

CATERINA RIGO, *Per un'identificazione del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo, collaboratore di Rabbi Mošeh ben Šelomoh da Salerno*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» (ISSN 0391-7320), 69, (1999), pp. 61-146.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/afp>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.



Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) [Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale](#). Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](#). You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



PER UN'IDENTIFICAZIONE DEL "SAPIENTE CRISTIANO"
NICOLA DA GIOVINAZZO, COLLABORATORE DI
RABBI MOŠEH BEN ŠELOMOH DA SALERNO

DI
CATERINA RIGO

Rabbi Mošeh ben Šelomoh da Salerno (da qui R. Mosè da Salerno), pensatore appartenente alla scuola di R. Mošeh b. Maimon (Maimonide), fu attivo nella seconda metà del sec. XIII. Fatta eccezione per la data di morte (15 di Ševat dell'anno 5039 dalla creazione del mondo = 30 gennaio 1279), nota grazie al ritrovamento della lapide a Salerno nel 1963,¹ sono poche le notizie biografiche su questo autore. Tuttavia, dai suoi scritti è possibile ricavare numerose informazioni storiche sul periodo in cui fu attivo. Egli scrisse un *Commento* alle prime due delle tre parti del *Moreh ha-n'vukim* (*La guida dei perplessi*) di Maimonide, sulla base della versione arabo-ebraica del trattato eseguita da R. Šemu'el b. Yehudah 'ibn Tibbon.² Oltre al *Commento alla Guida*, molto importante dal punto

¹ Sul ritrovamento della lapide, vedi N. Pavoncello, *Epigrafe ebraica nel Museo del Duomo di Salerno*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» n.s. XVIII (1968), pp. 198-203; G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo (Lessico Intellettuale Europeo I)*, Roma 1969, pp. 42-43; Id., *Moses ben Solomon of Salerno and Nicholas of Giovinaz(z)o on Maimonides' "The Guide to the Perplexed"*, «Iyyun» 20 (1969-1970), pp. 212-240: 214, n. 3 [in ebraico].

² Sul *Commento alla Guida*, cfr. C. Rigo, *The Commentary of Rabbi Moses ben Solomon of Salerno on Maimonides' The Guide of the Perplexed*, in A. Ravitzky (a c. di), *The Early Commentaries on Maimonides' The Guide of the Perplexed*, pp. *1-*92 [in stampa; in ebraico]. Il *Commento*, tuttora inedito, è trasmesso da undici manoscritti: 1) Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3162 (De Rossi 106), ff. 1r-220r [acefalo, ma è l'unico ms. che trasmette l'intero *Commento*: fino a II, 48]; 2) Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, ms. 370, ff. 2r-296v [fino a II, 44]; 3) Monaco, Bayeri-

di vista storico, essendo il primo commento sistematico al trattato maimonideo finora noto,³ egli compilò un *Glossario filosofico* ebraico-volgare, il cui nucleo centrale è basato sui termini filosofici presenti nella versione arabo-ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon e nella versione ebraico-latina della *Guida dei perplessi*.⁴ Compose inoltre due scritti polemici contro il cristianesimo: *T'anoth (Obiezioni)* e *Ma'amar ha-'emunah (Il trattato della fede)*, un trattato diviso in più parti ora perduto.⁵ Le *Obiezioni* sono divise in due sezioni: 1) una sezione filosofica sulla confutazione dei dogmi cristiani, basata sulla *Guida dei perplessi*; 2) una sezione esegetica, riguardante la confutazione dell'esegesi cristiana di versetti altotestamentari e neo-

sche Staatsbibliothek, ms. 60, ff. 2r-329r [fino a II, 41]; 4) Londra, Beth Din Library, ms. 40, ff. 156v-334v [solo il primo libro]; 5) Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Pl. II, 11, ff. 2v-132v [fino a I, 74]; 6) Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2910 (De Rossi 1071), ff. 2r-48v [solo I, 12-68]; 7) Cambridge, University Library, ms. Add. 672, ff. 4r-139v [fino a II, 30]; 8) Oxford, Bodleian Library, ms. Oppenheimer 576 (Neubauer 1261), ff. 1r-177r; 179r-299r [fino a II, 41]; 9) Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2435 (De Rossi 1369), ff. 1r-193v [fino a II, 29]; 10) Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébr. 687, ff. 19r-238r [fino a II, 41]; 11) S. Pietroburgo, Saltykov-Shchedrin Public Library, ms. Firkovich Evr I 482, ff. 1r-181v [solo I, 11-II, 30]. Per la descrizione e la filiazione dei manoscritti cfr. Ead., *Op. cit.*, Appendice I. Della *Guida dei perplessi*, trattato composto in giudeo-arabo e terminato da Maimonide nel 1190 ca., si conservano, come è noto, due versioni arabo-ebraiche: 1) una versione eseguita da R. Šemu'el b. Yehudah 'ibn Tibbon nel 1204; 2) un'altra versione eseguita da R. Yehudah al-Ḥarizi, sulla base della quale fu condotta la traduzione latina. Per quest'ultima versione, cfr. più innanzi, n. 37. Sulla tradizione manoscritta dell'originale giudeo-arabo, cfr. M.H. Goshen-Gottstein, *Maimonides' Guide of the Perplexed: Towards a Critical Edition*, in S. Stein e R. Loewe (a c. di), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Alabama-London 1979, pp. 133-142; C. Sirat, *Une liste de manuscrits: préliminaire à une nouvelle édition du Dalālat al Ḥāyryn*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 58 (1991), pp. 9-29.

³ R. Mosè da Salerno compose il primo commento sistematico alla *Guida dei perplessi*. Tuttavia, già prima di lui, altri autori avevano commentato parzialmente il trattato maimonideo. Il primo commento parziale alla *Guida* finora noto è di un musulmano: al-Tabrizi. Cfr. al riguardo: Sirat, *Op. cit.*, p. 14.

⁴ Non si sa se R. Mosè da Salerno stesso o un redattore posteriore (forse il figlio Isaia) abbia compilato il *Glossario filosofico*, nella forma in cui ci è giunto. Quest'opera fu edita da Sermoneta. Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*; G. Dahan, rec. a *Giuseppe Sermoneta*, *Un glossario filosofico cit.*, «Rassegna di letteratura tomistica» IV, n° 82, pp. 53-56; Id., rec. a *Sirat, Colette*, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti. Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Breve, Paideia*, 1990, *ibidem* XXVI, n° 197, pp. 72-74: 74; Rigo, *The Commentary cit.*, n. *232.

⁵ Questo scritto è citato più volte nel *Commento alla Guida* e nelle *Obiezioni*. Cfr. Rigo, *Op. cit.*, nn. *3-4.

testamentari e di estratti del *Talmud*.⁶ Questo scritto non rappresenta un'opera sistematica, bensì un insieme di *Obiezioni* ai principî di fede cristiana e all'esegesi cristiana, già sollevate da R. Mosè da Salerno in dispute pubbliche, alle quali parteciparono ebrei, convertiti, cristiani ed eretici e successivamente raccolte e redatte dall'autore. Infine, nel *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno citò un *responsum*, riguardante la conoscenza del bene e del male da parte di Adamo, anch'esso perduto.⁷ Pur non possedendo, come si è detto, molti dati sull'attività di R. Mosè da Salerno, dagli scritti a noi giunti è possibile ricavare preziose informazioni su personaggi e autori, da lui conosciuti. Tra questi spicca la figura del «sapiente cristiano, con il quale ero in rapporto» [*še-nithabbarti* (o: *še-hithabbarti*) 'immo],⁸ Nicola da Giovinazzo («Nicola de-Jovi-

⁶ La prima sezione fu edita da Simon, sulla base del ms. Breslavia, Saraval 26a (olim Zuckermann 59), perduto nella seconda guerra mondiale. Cfr. S. Simon, *Mose Ben Salomo von Salerno und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät, Schlesische Friedrich Wilhelms-Universität, Breslau 1931. L'inizio della prima sezione e la seconda sezione sono conservati anche in un altro testimone: Atene, Jewish Museum, ms. 79.199, ff. 1r-12r (fogli sciolti). Più innanzi, quando è possibile, si citerà dal ms. di Atene. Per i passi, che non sono trasmessi da questo testimone, ci si baserà sull'edizione di Simon (con l'indicazione: *Obiezioni* e la pagina dell'edizione e il foglio del ms., su cui Simon si basò) e si signaleranno con asterisco le nostre correzioni. L'anonimo scritto polemico, trasmesso nel codice: Livorno, Biblioteca del Talmud Torah, ms. Bernheimer 51, ff. 2r-63v e catalogato come «*Ta'anut neged ha-Nozerim - Argomenti contro i cristiani*» di R. Mosè da Salerno [cfr. M. Perani (a c. di), *I manoscritti della Biblioteca del Talmud Torah di Livorno*, Livorno 1984, p. 32, ms. 2.1] non corrisponde alle *T'anut* (*Obiezioni*) e non fu nemmeno composto da R. Mosè da Salerno. L'anonimo autore dello scritto fu infatti attivo in epoca più tarda rispetto a quella del nostro autore, come testimoniano le fonti da lui utilizzate. Cfr. per esempio ms. Livorno 51, cap. 2, f. 4r, ove è citato Niccolò di Lira (1270-1349).

⁷ *Commento alla Guida*, I, 2, ms. Monaco 370, f. 13r. Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., p. *2.

⁸ Tale espressione è già usata da Maimonide. Cfr. *Guida*, II, 9: «Già 'Tbn Aflah di Siviglia, con il cui figlio ero in rapporto (اجتمع بولده = אג'תמעת בולדה), ha scritto sul tema un celebre libro». Il verbo, usato nell'originale giudeo-arabo (*ʾitm*), significa "incontrare", "frequentare", "essere in rapporto", "unirsi", "essere amico". Nella traduzione ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon l'espressione è tradotta con החבורתי עם ב'נו (*hithabbarti 'im b'no*), ossia con lo stesso verbo (*hithbr*), usato poi dal traduttore e pensatore R. Ya'aqov b. 'Abba Mari 'Anatoli nelle citazioni di Michele Scoto («il sapiente con il quale ero in rapporto»: *še-hithabbarti 'immo*), con il quale egli collaborò a Napoli nei primi anni Trenta del sec. XIII, e appunto da R. Mosè da Salerno nelle citazioni di Nicola da Giovinazzo. Per le citazioni di Michele Scoto nel libro di R. Ya'aqov 'Anatoli *Malmad ha-talmidim* (*Il pungolo dei discepoli*), cfr. C. Sirat, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in G. Conta-

nazzo»⁹ o «Nicolav de-Jovinazza»¹⁰), da lui citato complessivamente venti volte¹¹ nel *Commento alla Guida* e nelle *Obiezioni*. Ciò che spinse R. Mosè da Salerno a collaborare con il "sapiente cristiano" fu il testo della *Guida dei perplessi*:¹² con questi egli infatti lesse¹³ e commentò parte del trattato maimonideo, discutendone molte tematiche filosofiche e confrontandone anche la versione latina.¹⁴ Sin dal secolo scorso, gli studiosi identificarono "il sapiente cristiano" con il Beato Nicola (Paglia) da Giovinazzo OP.¹⁵ Per motivi di carattere

mine (a c. di), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge (Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, IRHT, les 26-28 mai 1986)*, Paris 1989, pp. 169-191: 169-173; 181-191.

⁹ Cfr. *Commento alla Guida*, I, 1, ms. Monaco 370, f. 11r: «perché una volta stavo leggendo questo capitolo con il sapiente con il quale ero in rapporto, chiamato Nicola de-Jovinazzo». Questa (I, 1) è l'unica volta, nel corso dell'intero *Commento*, nella quale R. Mosè da Salerno citò per nome il collaboratore cristiano. Solitamente lo denominò: «il sapiente cristiano», «il sapiente cristiano, con il quale ero in rapporto» o, semplicemente, «il sapiente, con il quale ero in rapporto». Nel *Commento all'Introduzione alla prima parte della Guida*, egli citò tre volte il "sapiente cristiano", senza indicarne il nome. Si potrebbe quindi concludere che R. Mosè da Salerno avesse scritto il *Commento all'Introduzione* in una fase successiva rispetto alla stesura del *Commento* ai diversi capitoli (o a parte dei capitoli) del trattato maimonideo. Tuttavia, anche nelle *Obiezioni*, non sempre egli citò per nome i personaggi, con i quali polemizzò, la prima volta, e successivamente in forma anonima. Inoltre, da un'analisi testuale, è possibile concludere che il *Commento alla Guida* è posteriore all'*Introduzione*. Solo a titolo d'esempio, cfr. Appendice, passo n° 5, *Commento alla Guida*, I, 3, ms. Monaco 370, f. 14r: «Già nell'*Introduzione* abbiamo chiarito».

