

FRANCESCO SANTI

OSSERVAZIONI SUL MANOSCRITTO 1001
DELLA BIBLIOTECA RICCARDIANA DI FIRENZE,
PER LA STORIA DEL LULLISMO NELLE REGIONI MERIDIONALI
DELL'IMPERO NEL SECOLO XIV

I. *Note bibliografiche e preliminari*

Quello di ricostruire la fortuna di Ramon Llull attraverso lo studio della tradizione manoscritta, è desiderio da lungo presente nella storiografia. Prima Mateu Obrador Bennàssar, Ramon d'Alós Moner e Jordi Rubió Balaguer, poi Carmelo Ottaviano, Joaquim Carreras Artau e soprattutto Miquel Batllori (per ricordare solo alcuni dei principali autori) non solo si affaticarono con tenacia per illustrare quale potenzialità d'informazione potesse trovarsi nella scoperta e nell'accurata descrizione di nuovi codici, ma anche si adoperarono per iniziare l'opera di censimento e catalogo dei principali fondi lulliani.¹ Già nel 1928, Rubió aveva chiarito

1. Richiamo qui i cataloghi che ebbero importanza per lo studio del lullismo in Italia nei secc. XIV-XV, ossia Mateu OBRADOR BENNÀSSAR, *Ramón Llull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la biblioteca veneciana de San Marcos*, in «Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana», VIII (1899-1900), 301-324; Id. — Estanislau de K. AGUILÓ, *Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà*, in «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 2 (1908), 598-613, su Milano poi ritornò Carmelo OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, Paris 1930 (*Études de philosophie médiévale*, 12), che è più completo del precedente (cfr. la recensione di Jordi RUBIÓ su «Estudis Universitaris Catalans», 17 (1932), 311-314). Vedine ora la ristampa anastatica, Paris 1981. Per San Candido / Innichen Jordi RUBIÓ BALAGUER, *Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)*, in «Revista de Filología Española», IV (1917), 303-340. Per Roma, Salvador GALMÉS, *Catàleg d'obres i documents lullians a Roma*, in «Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana», XXIV (1932-3), 99-108. Citerò più avanti (n. 6) i lavori di censimento di Miquel Batllori, degli anni immediatamente seguenti. Ancora si ricorderà Joan AVINYÓ, con la sua *Història del lulisme* (Barcelona 1925) ma essa riguarda soprattutto la storia del culto e ci è meno utile: Avinyó aveva promesso un secondo volume che non arrivò mai. Si deve tener conto che negli stessi anni vennero pubblicati numerosi cataloghi relativi a fondi di altre biblioteche europee: se ne veda notizia in Miquel BATLLORI, *Introducción Bibliográfica a los Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca 1945, che (assai significativamente) si può anche vedere senza molti aggiornamenti in Id. *Apèndix. Orientacions bibliogràfiques sobre Ramon Llull i el lullisme*, in *Ramon Llull, Obres Essencials*, cur. Joaquim CARREAS ARTAU, Barcelona 1957-60, II, 1359-1376, soprattutto pp. 1361-1363.

con un saggio programmatico² che mi pare assai significativo, le ragioni di tante affannose ricerche: dappertutto Lull aveva disseminato i suoi scritti, li aveva dedicati e quindi inviati ai papi e ai principi di tutta Europa; in ogni città in cui si era fermato aveva non solo composto ma anche suscitato nuclei di ammiratori e scuole; infine aveva esplicitamente organizzato nel Testamento un piano preciso per la diffusione delle sue opere. Tutto questo non lasciava dubbi sul fatto che —nonostante il successivo movimento antilulliano— nelle biblioteche europee dovesse specchiarsi la trama, spesso anonima, delle influenze lulliane nella cultura dei secoli XIV e XV.

D'altra parte gli storici della filosofia, talora prescindendo dalle indagini filologiche, venivano intanto evidenziando quale straordinaria importanza avessero le dottrine artistiche per capire le idee di alcuni degli esponenti centrali della cultura della prima età moderna: da Niccolò Cusano a Gottfried Wilhelm von Leibniz a Giordano Bruno.³ Ricostruire la tradizione manoscritta medievale di Lull appariva quindi una delle vie privilegiate ed urgenti per documentare il rapporto tra la vivacità spirituale del maestro e la successiva fortuna, illuminando gli uomini e le scuole che garantirono la sopravvivenza di tale tradizione nel corso del trecento e ne determinarono in qualche modo i caratteri e le qualità.

Già alla metà del secolo la costanza delle ricerche rende possibili due importanti lavori di sintesi. Da un lato il capitolo sul lullismo nella *Histo-*

2. Jordi RUBIÓ BALAGUER, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lullà*, in «Franciscàlia», 7 (1928), 335-348, ora anche in Jordi RUBIÓ BALAGUER, *Ramon Lull i el lullisme*, pref. Lola BADIA (Obres de Jordi Rubió i Balaguer, II), Barcellona 1985.

3. Per la bibliografia su questi problemi si veda Joaquim CARRERAS ARTAU, *Esbozo de una historia filosófica del lulismo*, in *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid 1943, parte IV, pp. 7-437, ma questo solo per avere un'idea dei primi studi perché nel dopoguerra —e soprattutto nel corso degli anni Sessanta la bibliografia si è moltiplicata. In particolare per Niccolò Cusano si ricordi M. HONECKER, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz Nikolaus von Cues*, in «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», VI (1937), 252-309, con cui ebbero inizio le ricerche sul fondo lulliano da lui posseduto. In realtà il problema del lullismo del cardinale di Treviri emergeva con chiarezza almeno da quando l'Akademie der Wissenschaften di Heidelberg iniziò —affidandola ad Ernst Hoffmann e Raymond Klibansky— l'edizione della sua *Opera omnia* (il primo volume è del 1932). Ugualmente determinante per Leibniz furono le edizioni della *Preussische Akademie der Wissenschaft* che appunto nel 1930 pubblicava le opere degli anni 1663-1667, tra cui vi è anche la *De arte combinatoria*. Su Giordano Bruno, per la produzione di quegli anni, si veda V. SILVESTRINI, *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno e degli scritti ad esso attinenti*, Pisa 1926, divenuta poi *Bibliografia di Giordano Bruno 1582-1950*, edizione postuma, a cur. di Luigi FIRPO, Firenze 1958.

ria de la filosofia di Carreras Artau⁴ e dall' altra il denso saggio di Batllori, apparso nel 1943 sulla «Revista de Filosofia» e poi divulgato in varie altre occasioni.⁵ Qui interessa soffermarsi proprio su questo secondo lavoro perché per la prima volta imposta ed affronta in maniera organica il problema del cosiddetto lullismo italiano, valorizzando materiale raccolto nell' indagine su molte biblioteche della penisola.⁶ Quest' articolo assume una singolare importanza se si pensa che ad esso si è poi guardato come al risultato conclusivo —sebbene tale non volesse assolutamente essere⁷— intorno al nostro tema. La tesi principale di Batllori implicava in partenza una sconfitta —per dir così— del lullismo trecentesco: tra il 1316 e il 1366 non sappiamo niente delle vicende della scuola lulliana, diceva Batllori, che poi in realtà riusciva a disegnare una storia solo a partire dal 1430 quando da Padova, anzi dalla casa del vescovo Fantini Dandolo, Joan Bulons diffondeva almeno in tutta l' Italia settentrionale la sua *Lectura super partes artis generalis*.⁸ Era questo un episodio senz' altro straordi-

4. L'Esbozo citato era stato anticipato da Joaquim CARRERAS ARTAU, *La historia del lulismo medieval*, in «Verdad y Vida», 1 (1943), 796-812. Fu accolto da vari consensi cfr. ad esempio la recensione di Basili de RUBÍ, *Ramón Llull y el lulismo*, in «Estudios Franciscanos», 49 (1948), 124-131, che parlava de «el tratado más completo que se ha publicado hasta el presente», certo p. Basili intuiva che avrebbe dovuto trattarsi di una sintesi provvisoria che «está lejos de ser exhaustiva» ma ciò era conseguente dello stato oggettivo della documentazione disponibile utilizzata peraltro al meglio dal Carreras. Per alcune osservazioni critiche vedi anche Miquel BATLLORI, *Primera síntesis del lulismo*, in «Studia Monographica et Recensiones», 1 (1947), 33-36, che per altro non alteravano il giudizio complessivamente positivo.

5. Miquel BATLLORI, *El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)*, in «Revista de Filosofia», II (1943), 253-313, 479-537; III (1944), 146, dai viaggi di Ramon in Italia al lulismo moderno, si ricordi poi almeno Id., *La fortuna de Ramon Llull en Itàlia, in Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos*, Barcelona 1959 (1.° ed. 1958, 3.° ed. 1983), pp. 31-47, che riporta il testo di una conferenza del 1943.

6. Miquel BATLLORI preparò il suo lavoro dopo un attento censimento dei manoscritti lulliani in Italia, che per necessità spesso deve basarsi su cataloghi; il lavoro preparatorio può essere seguito attraverso *Els manuscrits d'autors catalans medievals servats a la Biblioteca Nacional Torinesa*, in «Analecta Sacra Tarraconensia», IX (1933), 253-273; *Records de Llull i Vilanova a Itàlia*, ivi X (1934), 11-43; *Relíquies manuscrites del lulisme en Itàlia*, ivi XI (1935), 129-141; *Un lullista bolonyès del XVIIè segle*, ivi XII (1936), 191-216 (tratta di Luigi Sabatini). Per la bibliografia completa del Batllori cfr. Giovanni Maria BERTINI, *Bibliografia del P. Miquel Batllori S. I.*, in «Quaderni Ibero Americani», III (1957), 391-403, pubblicata anche separatamente, Torino, Arcsal 1957. Vedi ora anche la bibliografia che correda il volume in omaggio curato dall' Istituto Español de Cultura de Roma nel 1985.

7. Che si trattasse di un lavoro «en forma sumària i provisòria» lo osservava lo stesso Batllori nelle *Orientacions bibliogràfiques*, cit., p. 1373.

8. Mi riferisco al più sintetico Miquel BATLLORI, *La fortuna de Ramon Llull a Itàlia*, cit., sia perché ha avuto una recente nuova edizione sia perché nella sua neces-

nariamente importante per la fortuna di Llull e la sintesi di Batllori documentava brillantemente il successivo sviluppo della scuola; c'era però quel gran vuoto alle spalle, fino agli inizi del secolo XV, che avrebbe dovuto insospettire gli studiosi. Basta rilevare la periodizzazione proposta, per coglierne la provvisorietà: tutto il primo periodo era racchiuso tra il 1316 e il 1488, semplificando evidentemente quasi due secoli di lotte.

I risultati che venivano proposti erano del resto legati alla documentazione che allora si era potuto raccogliere; in quell'ambito la sintesi di Batllori era utile ma purtroppo essa non ebbe il merito di suscitare nuove ricerche che articolassero più propriamente le prime fasi della storia del lullismo. Lo stesso Batllori si occupò dell'Italia, ma per i decenni successivi al 1433,⁹ ed ancora nel 1964 Carreras Artau poteva scrivere che dopo «Miguel Batllori en sus estudios sobre el lulismo italiano medieval prácticamente nada nuevo cabe añadir a lo dicho entonces».¹⁰ Ancora nel 1972 gli *Estudios Lulianos* pubblicarono postumo un articolo di Carreras Artau che richiamava la medesima situazione storiografica; di essa si trovavano le ragioni nella grande scarsezza della documentazione: «a mesura que reculem cap al segle catorzè, escassegen, cada vegada més, les fonts que

saria brevità lascia meglio emergere lo schema che di fatto ha funzionato nella storiografia dal *l'Ensayo de síntesis* del 1943 in poi condizionando le ricerche in una certa direzione. Batllori dunque sintetizza così le sue conclusioni sulla fortuna di Llull in Italia: «A Itàlia, quasi tots els lullistes anteriors al 1480 giren entorn a Pàdua ... El centre del lullisme paduà en el segle XVè fou el bisbe Fantini Dandolo. A casa seva el lullista Joan Bulons ... acabava l'any 1433 una *Lectura super partes artis generalis*, tan difós per tot Europa, que se'n coneixen fins a set manuscrits». Dietro a questa constatazione vi era d'altra parte una precisa immagine del lullismo: era infatti naturale che Llull trovasse spazio qui, perché «Pàdua fou un focus d'averroisme, ... Es comprèn, doncs, que els catòlics anessin a cercar suport i ajuda en el nostre Mestre ...». Cfr. Id., *La fortuna de R. Llull*, cit., p. 34. Vedremo come già alla fine del secolo XIV possono essere evidenziati tra i maestri lulliani, più vari interessi.

9. Cfr. ad esempio Miquel BATLLORI, *Les idées géographiques de Ramon Llull et leur diffusion en Italie au XIV^e et XV^e*, in «Studi Colombani», 3 (1951), 49-55; Id., *Le lullisme de la Renaissance et du Baroque. Padoue et Rome*, in *Actes du XI^{ème} Congrès international de Philosophie*, Bruxelles 1953, pp. 7-12, dove si insiste sulla funzione antiavverroista del lullismo padovano del gruppo animato da Fantini Dandolo. Id., *El lullisme del primer Renaixement*, in *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Ponencias*, Palma de Mallorca 1955, pp. 1-15. Id., *Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. II Convegno Internazionale dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, Firenze 1964, pp. 7-16. Questi titoli evidenziano quali furono i temi di maggior interesse per Batllori, riguardo al lullismo italiano, negli anni che seguirono al lavoro del 1943.

10. Joaquim CARRERAS ARTAU, *En torno al primer siglo del lulismo*, in «Estudios Lulianos», VIII (1964), 83-92, p. 86.

ens permetien ilustrar els orígens, les tendències, i l'abast dels moviments lullians immediats a l'actuació del Mestre». ¹¹ Sarebbe addirittura noioso continuare ad elencare testimonianze su questa lacuna, fino al recentissimo lavoro di Charles Lohr che pure osserva come «über den Lullism im 14. Jahrhundert wissen wir sehr wenig: einege Anhänger wie Thomas Le Myésier in Paris; eine lullistische Schule in Mallorca, deren Spuren bald verschwinden. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts verurteilte Nicolaus Eymerich Lullisten in Aragon und Gerson lullsche Lehren in Paris. Die ersten Anzeichen einer dauerhaften Schule finden wir am Anfang des 15. Jahrhunderts in Padua». ¹² Fino ad ieri dunque, poche righe bastavano per dire i risultati delle ricerche sul lullismo nel secolo XIV ed esse, nella loro stessa sinteticità, facevano risaltare il fatto che se su scala europea sappiamo poco, su scala italiana non sappiamo niente: Padova arriva tardi, Genova — il terzo fondo previsto da Llull insieme a Parigi e Mallorca — è misteriosamente scomparsa.

