia, ma ne sono i veicoli storici:

14 Cf. Ficino 2019, *Prohemium,* 155.
15 Ficino 2019, 156.

> Sunt autem proprie rerum naturalium rationes, que secundum naturam sunt; divinarum vero que super naturam huiusmodi sunt, tum metaphisice probationes, tum vel maxime miracula. Deus enim non tantum verbis quantum miraculosis operibus mysteria sua probat et precepta confirmat; unde illud[16]: "Si verbis non vultis credere, operibus credite"[17].

In una visione dell'universo come specchio dell'ordine divino ogni fenomeno straordinario è traccia visibile di una realtà invisibile e la lettura corretta dei segni richiede insieme esercizio razionale e disponibilità spirituale.

La *prisca theologia*[18] offre la cornice storica di questa concezione. In essa Ficino riconosce una rivelazione diffusa, una *sapientia perennis* di cui sono depositari i *veteres theologi* da Orfeo a Zoroastro, Ermete Trismegisto, Pitagora, Platone, Plotino. Questi *prisci theologi* sono gli antenati spirituali del cristianesimo, custodi di frammenti di verità che il Vangelo porta a compimento.

La credenza appare come un atto naturale e insieme universale. Ogni uomo crede perché ogni uomo desidera: il *desiderium Dei* è inscritto nella mente come "nostalgia" della propria origine. L'anima desidera Dio, perché è fatta a sua immagine ed è illuminata, irradiata da Dio, mediante il processo effusivo che veicola all'uomo la brama di ricongiungersi con il divino. La fede, pertanto, non è segno di debolezza ma di perfezione: è la forma più alta dell'attività razionale, è il fondamento della conoscenza, poiché riconosce la verità e vi aderisce liberamente:

> Deus igitur, pater hominum et curator, aliquando miris modis indutus humanitatem se nostris sensibus obtulit, ut per ipsos sensus, quibus plurimum utimur et confidimus, corpus eius miraculaque cernentes esse Deum certiores essemus. Hinc fides exorta est, scientie fundamentum[19].

3. Credenza naturale, universale, cristiana e razionale

Nella *Theologia Platonica* Ficino scrive che la felicità dell'uomo consiste nella "credenza" nell'immortalità dell'anima[20]. Se, infatti, l'anima non fosse immor-

16 Ficino 2019, 187.
17 *Vulgata*, Ioannes 10,37-38.
18 Cf. Gentile 2012.
19 Ficino 2019, XIX, 204.
20 Cf. Ficino 1959, vol. I, 1, 1.

tale, nessun essere vivente sarebbe più infelice dell'uomo[21]. L'atto del credere si configura come condizione preliminare e imprescindibile per ammettere la possibilità che l'anima, una volta liberata dai vincoli corporei, possa aspirare ad una dimensione ultraterrena[22]. Scrive Kristeller:

> La credenza in una sopravvivenza dell'anima dopo la morte sorge da un bisogno religioso espresso con più o meno chiarezza da quasi tutti i popoli. Tale credenza sta alla base anche della teoria dell'immortalità dell'anima che ebbe sempre un posto importantissimo nella tradizione platonica e cristiana[23].

Ma donde deriva questa fiducia che l'uomo ripone nell'immortalità? Dall'atto del credere e dal desiderio di ritorno dell'anima a Dio, da quella brama dell'uomo di elevarsi spiritualmente e ricongiungersi con lui. Questo ritorno è visto come un processo di ascesa interiore, in cui il desiderio di conoscenza e l'amore per Dio guidano l'anima verso la sua origine divina, fondandosi su una verità di fede indimostrabile:

> Fides amorem patrem suum fovet, atque hoc fomento ex amore generat amicitiam; denique amicitiam iam natam alit fides eadem, et auget quotidie servatque penitus indelebilem. […] Ergo diu probata fides comprobat amicitiam, solaque fide fit ut benevolentia et antiquissima simul et robustissima sit. Hanc mihi celebrare prae caeteris libet; doctrina enim cuiusque propria unius est duntaxat, fides vero saltem est duorum: quod enim sapis, tibi ipse sapis; fidelis autem tibi es et mihi[24].

Si tratta di una verità oggettiva e indiscutibile, di una convinzione maturata consapevolmente dall'uomo, oppure di un'adesione acritica e cieca, accettata senza metterne in discussione i fondamenti? Se è adesione cieca, da dove scaturisce? Per Ficino direttamente da Dio che, mediante il raggio effusivo illumina l'anima dell'uomo, infondendogli quel desiderio di ricongiungimento con il divino. Sembra che il fondamento della credenza soggettiva consista nella nozione di immortalità dell'anima già data per tutti gli uomini. Una seducente

21 Cf. Ficino 1959, vol. I, 1, 1.
22 Cf. Ficino 1959, vol. I, 1, 1.
23 Kristeller 1988, 360.
24 Ficino 1959, *Epistolae*, vol. I, 2, 630.

interpretazione sarebbe quella di giustificare questa verità soltanto per mezzo della credenza e per la purezza dell'"impeto" della fede. L'uomo acquisisce questa certezza solo se crede, se ripone fiducia in un atto spirituale e intellettuale, che gli consente di elevarsi ad una verità superiore, mediante l'intuizione e la contemplazione, superando la sfera del razionale per il tramite dell'intelletto. Tuttavia, come è noto, nella speculazione metafisica ficiniana il primato dell'uomo nell'universo fra gli altri esseri viventi, sinolo di anima e corpo, è ascrivibile all'intelletto che concepisce l'essenza divina, alla volontà che la intuisce e alla ragione. L'uomo, oltre ad avere la nozione innata di Dio, – «naturalis autem communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo, communi origine ac principe naturarum»[25] – scrive Ficino, è dotato anche di coscienza interiore. La chiave interpretativa per cogliere questo passaggio risiede nel concetto di *appetitus naturalis*, secondo il quale ogni essere è rivolto verso la sua origine, il Bene, nonché in quello di coscienza interiore. In base all'*appetitus* dell'anima verso Dio si può concepire l'immortalità dell'anima e la sua beatitudine, perché essa ha un'inclinazione naturale verso Dio e un'inclinazione naturale verso il corpo[26]. L'esperienza interiore che scaturisce dalla coscienza dell'uomo, ora distaccata dalle impressioni esteriori e "svegliata", sente il bisogno di elevarsi dall'inquietudine ad una forma superiore di vita. L'anima umana, inquieta, si rivolge a Dio: « […] cultusque divinus ita ferme hominibus naturalis, quemadmodum equis himnitus canibusve latratus»[27].

La religione presso tutti i popoli scaturisce da un istinto naturale ed è naturale che sia adorato Dio, sebbene non sempre negli stessi modi. Il convincimento poi di una vita futura, chiarisce Kristeller,

> è considerato esso stesso come contenuto della convinzione religiosa. Qui si viene a dedurre dall'universalità e "naturalità" di questa credenza la sua verità oggettiva[28].

Nelle *Lettere* la fede è definita amore che illumina la mente e muove il cuore a tendere verso Dio, somma bontà e bellezza. Egli a proposito della fede scrive:

25 Ficino 2019, I, 157-158.
26 Cf. Kristeller 1988, 202.
27 Ficino 2019, I, 157.
28 Kristeller 1988, 370.

> Primum sit tibi coelum fides, qua firmiter credas hunc esse tibi in primis amandum, a quo et tu hoc ipsum habes, quod possis amare quicquid usquam ames, et quae diliguntur, id ipsum quod diligenda sint, habent[29].