¹⁰ Cfr. *Obiezioni*, ms. Atene 79.199, f. 1r: «e già avevo sollevato tale difficoltà al sapiente Nicolav de-Jovinazza». Il nome «Nicolav» è probabilmente una variante di «Nicolau» o «Nicolao». Nelle *Obiezioni* R. Mosè da Salerno menzionò una sola volta Nicola da Giovinazzo. Nell'edizione di Simon figura (p. I, f. 245r): «e già avevo sollevato tale difficoltà al sapiente *cristiano* Nicolav de-Jovinazza».

¹¹ Per le citazioni del "sapiente cristiano", vedi l'Appendice alla fine. Complessivamente R. Mosè da Salerno lo menzionò venti volte. A queste va aggiunta una citazione, nella quale non è sicuro che egli facesse riferimento a Nicola da Giovinazzo ed è possibile che il testo del *Commento* sia trasmesso in forma corrotta. Cfr. Appendice, passo n° 21.

¹² Cfr. *Commento alla Guida*, I, 11, ms. Monaco 370, f. 22r (in margine): «il cristiano con il quale ero in rapporto a causa di questo libro (= la *Guida dei perplessi*)».

¹³ Cfr. *Op. cit.*, I, 1, *ibidem*, f. 11r: «poiché una volta stavo leggendo questo capitolo con il sapiente con il quale ero in rapporto».

¹⁴ Sul confronto con la versione latina della *Guida*, cfr. più innanzi, pp. 69; 73-74.

¹⁵ Cfr. per esempio M. Steinschneider, «Hebräische Bibliographie» 17 (1877), pp. 67-68; Id., *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, p. 433; M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters*, Wien 1884, pp. 228-229; A. Posnanski, *Schilo(a)h. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig 1904, I,

cronologico, testuale e dottrinale, tale identificazione ci sembra errata. Che il Beato domenicano e il "sapiente cristiano" si chiamassero Nicola e entrambi provenissero da Giovinazzo non costituisce infatti un dato sufficiente per provarne l'identificazione. Basti ricordare, a questo proposito, che nella prima metà del sec. XIII sono noti almeno altri due Nicola da Giovinazzo: Nicolaus Saracenus de Juvenacio, menzionato in un documento del 1240¹⁶ e (Ni)coletto Spinelli, sindaco di Giovinazzo nel 1250.¹⁷ Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo incontriamo poi Niccolò Spinelli da Giovinazzo, Maestro e siniscalco della casa della regina Maria.¹⁸ Inoltre, come è noto, sin dall'alto Medioevo il nome "Nicola",

pp. 143-144; XXI-XXII: 143; Simon, *Mose Ben Salomo von Salerno* cit., p. 12; I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, Tel Aviv 1955, I, p. 368 [in ebraico]; Pavoncello, *Epigrafe ebraica* cit., p. 201; Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 50-51; Id., *Moses ben Solomon* cit., pp. 214-215; M.L. Gordon, *The Rationalism of Jacob Anatoli*, Ph.D. Dissertation, Yeshiva University 1974, p. 91. Successivamente anche Sirat, Zonta e Cappelluti identificarono "il sapiente cristiano" con il B. Nicola Paglia, accettando l'autorità di Sermoneta. Cfr. C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris 1983, p. 304; M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia 1996, p. 78; G. Cappelluti, *Beato Nicola Paglia O.P. di Giovinazzo*, Molfetta 1997 [= 1967], pp. 127-132. Nella prima edizione della monografia dedicata al B. Nicola Paglia (Molfetta 1967), Cappelluti non lo identificava con "il sapiente cristiano". Nella scheda riguardante il Beato, compilata per l'Istituto Storico Domenicano di Roma, già E. Panella OP rilevava che l'identificazione del Beato con "il sapiente cristiano" è solo «frutto del tentativo moderno d'identificare il glossatore Niccolò, quasi per bisogno di dargli un volto», non possedendo alcun sostegno documentario o testuale al riguardo.

¹⁶ Cfr. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, V, Parisiis 1857, pp. 882-883.

¹⁷ Cfr. H. Pabst (a c. di), *Gli Diurnali di Messer Mattheo di Giovenazzo*, in *Monumenta Germaniae Historica* 19 (1866), pp. 472, 24; 473, 6; G. De Ninno, *Memorie storiche degli uomini illustri della città di Giovinazzo*, Bari 1890, p. 17; F. Roscini, *Il mio Matteo Spinelli. Studio critico-storico sui Diurnali*, Giovinazzo 1965, pp. 3; 29-30; 64, paragrafi 29; 32.

¹⁸ Cfr. De Ninno, *Memorie storiche* cit., p. 23; Roscini, *Il mio Matteo Spinelli* cit., pp. 9-14. Uno dei figli di Niccolò si chiamava anch'egli Niccolò. Cfr. Roscini, *Op. cit.*, p. 9. Il nome "Nicola" o "Niccolò" continuò a essere molto diffuso anche nel secolo seguente. Collegati, per esempio, alla corte di Roberto d'Angiò vi erano almeno tre persone di Giovinazzo aventi questo nome: Nicola Spinelli, Niccolò da Giovinazzo OP, eletto vescovo di Polignano nel 1348, e il famoso diplomatico e professore di diritto civile allo studio napoletano Niccolò Spinelli (noto come Niccolò da Napoli). Cfr. Id., *Op. cit.*, pp. 14-23; Id., *Giovinazzo nella storia*, Giovinazzo 1966, p. 166; De Ninno, *Memorie storiche* cit., pp. 30-41 e più innanzi, n. 186. Come pure da un atto notarile del 1386 citato da Roscini, risulta che una decina di persone ivi menzionate si chiamavano così o erano figli di persone che si chiamavano così. Cfr. Id., *Giovinazzo* cit., pp. 178-180.

“Nic(c)olò” o “Coletto”, nell'Italia meridionale, e in Puglia in particolare, era molto diffuso, in onore di S. Nicola, patrono della città di Bari e Giovinazzo era in epoca medievale una città importante, culla di molti personaggi famosi.

Diamo quindi di seguito gli argomenti contro l'identificazione:

*

1. Il periodo di attività di R. Mosè da Salerno è più tardo rispetto agli anni di attività pastorale del Beato nell'Italia meridionale.

Il B. Nicola Paglia,¹⁹ nato a Giovinazzo nel 1197 ca., domeni-

¹⁹ Non si posseggono testimonianze coeve che confermino l'appartenenza del Beato al casato dei Paglia. Più innanzi, per distinguerlo dal “sapiente cristiano”, lo si denominerà tuttavia “B. Nicola Paglia”. Su di lui vi è un'ampia bibliografia. Cfr. in particolare T. Malvenda, *Annalium Sacri Ordinis Praedicatorum Centuria Prima*, Neapoli 1627, pp. 517-520; T. Valle, *Breve compendio de gli più illustri padri, nella santità della vita, dignità uffici, e lettere ch'ha prodotto la prov. del Regno di Nap. dell'Ord. de Predic.*, Napoli 1651, pp. 11-14; L. Paglia, *Istorie della città di Giovenazzo* (a c. di G. Frammarini), Napoli 1700, pp. 319-336; T.M. Mamachi, *Annalium Ordinis Praedicatorum*, Romae 1756, Appendix Monumentorum ad tomum primum, col. 330; *Année Dominicaine ou Vies des Saints, des Bienheureux, des Martyrs et des autres personnes illustres ou recommandables par leur piété de l'un et de l'autre sexe de l'Ordre des Frères-Prêcheurs distribuées suivant les jours de l'année*, Nouvelle édition, 1883-1909, XIV Février, pp. 457-467; C. Douais (a c. di), *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Première Province de Provence. Province Romaine. Province d'Espagne (1239-1302)*, Toulouse 1894, p. 507; P.T. Masetti, *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348 praesertim in Romana Provincia*, I, Romae 1864, pp. 199; 212-215; 222; De Ninno, *Memorie storiche* cit., pp. 9-11; B.M. Reichert (a c. di), *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, MOPH I (1897), pp. 210-211; 275; 284-285; 338; Id. (a c. di), *Fratris Galuagni de la Flamma Cronica Ordinis Praedicatorum ab anno 1170. usque ad 1333*, MOPH II.1 (1897), pp. 61-62; I. Taurisano, *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum*, Romae 1918, p. 14, n° 15; H. Chr. Scheeben (a c. di), *Chronica Romana. Proseutio Romana Chronicae Ordinis a Petro Ferrandi compilatae*, AFP IV (1934), pp. 124; 126-127; Id. (a c. di), *Legenda S. Dominici auctore Constantino de Urbiveteri*, MOPH XVI (1935), pp. 335-336, n° 67; D. Vendola, *Documenti tratti dai Registri Vaticani (da Innocenzo III a Nicola IV)*, Trani 1940, pp. 238-239, doc. 311; Th. Kaeppli e A. Dondaine (a c. di), *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, MOPH XX (1941), pp. 20; 129; B. Andriani, *Il Beato Nicola Paglia da Giovinazzo*, Molfetta 1959; G. Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia (1221-1350)*, Bari 1986, pp. 16-19; G. Cioffari e M. Miele, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*; I: *Il medioevo* (a c. di G. Cioffari), Napoli-Bari 1993, pp. 77-80; A. Maiarelli (a c. di), *La Cronaca di S. Domenico di Perugia*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1995, pp. 20, 17; 38, 34; Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit. Per ulteriore bibliografia, cfr. Cappelluti, *Op. cit.*, pp. 9-11.

cano dal 1218 (o 1220), eletto provinciale della Provincia Romana²⁰ dell'Ordine nel 1230²¹ e nel 1255, alcuni mesi prima di morire,²² visse dopo i primi anni Trenta stabilmente nell'Italia centrale. Negli anni Venti e agli inizi del suo primo provincialato era tuttavia ancora attivo nel Sud: la tradizione e l'agiografia lo collegano infatti in questo periodo con le città di Brindisi (1223),²³ Trani (1224),²⁴ Matera²⁵ e Lucera (1233)²⁶ e nel 1231 è testimoniato un suo soggiorno a Napoli.²⁷ Probabilmente per la scarsità di notizie sulla sua attività dopo i primi anni Trenta²⁸ un ms. del convento di

²⁰ Sulla divisione in Province della «Provincia italica», cfr. soprattutto: A.M. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1948, pp. 136-145.

²¹ *Année dominicaine* cit., p. 461; Masetti, *Monumenta* cit., p. 213; Taurisano, *Catalogus Hagiographicus* cit., p. 14; Scheeben, *Chronica Romana* cit., pp. 126-127; Andriani, *Il Beato Nicola Paglia* cit., pp. 98-100; Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit., p. 21.

²² Negli atti del capitolo provinciale, tenutosi ad Anagni nel 1256, il B. Nicola Paglia è menzionato come defunto. Cfr. Douais, *Acta* cit., p. 507; Kaeppli e Dondaine, *Acta* cit., p. 20. Secondo Cappelluti (*Op. cit.*, p. 144), egli morì nei primi mesi del 1256.

²³ Cfr. Andriani, *Il Beato Nicola Paglia* cit., p. 126; Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia* cit., pp. 16-19; Id., *Storia dei Domenicani* cit., p. 35; Cappelluti, *Op. cit.*, pp. 62; 81; 190-197.