Èppure nei quarant'anni che ci separano dal lavoro di Batllori qualcosa è successo. Ossia è maturata la consapevolezza che questa lacuna non è accettabile, che la stessa violenza della persecuzione eymerichiana del 1372 lascia intendere quanto il movimento dovesse essere vigoroso, così come lo lasciano intendere per l'Italia gli episodi padovani del 1433, gli interessi di Fantini Dandolo, le letture del Cusano. Tutto questo implica un retroterra trecentesco, fatto di codici e di maestri che sulla scia di Llull dovevano aver lavorato anche promuovendo nuove scelte (come quella di avvicinarsi ai francescani Spirituali): ¹³ tali vicende dovevano poter essere documentate. Il silenzio di un secolo diveniva paradossalmente la testimonianza indiretta ma eloquentissima delle energie del movimento.

Non si può non riconoscere obiettivamente come la prima e decisiva risposta a questa esigenza sia venuta con le ricerche di Josep Perarnau. Con

11. Joaquim CARRERAS ARTAU, *Dues notes sobre el lullisme trecentista*, in «Estudios Lulianos», 16 (1972), 231-9, p. 231; il saggio poi è dedicato ad episodi valenciani.

12. Charles LOHR, *Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 30 (1983), 373-384, p. 383.

13. Per un caso concreto si pensi al legame tra Bernat Garí con i familiari di Arnau de Vilanova, per cui cfr. ora Mateu RODRIGO LIZONDO, *La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova*, in «Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam», I (1981), 241-273 ed ora anche Josep PERARNAU, *El lullisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreuçada de confessió*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 4 (1985), 61-172.

il catalogo della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco¹⁴ e con le successive riflessioni diacroniche apparse sull' «Arxiu de Textos Catalans Antics»¹⁵ anche il panorama del lullismo trecentesco diviene completamente diverso da quello a cui eravamo abituati: in particolare cambiano in maniera radicale le nostre idee sul lullismo delle città italiane. Sulla base di una descrizione dei codici eccezionalmente accurata abbiamo una chiarificazione preliminare che ha un rilievo non solo formale: è anacronistico parlare di lullismo *italiano*, sia perché la penisola non costituisce ancora un' unità culturale e politica indipendente, sia perché —e soprattutto— l' unità culturale dell' attuale Italia settentrionale si riscontra piuttosto con le regioni a Nord delle Alpi, con le quali costituiscono l' *area imperiale*. In quest' ambito geografico si può tentare una periodizzazione per la storia del lullismo che ci consente di trovare una strada tra «temes i caires desconeguts». Abbiamo dunque una prima fase cronologica, che va dal 1320 al 1380 circa: è il lullismo dei tempi difficili, dei codici cartacei spesso senza filigrana; dei codici composti da mani non abituate alla scrittura, dei codici che non rivelano né l'identità dei copisti né quella dei più antichi possessori e che raccolgono i *Començaments de doctrina pueril* e i *Proverbis de Ramon*. Testimoniano il lullismo che si è avvicinato agli ambiti dello spiritualismo radicale francescano e richiamano quelle comunità —conosciute per València— che vedevano affiancati i seguaci del venerabile Ramon a quelli di Arnau de Vilanova, in una situazione politico ecclesiale che diremo tempestosa.

Dal 1386 ecco le tracce di una ripresa: la situazione storica sembra farsi più tranquilla per la scuola lulliana e a ciò corrisponde un allargarsi degli interessi dottrinali, con il nascere di un' attenzione per la logica e la filosofia che arricchisce la dimensione catechetica e spirituale. La terza fase è definita dal Perarnau come la «nova onada del lullisme a l'Imperi»: si svolge dal 1427 in poi e vi ritroviamo eventi già in parte noti, che nel nuovo schema non perdono affatto importanza ma piuttosto acquistano una posizione prospettica. Nel disegno trova posto anche la considerazione che il lullismo trecentesco manifesta la sua vivacità attraverso la capacità di produrre nuovi testi, soprattutto a cominciare dal 1380.

14. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lullians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, I, *Volums amb textos catalans*, Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona, Secció de Sant Pacià, 1982 (Studia, Textus, Subsidia, III), pp. 227 il secondo volume è ormai di imminente pubblicazione e si occupa dei codici con testi latini.

15. Id., *Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 2 (1983), 123-170, che seguono per le parti seguenti.

Le suggestioni relative al contributo lulliano di alcune città delle regioni meridionali dell' Impero sono a loro volta notevolissime. In primo luogo vediamo emergere l' ipotesi di una scuola genovese tutta protesa nell'elaborazione di una dottrina logica che sviluppava e sistematizzava le intuizioni del maestro. Nell'ambito di questa scuola alcune figure acquistano un qualche rilievo, come quella di Beltramo, priore del monastero benedettino di San Gerolamo della Cervara, che avrebbe composto almeno il prologo ad un *Artificium beati Raymondi Lulii*.

Sono passati due anni dalla pubblicazione del saggio di Perarnau e mi sembra di vedere che dall' Italia possano effettivamente emergere dati che incoraggiano a seguire la strada che egli ha indicato, sia nel tentativo di documentare meglio il contributo genovese sia documentando con sempre maggior dovizia di particolari la presenza lulliana anteriore al 1430. Alcuni esempi potranno servire a rilevarlo. Nel citato saggio su *Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues* Lohr già sottolineava il fatto che Niccolò aveva lavorato a Padova su testi lulliani a cominciare dagli anni tra il 1417 e il 1423.¹⁶ Da parte sua Rita Nanni (nel corso del censimento dei mss. filosofici medievali delle biblioteche italiane diretto da Claudio Leonardi) ha rintracciato recentemente nella Biblioteca Comunale di Terni un manoscritto del secolo XIV (n. 61, C^e III 62 M)¹⁷ che conserva un'opera anepigrafa identificata da Perarnau¹⁸ come il *Liber de Arte Dei (Ars divina)* composta da Llull nel 1314 ed accompagnata da glosse (f. 84v) che si chiudono con la nota «ars compendiosa divina per fratrem Benedictum rochensem compilata».

A ciò, che documenta un lullismo anteriore a Joan Bulons, posso ancora aggiungere che i dati sulla consistenza del successivo movimento padovano aumentano e vedremo quanto per noi ciò sia importante. Già nel 1982 Giovanna Cantoni Alzati ha offerto un eccellente lavoro sulla biblioteca benedettina di Santa Giustina a Padova, pubblicandone l'inventario, dal quale emerge che già verso il 1460 nel monastero di Ludovico Barbo si trovavano sette codici di Ramon Llull, a cui più tardi se ne aggiunsero altri due.¹⁹ Nella biblioteca della collegiata di San Candido / Innichen ho poi

16. Charles LOHR, *Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues*, cit., p. 379-380, 382.

17. *Biblioteca Comunale di Terni* cur. Rita NANNI in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, cur. Claudio LEONARDI, volume V, Firenze 1985, p. 237. Credo che anche questo codice meriti uno studio attento. Posso intanto osservare che il nome *Roca* è attestato nelle carte genovesi del Trecento.

18. Per ciò si veda la *Secció Bibliogràfica. Notícies Bibliogràfiques*, di questo stesso volume V di «Arxiu de Textos Catalans Antics».

19. Giovanna CANTONI ALZATI, *La biblioteca di Santa Giustina di Padova. Libri*

potuto identificare un nuovo testimone del *Tractatus de peccato originali* (cod. VIII b 13, ff. 9r-11v) del *Concordia opinatae contradictionis in dictis beati Thome super conceptionis virginis matris Dei dignissima puritate* (ff. 11v-13r) e del *Translatum tertie et ultime supplicationis domino imperatori* (ff. 13v-14r). Questi testi —editi recentemente da Perarnau sulla base di un manoscritto di Copenaghen²⁰ e non identificati da Rubió nel suo catalogo²¹— furono composti nel corso della polemica che spinse un gruppo di maestri lulliani nel 1415 a richiedere all' imperatore di promuovere la festa dell' Immacolata Concezione. Insieme alla testimonianza (trascurata) del lavoro del copista Angelo dell' Aquila (che nel giugno del 1423 trascriveva le *Questiones per artem inventivam* che poi dovevano confluire nel codice di San Candido VIII c 3) queste opere sull'Immacolata ripropongono il problema delle radici del fondo conosciuto come «Ex libris Nicolai Pol 1494», ancora dotato soltanto del catalogo steso (in tre giorni) dall'infaticabile J. Rubió.²²

Ciò basta intanto ad evidenziare l'interesse e l'ampiezza del campo di

e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica, Padova, Antenore 1982 (Medioevo ed Umanesimo, 48), cfr. p. 106-108, 119, 170; i codici segnalati fino a pagina 90, n. 316, dell'edizione dell'inventario erano presenti nella biblioteca entro il 1453, ma i nostri sette codici lulliani si trovano inventariati (nn. 408, 409, 411, 418, 419, 420, 421, 423) prima di un gruppo di codici della donazione fatta da Palla Strozzi nel 1462 (nn. 479-496): questo mi suggerisce la datazione approssimativa che propongo.

20. Josep PERARNAU, *Política, lullisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 3 (1984), 59-191, i testi in questione all pp. 101-159.

21. Cfr. Jordi RUBÍO, *Codices lulianos de Innichen*, cit., p. 321-322.

22. Così racconta Rubió stesso «obtenido favorable permiso del ilustre prelado Dr. Joseph Walter, prior de la colegiata, aproveché tres días en que estaba cerrada la Biblioteca de Munich, cuyos códices lulianos me afanaba en acabar de catalogar, para emprender el viaje a Innichen, adonde llegué la tarde del 23 agosto de 1913. La confianza que me dispensó el bondadoso Dr. Walter, quien llegó al extremo de darme las llaves del archivo y dejarme permanecer en él sin más limitaciones que las que la falta de luz artificial imponían». Ivi, p. 304. Bisogna anche dire che negli anni successivi alcuni dei codici lulliani di San Candido/Innichen sono stati dispersi. Il Dr. Kühbacher, attuale direttore, mi ha parlato anche di vendite, prima della Seconda guerra mondiale. Bisogna dire che la bibliografia su questo fondo così importante è ancora abbastanza povera. Naturalmente non esiste nessun catalogo successivo a quello di Rubió, si può vedere Max H. FISH, *Nicolaus Pol Doctor 1494*, New York, H. Reichner 1947, pp. 246. Più generali Wilhelm BAUM, *Katalanische Philosophen in Tiroler Klöstern*, in «Der Schlern. Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde», 58 (1984), 612-621 e Egon KÜHEBACHER, *Einige Angaben über Bibliothek und Archiv des Stiftes Innichen*, in «Distel», 5 (1985), 79-82, che informano puntualmente sui codici lulliani, di Arnau de Vilanova e di Antoni Ricard nelle biblioteche tirolesi (il primo) e sulla Innichen Stiftsbibliothek (il secondo), entrambi con intento soprattutto divulgativo.

studî che si è aperto e ci introduce alla presentazione generale di un codice su cui proprio Perarnau, con legittima insistenza, ha richiamato l'attenzione: il manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze.

II. *Il codice 1001 della Riccardiana di S. Gerolamo della Cervara*

Il volume che è ora oggetto particolare del nostre interesse fu segnalato da Anastasio López e da lui sommariamente descritto nell' ambito del censimento dei codici francescani della Biblioteca Riccardiana.²³ Si tratta di un membranaceo di ff. II ant. 361 II post., di dimensioni massime mm 160 × 120, che tramanda un calendario (ff. 4r-13r) in elegante gotica (s. XIV-XV) ed una serie di testi di Ramon Llull o di discepoli (ff. 14r-361r) in scrittura minutissima con una certa tendenza corsiva, dell' inizio del secolo XV. La rigatura (che in alcune parti avrebbe previsto la disposizione del testo in due colonne, contrariamente a quanto in effetti accade dato che i testi sono tutti in un' unica colonna) è ad inchiostro.

Sono presenti almeno due mani: una molto posata che ha composto il *kalendarium sancti* ed una seconda che ha composto le parti restanti. Il codice è di 35 fascicoli (1¹³ aggiunta di f. 1 all' inizio del fascicolo, 2-3¹⁰, 4-5¹², 6⁵ aggiunta di f. 1 di mm 105 × 68 in fine fascicolo, 7-8¹², 9⁸, 10⁶, 11¹², 12⁶, 13⁴, 14¹⁰, 15¹² di ff. sette più cinque, 16¹², 17-8¹⁰, 19¹², 20-1¹⁰, 22¹¹ con caduta di f. in fine fascicolo, 23¹², 24¹⁰, 25-8¹², 29⁶, 30-2¹², 33¹⁴, 34¹², 35⁴). Non si notano sovrapposte più numerazioni, resta però traccia della numerazione dei bifoli che compongono i fascicoli, in basso al centro alternativamente in rosso e nero. Alla fine di ciascun fascicolo si nota la parola di richiamo, in riquadro in rosso, ancora al centro in basso dei fogli. Sono bianchi i f. 11v, 13v (con nota di possesso erasa), 33v e 121v-122 (solo con parola di richiamo).

Per quanto riguarda le decorazioni si è già notata una prima parte (ff. 4r-13r) particolarmente elegante, con varie figurazioni, lettere in rosso, in azzurro, in oro talora in verde. Nei testi seguenti non ci sono invece decorazioni ed anche rare sono le colorazioni. Qui le lettere iniziali sono alternativamente in rosso e in celeste (dal f. 128 alcune in verde); troviamo letterine toccate in rosso, titoli e rubriche pure in rosso ma della stessa

23. Athanasius LÓPEZ, *Descriptio codicum franciscanorum Bibliothecae Riccardianae Florentinae*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 3 (1910), 739-742. Da parte mia seguirò, per la descrizione che segue, le regole e lo schema in uso per il *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane* promosso dalla Unione Accademica Nazionale — Corpus philosophorum medii aevi Subsidia, I-V, 1980-1985, Firenze.

dimensione della scrittura del testo. Figure lulliane, tavole (con lettere in vari colori) e ruote (mutile) si trovano rispettivamente ai ff. 58r-62v, 95r-100v e ai ff. 32v-33r, 44v-45r. La pergamena è di buona qualità anche se nella seconda metà del codice troviamo alcuni tagli, spesso riparati.