Il concetto è ribadito anche mediante il rinvio all'*Asclepius*:

> De immortali vero, et mortali, modo differendum est, multos enim spes, timorque mortis, verae rationis ignaros, excruciat, mors enim efficitur, dissolutione corporis labore defessi, et numeri completi, quo corporis membra in unam machinam ad usus vitales aptantur. Moritur enim corpus, quando hominis vitalia ferre posse destiterit. Haec ergo est mors, corporis dissolutio, et corporalis sensus interitus, de qua sollicitudo supervacua est. Sed et alia necessaria, quam aut ignorantia, aut incredulitas contemnit humana. […] Unusquisque enim pietate, religione, prudentia, cultu, et veneratione Dei clarescit, quasi oculus vera ratione perspecta, et fiducia credulitatis suae in tantum inter homines praestat, quantum sol caeteris astris lumine suo antestat [...][30].

La fede è illuminata da una luce spirituale che trascende la ragione, elevando l'anima oltre la stessa, affinché possa contemplare le realtà superiori che l'intelletto da solo non può cogliere.

Nel *De Christiana religione* Ficino sviluppa un'antropologia del credere che trasforma la religione in condizione costitutiva dell'uomo. Tutte le civiltà, osserva, hanno adorato un principio divino: il *consensus gentium* non è errore collettivo ma testimonianza di una verità innata. Nessuna consuetudine puramente umana avrebbe potuto conservare nel tempo un simile consenso, se non fosse radicata in una realtà oggettiva. Tuttavia, la pluralità delle religioni non significa relativismo: ciascuna custodisce un frammento di verità, ma solo la fede cristiana è pura e integra. La *perfecta religio* non nega le altre, anzi le compendia e perfeziona: coglie ciò che c'è di vero e lo purifica da ciò che è favoloso o superstizioso.

---

29 Ficino 1959, vol. I, 2, libro II, 698.

30 Ficino 1959, *In Mercurii Trismegisti Asclepium*, vol. II, 2, 10, 1867. Nel De *Christiana religione* il termine *credulitas* non ha sempre un'accezione negativa; anche nelle *Epistolae* non indica la credulità superstiziosa, ma la disposizione naturale dell'anima ad aprirsi al vero. L'espressione *fiducia credulitatis suae* va intesa come la fiducia nella propria capacità di credere, ossia quello slancio che permette all'intelletto di riconoscere le realtà superiori. In questo senso, la *credulitas* rappresenta il livello iniziale della conoscenza spirituale, che la *fides* porterà a compimento.

La fede cristiana è per Ficino la piena unità di sapienza e culto. Essa coniuga la filosofia antica e la teologia rivelata in un unico disegno provvidenziale. Cristo è il culmine della *prisca theologia*: in lui si riconciliano Orfeo e Mosè, Platone e Paolo, Ermete e Giovanni. Da questa prospettiva nasce la *docta religio*, che è insieme conoscenza razionale ed esperienza spirituale.

I miracoli e le profezie sono i segni visibili della verità di questa religione. Essi attestano la presenza di Dio nella storia, le profezie testimoniano la continuità della sua azione e manifestazione nel mondo. La fede non nasce dal caso, ma da segni ragionevoli e da testimonianze concordi. Anche le Sibille, profetesse pagane, rientrano in questo disegno: le loro parole, riconosciute da popoli diversi, attestano che la rivelazione cristiana è universale[31]. Tuttavia, le stesse parole possono essere travisate, perciò la fede esige discernimento.

Il discernimento distingue la *fides* dalla *credulitas*. La prima nasce dall'intelligenza illuminata e si compie nella grazia; la seconda dall'abitudine cieca e dalla paura. La fede è dunque conoscenza viva, mentre la credulità deriva da una fiducia priva di adeguato discernimento. Ficino la denuncia come espressione della *consuetudo*, quella forza d'inerzia che perpetua l'errore sotto la maschera della tradizione. La *consuetudo* si configura come la radice profonda dell'errore religioso, perché, legittimando l'errore stesso attraverso la durata temporale e trasformando l'uso reiterato in presunta verità, converte la prassi consolidata in criterio di verità. In ambito religioso, tale processo genera un progressivo oscuramento della verità, giacché l'adesione alla tradizione non è più il risultato di un atto deliberato di valutazione razionale o di un'autentica esperienza spirituale, ma l'esito di un'interiorizzazione passiva e di un'adesione al conformismo. Essa, tuttavia, non confuta esplicitamente la verità, ma la rende opaca. Per il Filosofo l'abitudine sociale non custodisce il vero, ma ne offusca la luce generando credenze errate: soltanto la *docta religio* si distingue dalle usanze popolari e dalle credenze.

Egli perviene, così, ad una definizione originale di fede intesa come fondamento della scienza, in cui concilia Aristotele con i Platonici e ne sostiene la forza mediante il ricorso alla fonte biblica di David. Tale sintesi fra tradizioni differenti, anche propugnata da Pico, si fonda sull'idea di una verità universale

31 Cf. FICINO 2019, XXIV, 213.

e si inserisce nel quadro di un'aspirazione ad una riforma religiosa intesa come strumento di rigenerazione sia umana sia civile. Essa si pone in netta opposizione ad ogni forma di rigidità dogmatica o confessionale, privilegiando al contrario la fiducia e la grazia salvifica come principi guida dell'esperienza spirituale e morale:

> Fides, ut vult Aristoteles, est scientie fundamentum, fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus. "Credidi", inquit David, "et propterea sum locutus". Credentes igitur propinquantesque veritatis bonitatisque fonti sapientem vitam hauriemus[32].

Ficino sembra appellarsi alla *Summa contra Gentiles* di San Tommaso nei riguardi della quale nutre profonda ammirazione[33]. Ogni scienza presuppone un atto di fiducia in principi indimostrabili; ma solo la fede cristiana, elevata dalla grazia, trasforma tale fiducia in certezza salvifica. Egli respinge le spiegazioni mondane del successo del cristianesimo: la sua forza non deriva né dalle armi, né dalla retorica, né dagli astri. Se la fede fosse frutto di necessità naturale o politica, sarebbe contingente; invece, essa trae origine dalla libertà divina. La distinzione fra *fides* e *opinio* diventa così decisiva: la fede si fonda su una verità assoluta che la ragione può riconoscere, l'opinione si fonda su motivi probabili. La religione cristiana, perciò, è la forma suprema della verità, perché tiene insieme grazia e intelletto, libertà divina e libertà umana.

La fede non rappresenta un residuo della religione naturale, ma la sua trasfigurazione razionale e teologica. Egli dimostra che il credere non è una debolezza della mente, bensì la sua forza più alta, capace di congiungere pensiero e salvezza. La religione cristiana appare così come il luogo in cui la ragione ritrova la propria origine e il proprio fine, riconoscendo nel divino non un limite ma una promessa di compimento. In ciò si manifesta la vera originalità della sua antropologia spirituale, che fa della fede non un atto imposto, ma una forma luminosa di conoscenza universale:

32 Ficino 2019, 37, 309.

33 Cf. Garin 2009; sull'influenza di Tommaso sulle opere e il pensiero religioso di Ficino cf. Kristeller 1967; cf. Thomas de Aquino 1918, vol. I, libro I, IV.

> Quisquis igitur eiusmodi legi, tali quadam ratione crediderit, habebit est scientiam matrem fidei et fidem scientia confirmatam. Qui talia non considerat, se ipsum considerare non potest, qui vero considerat quidem quodammodo, sed non credit, nihil credet. Quid eligant alii nescio, ego certe malo divine credere, quam humane scire[34].