²⁴ La tradizione lo collega alla fondazione del convento domenicano nella città. Cfr. Malvenda, *Annalium* cit., pp. 517-518; Valle, *Breve compendio* cit., p. 13; Paglia, *Istorie della città di Giovinazzo* cit., pp. 327-328; *Année dominicaine* cit., pp. 459-460; Masetti, *Monumenta* cit., p. 213; Andriani, *Il Beato Nicola Paglia* cit., pp. 84-87; 126; G. Cappelluti, *L'ordine Domenicano in Puglia*, Teramo 1965, pp. 71-76; Id., *Beato Nicola Paglia* cit., pp. 23; 81; 192; Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia* cit., pp. 21-25. Taurisano (*Catalogus Hagiographicus* cit., p. 14) parlava della fondazione del convento di Trani nel 1254.

²⁵ Il collegamento del Beato con Matera e con la fondazione del convento domenicano di questa città non è sicuro. Cfr. Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia* cit., pp. 16-19; Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit., pp. 61-64.

²⁶ Cfr. Cappelluti, *Op. cit.*, pp. 79-84.

²⁷ Cfr. Reichert, *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* cit., pp. 210-211; 275; 284-285; *Année dominicaine* cit., p. 462; Masetti, *Monumenta* cit., p. 213; Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., p. 78; Cappelluti, *Op. cit.*, p. 40. Secondo Cappelluti (*Op. cit.*, p. 47), il Beato passò anche l'inverno del 1232 nella città.

²⁸ I biografi del Beato non riportano alcun dato cronologico sicuro sulla sua attività dalla fine del suo primo provincialato (1234 o 1235, secondo Masetti) all'anno 1254. Solo a titolo d'esempio, cfr. Paglia, *Istorie della città di Giovinazzo* cit., pp. 335-336; *Année dominicaine* cit., pp. 464-466; Masetti, *Monumenta* cit., p. 214; Cappelluti, *Op. cit.*, pp. 97-101; 107.

S. Domenico Maggiore di Napoli,²⁹ Valle³⁰ e De Ninno³¹ ne anticipavano la morte al 1233 o al 1235. Dopo questo periodo inoltre pochissimi riferimenti lo collegano con l'Italia meridionale, essendo egli appunto attivo quasi esclusivamente nell'Italia centrale (e in parte anche nell'Italia settentrionale) e visitando solo sporadicamente il Sud: in particolare fu a Napoli nel novembre del 1254³² e nel 1255 (probabilmente in settembre),³³ per il capitolo provinciale svoltosi nella città.³⁴

In base a tale cronologia, R. Mosè da Salerno avrebbe dovuto collaborare con lui a Napoli³⁵ 1) nel 1231 (o tra gli anni Venti e i primi anni Trenta, nei quali il Beato era ancora attivo nel Mezzogiorno) o 2) nel 1254 (o 1255).³⁶

*

1.a. Per quanto concerne la prima ipotesi, è impossibile che la collaborazione tra R. Mosè da Salerno e il "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo abbia avuto luogo nel 1231 (o tra gli anni Venti e i primi anni Trenta), sia perché essi confrontarono insieme

²⁹ Masetti, *Op. cit.*, p. 214, n. 1: «In praefatio MSS. chronico Coenobii S. Domini de Neapoli auctor contendit an. 1235 die 11 Febr. obiisse». Come sostiene Cioffari (*Storia dei Domenicani cit.*, p. 79), i riferimenti all'attività pastorale di Nicola Paglia nell'Italia meridionale dopo il 1235 sono pochi e indiretti. L'errore di datazione della morte del Beato, trasmessa nel ms., si deve probabilmente a questo fatto.

³⁰ Valle, *Breve compendio cit.*, p. 14: «(Frà Nicolò) volò al Cielo, anno del Signore 1235 nella città di Perugia ove fù sepolto».

³¹ De Ninno, *Memorie storiche cit.*, p. 10: «A Perugia... Niccolò morì tra l'agosto e il settembre del citato anno 1233, mentre era Provinciale della Provincia Romana».

³² Cfr. Vendola, *Documenti tratti dai Registri Vaticani cit.*, pp. 238-239, doc. 311 (27 novembre 1254).

³³ Cfr. Cappelluti, *Beato Nicola Paglia cit.*, pp. 106; 143.

³⁴ Sul capitolo provinciale, cfr. Douais, *Acta cit.*, pp. 505-506; Kaeppli e Dondaine, *Acta cit.*, pp. 18-19.

³⁵ Cfr. più innanzi, pp. 75-77.

³⁶ A questo riguardo va rilevato che Cappelluti ha difficoltà a stabilire una cronologia precisa del periodo di collaborazione tra il B. Nicola Paglia e R. Mosè da Salerno. Il capitolo della monografia, dedicato al rapporto tra il B. Nicola Paglia e l'ambiente ebraico, assente nella prima edizione dell'opera, non soltanto non presenta alcun sostegno documentario (a differenza degli altri capitoli ben documentati), ma nemmeno alcun dato cronologico preciso (sempre a differenza della cronologia precisa offerta negli altri capitoli). Cappelluti parla genericamente degli anni «intorno al 1250», basandosi su: Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*, pp. 50-52. Cfr. Cappelluti, *Beato Nicola Paglia cit.*, pp. 127-141 e soprattutto pp. 127-132.

l'anonima versione latina della *Guida dei perplessi*, traduzione compiuta attorno al 1240 sulla base della versione arabo-ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi,³⁷ sia perché il periodo di attività di R. Mosè da

³⁷ Sulla versione latina della *Guida*, cfr. J. Perles, *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen "Führers"*, Breslau 1875; M. Steinschneider, «Hebräische Bibliographie» VI (1863), p. 31, n. 2; *ibidem* VII (1864), pp. 62-66: 65; Id., *Die hebraeischen Uebersetzungen* cit., pp. 423; 432-434; J. Guttman, *Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland*, in W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen e J. Guttman (a c. di), *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig 1908, pp. 135-230; D. Kaufmann, *Der "Führer" Maimūni's in der Weltliteratur*, in M. Brann (a c. di), *Gesammelte Schriften von David Kaufmann*, II, Frankfurt a.M. 1910, pp. 166-177; I. Husik, *An Anonymous Mediaeval Christian Critic of Maimonides*, «The Jewish Quarterly Review» n.s. II (1911-1912), pp. 159-190: 169-172; 183-184; J.O. Riedl, *Maimonides and Scholasticism*, «The New Scholasticism» X (1936), pp. 25-27; W. Kluxen, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXI (1954), pp. 23-50; Id., *Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung*, in P. Wilpert (a c. di), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin 1966, pp. 154-158; Id., *Maimonides and Latin Scholasticism*, in S. Pines e Y. Yoel (a c. di), *Maimonides and Philosophy (Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985)*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986, pp. 225-226; J. Koch, *Introduction*, in Giles of Rome, *Errores philosophorum* (a c. di J. Koch; traduzione inglese a c. di J.O. Riedl), Milwaukee 1944, pp. XLVII-LI; Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 37-42; G. Freudenthal, *Pour le dossier de la traduction latine médiévale du Guide des Égarés*, «Revue des études juives» CXLVII (1988), pp. 167-172; Y. Schwartz, *The Influence of "The Guide of the Perplexed" on Meister Eckart's Later Writings*, Ph.D. Dissertation, The Hebrew University, Jerusalem 1996, pp. 16-19 [in ebraico]; Id., *From Negation to Silence: Maimonides' Reception in the Latin West*, «Iyyun» 45 (1997), pp. 389-406: 394 [in ebraico]. Secondo gli studiosi, vennero eseguite quattro versioni latine della *Guida*: 1) *Liber de parabola*: versione parziale (secondo la suddivisione dei capitoli della versione arabo-ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon, diversa da quella di R. Yehudah al-Ḥarizi: III, 29-30; 32-49), eseguita nel 1223 (o 1224); 2) *Liber de uno deo benedicto*: versione parziale (*Introduzione alla seconda parte-II*, 1), eseguita nel 1240 ca.; 3) una versione comprendente l'intero trattato, eseguita nel 1240 ca. sulla base della versione arabo-ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi. Non va però escluso che, in una fase successiva, il testo latino fu occasionalmente corretto sulla base della versione di R. Šemu'el 'ibn Tibbon o dell'originale giudeo-arabo. Cfr. al riguardo H.A. Wolfson, *St. Thomas on Divine Attributes*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 673-700: 690, n. 134; W.Z. Harvey, *Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» LV (1988), pp. 59-77: 62-63; 66; 73, nn. 10, 20, 35; 4) Secondo Koch, Egidio Romano, nel libro *Errores philosophorum*, oltre alla versione integrale (3), avrebbe consultato anche una traduzione oggi perduta, condotta sulla base del testo di R. Šemu'el 'ibn Tibbon o dell'originale giudeo-arabo. R. Mosè da Salerno e Nicola da Giovinazzo confrontarono l'anonima versione integrale (3; compiuta appunto attorno al 1240), che, secondo Steinschneider, Sermoneta e Freudenthal fu eseguita in Italia per iniziativa di Federico II, mentre Kluxen e Schwartz

Salerno è molto più tardo, come risulta dall'analisi della datazione del *Commento alla Guida* e delle *Obiezioni*.

Le *Obiezioni* furono redatte nei primi anni Settanta.³⁸ Per quanto riguarda il *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno menzionò l'anno 5000 dalla creazione del mondo (= 1240).³⁹ Tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, gli studiosi, non conoscendo la data di morte dell'autore (1279), nota appunto solo dal 1963, datarono il *Commento* sulla base di questa data e collegarono l'attività di R. Mosè da Salerno al regno di Federico II.⁴⁰ A ragione Sermoneta sosteneva che l'anno 5000 va visto come una cifra tonda. Sermoneta riteneva inoltre che il periodo di attività di R. Mosè dovesse essere ritardato di dieci anni e che il *Commento alla Guida* fosse posteriore al 1250.⁴¹ Heller Wilensky lo datava negli anni Cinquanta.⁴²

A nostro parere, R. Mosè da Salerno iniziò a scrivere il *Commento alla Guida*, nella forma in cui ci è giunto, non prima degli anni Sessanta del sec. XIII, sulla base di note e appunti al trattato maimonideo, raccolti tra la prima e la seconda metà degli anni Cinquanta.⁴³ Nel *Commento alla Guida* egli citò infatti più volte, come

la collocano nel Sud della Francia. In base agli studi ora citati, non è quindi possibile accettare la tesi di Cappelluti (*Beato Nicola Paglia* cit., p. 128), secondo la quale questa versione fu fatta «intorno al 1250, per mezzo del B. Nicola e dei domenicani dello studio napoletano». Inoltre, da un'analisi testuale risulta che R. Mosè da Salerno e "il sapiente cristiano", per i loro confronti, disponevano già di un manoscritto completo della versione latina della *Guida*, compiuta quindi sicuramente prima del periodo della loro collaborazione. Per quanto riguarda poi il rapporto dei domenicani con lo studio napoletano nel periodo svevo, cfr. più innanzi, n. 177.

³⁸ L'autore menzionò l'anno 1270. Cfr. ms. Atene 79.199, f. 8r e Rigo, *The Commentary* cit., pp. *2-*3. La stesura del nucleo centrale dello scritto è da collocare attorno a questa data. Successivamente (nei primi anni Settanta), R. Mosè da Salerno riscrisse una parte delle *Obiezioni*. Cfr. più innanzi, pp. 82-85.

³⁹ *Commento alla Guida*, II, 18, ms. Monaco 370, f. 228v.

⁴⁰ Cfr. Perles, *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Uebersetzung* cit., p. 7; Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen* cit., p. 433; Id., *Die hebräischen Commentare zum "Führer" des Maimonides*, in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a.M. 1903, p. 357, n° 31; Simon, *Mose Ben Salomo von Salerno* cit., pp. 12-13.

⁴¹ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 50-51, n. 50.

⁴² Cfr. S.O. Heller Wilensky, *The Problem of the Authorship of the Treatise Sha'ar ha-Shamayim, Ascribed to Abraham ibn Ezra*, «Tarbiz» 32 (1963), pp. 277-295: 280, nn. 18-19; 27 [in ebraico].