Rarissime le note marginali. Una nota di possesso è stata molto accuratamente erasa (f. 13v) ma si può leggervi un dato che vedremo confermato indirettamente e che per noi è di una certa importanza: «Iste ... sanctae Iustinae [de] Pad[ua] ... 320», il numero è in riquadro, tutto in inchiostro nero. Restano poi tre note del copista «Istud opus partum est completum per manus fratris Nicolai Mukenwalt de Prussia ordinis heremitarum sancti Augustini ab incarnatione domini M.CCCC.XVII, XVI die mensis marci in Monasterio sancti Ieronimi de Cervaria ordinis sancti Benedicti et hoc prope Portum Delfinum in Ianuensium diocesi ad honorem Dei et gloriose virginis benedictae» (f. 214v). Al f. 166v ricorre poi una seconda nota che in forma più breve offre le stesse notizie e che è datata al 20 aprile dell'anno precedente; alla fine del codice (f. 361v) una nota ancora analoga aggiunge che fra Niccolò (ora sembra Mukkenwalt) de Prussia, proviene «de conventu Rafel ... ei ... de provincia Thuringie et Saxonie» e che nel 1418 (ab inc. 1417) scrive «in monasterio suo proprio, scilicet Cervaria ... temporis vicem gerens dominus Beltrammus ...». ²⁴ Altro non si può strappare a questa ultima nota, molto sciupata, ma già tutto questo appare assai importante, insieme all'accento a Santa Giustina. Niccolò dalla Turingia arrivava in Italia e poteva trascrivere alla Cervara sedici testi lulliani. È significativo dei rapporti che legavano il lullismo genovese al resto dell'Impero e rende ancora più urgente cercare di capire qualcosa di S. Gerolamo e di Beltramo, che per la seconda volta si trovano al centro della nostra storia.

La bibliografia sul nostro monastero non è ricca ed in alcuni punti clamorosamente imprecisa, la documentazione è invece abbondante e su più punti estremamente promettente. ²⁵ Almeno dal 1318 su questo pro-

24. Per la «provincia Saxoniae et Thuringiae», cfr. Augustinus LUBIN, *Orbis Augustinianus sive conventuum ordinis eremitarum sancti Augustini chorographica et topographica descriptio*, Paris, apud Petrum Baudoïn 1659, [l. 41].

25. Impreciso sia L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, I, Mâcon 1935, p. 659, e il *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris 1912, vol. XII, coll. 179-180 che confondono i dati su San Gerolamo con quelli di un altro monastero (forse Santa Maria della Cervara presso Torino?). Molto utile invece di Luisella GATTI, *Diocesi di Chiavari*, in *Liguria Monastica*, II, *Italia Benedettina*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte 1979, pp. 65-91. La prima parte di *Liguria Monastica* curata da Geo Pistarino e Valeria Polonio Felloini, è costituita da un vasto repertorio dei monasteri liguri; attualmente San Gero-

montorio della riviera ligure presso Santa Margherita vivevano alcuni eremiti, attorno all' antica cappella di Sant' Antonio. Verso il 1360 per iniziativa di Lanfranco di Ottone, cappellano di Santo Stefano in Genova, si decide di costruirvi, proprio a picco sul mare e in un luogo bellissimo, un monastero benedettino; sostiene l'iniziativa Giovanni Scetten (arcivescovo di Genova dal 2 luglio del 1359).²⁶ Si fa acquistare il terreno, si comincia a costruire: nell' agosto del 1361 abbiamo la posa della prima pietra, nel 1364 la costruzione appare ultimata ed il monastero è abitato dai primi sei monaci: qui — qualche anno dopo — l'arcivescovo Giovanni si ritirerà, dopo aver rinunciato alla sua carica,²⁷ e morto nel 1368 vorrà essere sepolto nel chiostro.

lamo si trova appunto nella diocesi di Chiavari (istituita nel 1892) e la Gatti ci dà anche una scheda con fonti manoscritte, fonti edite e bibliografia ad esso relativa. E' facile da qui rilevare la povertà di bibliografia moderna dedicata al monastero: anche sulla sua vita culturale, che pure dovette essere assai significativa, è possibile solo rilevare, qua o là, qualche dato. Dopo *Liguria Monastica* è apparso di Angelo E. BUSCAGLIA, *La congregazione di S. Gerolamo della Cervara e la Badia di S. Pietro di Precipiano*, in «Julia Derton», 27, fasc. 59 (1979-80), 3-14, che non colma la lacuna sul monastero, tanto meno sulla sua vita culturale. Quanto alle fonti (per dire solo l'essenziale) ricorderò che all' Archivio di Stato di Genova, Archivio Segreto, vi è un fondo del Monastero di San Gerolamo della Cervara, mazzi 1529-1551 (anni 1318-1798, non si riferiscono alla Cervara i documenti più antichi). Esiste poi di Antonio Bono da Monterosso (nato nel 1487), *Tesoro della Cervara*, ms. 925, Chiavari, Biblioteca della Società Economica, di cui ampi stralci sono stati trascritti in G. B. GRITTA, *L'eremo di Monterosso nelle Cinque Terre*, Genova 1972. Di Giuseppe Spinola vanno poi ricordate *Memorie storiche del monastero e badia di S. Gerolamo alla Cervara dell'Ordine Benedettino-Cassinese dall'anno della sua fondazione, 1360 al 1790*, di questo esiste una copia alla Biblioteca Universitaria di Genova (attualmente inagibile), segnato B VIII 13, ed una seconda (non segnalata da Gatti) alla Biblioteca Civica «Berio» (m. r. IX, 4, 13): in entrambi i casi si tratta di manoscritti del sec. XVIII. Sono infine utili di A. R. SCARSELLA, *Annali di S. Margherita Ligure dai suoi primordi all' anno 1863*, Rapallo 1914 (ora si può vederne la ristampa anastatica Bologna, Ed. A. Forni 1969). Citerò nel corso di questo apparato altra documentazione utilizzabile.

26. Oltre alle fonti citate, all' anno 1361, cfr. N. PERASSO, *Vite di tutti i vescovi di Genova ed Arcivescovi sino al Saporiti* (1768) che si trova a Genova, Biblioteca Civica «Berio», ms. m.r. II - 3 - 10: «Guido Scetteno di Luni, arcidiacono della Cattedrale fu a 2 luglio 1359 eletto successore di detto Beltrando [de Basaclure di San Massimo, Provenzale della diocesi di Narbonne, canonico della chiesa di Tolosa, eletto arcivescovo della chiesa di Genova nel 1349] nella dignità arcivescovile ... fu rigido nell'osservanza della disciplina ecclesiastica e specchio esemplare di virtù al suo clero e popolo. Era letterato e come tale riconosciuto dal Petrarca ... cooperò molto all'ingrandimento del monastero di San Gerolamo ... Seguì la sua morte nel 1368 e fu sepolto secondo erasi eletto nella chiesa dell'indicato monastero ...», p. 48.

27. Così Giuseppe SPINOLA, *Memorie storiche del monastero*, cit., f. 14v: è significativa di un modello di santità questa rinuncia alle cariche ecclesiastiche? Credo che

San Gerolamo diventa subito un monastero importante almeno per due motivi. In primo luogo è impegnato nella riforma ecclesiastica ed in secondo possiede una biblioteca che si può credere di eccezionale ampiezza. I suoi monaci — che ebbero rapporti con santa Caterina da Siena²⁸ — accoglieranno papa Gregorio XI che torna a Roma ed opereranno nell' area genovese per la restaurazione del monachesimo benedettino. Uno dei promotori della vita culturale e spirituale della Cervara è Beltramo de Correnti, un milanese che troviamo dal 1414, già sottopriore. Tra il 1419 e il 1425 diventa priore²⁹ ed in quanto tale si fa iniziatore di una congregazione detta cervariense, a cui prima verranno aggregati quattro monasteri genovesi (San Benigno Capofaro nel 1421, Santa Maria della Cella nel 1436 quando diventa dipendenza di San Benigno, San Fruttuoso di Capodimonte nel 1439, San Giuliano d'Albaro nel 1443) e poi almeno uno non genovese (San Giovanni Evangelista di Parma nel 1437).³⁰ Proprio a San Giovanni, Beltramo fu abate dal 1447; visse nella città anni turbolenti e nella contesa tra il vescovo Delfino e Pier Maria de' Rossi, rappresentante del papa, sostenne quest'ultimo. Da qui si approfondì l'inimicizia tra il monastero e l'ambiente vescovile che spinse i monaci ad abbandonare la giurisdizione episcopale per essere assoggettati immediatamente a quella papale. Nel 1461 Beltramo muore «consunto dalla vecchiezza».³¹ Nello stesso anno (dopo quattordici anni di trattative) la congregazione cervariense da lui fondata entra nella più grande congregazione di Santa Giustina di Padova, poi

la misura della diffusione di Llull sia anche da stabilirsi sulla base della fortuna del modello di perfezione che esplicitamente propone: penso naturalmente a *Blanquerna* che (come evidenzia Lina L. COFRESI, *Itinerarium Sacri Amoris: The Road to God in Ramon Llull's Blanquerna*, in «Estudios Lullianos», XXV (1981-83), 221-225) essendo infine immagine di Cristo è anche paradigma di ogni esperienza di perfezione cristiana.

28. Cfr. *Epistolario di Santa Caterina da Siena*, cur. Eugenio DUPRÉ THESEIDER, Roma, Fonti per la storia d'Italia 1940, docc. 84-85.

29. Nei due anni precedenti le fonti non indicano alcun priore: noto che anche il nostro codice (del 1417) fu composto mentre era «vicem gerens Beltramus», nè si legge il nome del priore.

30. Cfr. P. LUGANO, *L' Italia Benedettina* Roma 1929, pp. 126-7, ed anche D. MUNERATI, *Cronotassi degli abati di San Giovanni Evangelista di Parma*, in «Ricerche Storiche Benedettine», 2 (1907), 393-401, p. 398.

31. Così D. MUNERATI, *op. cit.*, p. 399: la nota è importante nella misura in cui ci aiuta nella definizione pur approssimativa dell'anno di nascita di Beltramo.

32. Per la Congregazione di Santa Giustina e la sua struttura, cfr. Mario FOIS, *I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400: i benedettini*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del Convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1413) Padova - Venezia - Treviso 19-24 settembre 1982*, cur. Giovanni Battista Francesco TROLESE, VI, *Italia Benedettina*, Cesena, Badia

Cassinense: questo spiega il rapporto tra le varie note di possesso del Riccardiano 1001, che ho segnalato. Quelle di mano del copista Nicola de Mukenwalt ricordano l'origine e il legame diretto del volume con San Gerolamo nel 1417, la nota erasa del f. 13v rende noto invece il legame giuridico con Santa Giustina: posso stabilirlo con certezza perché la stessa mano, nella stessa forma e con lo stesso inchiostro scriverà su un altro codice che Beltramo de Correnti aveva voluto con sé a Parma: «iste liber est Congregationis Sanctae Giustinae, deputatus monasterio Sancti Ieronimi Cervariensis» (Urb. latino 597 f. 14v), integrando così per noi la nota del Riccardiano 1001.

Prima di arrivare all' esame di questo codice Urbinate, evidentemente importante, possiamo ancora dire qualcosa in generale della Biblioteca di San Gerolamo. Essa dovette restare integra e grande anche dopo il 1461. Ce lo suggeriscono due dati. Il primo —indiretto— è legato alla politica libraria di Ludovico Barbo,³³ fondatore della Congregazione di Santa Giustina, che ebbe «significativa considerazione per la formazione culturale dei monaci». Nel Capitolo generale del 1434 era stato dunque prescritto «che tutti i libri entrati in possesso della congregazione venissero inventariati ed assegnati ad uso delle singole case monastiche». L'ordinanza —che fu successivamente confermata— dovette essere valida anche per San Gerolamo.³⁴ Le note del Riccardiano 1001 e dell' Urbinate latino 597 rispecchiano infatti questa situazione: testimoniano l'ingresso nella Congregazione padovana che non pregiudicava in nessun modo l'integrità della biblioteca, perché anzi la legava ad una legislazione molto curata che mirava ad arginare le dispersioni caratteristiche delle biblioteche monastiche di questi anni, dispersioni connesse alla mobilità dei singoli monaci.

Il secondo testimone della vitalità e della stabilità della biblioteca di San Gerolamo è più esplicito: nel cartulario del Banco di San Giorgio troviamo che il priore deposita 275 lire intestandole non al monastero ma alla biblioteca stessa e perché non ci fossero equivoci sulla registrazione faceva scrivere: «declaramus quod dicta loca et libre non possunt vendi seu obligari sed in perpetuo scripta stare debeant suprascripta bibliotheca

di Santa Maria del Monte 1984 (Centro storico benedettino italiano), pp. 225-62, la nota sui 14 anni di trattative a p. 241. Un periodo così lungo è qui giustificato solo per ragioni di ordine generale. Gli *Atti* sono poi nel complesso un' utile introduzione allo studio di Santa Giustina, su cui per altro la bibliografia è imponente.

33. Cfr. Giovanna CANTONI ALZATI, *La Biblioteca di Santa Giustina di Padova*, cit., pp. 2-12.

34. Idem, pp. 6-7, ricorda l'ordinanza del 1434 e due analoghe nelle intenzioni del 1474 e del 1482. Per l'Urb. Lat. 597, secondo codice appartenuto a S. Gerolamo, vedi nota 36 e seguenti.

et de prouentis respondeatur priori uel procuratori dicti monasterii sancti Ieronimi de Silvaria» ed ancora si prescrive «debere dictos prouentus expendere et erogare in emptione librorum predicto monasterio et non ad aliquem alium usum... eiusdem M.CCCC.LXI die XIJ maij...».³⁵ Evidentemente la biblioteca esisteva ed aveva una certa consistenza: i monaci volevano garantirle un futuro stabilendo per essa una rendita. Il caso pare assolutamente singolare.