La fede è la piena realizzazione della ragione. Essa dimostra che l'uomo, per giungere alla verità, deve farsi atto d'amore e di adesione, riconoscendo nella grazia la condizione del suo stesso compimento. La *fides* è insieme conoscenza, un sapere che conduce alla salvezza e fiducia, un credere che illumina. In questa sintesi si manifesta la struttura profonda della *docta religio*, in cui la filosofia diventa esercizio spirituale e la religione forma superiore di intelligenza.

4. *Credulitas*, costume e favola

Il concetto di *credulitas* è talvolta ambiguo. Ficino scrive:

> […] siquidem divina fides longe certior est quam hominum sapientia, credulitas illa semper vera scientia confirmatur, scientia haec nonnunquam incredulitate vacillat[35].

La *credulitas* in questo caso si connota di un'accezione positiva, perché è quella iniziale fiducia che in seguito deve essere sempre confermata dal vero sapere. Tuttavia, pur riconoscendo che ogni religione custodisce un residuo di verità, nondimeno si può essere sedotti ed ingannati dalle "favole". L'uomo, dominato dalla *consuetudo*, tende a credere per abitudine, non per conoscenza. Le usanze, ripetute per secoli, diventano autorità, ma la verità per Ficino non si misura in relazione al tempo, bensì alla luce divina. La fede autentica è rottura del costume, non continuità dell'uso, è libertà dall'opinione comune.

La polemica contro la Scolastica si inserisce in questa critica più ampia. Ficino non respinge Aristotele, ma critica l'aristotelismo divenuto pura dialettica, incapace di custodire la dimensione religiosa del sapere. D'altronde, come chiarisce Vasoli, nel *De Christiana religione* mancano citazioni esplicite dei teologi

34 Ficino 1959, *Epistolae,* vol. I, 2, libro V, 783 (*Appendix III* a *De Christiana religione*, 319).
35 Ficino 1959, *Epistolae,* vol. I, 2, libro V, 783 (*Appendix III* a *De Christiana religione*, 319).

medievali della grande Scolastica. L'apologia della religione cristiana, «estranea alle grandi contese dogmatiche magisteriali»[36], e «volta piuttosto verso il ritorno al cristianesimo delle "origini", è centrata sul tema della mediazione spirituale e cosmica del Cristo verbo, rigeneratore non solo dell'uomo ma dell'intero universo»[37].

La *philosophia irreligiosa* riduce la fede a concetto, la *religio* indotta la depaupera, svuotandola in rito. Garin scrive che

> […] l'antitesi fra scienza e sapienza, a meno che non si riduca a indicare l'uso polemico del platonismo con il tardo aristotelismo scolastico, non si mostra sul terreno filosofico a sufficienza provata[38].

L'*auctoritas* delle Sibille è addotta come esempio eloquente di questa ambivalenza: voci pagane che possono essere interpretate come profezie del Cristo o come "favole"[39]. La verità non è contenuta nei testi, ma nella loro lettura illuminata dalla fede.

Così anche la *prisca theologia* può essere luogo di rivelazione o di inganno, secondo l'uso che se ne fa. Il discernimento, dunque, non è un compito accessorio ma costitutivo della fede.

Quando i detrattori accusano il cristianesimo di essere una favola recente, Ficino ribalta l'obiezione con un argomento storico: la fede cristiana è attestata da testimoni antichi. La definizione di "favola" assume così un valore polemico: designa non ciò che è falso, ma ciò che è frainteso. La vera favola è l'incredulità che riduce la fede a mito.

Ficino contrappone la vana *opinio* alla fede come *fundamentum scientiae*. Ogni sapere presuppone fiducia nei principi primi; ma solo la fede, illuminata dalla grazia, conduce la ragione oltre se stessa. La conoscenza trasformata in speranza e carità diventa via alla salvezza. La fede è il principio ordinatore di ogni sapere capace di restituire armonia fra ragione e mistero. La dialettica tra verità e favola, tra consuetudine e libertà, diventa la misura stessa del progresso

36 Vasoli 1988(2), 410.
37 Vasoli 1988(2), 410.
38 Garin 2009, 72.
39 Cf. Ficino 2019, XXIV, 213.

spirituale dell'uomo. Credere significa discernere, e discernere è già un modo di conoscere: in questa sintesi si manifesta la vocazione del pensiero rinascimentale a riconciliare filosofia e religione, mostrando come il sapere, per essere vero, debba sempre aprirsi alla dimensione del divino.

5. Conclusioni

Marsilio Ficino nel *De Christiana religione* ricompone la frattura tra sapere e salvezza. La riflessione sull'atto del credere e sulla *fides* non si limita all'intento apologetico, ma si configura come la costruzione di un vero e proprio paradigma epistemologico, in cui la conoscenza razionale trova nella fede non il suo limite, bensì la sua condizione di possibilità. La fede è, per il Filosofo, un atto che unisce intelletto e volontà, ragione e grazia in un'unità dinamica che restituisce alla mente umana la sua apertura originaria al divino.

Nel progetto ficiniano la *docta religio* svolge dunque una duplice funzione: teoretica, in quanto principio di fondazione del sapere; antropologica, in quanto forma di elevazione dell'anima. Il credere non è atto irrazionale, ma esercizio della libertà conoscitiva dell'uomo, che, aderendo alla verità, riconosce se stesso come essere subordinato a Dio, è *dispositio mentis* che consente all'intelletto di oltrepassare il proprio ambito naturale. Ficino elabora così una "fenomenologia" del credere che unisce l'universalità antropologica del desiderio di Dio con l'unicità soteriologica della fede cristiana, conferendo alla religione il valore di principio razionale e universale di coesione fra le culture.

L'intera architettura del *De Christiana religione* si fonda su questa dialettica fra universalità e unicità, fra il consenso naturale delle genti e la rivelazione storica del Vangelo. La fede cristiana è intesa non come rottura con il passato, ma come suo compimento: la rivelazione perfeziona e purifica ciò che la sapienza antica aveva solo intuito. La *docta religio* rappresenta dunque la forma storica in cui la verità eterna diviene conoscibile e comunicabile, unendo speculazione metafisica e prassi devozionale.

Il *De Christiana religione* segna, così, un momento decisivo nella ridefinizione del rapporto tra filosofia e teologia, aprendo la via ad una razionalità religiosa intesa come conoscenza illuminata e non come semplice credenza. Questa im-

postazione consente di superare tanto la Scolastica quanto il naturalismo emergente, situando la fede al crocevia fra epistemologia e antropologia. Nell'atto del credere la mente riconosce il divino non per deduzione, ma per partecipazione. Resta aperta, e perciò feconda, la tensione fra il carattere naturale della credenza e la dimensione soprannaturale della grazia.

Ficino prova che credere non significa abdicare alla ragione, ma portarla al suo compimento, poiché la verità ultima non si deduce, né si dimostra, ma si contempla e si ama. L'atto di fede diventa così il paradigma di ogni conoscenza autentica, un sapere sostenuto dalla grazia. Il trattato si apre ad una nuova forma di teologia speculativa. La *docta religio* non è un semplice ritorno all'antico, ma un tentativo di pensare la religione come sapere fondato su motivi razionali e insieme come via di salvezza. L'unità di filosofia e fede simbolicamente espressa nelle due ali dell'intelletto e della volontà traduce sul piano speculativo il desiderio di rinnovamento spirituale dell'uomo. Egli si colloca nel solco di una tradizione platonico-cristiana che da Agostino, Dionigi l'Areopagita, Plotino giunge a Cusano, riformulando i presupposti alla luce di una nuova antropologia dell'anima e del desiderio.