⁴³ Sulla cronologia del *Commento*, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., pp. *7-*16 e più innanzi, pp. 73-74.

defunto, R. Ya'aqov b. 'Abba Mari 'Anatoli (m. 1256?)⁴⁴ e il figlio di questi, R. 'Anatolio,⁴⁵ anch'egli defunto durante la stesura,⁴⁶ «il grande marchese Bertoldo»,⁴⁷ ossia Bertholdus de Hohenburg,⁴⁸ da lui molto probabilmente conosciuto negli anni 1251-1256, nei quali il marchese era governatore della città e del Principato di Salerno, per delegazione di Manfredi, principe di Taranto e reggente nel Regno di Sicilia.⁴⁹ R. Mosè da Salerno fece riferimento a R. Ya'aqov 'Anatoli, R. 'Anatolio e al marchese Bertoldo al passato, come se fosse già trascorso un certo periodo tra il tempo in cui li conobbe o conobbe le loro opere (come nel caso di R. Ya'aqov 'Anatoli) e la

⁴⁴ Su di lui, cfr. anche sopra, n. 8. R. Ya'aqov 'Anatoli giunse dalla Provenza a Napoli, nel 1231, e ivi eseguì alcune versioni di opere logiche e astronomiche e collaborò con Michele Scoto (m. 1236?). Fino al 1246 visse con certezza a Napoli e probabilmente anche dopo la morte di Federico II (1250), sebbene non si possiega alcuna documentazione al riguardo. La data di morte comunemente accettata è appunto il 1256. Su questo autore vedi in particolare L. Pepi, *Il Malmad ha-talmidim di Ya'aqov Anatoli*, Dottorato di ricerca in Filosofia, X ciclo, A.A. 1996-1999, Università degli Studi di Palermo 1999. Per ulteriore bibliografia, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., pp. *8-*9.

⁴⁵ Non sono finora noti scritti di R. 'Anatolio. Nell'*Introduzione al Malmad ha-talmidim (Il pungolo dei discepoli)*, il padre Ya'aqov affermò di avere due figli maschi. Cfr. R. Ya'aqov b.R. 'Abba' Mari... 'Anatoli, *Malmad ha-talmidim*, Lyck 1866, *Introduzione*, f. 6v: «Dio mi ha donato due figli sapienti».

⁴⁶ R. 'Anatolio morì probabilmente durante la stesura del *Commento*. R. Mosè da Salerno lo citò infatti solo alcune volte come defunto. Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., n. *54. Per le citazioni di R. 'Anatolio, trasmesse nel *Commento alla Guida*, vedi *Op. cit.*, Appendice II.

⁴⁷ *Commento alla Guida*, I, 2, ms. Monaco 370, f. 13r.

⁴⁸ Il «grande marchese Bertoldo» fu identificato già da Kantorowicz, che tuttavia parlava del 1240. Cfr. E. Kantorowicz, *Frederick the Second (1194-1250)*, London 1931 [= Id., *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927], p. 345.

⁴⁹ Il marchese Bertholdus de Hohenburg divenne valletto di Federico II nel 1237 e negli anni successivi fu al seguito del re. Cfr. Huillard-Bréholles, *Historia Diplomatica* cit., V, 1, p. 28. Dopo la morte di Federico II (1250), nel 1251, egli presentò a Salerno il testamento del re e nello stesso anno venne nominato da Manfredi governatore della città e del Principato di Salerno. Nel 1256, dopo il fallimento delle trattative con il papato sul dominio nel Regno di Sicilia, Manfredi ordinò di arrestare molti baroni del Principato e, tra loro, il marchese Bertoldo, con l'accusa di tradimento e avvicinamento al papato. Molto probabilmente il marchese morì nei mesi seguenti in carcere. Cfr. B. Capasso, *Historia Diplomatica Regni Siciliae inde ab anno 1250 ad annum 1266*, Neapoli 1874, pp. 115-117. Sui documenti, relativi al suo periodo salernitano vedi C. Carucci, *Codice diplomatico salernitano del secolo XIII*, I (1201-1281), Subiaco 1931, pp. 241; 244-247; 248-249; 274-275; Id., *Un Comune del nostro Mezzogiorno nel Medio Evo. Salerno (sec. XIII-XIV)*, Subiaco 1945, pp. 106; 141; A. Balducci, *L'archivio diocesano di Salerno. Cenni sull'archivio del capitolo metropolitano*, I, Salerno 1959, pp. 45, n° 138; 156, n° 87; 157, n° 88; 158, n° 90-91.

data di stesura del *Commento alla Guida*. A questo riguardo va anche segnalato che R. Mosè da Salerno non affermò mai di avere personalmente conosciuto R. Ya'aqov 'Anatoli (m. 1256 ca.), ma solo di averne conosciuto l'opera, ossia il *Malmad ha-talmidim* (*Il pungolo dei discepoli*), una raccolta di prediche. Nelle citazioni di R. Ya'aqov 'Anatoli egli si basò infatti esclusivamente su questo testo.⁵⁰ Al contrario, egli venne direttamente a contatto con il figlio di R. Ya'aqov 'Anatoli, R. 'Anatolio, affermando che questi era stato suo Maestro. Da questi dati, è possibile supporre che R. Mosè da Salerno conobbe *Il pungolo dei discepoli*, attraverso il figlio dell'autore, R. 'Anatolio,⁵¹ sul cui luogo di attività, dopo il 1247,⁵² e data di morte non si posseggono notizie.

A favore di una postdatazione del *Commento* vi sono altri dati, di carattere testuale. In una nota, presente all'inizio di un manoscritto che conserva l'opera, si dice che R. Mosè da Salerno non riuscì a comporre il *Commento alla terza parte della Guida*, perché morì prima. Il *Commento alle prime due parti* fu poi copiato dal figlio, R. Yeša'yahu (Isaia).⁵³

È difficile sostenere che dal 1250 al 1279, anno della morte, egli non sia riuscito a condurre a termine l'opera. Da questa nota è possibile anche concludere che la stesura del *Commento* dovette tenere impegnato l'autore ancora negli anni immediatamente anteriori alla morte, ossia ancora negli anni Settanta [secondo la nota menzionata, egli infatti «morì prima di concludere (il *Commento*) al terzo (libro)»]. Un altro elemento a favore di una postdatazione del *Commento* ci viene dalle *Obiezioni* (redatte appunto nei primi anni Settanta), nelle quali pur citando intere sezioni della *Guida dei perplessi* di Maimonide, egli non menzionò il *Commento*, né fece uso di questo. Così pure nel *Commento alla Guida* non citò le *Obiezioni*, sebbene in entrambi gli scritti sia possibile rinvenire luoghi paralleli. In queste opere egli menzionò invece più volte uno scritto, da lui denominato «il mio trattato, *Il trattato della fede*» o semplicemente «il mio trattato» o «il nostro trattato».⁵⁴ La stesura finale delle

⁵⁰ Per le citazioni di R. Ya'aqov 'Anatoli, trasmesse nel *Commento alla Guida* di R. Mosè da Salerno, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., Appendice II.

⁵¹ Cfr. per esempio *Commento alla Guida*, II, 26, ms. Monaco 370, f. 256r: «Prima che mi giungesse questo libro, ossia *Il pungolo dei discepoli*».

⁵² Si sa che nel 1247 egli affittò una casa a Napoli. Cfr. U. Cassuto (s.v.), *Anatoli, Jakob ben Abba Mari ben Simson, Encyclopaedia Judaica*, 1928, II, coll. 772-774: 772.

⁵³ Ms. Firenze, Pl. II, 11, f. 2v.

⁵⁴ Cfr. sopra, p. 62.

Obiezioni e quella del *Commento alla Guida* dovettero quindi occupare l'autore negli stessi anni, mentre prima, oltre al *responsum* già menzionato,⁵⁵ egli dovette aver concluso solo un'opera di una certa lunghezza, appunto *Il trattato della fede*, scritto polemico, diviso in più parti, ora perduto.

1.b. Per quanto concerne la seconda ipotesi, secondo la quale R. Mosè da Salerno avrebbe collaborato con il B. Nicola Paglia da Giovinazzo a Napoli nel 1254 o nel 1255, è possibile affermare che in questi anni R. Mosè da Salerno era già attivo. Gli anni Cinquanta dovrebbero infatti corrispondere all'epoca, in cui egli raccolse alcuni appunti sulla *Guida dei perplessi*, sulla base dei quali stese in seguito (come si è detto, non prima degli anni Sessanta) il *Commento* sistematico al trattato maimonideo.⁵⁶ Tali appunti dovevano comprendere glosse o brevi spiegazioni di alcuni passi della *Guida*, i confronti con la versione latina e le spiegazioni del "sapiente cristiano". Al tempo della stesura sistematica del *Commento*, però, la collaborazione con "il sapiente cristiano" si era da tempo conclusa, poiché tutti i riferimenti a questi sono fatti al passato. Come pure è importante rilevare che talvolta i confronti con la versione latina della *Guida* e gli accenni alle spiegazioni del testo della *Guida*, offerte dal "sapiente cristiano" e condotte sulla base della versione latina, sono imprecisi, poiché evidentemente, al tempo della stesura sistematica del *Commento*, R. Mosè da Salerno disponeva solo di appunti e glosse, ma non più di un manoscritto della versione latina, che gli avrebbe consentito un nuovo e diretto confronto del testo.⁵⁷ Al tempo della stesura finale e sistematica del *Commento* egli non era quindi più in contatto con il "sapiente cristiano", per potergli chiedere nuove delucidazioni e chiarimenti sulla diversità della versione arabo-ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon e l'anonima versione ebraico-latina. A un'analisi del testo, è possibile infatti asserire con

⁵⁵ Cfr. sopra, p. 63.

⁵⁶ R. Mosè da Salerno menzionò due volte, nel corso del *Commento*, una «prima versione» dell'opera. Sulla natura della «prima versione», composta di appunti e glosse al trattato maimonideo, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., pp. *16-*19. Durante la stesura sistematica del *Commento*, egli aggiunse inoltre note marginali a quanto scritto precedentemente. Sulle glosse marginali, frutto di un'opera di revisione dell'autore, cfr. *Op. cit.*, pp. *20-*25. Per alcuni esempi, cfr. anche più innanzi, Appendice, passi n° 6; 9; 18.

⁵⁷ Cfr. al riguardo: Ead., *Op. cit.*, pp. *29-*41. Per il confronto con la versione latina della *Guida*, vedi: *Op. cit.*, Appendice III.

certezza che il confronto con la versione latina della *Guida* risale al periodo di collaborazione con "il sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo e fu fatto, almeno in parte, direttamente da questi.⁵⁸ Fu quindi verosimilmente negli anni Cinquanta che R. Mosè da Salerno collaborò con il "sapiente cristiano" e analizzò, con il suo aiuto, una copia manoscritta della versione latina della *Guida*, ma al tempo della stesura sistematica dell'opera la collaborazione con Nicola da Giovinazzo si era già conclusa e R. Mosè da Salerno non poteva quindi più disporre di una copia della traduzione latina della *Guida*, per confrontarne nuovamente il testo.

Secondo tale cronologia, nel 1254 (o 1255) R. Mosè da Salerno avrebbe quindi potuto conoscere il B. Nicola Paglia, ma, come si vedrà, non si possiede alcuna documentazione a favore di un soggiorno di R. Mosè da Salerno a Napoli in questo periodo. Per quanto riguarda il Beato domenicano, secondo Cappelluti, egli visse a Napoli dal 1254 al 1255.⁵⁹ Non sono tuttavia noti documenti che provino un suo soggiorno ininterrotto nella città in questi anni. Con certezza è possibile affermare che dopo il capitolo della Provincia Romana dell'Ordine, svoltosi a Napoli nel 1255, egli tornò a Perugia, città alla quale era legato sin dal 1233⁶⁰ e nella quale morì. Pertanto anche se fosse possibile un soggiorno di R. Mosè da Salerno a Napoli nel 1254 o nel 1255, sarebbe tuttavia difficile sostenere che la sua collaborazione con il Beato si sia svolta in un brevissimo periodo, tenendo conto del fatto che essi discussero e analizzarono insieme numerosi capitoli della *prima parte* del trattato maimonideo e l'inizio della *seconda parte*.⁶¹ Il periodo di collaborazione tra

⁵⁸ Cfr. al riguardo più innanzi, Appendice, passi n° 6; 10; 16; 19. E vedi anche: *ibidem*, passi n° 11; 12; 14; 18. In queste ultime citazioni, "il sapiente cristiano" trasse le sue conclusioni sulla base della versione latina della *Guida*.