Questi dunque i primi dati che si possono presentare su Beltramo de Correnti e sulla Cervara. Ma come cogliere il modello di monachesimo che questo ambiente coltiva? Abbiamo parlato di esigenze culturali, ma quale cultura? abbiamo detto tendenze riformistiche, ma in quale direzione si muovono? abbiamo detto biblioteca, ma quali libri? Ho detto già che ci sono pervenuti due codici appartenuti a San Gerolamo.

Il primo è il manoscritto lulliano della Riccardiana e il secondo è appunto l'Urbinate Latino 597 della Biblioteca Apostolica della Città del Vaticano. Sono solo due codici, ma la loro provenienza è indubbia. Non descrivo il codice vaticano perché, come è noto, i codici Urbinati sono già stati descritti da Cosimo Stornajolo³⁶ ma ricordo soltanto che anche questo codice parla dei suoi possessori:

«Ista biblia cum iuncta breuiarij est ad usum fratris Beltrami de Currentibus abbatis sancti Iohannis parmensis in uita sua. Proprietas uero est Monasterij sancti Ieronimi de Ceruaria, ord. sancti Benedicti, diocesis Ianuensis. Unde post uitam ipsius mittatur ad monasterium predictum Ego frater Beltramus supra scriptus propria manu scripsi.»³⁷

Al f. 14v un' altra mano testimonia la già citata proprietà del codice:

«Ista biblia et breuiarium postremo conligatum est monacorum congregationis s. Iustine de Padua deputata monasterio s. Ieronimi de Ceruaria diocesis Ianuensis prope Portum Delfyni numero 207.»

Come ho detto, inchiostro e mano sono qui i medesimi della nota erasa al f. 13v del codice fiorentino, lo si stabilisce facilmente anche perché in quest' ultimo il numero 320 che contrassegna il volume non era stato toccato.

35. Genova, Archivio di Stato, Cartolario del Banco di San Giorgio, sala 19, n.g. 209, Colonne 1461, Castro Platea Longa, f. LXVIIIv. Nelle fonti il monastero è chiamato indifferentemente della *Cervara* o *Silvara* (cf. Giuseppe SPINOLA, *Memorie storiche del monastero*, cit.).

37. Idem, p. 119.

Questi due codici possono dirci qualcosa della spiritualità e della cultura di Beltramo. Prima di addentrarsi nello studio del Riccardiano 1001 voglio spendere quindi qualche parola anche sull'Urbinate latino contenente appunto una Bibbia (sec. XIV) unita al Breviario proprio della Cervara (ca. 1420), che Beltramo volle portarsi dietro a Parma. Sarebbe necessario uno studio molto approfondito dei testi ma mi preme ora fermare l'attenzione solo su alcuni punti, almeno per mostrare l'urgenza di questa indagine, con alcune ipotesi. Portiamoci subito al f. 649r: vi è una laude in volgare italiana attribuita a Iacopone da Todi: «Nuovo tempo d'ardore chi / tanto è prophetato ue/dolo approximato però canto d' amore». Annibale Tenneroni nel suo *Inizi di antiche poesie italiane*³⁸ ricorda 18 manoscritti che tramandano questo testo risalente al secolo XV; l'unico testimone del XIV secolo conosciuto dal Tenneroni è adèspoto, come è adèspoto il nostro che si trova però nella parte quattrocentesca dell'Urbinate. In più le raccolte iacoponiche che tramandano questa laude sono quasi tutte toscane o venete, non umbre e questo conferma i sospetti sulla possibilità di attribuire la laude a Iacopone.

Certamente però si tratta di un testo evidentemente francescano. E' stato pubblicato nel 1617 da Francesco Tresatti³⁹ essendo edizione non facilmente reperibile citerò a titolo esemplificativo alcuni versi. Lo farò dal manoscritto Urbinate, anche perché questo era il volume di Beltramo e presenta pure alcune singolarità testuali:

«Nuovo tempo d'ardore chi / tanto è prophetato uedolo approximato però can/to d'amore.

Amore chiama la croce cum tute le scripture nuoua ar/mata s'aconcia. Li sancti chiama/no a uoce, spiegano i gonfa/loni che lo tempo se compia, nela croce si contra ogni philo/sophia, l'ultima compagnia / gente di gran ualore.

...

Ò amatori dilecti seti chiamati / amici e secreti consiglieri seti figlioli perfecti li quali possideti li guardagnati beni, la croce / uol parturire rugiada nouella u/na chiarita stella che nouo ren/da splendore.

...

Ò Francesco sancto che legesti nela / croce in quella soma scriptura / li fo

38. Annibale TENNERONI, *Inizi di antiche poesie italiane, religiose e morali con prospetto dei codici che le contengono e introduzione alle Laudi spirituali*, Firenze 1909, p. 163. Ringrazio qui l'amico Lino Leonardi, per le notizie circa la provenienza dei codici e per l'osservazione sulla improbabile attribuibilità ad Iacopone di *Nuovo tempo d'ardore*.

39. Francesco TRESATTI, *Le poesie spirituali del Beato Iacopone da Todi*, Venezia, presso Niccolò Misserini 1617, pp. 606-609.

lo tuo canto senza erroare / di uoce; non uolesti altro honore, / san Francesco
di core amò li po/uerelli, tegneli per fratelli, donò / no ne fo caciatore.

...
Nullo homo po prouenire a l'amore consumato se non per la uia drita a
la / croce morire e li sia lo so stato e / li si sepelisca: de quel sepolcro no esca
se non resuscitato a le noççe chiamato de l' angelico amore.»⁴⁰

Indipendentemente da chi ne sia l' autore questa poesia richiama subito ed in maniera esplicita, tematiche francescane: riconosce il primato della spiritualità di Francesco ed interpreta questa stessa spiritualità in riferimento al segno chiave della croce e ad una temperie che si sente come apocalittica. Sono presenti i temi della polemica antifilosofica, della condisione della propria vita con quella dei poveri, ed è presente il tema dell'amore delle creature, che per brevità non ho citato. Il fatto che questa laude si trovasse insieme al breuiario della Cervara (fanno parte della sezione quattrocentesca entrambi) appare già significativo di una situazione spirituale. A ciò però si aggiunge una variante eloquente nella VI strofa, in cui il copista di San Girolamo interviene e rivela del tutto le sue intenzioni:

«Amatori de honestate or uegniti al / campo dou' è posta la croce, a se/guire
uostro padre Benedetto gram/sancto chi pouertade adduce, o ue/neranda luce
nel respecto di tu/ti nostri saranno li fructi che sum / nati d' amore.»

Il fatto significativo è che nel testo tramandato dagli altri codici in questo punto non si parla di Benedetto, ma di Francesco.

E' ampiamente documentato⁴¹ che durante il pontificato di Giovanni XXII moltissimi francescani furono costretti a nascondersi o a sfuggire alle persecuzioni entrando in conventi benedettini. Questa testimonianza mi sembra riferirsi a quelle situazioni, soltanto esse si rivelano qui alla conclusione di un percorso. Siamo all'inizio del secolo XV: non più soltanto una situazione storica, una contingenza, lega gli Spirituali all' ordine

40. Urb. lat. 597, f. 649r, in cui mancano le strofe XVI-XIX e la strofa IV è diversa rispetto alla tradizione accolta nell' edizione di Tresatti. Qui cito le strofe I, II, IX, XIII, XV; più avanti citerò la VI.

41. Si veda Gian Luca POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1980, pp. 191-223, soprattutto da pp. 211 sulle reviviscenze della spiritualità monastica in Clarena. Ma ora André VAUCHEZ, *La vita di Marzio da Gualdo Tadino*, presentata al I Corso residenziale di Storia Religiosa (Secoli XIII-XV), Assisi 1-21 luglio 1985, diretto da Roberto Rusconi e poi in «Studi Medievali», XXVI, I (1985), in stampa.

di Benedetto, ora quella presenza francescana radicale si è innestata nella tradizione del monachesimo antico e si esprime nel tentativo di usare il modello di Francesco d'Assisi per interpretare ogni esperienza autenticamente spirituale; per questo Benedetto trova posto accanto a Francesco come santo della povertà e della croce.⁴² Questo è dunque il monachesimo riformatore che anche a Genova potè accogliere e coltivare le dottrine lulliane, analogamente a quanto accadde a Mallorca e a Parigi. Come può non tornarci alla mente a questo punto l'avvicinamento di Gerson che nel 1425 assimilava Llull ad Ubertino da Casale e a Gioacchino da Fiore, nel *De libris caute legendis propter errores occultos*? Esso testimonia in modo inequivocabile un lullismo diverso da quello che conosciamo.⁴³

I testi che più avanti esamineremo, che aprono la raccolta lulliana del manoscritto Riccardiano, confermeranno queste conclusioni. Prima di arrivarvi dobbiamo però porre le ultime due domande sempre relative al monastero di San Gerolamo: una riguarda l'inizio della sua storia e la seconda riguarda invece la fine della vicenda della congregazione cervariense. In primo luogo infatti ci si può chiedere quale rapporto vi sia tra Persivallo Spinola, il principale amico genovese di Llull, e Cervara. Si deve allora notare che già nel 1371 i monaci ricevono una donazione *inter vivos* da

42. Per inciso noto una relazione tra questa laude raccolta in un codice della Cervara (al più tardi nei primissimi anni del sec. XV) e la situazione storico spirituale genovese: N. PERASSO, *Vite di tutti vescovi*, cit., nota che nel 1399 «s' introdussero in Genova alcune compagnie, uomini e donne vestite di bianco che processionalmente cantavano con voci flebili *Stabat mater*». Volendo poi spostarsi su un piano più generale si potrebbe qui osservare come la spiritualità cristiana abbia bisogno per esprimersi del modello di santità di cui Francesco d' Assisi è paradigma. Si direbbe che esauritasi l'epoca della *contemplatio*, l'esperienza di Dio può compiersi nella dimensione della *imitatio*, applicando con ciò la periodizzazione proposta da Claudio LEONARDI, *L'esperienza spirituale nel medioevo*, in «Studi Medievali», XXIII, I (1982), 449-459. Certamente sappiamo che Benedetto «nella storia viene letto secondo le esigenze del tempo» ed ha in questo grandi potenzialità, d'altra parte una storia della sua immagine resta da fare per cui è necessaria molta cautela nell' interpretare i segni che emergono dalle fonti. Cfr. *Iconografia di San Benedetto nella pittura della Toscana. Immagini e aspetti culturali fino al Sec. XVI*, cur. Patrizia CASTELLI-Goffredo VITI *et al.*, praef. Claudio LEONARDI, Firenze, Centro d'Incontro della Certosa 1982, pp. 555, dalla prefazione di Leonardi traggio la precedente valutazione storiografica e la proposta di ricerca (p. 12).

43. Secondo Miquel BATLLORI, *El lullisme del primer Renaixement*, cit., pp. 7-8, l'avvicinamento di Gerson sarebbe errato: sembra invece che testimoni un lullismo che fino ad ora è rimasto fuori dal nostro orizzonte. Certamente rispondeva ad un' immagine precisa nella mente del maestro parigino. Per noi è dunque testimonianza eloquente.

parte di Faravello Spinola; ad esempio di Faravello (che poi vorrà essere sepolto con la moglie Marietta nel chiostro del monastero) altri signori della famiglia mostrano la loro devozione verso San Gerolamo. Il cronista assicura quindi che i monaci beneficiarono di donazioni da Lodisio Spinola, da Bartolomea moglie di Paolo Spinola, da Battistina moglie di Benedetto Spinola, anche se di queste donazioni non sono precisati gli anni.⁴⁴ A loro volta gli *Annali di Santa Margherita* insieme alla *Historia della Cervara* ricordano i monaci e gli abati della famiglia: il 26 luglio del 1377 professa Lorenzo, nel 1384 troviamo un Gaspare, nel 1386, nel 1387 e nel 1393 il medesimo Lorenzo è eletto priore, nel 1410 (per iniziativa del papa) Manfredo Spinola è eletto priore «in perpetuo», a lui succederà Beltramo de Correnti nel 1419.⁴⁵ Naturalmente occorrerà andare oltre a questi nomi per trovare le persone; soprattutto occorrerà approfondire la figura dell'arcivescovo Giovanni Scettem magari anche attraverso lo studio del sinodo che promosse⁴⁶ e della amicizia che lo legò a Francesco Petrarca.⁴⁷

Il secondo problema riguarda il rapporto con Padova. Tra il 1446 e il 1461 vi furono trattative per l'unione della Cervara con Santa Giustina e dopo il 1461 i codici del monastero porteranno a segno dell'adesione alla congregazione l' *ex libris* «sanctae Iustinae de Padua deputatus monasterio s. Ieronimi», ma prima del 1446 quali rapporti vi furono tra i due centri? La domanda ha un certo interesse se si considera il fatto che nel 1419 la figura forse centrale della spiritualità padovana è Ludovico Barbo il fondatore della Congregazione di Santa Giustina che proprio in quell'anno ottiene da Martino V la bolla *Ineffabilis summi providentia Patris* nella quale sembra delinearci con una certa chiarezza la struttura della nuova istituzione monastica ideata da Barbo. In quegli anni è a Padova Niccolò Cusano il quale in qualità di legato papale trent'anni dopo concederà i privilegi di Santa Giustina alla congregazione di Bursfeld (1451).⁴⁸

Carichi di questi interrogativi volgiamoci finalmente ai testi logici del manoscritto fiorentino: essi ci sveleranno ancora qualche segreto del mo-

44. Cfr. Giuseppe SPINOLA, *Memorie storiche del monastero*, cit., f. 19v, che dice riferirsi ad antiche pergamene, conservate allora nell'archivio del monastero. Cronologicamente ci si colloca comunque verso la fine del Trecento.

45. Cfr. Giuseppe SPINOLA, *Memorie storiche del monastero*, cit., f. 48r e sg., da cui sappiamo che Beltramo è sottopriore dal 1414.

46. Cfr. D. CAMBIASO, *Sinodi genovesi antichi*, in «Archivio della Società Ligure di Storia Patria», LXVIII, f. 1 (1939), p. 55.