Nell'opera *De Christiana religione* confluiscono i principali temi dell'Umanesimo cristiano europeo: la *dignitas hominis*, l'uomo immagine di Dio, la storicità della rivelazione, la possibilità di una filosofia religiosa fondata sul consenso universale e sulla concordia delle tradizioni. La sapienza di Orfeo, di Ermete, Zoroastro e Platone è letta come anticipazione di un'unica verità che si compie nel Vangelo. Ficino non intende soltanto convincere, ma formare ed educare: la fede ha anche un valore paideutico, educa l'anima al discernimento tra vero e falso, tra fede e credulità, tra ragione e opinione. Egli mirava a promuovere «la formazione di una nuova coscienza religiosa, animata da uno spirito filosofico capace di intuire la divinità stessa»[40]. L'uomo, in quanto essere razionale, è naturalmente credente, ma solo la fede cristiana, elevata dalla grazia, può condurre alla salvezza. Questa dialettica, lungi dall'essere una contraddizione, è la condizione stessa della verità: la religione non si impone alla ragione, ma la perfeziona, e la ragione non sostituisce la fede, ma la prepara e la conferma.

40 Kieszkowski 1936, 88.

Il *De Christiana religione* si offre così come una delle più alte espressioni del pensiero umanistico sulla fede. La credenza non è un residuo del passato, ma il principio di una conoscenza che unisce contemplazione e amore, sapienza e pietà. La sapienza divina è la vera bellezza dell'animo:

> quae non argento, non auro emitur, non lapidibus pretiosis, sed fide, spe, charitate: fide, ut te non fugit, ad Deum, accedimus, qua religione adiicimur, Deum timemus, bonis eternis speramus nos, abunde nos denique potituros[41].

La "filosofia religiosa" sotto il segno dell'intimo accordo fra platonismo e cristianesimo diventa feconda e rappresenta un tentativo coerente di pensare la fede come principio epistemico e morale insieme, restituendo alla filosofia la sua vocazione teologica. La ragione non è annullata, ma elevata; la fede non è cieca, ma illuminante; la religione non è imposizione, ma conoscenza che salva.

La riflessione ficiniana sulla credenza ha contribuito alla formazione di una nuova idea di razionalità religiosa capace di conciliare l'eredità platonica con le esigenze dell'Umanesimo cristiano. L'appello ad una "filosofia devota", in cui il platonismo avrebbe offerto argomenti certi, razionali e irrefutabili a fondamento di molte dottrine cristiane, lo orientarono verso una soluzione moderna volta a promuovere l'alleanza fra conoscenza razionale e sapienza divina.

In questa prospettiva la filosofia si trasforma in esercizio spirituale e la *docta religio* fonda la verità sull'intreccio fra dimostrazione razionale e illuminazione interiore. Tale sintesi non elimina la tensione fra natura e grazia, ma la assume come struttura costitutiva dell'esperienza conoscitiva. La ragione, privata di questa tensione, ricadrebbe nella dialettica sterile della *philosophia irreligiosa*; la fede, separata dal giudizio razionale, degenererebbe nella *superstitio*.

Luana Rizzo
Università del Salento*

41 Ficino 2019, *Appendix I*, 312.

* luana.rizzo@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2994-7332.

BIBLIOGRAFIA

Ebgi, Raphael. «*Pietas et sapientia*. Argomento al «Pimandro» di Mercurio Trismegisto», in Ficino, Marsilio. *Anima mundi. Scritti filosofici*, ed. Ebgi, Raphael, 149-176. Torino: Einaudi, 2021.

Edelheit, Amos. *Ficino, Pico and Savonarola, The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*. Leiden, Boston: Brill, 2008.

Ficino, Marsilio. *De Christiana religione,* ed. Bartolucci, Guido. Pisa: Edizioni della Normale, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Scuola Normale Superiore, Clavis, 2019.

Ficino, Marsilio. *Opera omnia*, ed. Kristeller, Paul Oskar, Sancipriano, Mario. Torino: Bottega d'Erasmo, 1959.

Garin, Eugenio. «Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino», in Garin, Eugenio. *Interpretazioni del Rinascimento I 1938-1947*, ed. Ciliberto, Michele, 55-73. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

Garin, Eugenio. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze: Sansoni, 1992.

Garin, Eugenio. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, ed. Garfagnini, Gian Carlo. Firenze: Olschki, 1986.

Gentile, Sebastiano. «Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*», in Caroti, Stefano, Perrone Compagni, Vittoria (eds.). *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno, Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Cesare Vasoli. Mantova, 1-3 dicembre 2010*, 57-72. Firenze: Leo S. Olschki, 2012 (Ingenium, 17).

Hankins, James. «Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, 48 (2009), 101-121.

Kieszkowski, Bohdan. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni, 1936.

Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Le Lettere, 1988.

KRISTELLER, PAUL OSKAR. *Le Thomisme et la pensèe de la Renaissance*. Montreal, Paris: Institut d'Etudes Medievales, Librairie J. Vrin, 1967.

THOMAS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles. Libri I-IV*. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.

VASOLI, CESARE. «Il *De Christiana religione* di Marsilio Ficino: parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei», *Bruniana & Campanelliana* 13(2) (2007), 403-428.

VASOLI, CESARE. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento. Napoli:* Guida, 1988(1).

VASOLI, CESARE. «Per le fonti del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 28 (1988(2)), 135-233.

Indice dei manoscritti

Amiens
Bibliothèque Louis Aragon
78 83n

Basel
Universitätsbibliothek
F.III.38 74n

Bordeaux
Bibliothèque municipale
426 74n

Bruges
Stadsbibliotheek
154 83n

Cambridge
Gonville and Caius College
303 83n

Chicago
University of Chicago Library
Codex Ms. 22 83n

Cincinnati
Hebrew Union College
723 69, 70

Città del Vaticano
Biblioteca Apostolica Vaticana
Barb. Lat. 165 67n, 74n
Borgh. Lat. 122 106
Borgh. Lat. 317 108n
Chig. E.viii 254 23n
Pal. Lat. 1035 74n
Urb. Lat. 220 67n
Vat. Lat. 859 145

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN: 2284-1180
CC BY

Vat. Lat. 2095 363
Vat. Lat. 2186 18n
Vat. Lat. 3063 260n
Vat. Urbin. 1491 83n

Durham
Cathedral Library
C.IV.16 73n
C.IV.20 142, 143, 144, 149, 152, 154, 156, 159, 163, 165, 171

Erfurt
Universitätsbibliothek
CA 2º 321 145, 146n
CA 2º 350 67n
CA 2º 352 73n, 74n
CA 4º 151 92n

Firenze
Biblioteca Medicea Laurenziana
Faesul. 161 244, 245
Or. CLXXX, 54 3n

Firenze
Biblioteca Nazionale Centrale
Conv. Soppr. G.VIII.454 221n
Conv. Soppr. J.III.6 237, 265n, 294n