⁵⁹ Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit., pp. 106-107.

⁶⁰ Egli era infatti collegato alla fondazione del convento domenicano in questa città (1233). Cfr. Valle, *Breve compendio* cit., p. 13; *Année dominicaine* cit., pp. 463-464; Masetti, *Monumenta* cit., p. 213; Taurisano, *Catalogus Hagiographicus* cit., p. 14; Andriani, *Il Beato Nicola Paglia* cit., pp. 128-129; Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., p. 79; Maiarelli, *La Cronaca* cit., p. 38, 34; Cappelluti, *Op. cit.*, pp. 73-78.

⁶¹ L'ultimo riferimento al "sapiente cristiano", trasmesso nel *Commento*, concerne l'ultimo capitolo della *prima parte* della *Guida* (I, 76). Nelle *Obiezioni*, tuttavia, Nicola da Giovinazzo è citato nella discussione di un tema, svolto da Maimonide nell'*Introduzione alla seconda parte*. Cfr. Appendice, passi n° 19-20. Nel corso del *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno riportò inoltre numerosi termini in volgare (ossia in giudeo-italiano), il cui nucleo centrale è basato sulla versione latina della *Guida*. Nel *Commento alla prima parte*, i termini volgari sono numerosissimi, a dif-

R. Mosè da Salerno e "il sapiente cristiano", seppure breve, dovette protrarsi almeno per alcuni mesi.

Dai dati cronologici in nostro possesso è quindi possibile concludere che il periodo di attività di R. Mosè da Salerno è più tardo rispetto agli anni di attività pastorale del Beato nell'Italia meridionale (anni Venti e primi anni Trenta) e difficilmente tale collaborazione ebbe luogo negli anni Cinquanta (1254 o 1255), durante i soggiorni sporadici del B. Nicola Paglia a Napoli.

2. Secondo gli studiosi, R. Mosè da Salerno avrebbe collaborato con il B. Nicola Paglia a Napoli,⁶² essendo escluso un soggiorno del Beato domenicano a Salerno.⁶³ Non si possiede tuttavia alcun dato storico o testuale sicuro, secondo il quale R. Mosè da Salerno sarebbe vissuto a Napoli negli anni Cinquanta (e, in particolare, tra il 1254 e il 1255).

A favore di un soggiorno a Napoli di R. Mosè da Salerno vi sarebbe la conoscenza di R. 'Anatolio e dei *magistri* dello studio napoletano.⁶⁴ Dai dati in nostro possesso si sa che R. 'Anatolio viveva a Napoli nel 1247, quando il padre R. Ya'aqov era ancora vivo, ma non si sa dove sia vissuto dopo questa data e quando sia morto.⁶⁵ Per quanto riguarda l'Università di Napoli, come si vedrà, le informazioni riguardanti gli anni Cinquanta, anni nei quali R. Mosè da

ferenza di quelli presenti nella *seconda parte* (fatta eccezione per l'*Introduzione*). Come pure i confronti con la versione latina sono molto più numerosi nella *prima parte* rispetto a quelli presenti nella *seconda parte* (fatta eccezione anche qui per l'*Introduzione*). È molto probabile quindi che R. Mosè da Salerno e Nicola da Giovinazzo discussero con più ampiezza la *prima parte* e l'*Introduzione alla seconda parte* del trattato maimonideo, confrontandone spesso anche la versione latina, mentre confrontarono la versione latina della *seconda parte* solo occasionalmente.

⁶² Cfr. soprattutto Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., p. 44; Sirat, *Les traducteurs juifs* cit., p. 176; R. Bonfil, *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture (Atti del XXXI Convegno storico internazionale organizzato dal Centro italiano di studi sul basso Medioevo - Accademia Tudertina e il Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, Todi, 9-12 ottobre 1994)*, Spoleto 1995, pp. 153-171: 155.

⁶³ Come si vedrà in seguito, il primo convento domenicano fu fondato a Salerno soltanto nel 1272, benché, già prima di questa data, fossero probabilmente presenti nella città singoli frati domenicani, come avvenne anche per altre città, quali per esempio Napoli. Su Napoli, cfr. D.M. Mongillo, *Le origini dell'Ordine domenicano a Napoli*, «Memorie domenicane» 66 (1949), pp. 90-98; M. Miele, *La presenza dei domenicani a S. Domenico Maggiore*, in L. Salerno (a c. di), *Il convento di S. Domenico Maggiore in Napoli*, Napoli 1997, pp. 29-44: 29-36.

⁶⁴ Sullo studio napoletano, cfr. più innanzi, pp. 100-105.

⁶⁵ Cfr. sopra, n. 52.

Salerno avrebbe potuto collaborare con il B. Nicola Paglia, sono frammentarie: dai documenti si apprende che nel 1252 essa venne trasferita, per decreto del re Corrado IV, a Salerno e ritrasferita a Napoli solo nel 1258 dal re Manfredi. I dati quindi a favore di un soggiorno di R. Mosè da Salerno a Napoli sono dubbi. Al contrario, le informazioni in nostro possesso, secondo le quali in questo periodo lo studio napoletano era stato trasferito a Salerno e molto verosimilmente in questi anni R. Mosè da Salerno conobbe il marchese Bertoldo, governatore di Salerno, ma non conobbe R. Ya'aqov 'Anatoli (vissuto probabilmente a Napoli⁶⁶ fino alla morte, avvenuta, come si è detto, nel 1256 ca.), sarebbero a favore della sua attività esclusivamente a Salerno, almeno per questo periodo. In questo contesto è opportuno aggiungere che le informazioni a favore di un soggiorno di R. Mosè a Napoli in generale (e quindi non solo negli anni Cinquanta) sono incerte. R. Mosè da Salerno infatti, a differenza di altri dotti ebrei, quali per esempio R. Ya'aqov 'Anatoli e R. Yehudah b. Šelomoh ha-Kohen 'ibn Matqah, non citò mai nei suoi scritti i re svevi⁶⁷ (o, più tardi, i re angioini, a differenza per esempio di R. Qalonimos b. Qalonimos, traduttore e autore attivo a Arles, Avignone e Napoli e collegato alla corte di Roberto d'Angiò),⁶⁸ come ci si aspetterebbe se egli fosse stato attivo a Napoli e quindi in con-

⁶⁶ Il poema, che collegherebbe R. Ya'aqov 'Anatoli con la città di Otranto, non fu probabilmente composto da questo autore. Cfr. al riguardo: C. Sirat, *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico e le scienze*, Palermo 1994, pp. 185-197: 191, n. 10.

⁶⁷ Sulle citazioni di Federico II, trasmesse da R. Ya'aqov 'Anatoli e da R. Yehudah ha-Kohen, cfr. soprattutto Ead., *Les traducteurs juifs* cit., pp. 170-173; 175-176; G. Sermoneta, *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano (Atti della III Settimana di Storia Medievale dell'Università di Roma, 15-20 maggio 1978)*, II (a c. di A.M. Romanini), Galatina 1980, pp. 183-197: 187-189; Bonfil, *La cultura ebraica e Federico II* cit., p. 155.

⁶⁸ Vedi soprattutto M. Steinschneider, *Robert von Anjou und die jüdische Literatur*, «Vierteljahrschrift für Kultur und Literatur der Renaissance» 1 (1885), pp. 136-140; Id., *Robert von Anjou und sein Verhältnis zu einigen gelehrten Juden*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» XLVIII (1904), pp. 713-717; Sirat, *Les traducteurs juifs* cit., p. 179; G. Sermoneta, *Gli scolastici ebrei alla corte di Roberto d'Angiò e la diffusione programmatica del neoplatonismo in Italia agli inizi del Trecento*, in G. Rocco (a c. di), *Platonismo e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI) (Atti della VII Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, 19-25 ottobre 1987)*, Palermo 1989, pp. 139-157. Per quanto riguarda R. Yehudah b. Mošeh Romano, attivo a Roma tra il secondo e il terzo decennio del sec. XIV, non è comunque sicuro che egli fosse in rapporto diretto con la corte di Roberto d'Angiò. Su di lui, cfr. più innanzi, n. 73. Sul rapporto dei traduttori ebrei con l'ambiente di corte, vedi altresì la puntualizzazione di Zonta: Id., *La filosofia antica nel Medioevo ebraico* cit., pp. 74-76.

tatto con la corte reale.⁶⁹ Al contrario, nel *Commento alla Guida*, egli menzionò il governatore di Salerno, il marchese Bertoldo e, come si vedrà, nelle *Obiezioni*, l'arcivescovo di Salerno, di cui gli ebrei locali erano sudditi diretti. Come pure si sa che il figlio di R. Mosè, R. Isaia, era attivo a Salerno negli anni Sessanta.⁷⁰ Tutti i dati storici sicuri (le citazioni del governatore e dell'arcivescovo di Salerno, la testimonianza del figlio e, infine, il ritrovamento della lapide a Salerno) provano quindi l'attività di R. Mosè da Salerno in questa città. Di contro, a favore della sua attività a Napoli, vi sono solo ipotesi, seppure verosimili, quali per esempio lo studio presso R. 'Anatolio, svoltosi probabilmente nella città nella quale R. 'Anatolio risiedeva. Pertanto, benché non si debba escludere un soggiorno di R. Mosè a Napoli, anche per la relativa vicinanza con la città di Salerno, va tenuto presente che esso è fondato soltanto su dati incerti.

Da quanto si è detto, non è quindi possibile stabilire dove si sarebbe potuta svolgere la collaborazione tra R. Mosè da Salerno e il B. Nicola Paglia, non essendo sicuro che R. Mosè da Salerno sia vissuto a Napoli nel 1254 (o 1255), nei periodi nei quali il B. Nicola Paglia soggiornò nella città.

3. R. Mosè da Salerno non disse mai che Nicola da Giovinazzo era domenicano. L'appellativo "sapiente cristiano" non è sufficiente per stabilire l'appartenenza di questi all'Ordine domenicano.

*

3.a. Nei suoi scritti, R. Mosè da Salerno usò l'epiteto "cristiano" in sensi diversi.

3.a.1. Nel *Commento alla Guida*, denominò infatti anche la traduzione latina e l'anonimo traduttore della *Guida* in latino: «la traduzione del cristiano», «il traduttore nella lingua cristiana», «il traduttore cristiano» o semplicemente «il cristiano».⁷¹ L'espressione

⁶⁹ R. Mosè da Salerno menzionò una volta Federico II, ma si basò su una citazione già trasmessa da R. Ya'aqov 'Anatoli nel *Malmad ha-talmidim*. Cfr. *Commento alla Guida*, II, 26, ms. Monaco 370, f. 257r = R. Ya'aqov 'Anatoli, *Malmad ha-talmidim, Parašat Bo'*, f. 53v. Vedi al riguardo M. Steinschneider, «Hebräische Bibliographie» 7 (1864), p. 65; Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., p. 36, n. 24; Sirat, *Les traducteurs juifs* cit., p. 172, n. 2; Rigo, *The Commentary* cit., n. *108.

⁷⁰ Sull'attività di R. Isaia, svoltasi appunto a Salerno, stiamo scrivendo un contributo.

⁷¹ Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., Appendice III.

«lingua cristiana» per il latino è consueta anche tra i traduttori ebrei medievali, che eseguirono versioni dal latino all'ebraico, quali per esempio R. Hillel b. Šemu'el da Verona (dopo il 1220 ca.-1291/5 ca.)⁷² e R. Yehudah b. Mošeh Romano (1292 ca.-dopo il 1330).⁷³

3.a.2. In altri passi del *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno usò l'epiteto "cristiano" o "cristiani", facendo riferimento all'esegesi cristiana dei versetti biblici, diversa da quella ebraica.⁷⁴ A un'analisi di tali citazioni, è possibile concludere che egli conobbe, almeno in parte, gli scritti esegetici cristiani al testo biblico e la letteratura polemica cristiana, come per esempio le opere di S. Agostino, citato esplicitamente nelle *Obiezioni*.⁷⁵ In questi casi il termine "cristiani" indica quindi "esegeti cristiani" e, tra questi, i Padri della Chiesa.