47. Cfr. E. CELESIA, *Petrarca in Liguria*, Genova 1874, pp. 9, 60-66.

48. Cfr. Mario FOIS, *I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400*, cit., pp. 231-232.

nastero di San Gerolamo, soprattutto ci parleranno in modo esplicito almeno di alcune delle qualità del lullismo genovese.

III. La *Loyca discipuli magistri Raymondi Lulli* e le *Novae et compendiosae introductiones*

I testi raccolti nel Riccardiano 1001 sono stati descritti ed identificati da López⁴⁹ da parte nostra si tratterà quindi solo di ricordare innanzitutto la fisionomia generale del volume. La sezione lulliana (ff. 14r-361r) segue ad alcuni excerpta agostiniani, ad una tavola degli elementi e delle categorie, ad una tavola delle feste mobili (tutta questa parte —ff. 1r-4r— non è per altro rilevata da López) e all' accuratissimo *Kalendarium Sancti* (che pare della stessa mano di quello che troviamo nell' Urbinate latino 597, ff. 7r-13v).⁵⁰ Dopo la *Loyca discipuli magistri Lulli*,⁵¹ López elenca un' *Ars brevis* (ff. 34r-43r) con l'aggiunta di una *Explanatio terminorum* (ff. 43v-45r), una *Tabula generalis ad omnes scientias* (ff. 46r-94r) a cui segue una pagina riassuntiva (f. 94rv) di *Rubricae (de quatuor principiis substantialibus, de novem principiis accidentalibus etc.)*. Abbiamo poi l'

49. Athanasius LÓPEZ, *Descriptio codicum franciscanorum*, cit., pp. 739-742.

50. 1. (f. 1v) *Sententia logica*. Inc.: «Ad solutionem. Primo concludere secundum maiorem finis ...» 2. (f. 2r) *Sententiae Augustini* in Libro de cognitione vere vitae. Inc.: «Diuintatis ergo essentiam rationaliter inuestigare est ad vitam eternam festinare.» 3. (f. 2v) *Tabulae principia*. Inc.: [U]nitas, pluralitas, simplicitas. Compositio, forma, materia. Genus, Specie, indiuiduitas.» 4. (f. 3r) *Tabulae elementorum*. Inc.: «Notandum que sunt qualitas helementorum ut per eorum qualitatatum cognicionem ... Ignus: calidus, colericus, dispersius, rubeus ... Aer ... Aqua ... Terra ...» 4. *Tabulae feste mobili* (f. 4r). 5. (ff. 4v-10v) *Kalendarium sancti*. 5. *Tabulae ad sciendum incensionem lunae* (ff. 11r). 6. (ff. 12r-13r) *Tabulae lunae*. Seguono i testi lulliani che anche meriterebbero una descrizione più dettagliata. E' in corso l'elaborazione di un nuovo catalogo dei manoscritti datati della Biblioteca Riccardiana sotto la direzione di Emanuele Casamassima e la schedatura (che riguarda anche il nostro codice) è già conclusa. Noto intanto —in relazione alla prima parte del Riccardiano 1001— una certa affinità con l'Urb. lat. 597: entrambi prima del corpus principale dei testi (rispettivamente i lulliani da una parte, la Bibbia con vari prologhi, il Breviarium Cervarense dall'altra) hanno *Sententiae Augustini*, il *Kalendarium sancti* e le tavole per le feste mobili (rispettivamente «currit 1417» e «currit 1420»). I calendari sono naturalmente simili nella composizione e anche credo avvicinabili le mani dei loro scrittori: forse rivelano una partecipazione dei nostri benedettini al dibattito sul calendario molto vivo negli ambienti scientifici del tempo, un dibattito a cui —sia detto per inciso— partecipò anche Cusano. In entrambi i codici le *sententiae* sono di mano diversa rispetto a quella che ha composto il codice, e molto corsiva. Queste analogie marginali denunciano forse una comunanza di usi nei due codici di San Gerolamo.

51. Da ora *Loyca*.

Ars compendiosa inveniendi veritatem (ff. 95r-119r), una *Lectura compendiosa super artem inveniendi veritatem* (ff. 119r-121r) ed una *Super artem demonstrativam* (ff. 123r-166v). Un *Compendium artis demonstrativae philosophiae* (ff. 240r-241v), chiude la serie dei testi con un interesse spiccatamente logico. Il *Liber de articulis fidei* (ff. 242r-258r), la *Declaratio magistri Raymundi contra 218 errores philosophorum* (ff. 259r-295r), i *Proverbia Raymundi Lulli* (ff. 296r-354r) un *Liber de confessione* (ff. 354v-359v) con l'aggiunta di un *Liber de conditionibus confessionis* (ff. 359v-361r) costituiscono la seconda parte della sezione lulliana.⁵² Inutile dire che ciascuno di questi testi meriterebbe di essere studiato singolarmente; per quanto ci riguarda —considerato che abbiamo scelto di occuparsi della *Loyca*— diremo soltanto che nel complesso essi rivelano la compresenza nell'ambiente genovese di due interessi, da un lato per le dottrine logiche dall'altro per quelle spirituali. Il manoscritto Urbinate lat. 597 con la sua laude iacoponica ci permette di capire cosa si deve intendere qui per interessi spirituali, lo studio dei testi introduttivi della parte logica confermerà una presenza —questa volta su un piano squisitamente dottrinale— dell'insegnamento dell'ala radicale del movimento francescano.

Parlo di testi introduttivi (al plurale) della parte logica del codice; infatti nella descrizione del López almeno una cosa è da rettificare: la *Loyca* non occupa i ff. 14r-32r ma è la premessa (benché con una struttura ed una consistenza autonoma) ad un secondo opuscolo le *Novae et compendiosae introductiones logicae* (ff. 18r-32r),⁵³ che pure mirano a preparare lo studio della logica nuova del sistema lulliano. Del primo testo si conosce soltanto il testimone fiorentino. (Inc.: «Quoniam secundum philosophum primo elenchorum “Qui virtutis nominum sunt ignari de facile paralogisantur ipsi disputantes et alios audientes” ignorato enim quod dicitur per nomen, impossibile est fieri disciplinam» (f. 14r);⁵⁴ expl.: «ut

52. Josep PERARNAU, *Consideracions diacròniques*, cit., ha appunto rilevato una successione storico dottrinale nella tradizione lulliana; la fase più antica («dei tempi difficili») offre molti codici di argomento spirituale (pp. 131-135) dopo il 1380 ecco che gli interessi filosofici prendono maggior campo (pp. 135-157). Il nostro codice appartiene senz'altro a questo secondo periodo (p. 153) ma la sua composizione rivela forse la presenza a la Cervara di codici più antichi e senz'altro un perdurare di interessi Spirituali: ma per dire qualcosa di definitivo bisognerebbe studiare almeno in che punto della tradizione si collocano i testimoni fiorentini di queste opere lulliane.

53. Da ora abbrevierò in *Novae Introductiones*.

54. Il codice fiorentino è segnalato come testimone unico da Gaudens E. MOHAN, *Incipits of Logical Writings of the XIIIth-XVth Centuries*, in «Franciscan Studies», XII (1952), 349-489, p. 455. L'incipit cita il *De sophisticis elenchis* nella *Translatio Boethii*

sunt entia realia obiective cum sumantur ab obiecto reali mediate vel immediate et hoc sufficit» (f. 17v). Il secondo testo è invece conosciuto anche da un manoscritto della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (Clm 10542, ff. 42r-64r) dove è stato identificato da Josep Perarnau. (Inc.: «Logica est ars et sciencia cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernuntur, verum eligendo et falsum dimittendo.» (f. 18r); expl.: «ut principia fini correspondeant. In laude cognitione et dilectione domini dei a quo omne bonum et verum procedit et ad quem est tanquam ad suum ultimum finem reducendum»⁵⁵).

Le *Novae introductiones* non costituiscono una novità nell'universo lulliano; per vederlo basta leggere la *Logica brevis et nova* di Llull medesimo, della quale il testo tramandato dai manoscritti di Monaco e di Firenze sembra quasi una *amplificatio*. Ho potuto operare il confronto su una copia (fin ora sconosciuta) dell'edizione pubblicata a Barcellona nel 1491 da Pere Posa, a cura di Jaume Janer, monaco di Santes Creus, copia che si trova oggi nella Biblioteca Universitaria di Bologna (Aula V Tab. I F 411: *Logica abbreviata magistri Raymundi Lull*. Inc.: «Deus cum tua summa perfectione incipit logica brevis. Logica est ars cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et argumentatiue discernuntur»). Mutilo dell'ultima delle sei carte che lo componevano, il testo appartenne al fondo di Ulisse Aldrovandi (1522-1605), medico e naturalista bolognese,⁵⁶ ed il fatto di essere stato unito (fino all'ultima rilegatura, del secolo scorso) al singolare *Naturae ordo studentium pauperum* («in modo addicendi magistri Raymundi Lull editus a reuerendo preceptore nostro magistro Iacobo Ianer (f. 1r) ... finitus fuit in insigni inclitaque civitate Barchinone in cenobio sancti Pauli ordinis sancti Benedicti. Nona decima mensis madii

cfr. *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, *De Sophisticis Elenchis Translatio Boethii, Fragmenta translationis Iacobi et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, edidit Bernardus G. Dod, Leiden-Bruxelles 1975, p. 6, 165a, 15-17.

55. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lullians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek*, cit., II, p. 126-129.

56. G[iuseppe] MONTALENTI, *Aldrovandi Ulisse (1522-1605)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2 (1960), 118-124. Curiosamente questo incunabolo non è segnalato nel catalogo manoscritto della Biblioteca, Fondo manoscritti ed incunaboli, ma solo nel catalogo generale a schede. Neanche si trova nell'antico catalogo manoscritto della biblioteca Aldrovandi (Bologna, Bibl. Univ., ms. Aldrovandi 147) pur avendo sicuramente questa provenienza; questo particolare mi fa supporre che già al tempo di Ulisse Aldrovandi esso fosse legato all'Incunabolo lulliano del *Naturae ordo* (per cui cfr. la nota 57).

57. L'incunabolo è segnalato da Andrea CARONTI, *Gli incunaboli della R. Biblioteca Universitaria di Bologna Catalogo di ... compiuto e pubblicato da Alberto BACCHI e Ludovico FRATI*, Bologna, Zanichelli 1889, p. 297, n. 497. L'incunabolo rivela in versi il suo editore: «Guido hunc totum fecit imprimere librum / De nobili

a.n.d. M^oCCCC^oXCI^o») (f. 34r),⁵⁷ lascia supporre un'ampia fortuna di questo tipo di testi introduttori all' *ars*, in certi ambiti della scuola lulliana. Le *Novae introductiones* —come più avanti vedremo— attingono direttamente alle *Summulae logicae* di Pietro Hispano, ma restano in questo in linea con l'impostazione del maestro della *Logica brevis*

Mi sono soffermato su questi dati anche perché ci suggeriscono la natura e l'intentio della *Loyca* e delle *Novae Introductiones*: esse infatti hanno senso e si comprendono all'interno della tradizione scolastica lulliana. Per questo nascono e per questo verranno usate le *Introductiones* fino a tutto il secolo XV. In più occorre notare che dei tre testi che tramandano le *Introductiones* (l'ultimo in forma abbreviata) due sono legati ad ambienti benedettini. La *Loyca* è testo che appare più legato all'ambiente genovese,⁵⁸ e dice esplicitamente nella prima pagina di voler servire ad introdurre l'opuscolo successivo (definito «rosa de spinis colita» f. 18r). Il suo scopo particolare è quello di aggiornare la terminologia delle *Introductiones*, infatti «ignorato enim quod dicitur per nomen impossibile est fieri disciplinam et ignorantia vocabulorum multis est errandi occasio et via deviandi a tramite veritatis».⁵⁹ In realtà essa è infatti un prontuario dei termini logici, una specie di enciclopedia sistematica in sintesi. Sia le *Novae introductiones* che il suo aggiornamento dichiarano però la medesima intenzione generale; la *Loyca* si affatica esplicitamente «ad instructionem juvenum cupientium in loyca erudiri»⁶⁰ e il secondo opuscolo dichiara di voler presentare le notizie essenziali «facilior, brevior atque clarior» per introdurre l'intelletto allo studio della filosofia.⁶¹ E' vero che nei testi di logica queste formule ricorrono con una certa facilità ma —a parte l'uso del testo, che fu effettivamente funzionale alla scuola, come può essere parzialmente documentato anche con l'incunabolo bolognese— soprattutto la *Loyca* è assai esplicita nel garantire che si muoverà «procedendo stilo grosso et materiali ut noui in loyca melius intelligant».⁶²

Questi due testi logici del manoscritto riccardiano richiamano dunque

fatetur quibus agnoscitur ipse / Discipulus componentis est ipse fidelis / Correxitque illum fideliterque bene / Sociatusque aliis iacobo atque iohanne / Hoc quidem fuit ciuitati Barchinone / Est huius impressor petrus utique michaelis / Anno m^o cccc^o xci atque Iunii utique ix^o.

58. Nel senso che la data di composizione del testo è più vicina, forse anche assai vicina, alla data di composizione del codice.

59. Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1001 (da ora Ricc. 1001), f. 14r.

60. Ibid., f. 14r.

61. Ibid., f. 18r.

62. Ibid., f. 14r.

la pratica pedagogica lulliana, in essa quale tipo di introduzione logica era prevista? Lull aveva promesso un rapido apprendimento della sua arte, essa avrebbe garantito risultati superiori a qualsiasi forma di sapere, ma nella medesima *Ars magna generalis ultima* aveva pure suggerito quali opportune premesse all' arte alcune istruzioni circa la logica tradizionale.⁶³ Ciò spiega perché queste due introduzioni sono poste all'inizio di una serie di opuscoli artistici: ma che cosa voleva dire concretamente acquisire queste conoscenze di logica tradizionale per giungere ai principi contenuti «in quadam arte mirabili» che Dio aveva voluto «infusive cuidam sancto homini et christianissimo rivelare, qui Raymundus nomine dictus Lullj cognomine insignus»?⁶⁴ La lettura della *Loyca* e delle *Introductiones* risponde —in relazione almeno al contesto in cui il codice è nato— a questa domanda, ed in tale risposta ci sono molti elementi interessanti per la storia della fortuna del «sanctus et christianissimus Raymundus».