Karlsruhe
Badische Landesbibliothek
Cod. Karlsruhe 367 85

Kraków
Biblioteka Jagiellońska
1583 124n

Leiden
Universiteitsbibliotheek
2073 3n

Leipzig
Universitätsbibliothek
1363 245

London
British Library
Add. 27559 93

Madrid
Biblioteca Nacional de España
MS 5000 94

Montpellier
Bibliothèque interuniversitaire
H 293 142, 149, 152, 154, 156, 159, 163, 165, 171

München
Staatsbibliothek
Clm. 28126 85n

Napoli
Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III
VII.C.2 221n

Oxford
Balliol College Library
106 67n, 74n

Oxford
Bodleian Library
Or. 155 [Hatton Or. 78] 69

Padova
Biblioteca Antoniana
133 scaff. vii 239n
366 245

Padova
Biblioteca Universitaria
1065 58, 59n

Paris
Bibliothèque nationale de France
héb. 883 93
lat. 6505 66n

lat. 6533 56n
lat. 6860 357
lat. 6935 343n, 357
lat. 14385 67n
lat. 15453 67n, 71
lat. 16159 66n
lat. 16195 87
lat. 16533 87

Pelplin
Biblioteka Seminarium Duchownego
53 (102) 83n

Praha
Knihovna pražské metropolitní kapituly
L 40 83n

Roma
Collegio Sant'Isidoro
1/10 261n

Schlägl
Prämonstratenser-Abtei
Clp. (819) 132 83n

Sevilla
Biblioteca Capitular y Colombina
765 83n

Troyes
Médiathèque de l'Agglomération Troyenne
992 106

Utrecht
Universiteitsbibliotheek
Hs. 318 83n

Venezia
Biblioteca Nazionale Marciana
lat. VI, 246 74n

Wien
Österreichische Nationalbibliothek
1321 108n

Wrocław
Biblioteka Uniwersytecka
I Q. 38 83n

Indice dei nomi

ʿAlī ibn al-ʿAbbās 247

Abū al-Ṭayyib 17, 23

Abytaibi v. Abū al-Ṭayyib

Adam Bocfeldius 142n

Adam of Buckfield v. Adam Bocfeldius

Aegidius Romanus 53-56, 59, 65, 66, 72, 82, 83n, 84-90, 91n, 96n, 98n, 191, 267n

Aertsen, Jan A. 157n, 161n

Agostino v. Augustinus Hipponensis

Aguinagalde, Manuel 141n, 142n

Akasoy, Anna 6n

Albert the Great v. Albertus Magnus

Alberto Magno v. Albertus Magnus

Albertus Magnus 88, 163n, 141, 142n, 163, 253, 264n, 267, 278n, 298n, 346-348, 356, 363

Alfonso X el Sabio 36

Alfred of Sareshel v. Alfredus Anglicus

Alfredo di Sareshel v. Alfredus Anglicus

Alfredus Anglicus 37, 38n

Alighieri, Dante v. Dante Alighieri

Allen, Judson Boyce 2n

Allers, Rudolf 207

Alphons the Wise v. Alfonso X el Sabio

Alverny, Marie-Thérèse d' 24n, 35n, 36n, 40

Anaxagoras 149, 150, 151, 173, 175

Andrews, Robert 144n

Anonymus (Boethio Daco usus) 73n

Anzulewicz, Henryk 347n

Apuleius (pseudo-) 347, 363

Arberry, Arthur J. 2, 31

Argentré, Charles du Plessis d' 87

Aristotele v. Aristoteles

Aristoteles 1-5, 10, 12n, 13n, 14, 16, 17n, 18-20, 21n, 23n, 25, 29, 30n, 31n, 32n, 34n, 37, 39, 41, 53, 54n, 55, 56, 59, 60, 64n, 65, 67n, 68n, 69n, 70, 73, 74n, 83, 84n, 88, 89, 90, 91n, 92n, 93n, 94n, 109, 110n, 121, 122, 126, 139, 140, 142-145, 148-151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162n, 163, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 211n, 221, 242, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 257n, 258n, 259, 261n, 262n, 263, 264n, 265n, 266, 267, 268, 269, 270, 271n, 273n, 274, 275, 291, 292, 293, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332n, 334, 337, 349, 352, 358, 359, 360, 363n, 364n, 379, 380, 381

Noctua, anno XIII, n. 1, 2026, ISSN 2284-1180
CC BY

Aristotle v. Aristoteles

al-Aswad ibn Yaʿfur 10-12

Augustin of Hippo v. Augustinus Hipponensis

Augustinus Hipponensis 107, 147n, 211n, 214n, 218n, 219, 220, 221n, 223, 224

Averroè v. Ibn Rušd

Averroes v. Ibn Rušd

Avicenna v. Ibn Sīnā

Baffioni, Carmela 34n

Barone, Nicola 354n

Bartholomaeus de Brugis 246

Bartholomaeus de Varignana 352

Bartholomew of Bruges v. Bartholomaeus de Brugis

Bartocci, Barbara 145n

Bartolomeo da Varignana v. Bartholomaeus de Varignana

Baswell, Christopher 120n

Bazàn, Bernardo C. 200n

Bearman, Peri J. 62n

Beda il Venerabile v. Beda Venerabilis

Beda Venerabilis 214n, 215n

Benzi, Ugo v. Hugo Bentius de Senis

Berenbaum, Michael 36n

Berger, David 105n

Berges, Brigitte 141n

Berthold of Moosburg v. Bertholdus de Mosburg

Bertholdus de Mosburg 141

Bianchi, Luca 54n, 55n, 56n, 57n, 58n, 59, 65n, 72n, 73n, 84n, 85n, 88n, 91, 97n, 105n, 199n

Bianquis, Thierry 62n

Bignami-Odier, Jeanne 18n

Binini, Irene 221n

Black, Deborah 2n, 3n

Boccaccio, Giovanni v. Ioannes Boccaccius

Boethio Daco usus v. Anonymus (Boethio Daco usus)