3.a.3. Nelle *Obiezioni*, R. Mosè da Salerno contrappose se stesso («io l'ebreo»⁷⁶ «l'ebreo disse»⁷⁷ o «Mosè l'ebreo disse»⁷⁸) agli

⁷² Vedi per esempio l'apertura della versione latino-ebraica della *Chirurgia magna* di Bruno di Longoburgo: «Questo è il libro della *Chirurgia* composto dal Maestro *Bruno nella *lingua cristiana* (= in latino) e R. Hillel b. Šemu'el lo ha tradotto dalla *lingua cristiana* nella *lingua sacra* (= in ebraico)». Cfr. R. Hillel b. Šemu'el... mi-Verona, *Sefer tagmule-ha-nefeš... w^h-ha^ettaqot mi-toḵ ḥibburim 'aḥerim...*, Lyck 1874, f. 43r.

⁷³ Questo filosofo e traduttore, che eseguì versioni di numerosissimi passi, estratti dai trattati di S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Alessandro Bonini di Alessandria e Angelo da Camerino, aprì solitamente le traduzioni con le parole: «Versione di R. Yehudah b. Mošeh b. Dani'el... dalla *lingua cristiana* (= dal latino) in ebraico». Su di lui cfr. soprattutto C. Rigo, *Il De substantia orbis di Averroè: edizione della versione latino-ebraica con commento di Yehudah b. Mosheh Romano*, Dottorato di ricerca in Ebraistica, V ciclo, A.A. 1989-1992, 2 voll., Università degli Studi di Torino 1992; Ead., *Un'antologia filosofica di Yehudah b. Mosheh Romano*, «Italia» 10 (1993), pp. 73-104; Ead., *Egidio Romano nella cultura ebraica: le versioni di Yehudah b. Mosheh Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 397-437; Ead., *Yehudah b. Mosheh Romano traduttore degli Scolastici latini*, «Henoch» 17 (1995), pp. 141-170; Ead., *The Be'urim on the Bible of R. Yehudah Romano: The Philosophical Method Which Comes Out of Them, Their Sources in the Jewish Philosophy and in the Christian Scholasticism*, Ph.D. Dissertation, 2 voll., The Hebrew University, Jerusalem 1996 [in ebraico].

⁷⁴ Cfr. per esempio: *Commento alla Guida*, I, 12, ms. Monaco 370, f. 22v e più innanzi, Appendice, passo n° 8. Per altri passi, vedi Rigo, *The Commentary cit.*, Appendice II.

⁷⁵ *Obiezioni*, p. III, f. 246r.

⁷⁶ Cfr. per esempio *Op. cit.*, p. XIX, f. 253r.

⁷⁷ Cfr. per esempio *Op. cit.*, p. XV, f. 251v; p. XVI, f. 252r; p. XVII, f. 252v.

⁷⁸ Vedi per esempio *Op. cit.*, p. IX, f. 248v. Talvolta egli fece inoltre uso dell'espressione «il credente disse», desiderando fare riferimento ad altri ebrei che parteciparono alle dispute. Vedi per esempio *Op. cit.*, ms. Atene 79.199, f. 2r; 2v.

altri partecipanti alle dispute: cristiani,⁷⁹ convertiti⁸⁰ ed eretici.⁸¹ Sebbene parte dei cristiani, da lui menzionati, appartenessero a un Ordine religioso, in questo scritto l'epiteto "cristiano" non è sinonimo di "frate", ma indica piuttosto un appartenente alla comunità cristiana.

3.b. Nel *Commento alla Guida* e nelle *Obiezioni*, ricorrono frequentemente appellativi quali «i sapienti dei cristiani», «un sapiente dei cristiani» o «il sapiente cristiano»,⁸² ma non è affatto sicuro che tali epiteti abbiano sempre la stessa valenza.⁸³

3.b.1. A un'analisi del *Commento alla Guida*, è possibile affermare con certezza che talvolta con tali appellativi R. Mosè da Salerno indicò i *magistri* dell'Università di Napoli, non necessariamente appartenenti a un Ordine religioso, ossia i dotti cristiani⁸⁴ che insegnavano all'Università. Infatti, in questo scritto, egli denominò «sapiente cristiano» anche Pietro d'Ibernia,⁸⁵ che, come è noto, non

⁷⁹ Cfr. per esempio *Op. cit.*, p. I, f. 245v: «un cristiano rispose»; p. II, *ibidem*: «e a questo riguardo il cristiano mi rispose».

⁸⁰ Cfr. *Op. cit.*, ms. Atene 79.199, f. 2v: «il convertito disse» (due volte).

⁸¹ Cfr. per esempio *Op. cit.*, *ibidem*, f. 3r: «la domanda dell'eretico era».

⁸² Cfr. per esempio, *Op. cit.*, p. XII, f. 250r: «e già avevo chiesto ai loro (= dei cristiani) sapienti»; *Commento alla Guida*, I, 41, ms. Monaco 370, f. 56r (in margine): «i sapienti dei cristiani dicono»; II, 32, *ibidem*, f. 275v: «e un sapiente dei cristiani disse». Per altri passi cfr. Rigo, *The Commentary* cit., Appendice II.

⁸³ In questo contesto va osservato che più tardi alcuni filosofi e traduttori ebrei usarono l'epiteto "i sapienti dei cristiani" per indicare i filosofi e gli studiosi latini. Per esempio R. Šemu'el b. Yehudah di Marsiglia (traduttore e filosofo provenzale, attivo tra il 1320 e il 1340) nel *colophon* della versione arabo-ebraica del *Compendio* di Averroè della *Repubblica* di Platone affermò: «A causa del mio amore e diligenza in (questa scienza = la scienza politica) pensavo di correggere di nuovo questa traduzione insieme ai sapienti dei cristiani» e più innanzi: «Il traduttore disse: intendo invero correggere la traduzione di questa scienza insieme ai sapienti dei cristiani» (le sottolineature sono nostre). Cfr. Averroes' *Commentary on Plato's Republic* (a c. di E.I.J. Rosenthal), Cambridge 1969 [= 1956], pp. 106-107; L.V. Berman, *Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth-Century Philosopher and Translator*, in A. Altmann (a c. di), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge (Mass.) 1967, pp. 289-320: 295; 308; 310.

⁸⁴ Per l'appellativo "cristiani" qui usato, cfr. sopra, 3.a.3.

⁸⁵ Pietro d'Ibernia è citato anche nelle *Obiezioni*. Cfr. *Op. cit.*, p. IV, f. 246v: «il sapiente Petro de-Bernia» (Simon lesse: «de-Berbia» o «di Birboa»). Nel ms., su cui Simon si basò, non era quindi presente la specificazione «cristiano», a differenza della specificazione presente nel *Commento alla Guida*. Tale passo non è purtroppo conservato nel ms. Atene 79.199. In quest'ultimo ms. si trasmette comunque la citazione di Nicola da Giovinazzo, denominato semplicemente «sapiente», senza la specificazione «cristiano». Cfr. sopra, n. 10 e più innanzi, p. 85.

fu frate Predicatore, bensì *magister* di fisica (o anche di logica) allo studio napoletano e professore di S. Tommaso d'Aquino, negli anni 1240 (o 1239)-1244, già prima che il giovane Tommaso entrasse nell'Ordine (1243 o 1244):⁸⁶

E questo me lo spiegò *il sapiente cristiano Pietro d'Ibernia* (litt. Petri de-Bernia), dicendo che il nome "possibile"⁸⁷ vale per due cose...⁸⁸

3.b.2. Al contempo, come si vedrà, in una citazione di Nicola da Giovinazzo, trasmessa sempre nel *Commento alla Guida*, l'epiteto «i sapienti dei cristiani» (e «i sapienti dei musulmani») sembra usato nel significato di teologi cristiani (e musulmani), contrapposti ai «veri filosofi metafisici».⁸⁹

3.b.3. Dall'analisi delle *Obiezioni*, risulta che R. Mosè da Salerno distinse «i sapienti dei cristiani» dai cristiani partecipanti

⁸⁶ Su Pietro d'Ibernia, cfr. Petrus Calo, *Vita S. Thomae Aquinatis*, in D. Prümmer (a c. di), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Tolosae 1912, p. 20; Guillelmus de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, in *Op. cit.*, p. 70; C. Baeumker, *Petrus de Hibernia der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred*, München 1920; A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*, «Revue néoscholastique de philosophie» 14 (1922), pp. 333-361: 355-357; M. Grabmann, *Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des Heil. Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, pp. 249-265; Id., *Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, pp. 103-137: 119-124; M.B. Crowe, *Peter of Ireland Theacher of St. Thomas Aquinas*, «Studies» 45 (1956), pp. 443-456; Id., *Peter of Ireland's Approach to Metaphysics*, «Miscellanea Mediaevalia» II (1963), pp. 154-160; Id., *Peter of Ireland: Aquinas's Teacher of the Artes Liberales*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris 1969, pp. 617-626; Ch.H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus - Richardus*, «Traditio» 28 (1972), pp. 281-396: 354-356; R.-A. Gauthier, *Les commentaires du Peryermenias aux XIIe-XIIIe siècles*, in Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, T. I* 1 *Expositio libri Peryermenias*, Roma-Paris 1989, pp. 67*-68*. Di Pietro d'Ibernia si conservano una *determinatio magistralis*, pubblicata da Baeumker, un *Commento ai Peryermenias* e un *Commento al De longitudine et brevitate vitae* e al *De morte et vita*, ancora manoscritti. Come ha dimostrato Gauthier, gli scritti *Scriptum super Porphyrium*, *Quaestiones super libros posteriorum* e *Quaestiones super libros elenchorum*, attribuiti da Crowe e Lohr a Pietro d'Ibernia, non sono di questo autore. Su di lui, vedi anche più innanzi, pp. 101-104.

⁸⁷ Per la trattazione del concetto di possibile, negli scritti di Pietro d'Ibernia, a noi giunti, cfr. Petrus de Hibernia, *Scriptum super Peryermenias*, BAV, ms. vat. lat. 5988, ff. 96vb-97va.

⁸⁸ *Commento alla Guida*, I, 74, ms. Monaco 370, ff. 161v-162r.

⁸⁹ Cfr. Appendice, passo n° 4 e più innanzi, pp. 96-98.

alle dispute, appartenenti a un Ordine religioso. A quanto pare, «i sapienti dei cristiani» non parteciparono alle dispute pubbliche, poiché i riferimenti a loro sono fatti generalmente al passato e solitamente introdotti dalle parole: «e già avevo chiesto ai loro sapienti»,⁹⁰ alludendo a un tempo anteriore (probabilmente anni Cinquanta) rispetto a quello in cui si svolsero le dispute pubbliche (tra il 1263 e il 1270 ca.).⁹¹

3.c. Nelle *Obiezioni*, R. Mosè da Salerno non evitò di indicare l'Ordine di appartenenza dei personaggi con i quali polemizzò.⁹²

3.c.1. In questo scritto egli menzionò infatti un frate francescano: «su questa *Obiezione* mi rispose un frate piccolo (= minore), chiamato frate Filippo»,⁹³ ossia un frate, appartenente all'OM.⁹⁴ In

⁹⁰ Cfr. per esempio *Obiezioni*, p. XII, f. 250r.

⁹¹ Sulla datazione delle dispute pubbliche, cfr. più innanzi, pp. 82-88.

⁹² Anche qui si può costruire un parallelo con altri autori e traduttori ebrei medievali. Per esempio R. Yehudah Romano talvolta denominò S. Tommaso d'Aquino «il frate predicatore», Angelo da Camerino «il sapiente frate agostiniano» e Alessandro d'Alessandria «il sapiente frate minore», oppure affermò che gli Scolastici cristiani, a lui noti, erano «frati» e denominò S. Tommaso ed Egidio Romano «il sapiente frate» e S. Alberto Magno «il reverendo frate *Teutonicus (ha-aškenazi)*». Cfr. Rigo, *Il De substantia orbis di Averroè* cit., II, pp. 256, 62; 281, 809; Ead., *Yehudah b. Mosheh Romano traduttore degli Scolastici latini* cit., pp. 153; 168; Ead. (a c. di), *Ma'amarim. Un'antologia filosofica di passi scolastici tradotta da R. Yehudah b. Mošeh Romano* [edizione critica in preparazione], passi n° 3; 32.