La *Loyca* è articolata in due parti principali. La prima contiene 9 suddivisioni di termini. I termini sono i fondamenti della logica stessa perché tutti gli autori ammettono che la logica deve cominciare col chiarire il senso delle parti costitutive delle proposizioni, appunto i termini. La prima suddivisione di essi è la più semplice: «est terminus scriptus, quidam prolatus et quidam conceptus seu mentalis»;⁶⁵ la seconda è più significativa e distingue tra categorematici e sincategorematici, cioè «illi qui finitam et certam significationem habent, sicut hoc nomen homo» e quelli che invece non l'hanno «nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per terminos cathegorematicos et ideo isti termini sunt sincategorematici, omnis nullus preter etc.».⁶⁶ I termini categorematici hanno ulteriori suddivisioni: la terza suddivisione precisa infatti che «aliqui sunt termini abstracti et aliqui concretiui»⁶⁷ ed in quest'ambito l'autore indica cinque tipi di

63. Cfr. *Ars magna generalis ultima*, cap. CI, *De logica* cur. Zetzner, pp. 537-538, 663. Su questo anche Paolo Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna 1960 (1983 nuova ed.), p. 68.

64. Ricc. 1001, f. 32r.

65. Insieme ai brani della *Loyca* che via via ci interessano citerò le parti della *Summa Logicae* da cui essa dipende e che segue letteralmente o molto da vicino. Dopo la presentazione del testo lulliano discuterò il senso di questo parallelismo, così stretto. Per la *Summa logicae* userò l'edizione a cur. P. BOEHNER - G. GÁL - S. BROWN, St. Bonaventure Institute, New York 1974 (Guillelmi de Ockham, *Opera omnia*, I, *Opera Philosophica*), da ora *Summa logicae*. Per questa prima *divisio*, cfr. Ricc. 1001, f. 14r, insieme a *Summa logicae*, p. 7 / cap. I, linee 15-21.

66. Ricc. 1001, f. 14r; cfr. *Summa logicae*, p. 15, cap. 4/3-9.

67. Ricc. 1001, f. 14r; cfr. *Summa logicae*, p. 16, cap. 5/2-12. Alla definizione segue l'indicazione dei modi in cui si può porre tale *divisio*, *Ibid.*, p. 17-18.

termini concreti e astratti. La quarta suddivisione distingue tra termini «absoluti et connotatiui» dove i primi «sunt illi qui non significant aliquid principaliter et aliquid secundarie sed quidquid significatur eque primo per illud nomen significatur. Sicut sunt isti termini homo animal asinus arbor ignis» invece «terminus connotatiuus est ille qui significat aliquid primarie et aliquid secundarie ... sicut est de hoc nomen album ... unde si queras quid est album dicendum est quod albus est aliquid informatum albedine uel aliquid habens albedinem». ⁶⁸ La quinta divisione spiega che «quidam sunt termini prime positionis et quidam secunde» dove i secondi sono derivati dai primi (come *amo*, da cui deriva *amator*); ⁶⁹ la sesta divisione vede da un lato i termini «prime impositionis» e dall'altro quelli «secunde impositionis», i primi indicano «res extra animas existentes» e i secondi quelli «existentes in anima» (da un lato *homo lignum arbor* dall'altro «nomen pronomen et cetera partes orationis»). ⁷⁰ La settima divisione serve per distinguere all'interno dei nomi «prime impositionis» due nuove categorie: i termini «prime et secunde intencionis», i primi sono «res extra distinguendo res contra signa» come «homo animal lapis» ma anche «ens verum bonum», mentre i secondi sono costituiti «ad signandum intenciones anime ... isti enim termini secunde intencionis signant tales terminos prime intencionis ut genus signat animal». ⁷¹ L'ottava distinzione riguarda i termini univoci equivoci analogici e sinonimi ⁷² e l'ultima distinzione, di quella che abbiamo detto essere la prima parte della *Loyca*, pone la differenza fondamentale tra «termini universales e alii singulares», definendo il primo tipo come «ille qui signat multa non equiuoce et qui de pluribus predicatur». ⁷³

Dietro a tutta questa costruzione — e per questo l'abbiamo richiamata solo nelle sue linee essenziali — sta, come si sarà notato, un solo autore: la prima parte della *Loyca* (si ricordi: «discipuli Raymundi Lulli») è una

68. Ricc. 1001, f. 14r; cfr. *Summa logicae*, p. 35, cap. 10/6-9, p. 36, cap. 10/38-46.

69. Ricc. 1001, f. 14v.

70. Ibid., f. 14v, che sintetizza in poche righe il cap. 11 della *Summa logicae*, aderendo all'idea che il «terminus secundae impositionis» è «opera rationis» ossia «intento animae».

71. Ricc. 1001, f. 14v, per questo Ockham, p. 40, cap. 11/46-49. Qui si nota che i termini «secundae impositionis» sono segni di termini o parti di linguaggio, quelli «secundae intencionis» sono segni naturali, concetti, appunto *operae rationis*.

72. Ricc. 1001, f. 15v; cfr. *Summa logicae*, cap. 13, ma Ockham aveva anticipato qualcosa dei denominativi e dei sinonimi nella parte dedicata alle suddivisioni relative a nomi astratti e concreti (cap. 5-6).

73. Ricc. 1001, f. 15v; cfr. *Summa logicae*, p. 49, cap. 14/40, p. 48, cap. 14/23-25, ma la *Loyca* qui semplifica molto.

specie di estratto dalla *Summa logicae* di Guglielmo Ockham. Non solo il suo schema deriva da un' accurata semplificazione dello schema della *summa* del maestro oxoniense ma addirittura riproduce dalle parti più semplici alle più complesse la lettera stessa del testo della *Summa*, fin dall' inizio;

Loyca

Prima diuisio est triplex ... Quidam est terminus scriptus, quidam prolatus et quidam conceptus seu mentalis. Terminus scriptus est pars propositionis scripte in aliquo corpore aut in cera papiro uel pergamena uel alibi, qui oculo corporali uidetur et uideri potest. Terminus prolatus est pars preposicionis ab ore hominis prolato, qui auditur aure corporali uel audiri potest. Scilicet terminus conceptus seu mentalis est intencio seu passio anime aliquid naturaliter significans nata esse pars propositionis mentalis.⁷⁴

Summa logicae

Sic triplex est terminus scilicet scriptus, prolatus et conceptus. Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali uidetur vel uideri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponere.⁷⁵

Così si apre la *Loyca* e così si apre la *Summa logicae*: è vero che nella trattazione sui termini spesso (a cominciare dal brano citato che dipende da Boezio)⁷⁶ ci sono delle fonti più antiche, ma il fatto singolare è che il nostro autore riproduce con costanza e con assoluta fedeltà il testo ockamista (in uno schema che segue quello della *Summa*)⁷⁷ tanto da non lasciar dubbi sull' esistenza di un rapporto diretto.

Presentando sommariamente il contenuto della *Loyca* ho indicato le definizioni che vengono proposte: sarà facile constatare che esse (ad eccezione della quinta che diremo grammaticale) ricalcano le definizioni propos-

74. Ricc. 1001, f. 14r.

75. *Summa logicae*, p. 7, cap. 1/15-21. Non è brano ideologicamente molto significativo, ma subito dopo il prologo apre la trattazione della *Loyca*: subito il nostro autore inizia la sua opera di *recensio* dalla *Summa*, questa determinatezza ne svela le intenzioni.

76. Boethius, *In librum de interpretatione*, I, *De signis* (P. L. 64, 407B).

77. Se rileviamo sull'indice della prima parte (*de terminis*) della *Summa logicae* i punti in cui vengono definiti ed introdotti i vari termini (tralasciando le sottodivisioni via via proposte) abbiamo lo schema della *Loyca*, tutto interno a quello della *Summa*.

te da Ockham medesimo. Per mostrare però il forte vincolo che lega i due autori, passiamo alla seconda parte del testo, per constatare come anche qui il «Venerabilis Inceptor» sia sempre presente (benchè mai ricordato esplicitamente). La seconda sezione segue in effetti meno alla lettera il testo della *Summa* ma ne condivide scelte assai eloquenti. Essa si apre con una decima divisione tra «termini transcendentis et termini non transcendentis» i primi sono «ens, unum, verum, bonum, res et aliud»: alla loro definizione segue l'articolazione dell' *ens* (reale-razionale, finito-infinito, positivo-negativo, *per se —per accidens, in actu— in potentia*).⁷⁸ I secondi (*non transcendentis*) possono essere *predicabiles* o meno. Considerando il primo caso si distinguono i cinque predicabili: genere, specie, differenza, proprio e accidente.⁷⁹ Qui il nostro autore torna a servirsi letteralmente della *Summa*. Ai termini «transcendentis et non transcendentis» vengono aggiunti i termini individui o singolari, a loro volta suddivisi in tre tipi, ancora sulla linea della *Summa*.⁸⁰ Questo schema apre una parte tutta fondata su richiami ad Aristotele volta a mostrare che questi termini «non sunt res extra animam» sviluppando il concetto (già presente nella definizione dei termini *secunde intencionis*) degli universali come «intenciones animae», secondo un' idea tipicamente ockhamista.⁸¹

Non è possibile approfondire ulteriormente qui la dottrina della *Loyca*: quello che interessa è averne le coordinate essenziali per decifrare l'atteggiamento culturale del maestro lulliano che l' ha scritta. Ma di lui che cosa è possibile dire? Egli è impegnato nello scrivere quello che è in definitiva un prologo ad un trattato di scuola —così come Beltramo aveva scritto il prologo dell' *Artificium beati Raymondi Lulli*— e la ragione, il motivo ispiratore di questo testo sta nel fatto che l' autore sente la necessità di aggiornarne il linguaggio alla luce delle discussioni contemporanee. La *Summa logicae* di Ockham risale alla metà del secondo decennio del secolo XIV, forse al 1327,⁸² ma il nostro testo dovrebbe essere molto posteriore. Di esso non è possibile indicare la provenienza (l'unica traccia

78. Ricc. 1001, f. 15v-16r.

79. Ibid., f. 16rv; cfr. *Summa logicae*, rispettivamente i cap. 18, 20, 21, 23, 24, 25, alle pp. 62-81.

80. Ricc. 1001, f. 16v; cfr. *Summa logicae* p. 66, cap. 19/12-18.

81. Ricc. 1001, f. 17rv; cfr. *Summa logicae*, pp. 50-53, cap. 15. Si usa Aristotele, dalla *Metafisica*, dai *Topici* e dagli *Elenchi sofistici*.

82. William J. COURTENAY, *The Early Stages in the Introduction of Oxford Logic into Italy*, in *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries. Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Rome, 10-14 novembre 1980*, cur. Alfonso MAIERÙ, Napoli, Bibliopolis - Edizioni di filosofia e scienza 1982, pp. 338, alle pp. 13-32. Si parla soprattutto di Bologna, di Padova, di Assisi, di Pisa e Firenze.

che ci dà sta in un esempio dove cita le città di Mende in Lozère e Tolosa)⁸³ ma supponendolo legato alle regioni meridionali (Italia-Provenza-Catalogna) si può osservare che qui l'invasione dei testi ockhamisti avviene nella seconda metà del secolo XIV, soprattutto verso la fine.⁸⁴ La presenza ockhamista ha naturalmente degli antecedenti, ma essa diventa profondamente caratterizzante solo in quel momento; dovendo datare il clima culturale in cui la *Loyca* deve essere inserita si indicherà dunque, in modo approssimativo, la fine del secolo.

In effetti alcune tracce relative alla storia culturale e politica del lullismo sembrano confermare questa direzione. Si può infatti notare che pubblicando il *Tractatus brevis* di Nicolau Eimeric, Perarnau accennò alcuni anni fa, all'ipotesi per cui il grande nemico della scuola lulliana avrebbe attaccato anche degli anonimi «adversarii veritatis» relazionati con la corte di Joan I. La ragione delle contestazioni di Eimeric stava nel fatto che questi personaggi parevano sostenere alcune dottrine in favore della laicità del potere per contro alle tesi dei sostenitori della teocrazia pontificia: notando questo Perarnau poneva il problema di «una possible relació directa entre el regalisme dels darrers temps de Pere el Cerimoniós i els teòrics de Lluís de Baviera»⁸⁴ riferendosi esplicitamente a Marsilio da Padova e ad Ockham, che potrebbero essere stati anche gli ispiratori degli anonimi «adversarii» contro cui si scagliava Eimeric. Subito dopo aver notato che sarebbero necessari studî precisi sull'influenza ockhamista in quest'ambiente, Perarnau insisteva sul fatto che in quelle ricerche si sarebbe dovuto tener conto anche dei problemi del rapporto tra la logica e la politica. Ora pare significativo che in quest'ultimo scorcio del secolo XIV lo stesso re Pere appoggiasse la scuola lulliana contro il suo acerrimo nemico; l'ockhamismo politico dell'ambiente di corte — che per essere spiegato ha anche bisogno di un'analisi che tocchi problemi logici — potrebbe accordarsi con le aperture ockhamistiche testimoniate dalla nostra *Loyca*.

Certamente tutto questo insieme di situazioni va spiegato in modo meno schematico, ma quello che pare significativo è che i dati a nostra disposizione sembrano spingere verso la fine del secolo la possibilità dell'incrociarsi della scuola lulliana con i testi di Ockham. Fra l'altro tutto ciò prepara ideologicamente i lulliani alla grande campagna del 1415 per la proclamazione della festa dell'Immacolata Concezione per la quale più di

83. Ricc. 1001, f. 15v.

84. Josep PERARNAU, *El Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantes de Nicolau Eimeric*. Edició i estudi del text, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 1 (1982), 79-126, si vedano le pp. 92-93.

una volta è stata notata la presenza di scelte che implicano l'assunzione di atteggiamenti culturali definibili ockhamistici.⁸⁵

Sempre per arrivare ad un'ipotesi accettabile di datazione si dovrà ricordare infine che la *Loyca* viaggia sempre insieme alle *Novae introductiones*: questo testo è stato datato approssimativamente dal Perarnau a pochi anni dopo la morte di Llull.⁸⁶ Ora non solo è necessario che tra quest'opuscolo e la *Loyca* sia passato un notevole lasso di tempo, ma esso deve essere tale da giustificare un cambiamento di prospettive abbastanza netto, infatti le *Novae introductiones* sono legate a Pietro Hispano e al suo *Tractatus* così strettamente come la *Loyca* è legata alla *Summa logicae*: l'artista lettore del Riccardiano 1001 era insomma introdotto allo studio del sistema lulliano attraverso un duplice cammino che passava per i territori della logica antica e per quelli della logica nuova. Noto allora — sempre restando naturalmente nel campo delle pure ipotesi — che questa bivalenza fa pensare a quel documento pubblicato da Jaume de Puig datato al 12 settembre del 1392 col quale Joan I concedeva al lullista Francesc de Llíria di aprire una scuola dove si leggessero i libri pubblicati «per antiquos et modernos philosophos»;⁸⁷ è vero che si tratta di un documento reale, ma siamo forse in un momento in cui anche su questo genere di documentazione il linguaggio dottrinale è capace di una certa pressione e nel 1392 quando si parlava di via antica e di via moderna nella filosofia si intendevano cose molto precise.