Boethius 9n, 27n, 221n, 271n

Boggess, William F. 4n, 5n, 9, 12n, 17n, 20n, 22n, 23n, 27n, 28-32

Bonaventura de Balneoregio 202n, 205n, 300n

Bosworth, C. Edmund 62n

Bottiglieri, Corinna 344n

Boureau, Alain 200n

Bouyges, Maurice 95

Bray, Nadia 148n

Brenet, Jean-Baptiste 249n

Brown-Grant, Rosalind 120n

Brunectus Bonacursi Latini 37n

Brunetto Latini v. Brunectus Bonacursi Latini

Bruning, Bernard J. 223n

Buccilli, Martina III, 53n, 54n, 82, 99

Bulgarini, Fabio III, 1, 41

Burnett, Charles 26n, 27n, 28n, 68n

Burzelli, Luca IV, 237, 247n, 251n, 256

Butterworth, Charles 3n, 17n

Caiazzo, Irene 345n, 346n

Calvet, Antoine 215n

Campanini, Massimo 63n

Campion, Nicolas 223n

Carlo di Calabria 343, 354

Carmassi, Patrizia 120n

Caroti, Stefano V

Cecco d'Ascoli v. Cicchus Esculanus

Cessario, Romanus 105n

Chandelier, Joël 247n, 342n, 343n, 344n, 354, 357n

Chatelain, Émile 88n

Chenu, Marie-Dominique 207n

Chiesa, Paolo 351n

Chomsky, William 33

Christensen, Michael S. 142n

Christus 91, 379, 382

Cicchus Esculanus 354

Clagett, Marshall 291n

Clemens papa IV 4n, 5n

Colley, Caleb G. 200n, 227n

Commentator v. Ibn Rušd

Conger, George P. 207n

Copeland, Rita 5n

Cory, Therese 140n

Costa, Iacopo 244-246

Cotton, Juliana H. 292n, 295n

Crisciani, Chiara 215n

Crozier, William 202n

Dahan, Gilbert 15n

Dales, Richard C. 199n, 201n, 227n, 228n

Dante Alighieri 349-351, 356

David 379, 380

de Benedittis, Francesco IV, 199, 201n, 213n, 215n, 228

Decker, Bruno 105, 108n, 111, 112, 114n, 124n, 126n

Defendino da Genova v. Defendinus Januensis

Defendinus Januensis 292

Del Punta, Francesco 245n

Denifle, Heinrich 88n, 199n, 226n, 227n

Di Cesare, Michelina 36n

Di Segni, Diana 33n

Di Vona, Piero 238n

Díaz-Millón, Mar 2n, 18n

Diego Lobejon, María Wenceslada de 4n

Dietrich of Freiberg v. Theodoricus de Vriberg

Dino del Garbo v. Dinus de Florentia

Dinus de Florentia IV, 247, 341, 342n, 343, 345-355, 357

Dionigi l'Areopagita v. Dionysius Areopagita (pseudo-)

Dionysius Areopagita (pseudo-) 384

Donati, Silvia 83n, 141n, 142n, 143, 145, 148n, 203n

Drossbach, Gisel 51n

Duba, William 239n, 244n, 247n, 251n

Duhem, Pierre 202n, 291n

Durand of Saint-Pourçain v. Durandus a Sancto Porciano

Durand, Ursin 4n

Durandus a Sancto Porciano 106, 114

Easton, Stewart C. 37n

Ebgi, Raphael 372n

Eckhardus de Hocheim 114

Edelheit, Amos 370n, 371n

Egidio Romano v. Aegidius Romanus

Emden, Alfred B. 141n, 143

Endress, Gerhard 3n

Ermanno il Tedesco v. Hermannus Alemannus

Ermatinger, Charles J. 139, 140, 142n, 143, 144, 145, 169, 292n, 294, 295n

Ermete Trismegisto v. Hermes Trismegistus

Étienne Tempier v. Stephanus Tempier

Etzkorn, Girard J. 144n, 200, 205n, 210n, 211n, 216n, 223n

Eusebio di Cesarea v. Eusebius Caesariensis

Eusebius Caesariensis 373

Fabius Planciades Fulgentius 27n

al-Fārābī, Abū Naṣr 2n, 5n, 70, 93

Faral, Edmond 27n

Ferrari, Leo C. 223n

Ferrillo, Sara 354n

Ferrini, Maria Fernanda 37n

Finckh, Ruth 207n

Fioravanti, Gianfranco 238, 265n

Flüeler, Christoph 352n

Forte, Francesca 5n

Francesco da Piedimonte v. Franciscus de Pedemontium

Franciscus de Marchia 247, 251

Franciscus de Pedemontium 344, 354

Franciscus Petrarcha 345

Fransen, Gerard 200n

Friedman, Russell L. 105n

Gabrieli, Francesco 35n

Gál, Gedeon 144n

Galli, Francesca 215n

Garin, Eugenio II, 370, 380n, 382

Gaufridus Aspaldus 142n

Gentile da Foligno v. Gentilis de Fulgineo

Gentile, Sebastiano 375n

Gentili, Sonia 27n, 352n

Gentilis de Fulgineo 247

Geoffrey of Aspall v. Gaufridus Aspaldus

al-Ġazālī, Abū Ḥāmīd Muḥammad 60, 62, 64, 65, 83, 93

al-Ghazālī v. al-Ġazālī, Abū Ḥāmīd Muḥammad

Giacomo di Metz v. Iacobus Metensis

Giacomo Filippo da Ferrara v. Iacobus Philippus Ferrariensis

Gil de Roma v. Aegidius Romanus

Giles of Rome v. Aegidius Romanus

Gilson, Étienne 105n

Ginzburg, Carlo II

Giovanni v. Ioannes (Evangelista)

Giovanni de' Medici v. Leo papa X

Giovanni di Jandun v. Ioannes de Ianduno

Giovanni Pecham v. Ioannes Pecham

Giovanni Villani 345

Glasner, Ruth 70n

Glorieux, Palémon 111n, 141n

Godefridus de Fontibus 58, 125

Godfrey of Fontaines v. Godefridus de Fontibus

Godthardt, Frank 244n

Goffredo di Fontaines v. Godefridus de Fontibus

Gondras, Alexandre-Jean 228n

González, Maurilio Pérez 5n

Gorgoni, Francesca 20n, 36n

Gossiaux, Mark 148n

Grabmann, Martin 105, 237, 292n

Grant, Edward 200n, 202n

Green, Romuald 144n

Gregory, Tullio 200n

Grendi, Edoardo IIn

Grévin, Benoît 345n

Grignaschi, Mario 59, 66n

Gründler, Beatrice 1n, 2n, 3n, 12n, 14n, 30n, 34n

Gualterus Burlaeus 246

Guerrero, Rafael Ramón 66n, 90n

Guglielmo di Ockham v. Guilelmus de Ockham

Gui Foucois v. Clemens papa IV

Guilelmus Bonkis 142n

Guilelmus de Falgario 228n

Guilelmus de Ockham 253, 268n

Guldentops, Guy 12n

Gutas, Dimitri 1n, 3n, 25n, 27n

Hackett, Jeremiah G.M. 200n

al-Ḥakam II 24n

Halper, Yehuda 3n

Haly Abbas v. ʿAlī ibn al-ʿAbbās

Hamesse, Jacqueline 56n, 66n, 160n, 161n, 162n, 163n, 190, 191, 258n, 261n, 263n, 264n, 266n, 269n, 270n, 271n, 274n, 275n

Hankins, James 370

Hardison, Osborne B. 2n, 4n, 12n, 13n, 16n, 19n, 20n, 21n, 23n, 29n, 34n

Harīdī, Aḥmed ʿAbd al-Mağīd 17n

Harvey, Steven 71n, 93n, 94n, 95n

Ḥasdai ibn Šaprūṭ 22, 23, 24, 26

Hasse, Dag Nikolaus 95n

Hedeman, Anne D. 120n

Heinrichs, Wolfhart 62n

Hennings, Till 120n

Henricus de Gandavo

Henry of Ghent v. Henricus de Gandavo 125

Hermannus Alemannus III, 1, 2n, 4-33, 35-41

Hermes Trismegistus 347, 348, 358, 361, 363, 375, 379, 384

Hieronymus 9n, 96n

Hille, Markus 199n

Hinnebusch, William A. 105n

Hocedez, Edgar 83n

Hoffmann, Tobias 201n, 213n

Horace v. Quintus Horatius Flaccus

Horezky, Oded 33n, 61n, 93n, 95n

Hugh of Miromari v. Hugo de Miromari

Hugo Bentius de Senis 247

Hugo de Miromari 18n

Hugonnard-Roche, Henri 2n

Ḥunayn ibn Isḥāq 93

Iacobus Metensis III, 105-109, 112, 113n

Iacobus Philippus Ferrariensis 292

Iacobus Philippus Tomasinus 56n

Ibn Rušd, Abū l-Walīd III, 1, 2n, 3, 4, 5n, 6, 7, 9, 10-23, 25, 27-29, 31, 32, 34, 36, 38, 39-41, 53-75, 82-85, 88-99, 150, 151, 161n, 163, 190, 240, 241, 247-253, 255, 258, 259n, 262n, 263, 265, 266n, 267, 269, 270, 271, 272, 273n, 274, 275n, 276, 292-295, 297-299, 301-303, 305-337