⁹³ Cfr. *Obiezioni*, p. V, f. 247r.

⁹⁴ A Salerno esisteva un convento francescano (S. Francesco) già nel 1238 e nel Principato i frati francescani erano presenti ancora prima di questa data. Cfr. L. Wadding, *Annales Minorum, seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, III (1238-1255), Ad Claras Aquas prope Florentiam 1931 [= 1737], p. 16, XVIII; J.H. Sbaralea, *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolas, ac Diplomata continens Tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco*, III, Romae 1765, p. 379; A. Imperato, *Il Francescanesimo nel territorio di Principato nel sec. XIII*, «Archivum Franciscanum Historicum» 63 (1970), pp. 241-258; Id., *Il Francescanesimo nel territorio di Principato dal secolo XIII al secolo XVI, ibidem* 64 (1971), pp. 3-4. Fino al sec. XV, per quanto riguarda Salerno e Napoli, si posseggono poche notizie sui nomi dei singoli frati francescani e dei loro custodi, a parte quanto ricordato da Wadding e Imperato. Sul sec. XIII in particolare, vedi anche G. Ruocco, *Regesto angioino-francescano del Regno di Napoli*, «Miscellanea francescana» 37 (1937), pp. 125-140; G. D'Andrea, *I frati minori napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli 1967, pp. 69-70; 546; G. Crisci e A. Campagna, *Salerno sacra*, Salerno 1962, pp. 432-433; G. Bove, *S. Francesco e i conventi minoritici OfmConv di Napoli/ Terra di Lavoro (Sec. XIII-XX)*, Roma 1987, pp. 21-22; 104, n° 79; P. Iannelli, *Lo Studio teologico OFM Conv. nel San Lorenzo Maggiore di Napoli. Cenni storici e serie dei reggenti lettori e studenti (1482-1990) guardiani del convento (1482-1990)*, Roma 1994, pp. 17-26; 32-37. In questi testi non si fa menzione di un "frate Filippo", vissuto a Salerno negli anni Sessanta del sec. XIII.

un altro passo egli citò «il cristiano Filippo, che è il loro capo (*litt. rabbino*)»,⁹⁵ volendo probabilmente indicare il custode dei francescani di Salerno.⁹⁶

3.c.2. Lo stesso si può dire per i domenicani. R. Mosè da Salerno venne infatti a contatto diretto con i frati Predicatori, come risulta dal passo seguente, estratto anch'esso dalle *Obiezioni*:

E fui costretto io l'ebreo a scrivere nuovamente riguardo l'*Obiezione* di questi, *essendosi levati i frati detti Pr(a)dicatores*, a dimostrare la Trinità per questa via, di cui hanno parlato i filosofi, (cioè) che Dio, sia benedetto, è Intelletto e intende ed è la cosa intelletta. Il loro ragionamento è avventato⁹⁷ (ed essi procedono nel seguente modo): «Chi intende sa bene che Dio, sia benedetto, intende Se stesso, ed è impossibile che Egli non intenda qualcosa nell'intendere Se stesso. E ciò che Egli intende è una certa forma o **specie**. E questa forma è ciò che noi chiamiamo Figlio. Ecco, chi intende è il Padre, ciò che è inteso, quella forma, è il Figlio, e questa è una certa relazione tra il Padre e il Figlio - *relazion in volgare. E questa forma è detta Verbo: **principio** (*litt. prinzipion*) **era Verbo** (*sic*),⁹⁸ che è il (discorso) interiore. E il discorso esteriore, quel che uno dice a un altro, è il dire cosa c'è *nel cuore ed è Quello che è Incarnato. Ed è noto che il Padre ama il Figlio e si diletta di questo. Così Dio si diletta di ciò che di necessità promana da Lui. E questo Amore è la Misericordia o la Volontà. Eccoti i Tre: la sostanza di Quel che intende, la sostanza di Quel che è inteso, ossia la sostanza della forma che promana da Lui, (o) la Sua intellezione, e la sostanza dell'Amore».⁹⁹

Da queste righe è possibile ricavare preziose informazioni, sia di carattere testuale, sia di carattere storico, sullo scritto polemico: innanzitutto apprendiamo che vi sono *Obiezioni* riscritte dall'autore

⁹⁵ *Op. cit.*, p. IX, f. 248v. A un'analisi del testo non è chiaro se si tratti dello stesso frate francescano Filippo, precedentemente menzionato.

⁹⁶ Nella Provincia della Terra di Lavoro, nel 1260, si annoveravano cinque custodie francescane: 1) Napoli; 2) Salerno; 3) Principato; 4) Benevento; 5) S. Benedetto. Cfr. Wadding, *Annales Minorum* cit., III, p. 147, XIV. Sulle custodie, vedi anche: Imperato, *Il Francescanesimo nel territorio di Principato nel sec. XIII* cit., pp. 250-251. Come si è detto (sopra, n. 94), per quanto riguarda questo periodo, non si posseggono molte notizie sui nomi dei singoli frati e dei loro custodi.

⁹⁷ R. Mosè da Salerno usò l'espressione di *Sal.* 49 (48), 14: *Questo è la loro via (o condotta); la follia (è) in loro*.

⁹⁸ Si allude chiaramente a *Gv.* 1, 1.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. XIX, f. 253r. Le parole in grassetto sono scritte in giudeo-italiano nel testo. Sul passo vedi già Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., p. 281, n. 253.

[«E fui costretto io l'ebreo a scrivere nuovamente (litt.: tornare e scrivere, ossia: tornare a scrivere) riguardo l'*Obiezione* di questi»]. Questi rifacimenti sono posteriori all'anno menzionato dall'autore in un'altra sezione dell'opera (1270)¹⁰⁰ e probabilmente databili attorno al 1272. In questo anno, Matthaëus de Porta (o Matteo della Porta), arcivescovo di Salerno dal 1263 al 1272 (o 1273),¹⁰¹ donò ai domenicani una chiesa (S. Paolo de Palearia) e beni, perché venissero a Salerno a fondare un convento e questo per «il rispetto e l'amore» nei confronti dell'Ordine e nei confronti «del suo Maestro» fr. Tommaso d'Aquino OP e del fr. Eufranone OP, suo cugino.¹⁰² Precedentemente non esisteva infatti un convento domenicano a Salerno,¹⁰³ sebbene sia probabile che singoli frati fossero presenti nella città già prima della fondazione del convento, come avvenne anche per altre città. Successivamente i domenicani ampliarono le vecchie costruzioni e nel 1275 edificarono una nuova chiesa, consacrata solo nel 1277 e chiamata S. Maria della Porta, in ricordo dell'arcivescovo Matteo, nel frattempo defunto.¹⁰⁴ Che le dispute, di cui sono testimonianza le *Obiezioni*, si siano svolte a Salerno, ne è prova il fatto che R. Mosè da Salerno abbia menzionato l'arcivescovo Matteo ora ricordato.¹⁰⁵ Le dispute pubbliche ebbero quindi luogo durante l'arcivescovado di Matteo della Porta, alla presenza di questi, di cui gli ebrei di Salerno erano sudditi diretti.¹⁰⁶ Pertanto si può concludere che attorno al 1270 R. Mosè da Salerno redasse le *Obiezioni*, appor-

¹⁰⁰ Cfr. sopra, n. 38.

¹⁰¹ Cfr. HC, I, p. 429; Crisci e Campagna, *Salerno sacra* cit., p. 81; G. Crisci, *Il cammino della Chiesa salernitana nell'opera dei suoi vescovi*, I, Napoli-Roma 1976, pp. 295-302.

¹⁰² G. Paesano, *Memorie per servire alla storia della Chiesa salernitana*, III, Salerno 1855, pp. 16-19; Carucci, *Codice diplomatico salernitano* cit., pp. 406-409; P.M.-H. Laurent, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Tolosa-St. Maximimin 1937, pp. 573-574; Crisci e Campagna, *Salerno sacra* cit., p. 298.

¹⁰³ Cfr. Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., pp. 23; 28; 32.

¹⁰⁴ Cfr. Paesano, *Memorie* cit., pp. 40-42; Balducci, *L'archivio diocesano di Salerno* cit., pp. 165-166, n° 105; Crisci e Campagna, *Salerno sacra* cit., pp. 437-438.

¹⁰⁵ Cfr. *Obiezioni*, p. XX, f. 253v: «molte volte mi disse il vescovo Mazzeo». E vedi anche *Op. cit.*, p. VIII, f. 248r: «sollevai la questione al vescovo»; p. XIII, f. 250v: «e il vescovo ammise che Dio è assolutamente uno». Per l'identificazione di «Mazzeo» (trascrizione fonetica di Mattheo) con Matteo della Porta, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., p. *4.

¹⁰⁶ Dal 1090 fino alla fine del sec. XIII gli ebrei di Salerno erano sudditi diretti dell'arcivescovo locale. Sulla comunità ebraica di Salerno in questo periodo cfr. N. Tamassia, *Stranieri ed Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana alla sveva*, «Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti» 83 (1903-1904), pp. 757-839; N. Fero-

tando successivamente aggiunte e modifiche al testo. L'espressione «*essendosi levati* (o: essendo *sorti*) i frati detti Pr(a)edicatores» accenna probabilmente alla diffusione e alla maggiore influenza dell'Ordine in Salerno, dovute alla fondazione del convento nel 1272. Va anche ricordato che in questo stesso anno, forse per invito del re Carlo I d'Angiò,¹⁰⁷ S. Tommaso d'Aquino, menzionato dall'arcivescovo Matteo della Porta, tornò da Parigi a Napoli, per dirigere ivi lo *studium generale* dei domenicani,¹⁰⁸ e S. Tommaso d'Aquino, per esempio già nella *Summa contra Gentiles* (1259-1264), faceva uso della «via, di cui hanno parlato i filosofi», a cui R. Mosè da Salerno fece riferimento, nella trattazione della dottrina trinitaria.¹⁰⁹ R. Mosè da Salerno dovette quindi riscrivere l'*Obiezione*, dopo aver conosciuto trattazioni simili, che si stavano diffondendo anche tra i domenicani *in loco*.¹¹⁰ Dai dati storici ora menzionati, non solo è possibile affermare che i domenicani non parteciparono alle dispute svoltesi negli anni Sessanta, ma anche che R. Mosè da Salerno conobbe in forma diretta i domenicani molto probabilmente solo al

relli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Napoli 1990 [= Torino 1915], pp. 57-88: in particolare 58; 62-63; 67-68; 72; 78; F. Cerone, *Sei documenti inediti sugli ebrei di Salerno dal 1125 al 1269*, in *Fonti di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli 1926, pp. 59-73; C. Carucci, *Gli ebrei in Salerno nei secoli XI e XII*, «Archivio storico della Provincia di Salerno» 1 (gennaio-marzo 1921), pp. 74-79; Id., *Codice diplomatico salernitano* cit., pp. 126-127; 143-145; 270-272; 329-330; 397; 404-405; 448-449; 480-481; 487; 527-528; Id., *Codice diplomatico salernitano. Salerno dal 1282 al 1300*, III, Subiaco 1946, pp. 132-134; 136-137; 140-141; Id., *Un Comune* cit., pp. 68-75; A. Marongiu, *Gli ebrei di Salerno nei documenti dei secoli X-XIII*, «Archivio storico per le province napoletane» LXII (1937), pp. 3-31 [= Id., *Byzantine, Norman, Swabian and Later Institutions in Southern Italy* (a c. di G. Cassandro), London 1972, n° XVI]; *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani*, 40 voll. (anni 1266-1292), Napoli 1950-1993, IV (anni 1266-1270), p. 136, Reg. XIV, 908.

¹⁰⁷ Cfr. *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti* cit., IX (anni 1272-1273), p. 199, Reg. XLVII, 2; G.M. Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli. Ricerche e documenti vari*, Napoli-Genova-Firenze-Città di Castello 1924, pp. 84-85; Laurent, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* cit., p. 575.