Tutto questo vale semplicemente per cercare di indicare alcune possibili linee di ricerca a proposito della collocazione cronologica di un certo tipo di lullismo che abbiamo visto vicino alla problematica ockhamista. Può darsi che in futuro si possa dire anche di più perché il nostro autore ci dà una ulteriore traccia: parlando dei termini analoghi ad un certo punto si interrompe: «De gradibus autem analogice uniuocationis seu unilogie et equilogie nichil dicam pro nunc causa breuitatis, quod alias de hoc intendo facere specialiozem tractatum».⁸⁸ Non sono stato capace di trovare quest'opera: forse qualcuno saprà scovarla dando anche un nome all'autore della *Loyca*,⁸⁹ intanto possiamo dire ancora che siamo di fronte ad un maestro

85. Id., *Política, lullisme i Cisma d'Occident. La Campanya de la Festa Universal de la Puríssima*, cit., p. 130.

86. Id., *Consideracions diacròniques de mss. lullians*, cit., p. 153.

87. Jaume DE PUIG OLIVER, *La «Brevis compilatio utrum beata et intemerata virgo Maria in peccato originali fuerit concepta»*. Edició i estudi, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 2 (1983), 241-318, p. 338.

88. Ricc. 1001, f. 15v.

89. È stato inutile il controllo su Gaudens E. MOHAN, *Incipits of Logical Writ-*

che non componeva un occasionale prologo ad un vecchio trattato propeudeutico: era probabilmente nel vivo di un dibattito: aveva pure in cantiere, e forse avrà composto, un trattato ulteriore su temi speciali. E' un nuovo segno della vivacità di quella scuola lulliana che si manifesta attraverso il nostro opuscolo, dove del resto non mancano passaggi che paiono rimandare a vivaci polemiche, come quando si apre la serie delle argomentazioni aristoteliche per dire che gli universali «non sunt res extra animam existentes-sic aliqui *fabulant*» e per precisare che tali argomentazioni si presentano «ne iuvenes in malis principiis informetur».⁹⁰

Le *Novae introductiones* appartengono anche in questo ad un' altra epoca. Anzi per capire il significato dell' assunzione in blocco di alcune parti della *Summa logicae* di Ockham bisogna leggere questo secondo testo dove invece, complessivamente, predomina l'influenza del *Tractatus (Summule logicales)* di Pietro Ispano.⁹¹ Per offrire un' immagine di questo testo ne sottolineerò lo schema soprattutto per rilevare l'aderenza allo schema del *Tractatus*. La prima parte delle *Novae introductiones* (che non è riassunta nel testo bolognese) serve quasi da prologo: l'autore espone in breve e generalmente la dottrina dell' arte lulliana per mettere in evidenza la posizione che in essa la logica tradizionale occupa. Elenca in primo luogo le dieci dignità (che chiama «trascendentalia») i nove «principia instrumentalia» (differenza concordanza contrarietà, principio medio fine, «maioritas minoritas equalitas») che «dicuntur instrumentalia quia cum ipsis logicus agit».⁹² Infine aggiunge il «tercium universale» costituito dalle dieci regole dell' arte (utrum, quid, de quo etc.).⁹³ Dopo questo prologo l'autore comincia a presentare le dottrine logiche, qui il punto di innesto:

«In hoc opusculo duobus modis maxime proceditur, videlicet secundum regulam quidditas et secundum instrumentale principium, scilicet differentiam. Per quidditatem diffinitive, per differentiam divisive, per diffinitionem cognoscetur rei entitas, per differentiam removebitur confusio et ponetur claritas ...»⁹⁴

ings, cit., che in generale risulta completo: è probabile che si tratti di un testo ancora sconosciuto, mentre non si può escludere che sia rimasto *in votis*.

90. Ricc. 1001 f. 17r.

91. Condurrò i raffronti usando l'edizione Peter of Spain (Petrus Hispanus Portualensis) *Tractatus called afterwards Summulae logicales* cur. L. M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1972, pp. CXXIX-303 (da ora *Tractatus*).

92. Ricc. 1001, f. 18r.

93. Ibid., f. 18v.

94. Ibid., f. 18v-19r.

Armato di ciò l'autore aggredisce la materia. I «principia specialia» della logica sono cinque: i termini, le proposizioni, i predicabili, i predicamenti, le argomentazioni. In primo abbiamo dunque una sezione sui termini. Essi sono definiti secondo l'insegnamento di Pietro Hispano e sono poi suddivisi tra sincategorematici e categorematici, comuni e singolari, astratti e concreti, univoci equivoci o denominativi. Dei termini viene quindi mostrato il valore all'interno delle proposizioni e come si sarà notato, le *Novae introductiones* affrontano qui temi di cui già si era occupata la *Loyca*.⁹⁵

La proposizione «est oratio de pluribus verbis dictionibus constituita, veritatem et falsitatem signans ... est in anima mentalis, in voce vocalis, in scripto scripta, in sillogismo maior vel minor».⁹⁶ Essa può essere categorica o ipotetica; le categoriche sono proposizioni semplici e possono essere universali, particolari, indefinite o singolari; esse possono concordare tra loro in vari modi e si dispongono rispettivamente in un rapporto di contrarietà, subalternità, contraddittorietà e subcontrarietà (ed il codice ripropone lo schema classico di questa disposizione, come si può vedere nella trascrizione che segue).⁹⁷ La proposizione ipotetica a sua volta «est oratio in qua due cathogorice per coniunctionem ad invicem vincuntur».⁹⁸ Possono essere copulative (unite dalla congiunzione *e*), disgiuntive (separate da *o*), condizionali (relazionate da *se*), od anche razionali (*ergo*), temporali o locali. Di ciascuna di esse la *Novae introductiones* studia i criteri di verità per arrivare infine a dire come esse abbiano «tres materie, scilicet naturalis, contingens et remota».⁹⁹

Da ciò si passa all'esame dei predicabili: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente e ancora una volta si può notare che la *Loyca* aveva già proposto precisazioni anche su questo.¹⁰⁰ La quarta sezione affronta poi il problema dei predicamenti (*substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, habitus, tempus, locus*).¹⁰¹ La quinta parte è infine

95. Ibid., f. 19rv.

96. Ibid., f. 19v; cfr. *Tractatus*, I/cap. 7, p. 3/linee 23-25.

97. Ricc. 1001, f. 19v; cfr. *Tractatus*, I/7-8, p. 3/25-30; per i rapporti tra le proposizioni e per la figura che li visualizza cfr. Ricc. 1001, f. 20rv, da leggersi insieme al *Tractatus*, I/12, p. 5/26-28, p. 6/1-16.

98. Ricc. 1001, f. 21v; cfr. *Tractatus* I/16, p. 8/26-27, p. 9/1-13.

99. Ricc. 1001, f. 21v-22r (per i criteri di verità), da confrontare con *Tractatus*, I/17, p. 9/15-24, p. 10/1-3; per la teoria delle tre materie, Ricc. 1001, f. 22v; cfr. *Tractatus*, I/13, p. 7/1-9.

100. Ricc. 1001, f. 22v-23r; cfr. *Tractatus*, II/1-6, pp. 17-23.

101. Ricc. 1001, f. 23r-24r; cfr. *Tractatus*, III/6-7, p. 30/1-27 (*de substantia*); II/14-15, p. 32/18-23 (*de quantitate*); III/21, p. 36/5-21 (*de qualitate*); III/17-18, p. 34/15-22, 35/1-4 (*de ad aliud*, cioè *de relatio*); III/27, p. 38/17-27 (*de actione*);

dedicata alla argomentazione, della quale si indicano quattro tipi, il sillogismo, l'induzione, l'entimema, l' *exemplum*.¹⁰² Tutta questa dopo alcune osservazioni sulla teoria della dimostrazione sviluppandosi poi nello studio del sillogismo che è la forma di argomentazione più potente.¹⁰³ Di esso si indicano le parti e le cinque condizioni necessarie per la formazione delle figure ed infine si presentano le tre figure del sillogismo così come sono studiate anche nel *Tractatus* di Pietro. «Prima figura est in qua quod est subiectum in premissa maiori est predicatum in minori»; «secunda figura est in qua quod est predicatum in premissa maiori est eciam in minori»; «tertia figura est in qua id quod est subiectum in premissa maiori est subiectum in minori».¹⁰⁴ Lo studio delle tre figure è corredato di numerosi esempi. All'indagine sul sillogismo seguono le osservazioni sulle altre tre forme di argomentazione, che a loro volta immettono in una breve parte dedicata ai *loci*: «in hoc tractatu vero solum tres explicare intendo quia tribus principijs instrumentalibus causantur, que sunt locus a maiori, ab equali et a minori».¹⁰⁵

L'ultima parte è dedicata alle *fallaciae*, sei delle quali «in dictione» e sette «extra dictionem»: riguardo alle prime si ricorda l'*equivocatio*, l'*ambibolia*, la *compositio*, la *divisio*, l'*accentus*, la *figura dictionis*; riguardo alla seconda: *accidens*, *secundum quid et simpliciter*, *ignorantia elenchi*, *petitio principii*, *consequens non causa*, *plures interrogaciones ut una*.¹⁰⁶ L'elenco delle fallacie porta infine ad una nota finale sulle regole generali di procedura e di comportamento, da adottarsi nello svolgersi concreto di una disputa:

«In principio oportet quod unus disputans habeat intencionem ad cognoscendum veritatem ... in secundo quod arguens procedat per quattuor species argumentacionis ... tertio quod in disputacione breuiter proponatur et breuiter res-

III/28, p. 39/1-6 (*de passione*); III/30, p. 40/7-27 (*de prius*); III/32, p. 41/14-25 (*de motu*); III/33, p. 42/5-17 (*de habere*).

102. Ricc. 1001, f. 24rv; cfr. *Tractatus*, V/1-3, pp. 55-58.

103. Ricc. 1001, f. 24v-25v; cfr. *Tractatus*, IV/2, p. 43/14-27, p. 44/1-5.

104. Ricc. 1001, f. 26r; cfr. *Tractatus*, IV/5-6, pp. 45-48 (I figura); Ricc. 1001, f. 26r; cfr. *Tractatus*, IV/7-9, pp. 48-49 (II figura); Ricc. 1001, f. 26v; cfr. *Tractatus*, IV/10-11, pp. 49-51 (III figura).

105. Ricc. 100, f. 27v-28r; *Tractatus*, V/32, p. 73/9-20 (*de loco a maiori et a minori*), V/33, p. 73/21-22, p. 74/1-22 (*de loco a simili*), ma il *Tractatus*, V, è molto più ampio e complesso rispetto alla trattazione *de locis* offerta dalle *Novae introductiones*.

106. Ricc. 1001, ff. 28v-30r (*in dictione*), ff. 30r-31v (*extra dictionem*); cfr. *Tractatus*, VII/1-190, pp. 89-179. L'aderenza delle *Novae introductiones* e qui molto stretta.

pondeatur ... quarto quod in disputacione sit communis amicitia que refrenet particularia contrarietate ... quinto quod teneatur ab ira ... sexto quod verba et gesta et similia sint in magna proporcione et curialitate et alacritate; septimo quod termini non mutantur ... octavo quod sumitur aliqua principia utrique parti comunia per se nota ... nono quod in disputacione oportet consentire principiis primis et sequi illorum consequentiam; decimo et ultimo quod si in argumento fuerit aliqua sophisticatio respondens curialiter ipsum argumentum cum differentia distinguat.»¹⁰⁷

Con questa serie di raccomandazioni, che ci portano appunto nella concretezza di una disputa, le *Novae introductiones* si chiudono. Riguardo ad esse si dovrà dire prima di tutto che il suo autore è veramente un maestro lulliano, nel senso che esiste un effettivo tentativo di ricondurre l'insegnamento logico tradizionale nell'ambito dell'arte lulliana, per questo cerca di adottare gli strumenti del «quid» e della «differentia», secondo quanto aveva programmaticamente dichiarato iniziando la trattazione. Nei contenuti dell'opera però è costante il riferimento al *Tractatus* di Pietro Ispano e più l'esposizione procede e più l'aderenza anche letterale a questo classico è forte.¹⁰⁸ Tutte le suddivisioni e sottodivisioni che danno forma al discorso del nostro maestro si ritrovano tali e quali, salvo rare eccezioni, nell'opera dell'Ispano, della quale le *Novae introductiones* appaiono alla fine una mera semplificazione.

Le eccezioni a questo atteggiamento generale possono aprire il discorso sull'identità dello scrittore. Perarnau già aveva mostrato come probabilmente si trattasse di un italiano¹⁰⁹ e mi pare che questa eventualità trovi una ulteriore conferma nel fatto che negli esempi che propone egli usa riferirsi a località italiane.¹¹⁰ Il *Tractatus* di Pietro Ispano ha in Italia una vigorosa diffusione già dal secolo XIII ma nello schema esposto ci sono due segni (forse secondari dal punto di vista della collocazione dottrinale ma significativi per la cronologia) che richiamano ad altra letteratura logica. In primo luogo si distinguono le proposizioni ipotetiche in razionali, locali e temporali ed in secondo la sezione dedicata ai sillogismi è inserita nella trattazione delle argomentazioni: la prima distinzione in Ispano non c'è.

107. Ricc. 1001, f. 31v.

108. La lettura della *Abbreuiatio*, metterà in evidenza ulteriore la dipendenza di questa introduzione (lulliana) alla filosofia, dal *Tractatus*.

109. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lullians medievals*, cit., II, p. 127; Id., *Consideracions diacròniques de manuscrits lullians*, cit., p. 153.

110. Ricc. 1001, f. 27v, «ut Ianuensem contra Pisanos pugnare malum ergo Venetos contra Neapolitanos pugnare malo est ... quod Ianuenses contra Pisanos pugnare est malum eo quia est proximos contra proximos».

Quanto poi alla collocazione dei sillogismi, nel *Tractatus* essi precedono la sezione dedicata agli altri tipi di argomentazione e si trovano in un trattato a parte, mentre entimema, *inductio* ed *exemplum* sono inseriti nel *tractatus de locis*. La distinzione delle ipotetiche in causali temporali e razionali si trova invece nella *Summa logicae* di Ockham¹¹¹ da cui poi passa nel *Tractatus minor* ockhamista, il quale a sua volta adotta uno schema che per le parti relative all' argomentazione è simile a questo delle *Nove introductiones*.¹¹² La presenza pur lieve di questi testi offre una possibilità ulteriore di datazione: la *Summa* è stata composta tra il 1323 e il 1327, il *Tractatus minor* (qui non ci tocca la questione dell'autenticità) risale agli anni che vanno dal 1330 al 1345.¹¹³ Entro gli anni Trenta del secolo XIV dovette forse essere compiuto anche il nostro opuscolo lulliano. Non credo che si possa proporre una datazione posteriore a questa perchè esso si chiude con un riferimento all' arte meravigliosa di Llull che «*nuper huic mundo tradidit gracia Iesu Christi*». ¹¹⁴ Si può anche notare che tutto il testo mostra l'intento di attenuare gli aspetti più rivoluzionari del lullismo e fa pensare a quell' opera di normalizzazione intravista dal Perarnau nei tempi subito seguenti alla morte di Llull: questo lascerebbe supporre un legame con un clima culturale che ha origine almeno dal 1317 a València¹¹⁵ ma che in Italia potrebbe essere successivo: d'altra parte è difficile stabilire per quanto tempo i maestri lulliani si siano impegnati nel senso della normalizzazione.

Quando verso la fine del Trecento il maestro della *Loyca* iniziò il suo

111. *Summa logicae*, II/cap. 30-35 (*de propositionibus hypotheticis, de condicionali et aequivalenti, de copulativa et quid requiritur ad veritatem eius, de disiunctiva, de causali, de temporali, de localis*), pp. 345-353.

112. Eligius M. BUYTAERT, *The Tractatus logicae minor of Ockham*, in «*Franciscan Studies*», II (1964), 65-66 e 54-55.

113. *Ibid.*, pp. 43-53, ma l'autenticità di questo trattato è vista come non del tutto certa dall' editore della *Summa logicae*, che dedica un capitolo della introduzione (pp. 62*-66*) ai «*Dubia circa tractatum minorem et elementarium*», senza per altro arrivare ad alcuna conclusione definitiva.

114. Ricc. 1001, f. 32r; cfr. Josep PERARNAU, *Els manuscrits lullians*, cit., p. 128.

115. Su tutto il problema della «normalització», cfr. Josep PERARNAU, *El lullisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició l'art de abreuçada de confessió*, cit., pp. 84-88. L'uso marginalissimo di Ockham nelle *Novae introductiones* non andrebbe a svantaggio della tesi dello sforzo di «normalizzazione» lullista: si deve pensare che un uso —pure marginale e su impianto tomista— della *Summa logicae* si rileva anche nel *Compendium* di Eymerich, cfr. Vicente MUÑOZ DELGADO, *El «Compendio de lógica» de Nicolás Eymerich (1351)*, in «*Actas del V Congreso de Filosofía Medieval*», Madrid 1979, II, pp. 1035-1041.

lavoro di prologo, non mentiva riconoscendo le qualità delle *Novae introductiones*; certo chi le aveva composte, oltre mezzo secolo prima, aveva in sostanza commentato se non imitato l' Ispano ma questo non era compromettente dal punto di vista di un ockhamismo moderato. Ispano era stato usato da tutti tomisti, albertisti, scotisti e nominalisti;¹¹⁶ lo stesso Ockham lo ha tra le sue fonti¹¹⁷ e negli stessi anni Buridano († 1358) e Marsilio di Inghen († 1396) commentano le *Summulae logicales*. Certamente però tra il maestro della *Loyca* e quello delle *Novae introductiones* c'è uno scarto culturale netto e questo è quanto di più significativo poteva venire dalla nostra lettura: siamo di fronte a due fasi che potrebbero corrispondere alle fasi Trecentesche dello schema esposto dal Perarnau sulla base dei codici di Monaco. Il lullismo delle *Novae introductiones* appare sia nel suo tentativo di assumere la logica dell' Ispano, come nelle sue scelte terminologiche,¹¹⁸ un lullismo della normalizzazione; il lullismo della *Loyca* è invece in fase esplosiva: vive nel pieno di un dibattito, accoglie le posizioni più avanzate — pur con qualche cautela — nel contesto delle dottrine logiche della fine del secolo XIV.

Conclusioni

Le note con cui ho appena chiuso la descrizione dei due testi logici che aprono la raccolta lulliana del manoscritto 1001 della Riccardiana, sono evidentemente conclusioni provvisorie che avranno bisogno di una più approfondita verifica. Ritornando per un attimo a tutti i luoghi a cui questo codice fiorentino ci ha portato più che delle conclusioni in senso stretto, pare che debbano essere sottolineate delle prospettive di ricerca. Il volume conferma prima di tutto il fatto che il lullismo trecentesco ha una storia e di questa storia illumina soprattutto le vicende della fine del secolo; nelle parti meridionali dell' Impero uno dei centri delle vicende lulliane sembra essere il monastero di San Gerolamo alla Cervara la cui abbondante documentazione giace ancora intoccata negli archivi. Della sua ricchissima biblioteca sembra che tutto sia andato disperso, salvo il nostro codice e il

116. Così L. M. DE RIJK, *Introduction* alla citata edizione del *Tractatus*, pp. XCVIII-XCIX.

117. «Elementarium, sicut et Tractatus minor maxima ex parte derivat e *Summa logicae* sed auctor ... non pauca exscripsit ex *Tractatibus* Petri Hispani»; cfr. *Introductio* alla citata edizione della *Summa logicae*, p. 65*.

118. Cfr. Josep PERARNAU, *El lullisme de Mallorca a Castella a través de València*, cit., p. 88.

manoscritto Urbinate latino 597. Sappiamo però che verso la metà del secolo tutto il patrimonio librario del monastero venne inventariato e vi sono possibilità di rinvenimento di nuovi codici attraverso note di possesso, magari parzialmente erase, come quella del manoscritto 1001; molti codici sono stati attribuiti indebitamente a Santa Giustina di Padova, perché riportavano la segnalazione della proprietà «congregationis sanctae Iustinae»: tra essi potrebbero esservene alcuni «deputati ad monasterium sancti Ieronimi». ¹¹⁹

Senz'altro il benedettinismo della Cervara emerge come molto caratterizzato dalla presenza di idealità francescane —come ricorda il breviario di Beltramo de Correnti— evidentemente esso suggerisce l'esistenza all'interno del moto di riforma di una corrente radicale di cui è da misurare la consistenza: a questa corrente i lullisti genovesi sembrano legati; la loro azione potrebbe svolgersi nell'area tra Milano Parma Padova e Genova. Si potrebbe vedere una continuità tra un'esperienza così significativa (e alla fine rappresentativa) come quella del francescanesimo eremitico di Angelo Clareno e la più tarda esperienza del «benedettinismo francescano» testimoniata dal codice che Beltramo de Correnti volle portarsi dietro quando dalla Cervara si spostò a Parma. Il monastero della Cervara ebbe del resto rapporti molto stretti con gli eremiti di Monterosso e le storie dei due centri spirituali ad un certo punto si uniscono; ¹²⁰ in più esso nasce prima di tutto come centro di spiritualità eremitica. ¹²¹

119. Giovanna CANTONI ALZATI, *La Biblioteca di Santa Giustina di Padova*, cit., p. 201: «Ricordo che numerosi manoscritti sono stati attribuiti alla biblioteca di S. Giustina per l'erronea interpretazione della nota di possesso: si equivocò tra congregazione di Santa Giustina e monastero di Santa Giustina». Per quanto riguarda l'eventualità della presenza di fondi lulliani in altre biblioteche genovesi, devo attenermi a studi ed inventari già pubblicati, cominciando dal lavoro di A. FERRETTO, *Un inventario di libri e di arredi della Chiesa di Santo Stefano, fatto nel 1327*, in «Rivista Storica Benedettina», 3 (1908), 489-494, per arrivare ai lavori di Geo PISTARINO e del suo gruppo, di cui sono testimonianza significativa e da cui partire per la bibliografia, i saggi raccolti in *II Convegno storico savonese: Il libro nella cultura ligure tra medioevo ed età moderna* (=«Atti e memorie della Società savonese di storia patria», IX (1975), in due volumi). Da questo materiale non sono emersi dati interessanti per la nostra indagine (neanche da Geo PISTARINO, *Libri e cultura nei monasteri genovesi (s. XIV-XVI)*, in *Miscellanea en honor de Josep Maria Madurell i Marimon* (=«Estudios históricos y documentos de los archivos de protocolos», VI (1979), 143-165). Naturalmente questi sondaggi, per quanto ampi, non possono ancora dirsi definitivi.

120. G. B. GRITTA, *L'eremo di Monterosso nelle Cinque Terre*, cit., p. 159. Monterosso viene unito a San Gerolamo con una bolla di Sisto IV, il 4 aprile del 1478.

121. Antonio BONO da MONTEROSSO, *Il Tesoro della Cervara*, ms. cit., nelle parti

In questo contesto spirituale così complesso, in cui sono presenti tracce di un radicalismo francescano che diventa eremitico, incontriamo il nostro codice lulliano: i suoi testi ribadiscono tanta varietà di esperienze ed interessi; non solo infatti nella raccolta del Riccardiano 1001 troviamo insieme opere logiche ed opere Spirituali, ma addirittura nella *Loyca* rinveniamo nel livello squisitamente dottrinale, il tentativo di unire Ramon Llull ad Ockham, che potrebbe essere il versante filosofico di un avvicinamento al mondo dei Fraticelli, storicamente accertato in altri ambiti. L'avvicinamento ad Ockham è significativo di almeno due piste di ricerca; da un lato si potrebbe supporre un certo rapporto tra le tradizioni manoscritte dei testi logici ockhamisti e quelli lulliani: per esempio, il manoscritto — che non ho potuto vedere — Clm 4379 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, che tramanda l'unico testimonio conosciuto dell'*Elementarium ockhamista*¹²² e che proviene dal monastero benedettino di S. Ulrich ad Ausburg, contiene, insieme ad altri testi logici, una *Summa Raymundi metrica cum commento* per la quale l'editore dell'*Elementarium* assicura, nella sua accurata descrizione del codice, che «the work is certainly not the Summa of Raymundus of Peñafort».¹²³

Se il rapporto Ockham-Llull può essere utile come ulteriore chiave per entrare nella tradizione manoscritta dei testi della scuola lulliana, esso è anche significativo di una vicenda dottrinale che avrà grande importanza: basterà pensare a questo proposito ad episodi come il *Pharus scientiarum* del 1659 dove alla presenza della problematica artistica¹²⁴ fa riscontro l'uso abbastanza evidente dello schema espositivo della *Summa logicae* di Ockham.¹²⁵ Tutto ciò acquista una certa importanza anche perché mette in evidenza la potenziale pluralità di fruitori del sistema lulliano: essi potevano essere sì gli antiavverroisti padovani ma potevano avere anche interessi del

relative alla fondazione di San Gerolamo fa dire a Lanfranco che Cervara è un nuovo paradiso terrestre, la natura era generosa di frutti e gli animi più vicini a Dio.

122. Eligius M. BUYTAERT, *The Elementarium Logicae of Ockham*, in «Franciscan Studies», 25 (1965), 151-276; 26 (1966), 66-173. Per la questione dell'attribuibilità ad Ockham, si veda la nota 113.

123. Ibid., p. 155.

124. Cfr. Frances A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966 (Torino, Einaudi 1972, p. 352-4).

125. Cfr. José Luis FUERTES HERREROS, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del «Pharus scientiarum» (1659)* (Acta Salamanticensia iussu Senatus Universitatis edita. Filosofía y Letras, 137). Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca — Instituto de Estudios Albacetenses, 1981, col. *Pharus* — sia detto per inciso — siamo su una linea che porterà a G. W. Leibniz.

tutto diversi. In questo contesto anche l'appropriazione di Llull da parte di Niccolò Cusano acquista un significato particolare.

Sul piano storico questo stesso problema del lullismo di Cusano mi sembra sia suscettibile di nuove vie d'indagine: per capire come i testi di Llull sono arrivati a Padova è utile approfondire il rapporto tra il monastero di San Gerolamo e quello di Santa Giustina, indagando anche se vi furono dei rapporti precedenti a quelli facilmente documentabili dal 1446 per l'ingresso della Cervara nella Congregazione promossa dal Barbo. Che rapporto c'era tra i nove codici lulliani della biblioteca di Santa Giustina verso il 1462 e i testi lulliani di San Gerolamo, il monastero che ebbe tra l'altro tra i suoi benefattori (ma anche tra i suoi priori) numerosi Spinola? Quali relazioni ci sono tra le idealità riformistiche di Ludovico Barbo e quelle di Beltramo de Correnti? Ed ancora —da qui— che relazioni ci sono tra Cusano studente a Padova nel 1417 e Santa Giustina che viveva in quegli stessi anni un momento di grande animazione spirituale e culturale? La domanda è possibile, anche pensando che trent'anni dopo Cusano sosterrà in Germania esperienze di rinnovamento del movimento monastico che hanno un riferimento certo con quella padovana.

Questa serie di problematiche, che alludono inequivocabilmente ad un lullismo anteriore a quello di Joan Bulons e forse anche ad un lullismo molto diverso, sono suscitate dal manoscritto Riccardiano ed esse sono le conclusioni possibili alla nostra presentazione molto generale di questo volume e di due dei suoi quindici testi lulliani.

FRANCESCO SANTI