Ibn Sīnā, Abū ʿAlī 2n, 4n, 60, 61n, 83, 93, 149, 150, 176, 190, 220n, 221, 240, 241, 247, 249, 250, 251, 259, 261n, 264, 265, 267, 295, 341, 342, 357, 358, 362

Ioannes (Evangelista) 375, 379

Ioannes Boccaccius 345

Ioannes Buridanus 73n

Ioannes Chrysostomus 202n, 203n, 204n

Ioannes Damascenus 206n, 207n

Ioannes de Capua 26n

Ioannes de Gottinga 59

Ioannes de Ianduno IV, 59, 68n, 72, 144n, 237-255, 257, 260n, 264n, 265n, 266n, 292, 293n, 315n

Ioannes de Nova Domo 86

Ioannes de Tytyngsale 139-166, 168, 169, 172

Ioannes Duns Scotus 58, 140, 144, 247

Ioannes Pecham IV, 199-228

Ioannes Picardi von Lichtenberg 139-141, 145-149, 151-156, 158-159, 162-163, 165, 168, 169, 171, 172n-176n, 178n-180n, 182n, 183n, 184n, 187n, 188n

Ioannes Picus de Mirandula 379, 386

Ioannes Titleshalus 141

Isaiah 107

Isidore of Seville v. Isidorus Hispalensis

Isidorus Hispalensis 26n, 27n

Jacob Bar Šakko 3n

Jacobi, Renate 27n

Jacquart, Danielle 200n

Jakobson, Roman 2n

James of Metz v. Iacobus Metensis

Jeschke, Thomas 114n

Jiang, Lu 141n

John Dymsdale v. Ioannes de Tytyngsale

John of Jandun v. Ioannes de Ianduno

John Pecham v. Ioannes Pecham

John Picard of Lichtenberg v. Ioannes Picardi von Lichtenberg

John Titleshale v. Ioannes Titleshalus

Jourdain, Amable 5n

Jourdain, Charles 5n

Kelly, Henry Ansgar 2n, 15n

Kelly, Samantha 345n

Kemal, Salim 2n, 3n

Kerr, Fergus G. 105n

Kerrane, Kevin 4n, 12n, 13n, 16n, 19n, 20n, 21n, 23n, 29n, 34n

Khankan, Nathalie 27n

Kieszkowski, Bohdan 384n

al-Kindī, Abū Yūsuf 83

Koch, Josef 65, 66, 82n, 83n, 84, 85, 87, 90, 95, 96, 105-108, 110-112, 119

Koch, Karl E. 169

Köhler, Theodor W. 105, 111, 112

Kretschmer, Marek T. 27n

Kries, Douglas 3n

Kristeller, Paul Oskar 344n, 370n, 376, 377, 380

Kuksewicz, Zdzislaw 245n

Kwakkel, Erik 124n

Laird, Walter R. 291n

Lal, Purushottama 2n

Lambertini, Roberto 239n, 244, 245, 352n

Landucci, Sergio 56, 89n

Landulphus Caracciolus 247, 251

Lane, Edward William 95n

Lasinio, Fausto 3n

Lasorella, Giovanni I, III, V, 141n, 145n, 146n, 169n

Laspia, Patrizia 352n

Leicht, Reimund 94n

Lenzi, Massimiliano 201n

Leo papa X 28n

Leonardo Bruni v. Leonardus Brunus Aretinus

Leonardus Brunus Aretinus 68

Levi, Giovanni II

Libera, Alain de 59, 65n, 75n, 91n

Licata, Giovanni 16n

Lindsay, Wallace

Lizzini, Olga 148n

Loconsole, Mario IV, 215n, 291n, 292n, 294n, 295n, 296, 298n, 303n, 315n, 336n

Lohr, Charles H. 141n, 142n, 238n

Long, R. James 37n, 38n

Lowe, Elizabeth 105n

Lucentini, Paolo 346n

Lucius Annaeus Seneca 17, 18n, 41, 352, 359, 363

Ludovico IV di Baviera v. Ludovicus Bavarus

Ludovicus Bavarus 343

Lugo, Cameron 140n

Luna, Concetta 83n, 245n

Luquet, Georges-Henri 5n, 6n, 29n, 30n, 40

MacClintock, Stuart 237

Maier, Anneliese 238n, 239, 255, 291n, 293, 315n

Maimonides v. Moses ben Maimon

Mainus de Maineri 265n

Maloney, Thomas S. 37n

Mandonnet, Pierre 83n, 87

Manget, Jean-Jacques 17n

Marcil, George 144n

Marcus Antonius Zimara 238, 245

Margoliouth, David S. 4n

Margoliouth, George 93n

Marsilio da Padova v. Marsilius Patavinus

Marsilius Ficinus IV, 370-385

Marsilius Patavinus 238n, 239n, 243, 244

Martène, Edmond 4n

Martin, Robert 30n

Martínez, H. Salvador 5n

Maser, Matthias 24

Mathew of Vendôme v. Matthaeus Vindocinensis

Matthaeus (Evangelista) 374

Matthaeus de Aquasparta 228n

Matthaeus Vindocinensis 27n

Meister Eckhart v. Eckhardus de Hocheim

Menocal, María Rosa 28n

Michael Scotus 6

Migne, Jacques Paul 364

Mikkel, Annika 12n

Minio-Paluello, Lorenzo 4n, 23n

Minnis, Alastair J. 4n

Monneret de Villard, Ugo 6n, 24n, 35n, 40n

Montada, Josep P. 71n

Moreschini, Claudio 346n

Moses 91, 379

Moses ben Maimon 83, 90, 93

Moses ben Solomon 93n

Muckle, Joseph Thomas 57n

Mulchahey, M. Michèle 40n

al-Mutanabbī 23n

Nardi, Bruno 56n, 62n, 66n, 67n, 89n, 90n, 95, 148n

Nardi, Paolo 354n

Niccolò Cusano v. Nicolaus de Cusa

Nicolaus Damascenus 37n

Nicolaus de Cusa 384

Nicolaus Eymericus 55, 84, 99

Nicoletto Vernia v. Nicolettus Vernias Theatinus

Nicolettus Vernias Theatinus 68, 293

Noone, Timothy B. 144n

Norberg, Dag 12n

North, John D. 200n

O'Loughlin, Thomas 223n

O'Sullivan, Sinéad 120n

Olerud, Anders 207n

Olszewski, Mikołaj 105, 107n, 112, 113, 115, 118, 125n, 126n

Olvera-Lobo, María Dolores 18n

Orpheus 375, 379, 384

Pagani, Samuela 2n, 3n, 30n

Palazzo, Alessandro 346n

Panarelli, Marilena IV, 341, 356

Panti, Cecilia 215

Paolo Israelita v. Paulus Ricius

Parri, Ilaria 346n

Pattin, Adriaan 66n, 90n

Paulus (Apostolus) 379

Paulus Ricius 66, 67n, 68, 69, 89n

Pellat, Charles 10n

Pereira, Michela 215n

Perett, Marcela K. 9n

Perrone Compagni, Vittoria 346n

Perrone, Massimo 67n, 68n, 70n, 71, 72n, 92n, 95n

Peter Lombard v. Petrus Lombardus

Peter of Auvergne v. Petrus de Alvernia

Petrarca, Francesco v. Franciscus Petrarcha

Petrus Alphonsi 26

Petrus Aureoli 237, 239-244, 247-249, 251, 252, 255, 260, 263

Petrus de Alvernia 145

Petrus de Tarantasia 190

Petrus Ioannis Olivi 345, 363

Petrus Lombardus 106

Petrus Pomponatius 55, 56, 62n, 66, 67, 95

Philosophus v. Aristoteles

Piché, David 55n, 73n, 88n, 89n

Pico della Mirandola, Giovanni v. Ioannes Picus de Mirandula

Pidal, Gonzalo Menéndez 35n

Pierre Auriol v. Petrus Aureoli

Pietro di Giovanni Olivi v. Petrus Ioannis Olivi

Pietro Pomponazzi v. Petrus Pomponatius

Pingree, David 223n

Pitagoras 375

Plato 149, 150, 176,372n, 374, 379, 384

Platone v. Plato

Plinius 204

Plotinus 375, 384

Porro, Pasquale III, 157n

Possevino, Antonio 87

Preminger, Alex 4n, 12n, 13n, 16n, 19n, 20n, 21n, 23n, 29n, 34n

Prosper of Aquitaine v. Prosperus Tirus Aquitanus

Prosperus Tirus Aquitanus 18n

Ptolomaeus 207n, 208n

Qalonimos ben Qalonimos 93, 94

Quero Sánchez, Andrés 141n

Quillet, Jeannine 238n

Quintus Horatius Flaccus 14

Renan, Ernest 84n, 85, 87, 88, 93n

Retucci, Fiorella I, III, V, 2n, 53, 70n, 75, 114n, 139n, 140n, 169

Richard of Clive v. Richardus de Clive

Richardus de Clive 142n

Riley, Henry Thomas 17n

Rivera Luque, José Luis Alexis 31n

Rizzo, Luana IV, 370, 385

Robert Holcot v. Robertus Holcot

Roberte Grosseteste v. Robertus Grosseteste

Roberto d'Angiò v. Robertus Siciliae

Robertus Grosseteste 202n, 253, 268n

Robertus Holcot 56, 57, 59, 97-99

Robertus Siciliae 342, 343, 345, 346, 350, 351, 353, 355

Robiglio, Andrea A. 105n

Rocca, Angelo 87

Rodrigo Jiménez de Rada 24

Rodríguez López, Pedro 4n

Roensch, Frederick J. 105n

Roger Bacon v. Rogerus Bacon

Roger Marston v. Rogerus Marston

Rogerus Bacon 1, 4, 5-7, 20, 24, 28, 29n, 36-39, 40n, 41, 57, 68, 261n, 300n

Rogerus Marston 228n

Rohmer, Jean 201n

Romano, David Ventura 36n

Roux, Sophie 291n

Rubino, Elisa 38n

Ruiz, Ricardo García 4n, 5n

Saccenti, Riccardo 105n, 200n

Sakr, Ali Adnan 2n

Salīm Sālim, Muḥammad 3n

Sannino, Antonella 346n

Sarton, George 292n

Schabel, Christopher 105, 106n, 112n, 113, 115, 116n, 119, 120n, 128n, 130n, 244n, 251n

Schipperges, Heinrich 207n

Schmieja, Horst 61n, 90n, 292n

Schönberger, Rolf 141n

Scott, Alexander B. 4n

Seneca v. Lucius Annaeus Seneca

Severus Bar Šakko 3

Sharpe, Richard 141n, 142n

Shehadeh, Haseeb 33n

Sigerus de Brabantia 59

Sileo, Leonardo 201n

Silva, José Filipe 200

Silvatico, Matteo 344, 345

Siraisi, Nancy G. 247n, 343n, 352n

Skolnik, Fred 36n

Sluiter, Ineke 5n

Sorokina, Maria 200n

Speer, Andreas I, IIIn, 2n, 61n, 114n, 139n

Spettmann, Hieronymus 200n

Spinazzè, Linda 12n

Stàbili, Francesco v. Cicchus Esculanus

Stadter, Ernst 200n, 213

Staël, Anne-Louise-Germaine de 1, 2n

Steinschneider, Moritz 93n

Stephanus Tempier 88, 199, 201, 226-228

Stern, Samuel M. 28

Strazzoni, Andrea V

Stroumsa, Sarah 62n

Sturlese, Loris I, IIn, 114n, 141n, 215n, 346n, 348

Suto, Taki 142n

Sylla, Edith D. 291n, 315n

Tabarroni, Andrea 239n, 245, 341n, 351n

Taddeo Alderotti v. Thaddaeus Alderottus

Taddeo da Parma v. Thaddaeus de Parma

Taucci, Raffaele 292n

Taylor, Richard C. 59n, 63n, 65n

Te Velde, Rudi A. 157n

Teeuwen, Mariken 120n

Terenzi, Pierluigi 343n

Tester, Jim S. 200n

Thaddaeus Alderottus 352

Thaddaeus de Parma 237, 238, 255, 294-296, 303n, 354

Themistius 93

Theodoricus de Vriberg 141

Thomas Aquinas v. Thomas de Aquino

Thomas de Aquino 105, 109, 110, 112, 145, 157n, 158n, 160n, 161n, 162n, 163, 190, 191, 249n, 258n, 259n, 264n, 266n, 267n, 271n, 275n, 278n, 298n, 300n, 373, 380

Thorndike, Lynn 215n

Thro, Linus J. 139, 140, 141n, 142n, 143, 144

Thumser, Matthias 4n

Tkatsch, Jaroslaus 2n

Ṭodros Ṭodrosi 20n, 93

Tommaso d'Aquino v. Thomas de Aquino

Torrigiano, Pietro 354

Trivellato, Francesca II

Turi, Niccolò 200n

Turner, Victoria 120n

Ullrich, Lothar 105, 111, 112, 120

Ulrich of Strasbourg v. Ulricus Engelberti de Argentina

Ulricus Engelberti de Argentina 141

Urbano da Bologna v. Urbanus Bononiensis

Urbanus Bononiensis IV, 291-297, 302n, 303n, 336n

Valente, Stefano 120n

Van Donzel, Emeri Johannes 62n

Van Renswoude, Irene 120n

Vanni Rovighi, Sofia 201n

Vantaggiato, Nicolò III, 105, 132

Vasoli, Cesare 370, 373n, 381, 382n

Veltri, Giuseppe 94n

Ventura, Iolanda 120n, 344n, 354n

Vincent of Beauvais v. Vincentius Bellovacensis

Vincentius Bellovacensis 163n

Vitali, Maria Cristina 245n

Wallace, David 4n

Walter Burley v. Gualterus Burlaeus

Walzer, Richard 2n

Wéber, Édouard-Henri 105n, 207n

Weijers, Olga 238n

Weill-Parot, Nicolas 215n

Weisheipl, James A. 291n

Wels, Henrik 86

William of Bonkes v. Guilelmus Bonkis

William of Falegar v. Guilelmus de Falgario

William of Ockham v. Guilelmus de Ockham

Wilson, Gordon A. 200n

Wippel, John F. 199n, 200n

Wirmer, David 61n, 95n

Woerther, Frédérique 3n, 4n, 5n, 6n, 12n

Wolf, Johann Christoph 93n

Wolfson, Harry Austryn 59, 64n, 66, 90

Xiao, Madelyne 169n

Yavetz, Ido 291n

Zimara, Marcantonio v. Marcus Antonius Zimara

Zonta, Mauro 207n

Zoroastro 375, 384