¹⁰⁸ Cfr. gli atti del capitolo provinciale, svoltosi a Firenze nel 1272: Douais, *Acta* cit., p. 531; Kaeppli e Dondaine, *Acta* cit., p. 39.

¹⁰⁹ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Romae 1894, IV, 11; 19; 26. In particolare, il testo di *Op. cit.*, IV, 11 è molto simile a quello trasmesso nella prima parte dell'*Obiezione*. E vedi anche: Id., *Summa theologiae*, Taurini-Romae 1952, I, 27, 1; 3; 4.

¹¹⁰ Va anche ricordato che S. Tommaso, dopo il suo ritorno a Napoli, visitò la città di Salerno. Per i rapporti di S. Tommaso con Salerno, cfr. soprattutto A. Capone, *Relazioni tra la città di Salerno e S. Tommaso d'Aquino*, Salerno 1924; A. Tisi, *San Tommaso d'Aquino e Salerno*, Salerno 1974.

principio degli anni Settanta (l'*Obiezione* fu appunto riscritta dall'autore dopo il 1270) e quindi circa quindici anni dopo la morte del B. Nicola Paglia.

Da quanto si è detto finora, si può quindi concludere che R. Mosè da Salerno non usò necessariamente il termine «sapiente cristiano» con il significato di frate, appartenente a un Ordine, come si è visto per esempio nella citazione di Pietro d'Ibernia, «il sapiente cristiano» menzionato nel *Commento alla Guida*. Nelle *Obiezioni* poi, a differenza del «frate minore... Filippo» e dei «frati... Pr(a)edicatores», Nicola da Giovinazzo non è denominato «frate», ma «sapiente» (ms. Atene 79.199) o «sapiente cristiano» (ms. Breslavia 26a, sulla base dell'edizione di Simon), anche qui come Pietro d'Ibernia (ms. Breslavia 26a, sulla base dell'edizione di Simon: «il sapiente Petro de-*Bernia»¹¹¹). Anche da questo testo, sembrerebbe quindi che con l'epiteto «sapiente» (o «sapiente cristiano»), egli non volesse necessariamente indicare un frate, appartenente a uno degli Ordini mendicanti. Come pure, almeno in una delle venti citazioni di Nicola da Giovinazzo, R. Mosè da Salerno avrebbe segnalato che «il sapiente cristiano» era domenicano, tenendo in considerazione il fatto che egli non evitò di indicare l'Ordine di appartenenza dei personaggi, con i quali venne in contatto o polemizzò. I «frati detti Pr(a)edicatores» non sono poi collegati con Nicola da Giovinazzo, menzionato all'inizio delle *Obiezioni*. Nell'apertura dello scritto, R. Mosè da Salerno citò una volta il suo collaboratore con le parole: «e già avevo sollevato tale difficoltà al sapiente Nicolav de-Jovinnazza», alludendo, come si è detto, a un tempo anteriore di collaborazione («e già avevo sollevato»),¹¹² rispetto all'epoca in cui si svolsero le dispute a Salerno. Tale «sapiente», che non partecipò alle dispute pubbliche, svoltesi in presenza dell'arcivescovo, non apparteneva ai «frati detti Pr(a)edicatores», citati in una sezione successiva del testo, in un'*Obiezione* riscritta da R. Mosè da Salerno, in un periodo posteriore a quello della redazione del nucleo centrale dell'opera. A questo riguardo va anche segnalato che nell'*Obiezione* riscritta l'autore sottolineò di avere da poco conosciuto l'approccio innovativo dei «frati detti Pr(a)edicatores» nella trattazione filosofica della dottrina trinitaria. Tuttavia già negli anni Cinquanta egli

¹¹¹ Nel ms. di Atene non si conserva purtroppo il passo.

¹¹² Cfr. Appendice, passo n° 20. Lo stesso si può dire per la citazione di Pietro d'Ibernia: «E già mi aveva confessato il sapiente Petro de-*Bernia» (*Obiezioni*, p. IV, f. 246v).

aveva discusso filosoficamente con Nicola da Giovinazzo della Trinità, come testimonia l'unica citazione del "sapiente cristiano" trasmessa nelle *Obiezioni*.¹¹³ Nello scritto polemico difficilmente R. Mosè da Salerno avrebbe quindi sottolineato le innovazioni introdotte dai domenicani in questo campo, se già il suo collaboratore Nicola da Giovinazzo, da lui conosciuto circa vent'anni prima, fosse stato domenicano.

Inoltre, come si è visto, la stesura delle *Obiezioni* ebbe luogo in età angioina, in un periodo molto più tardo rispetto alla morte del B. Nicola Paglia. La redazione dello scritto polemico si inserisce infatti bene nel contesto storico della dominazione angioina, nel quale la politica regia contro ebrei ed eretici¹¹⁴ e l'attività degli inquisitori nel Mezzogiorno divennero più intense rispetto al periodo svevo. L'attività inquisitoriale fu comunque graduale, raggiungendo il suo apice soltanto nella prima metà dell'ultimo decennio del XIII secolo, durante il regno di Carlo II.¹¹⁵ Sin dai primi anni del regno di Carlo I d'Angiò si segnala comunque il successo in questa dire-

¹¹³ Cfr. *ibidem* e più innanzi, p. 98.

¹¹⁴ Nelle *Obiezioni*, R. Mosè da Salerno citò più volte eretici. Cfr. per esempio: *Op. cit.*, p. XVIII, f. 253r: «Filippo, l'eretico (*ha-min*) di Toscana disse»; ms. Atene 79.199, f. 2v: «l'eretico disse»; f. 3r: «la domanda dell'eretico era». Con il termine «eretici (*minim*)», si indicava anche gli ebrei convertiti considerati insinceri (*receptatores hereticorum*). Cfr. al riguardo: Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale* cit., p. 67; V. Vitale, *Un particolare ignorato di storia pugliese. Neofiti e mercanti*, in *Fonti di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa* cit., pp. 233-246: 234; U. Cassuto, *Iscrizioni ebraiche a Trani*, «Rivista di studi orientali» XIII (1931), pp. 172-180: 176; Id., *The Extinction of the South-Italian Academies in the Thirteenth Century*, in *Studies in Memory of Asher Gulak and Samuel Klein*, Jerusalem 1942, pp. 139-152: 148 [in ebraico]; J. Starr, *The Mass Conversion of Jews in Southern Italy (1290-1293)*, «Speculum» XXI (1946), pp. 203-211; D. Abulafia, *L'età sveva e angioina*, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura (IX Congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo. Atti del Convegno internazionale di studio organizzato dall'Università degli Studi della Basilicata in occasione del Decennale della sua istituzione, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992)*, Potenza 1994, pp. 65-78: 69; 72. Sugli eretici in generale, vedi soprattutto: F. Moretti, *Eretici ed eresie in Puglia in età sveva e angioina*, «Studi storici meridionali» VIII (1988), pp. 179-192.

¹¹⁵ Cfr. in particolare: U. Cassuto, *Sulla storia degli Ebrei nell'Italia Meridionale nell'età angioina*, «Vessillo Israelitico» 59 (1911), pp. 282-285; 338-341; 422-424; 338-339; Id., *Un ignoto capitolo di storia ebraica*, in *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens Siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1912, pp. 389-404: 393-394; Id. (s.v.), *Apulien, Encyclopaedia Judaica* cit., III, coll. 22-27: 25; Id. (s.v.), *Bari, ibidem*, coll. 1075-1077: 1076; Id., *Iscrizioni ebraiche a Trani* cit., pp. 172-180; Id., *The Extinction* cit., pp. 139-152; Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale* cit., pp. 66-72; Starr, *The Mass Conversion* cit., pp. 203-211; Abulafia, *L'età sveva e angioina* cit., pp. 65-78.

zione dell'azione degli inquisitori e di alcuni ebrei convertiti al cristianesimo. Basti ricordare che nel 1270 (anno in cui appunto R. Mosè da Salerno redasse il nucleo centrale delle *Obiezioni*) a Napoli, il re Carlo I ordinò di perquisire le case degli ebrei, per confiscare libri, quali il *Talmud* e i libri liturgici, perché considerati blasfemi, secondo l'accusa di Manuforte, un ebreo convertito, originario di Trani, e precedentemente Maestro nella comunità ebraica di Napoli.¹¹⁶ Tale perquisizione fu fatta appunto per suggerimento di Manuforte, annoverato tra i fedeli del re, con il consiglio del custode dei francescani, del priore dei domenicani e del prelado locale.¹¹⁷ Per quanto riguarda questo primo periodo angioino, vanno comunque segnalati solo fatti episodici contro gli ebrei locali e singoli casi di conversione, di cui testimoniò R. Mosè da Salerno stesso nelle *Obiezioni*.¹¹⁸ Infatti, nonostante episodi come quello del 1270, la politica di Carlo I fu generalmente tollerante verso gli ebrei del Regno.¹¹⁹ Al contrario, è sotto il figlio di questi, Carlo II (1285), giunto a Napoli nel 1289, dopo la prigionia aragonese, che l'attività degli inquisitori contro gli ebrei e i neofiti *relapsi*¹²⁰ divenne intensa, raggiungendo il

¹¹⁶ Su Manuforte, cfr. *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti cit.*, I (anni 1265-1269), p. 84, Reg. II, 238; V (anni 1266-1272), p. 63, Reg. XV, 277; VI (anni 1270-1271), p. 367, Reg. XXII, 1881; Cassuto, *Sulla storia degli Ebrei nell'Italia Meridionale cit.*, pp. 338-339; Id., *Un ignoto capitolo cit.*, pp. 393-394; Id., *The Extinction cit.*, p. 141; Vitale, *Un particolare ignorato cit.*, p. 233; Starr, *The Mass Conversion cit.*, p. 203; Abulafia, *Letà sveva e angioina cit.*, p. 68.

¹¹⁷ Cfr. *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti cit.*, V (anni 1266-1272), p. 63, Reg. XV, 277; Cassuto, *Sulla storia degli Ebrei nell'Italia Meridionale cit.*, pp. 338-339; Id., *Un ignoto capitolo cit.*, p. 394.

¹¹⁸ Cfr. sopra, n. 80 e più innanzi, n. 123.

¹¹⁹ Cfr. Cassuto, *Un ignoto capitolo cit.*, pp. 390-394; Id., *The Extinction cit.*, pp. 141-142. Come è noto, collegati alla corte di Carlo I, si annoverano alcuni traduttori ebrei, quali Moise da Palermo e Faraj b. Šalem (nelle fonti latine: Ferragius o Farracius) da Girgenti. Su di loro, oltre ai lavori di Cassuto, cfr. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen cit.*, pp. 723; 974-975; 985; D. Kaufmann, *Un portrait de Faradj, le traducteur*, «Revue des études juives» XIX (1889), pp. 152-154; W. Cohn, *Jüdische Übersetzer am Hofe Karls I. von Anjou, Königs von Sizilien (1266-1285)*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» LXXIX (1935), pp. 246-260. Sulla politica di Carlo I verso ebrei e saraceni e su Faraj, vedi altresì i documenti recentemente pubblicati: H. Houben, *Neue Quellen zur Geschichte der Juden und Sarazenen in Königreich Sizilien (1275-1280)*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 74 (1994), pp. 335-359.

¹²⁰ Sugli ebrei convertiti a Napoli negli anni 1289-1290, cfr. *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti cit.*, XXXII (anni 1289-1290), pp. 62, Reg. XI, 22; 66, Reg. XI, 48; 88, Reg. XIII, 8; 195-196, Reg. XV, 337 e Cassuto, *The Extinction cit.*, p. 152. Sui neofiti in Italia meridionale cfr. Vitale, *Un particolare ignorato cit.*, pp. 233-234; Cassuto, *Apulien cit.*, col. 25; Id., *Iscrizioni ebraiche a Trani cit.*, pp. 174-178; Id., *The Extinction cit.*, pp. 148-149; Starr, *The Mass Conversion cit.*, pp. 205-211; Id., *Johanna*

suo apice negli anni 1292-1293. Nel 1294 si segnalano nell'intero Regno complessivamente ca. 1300 famiglie ebraiche convertite al cristianesimo.¹²¹ Per quanto riguarda Salerno in particolare, risale a questo anno la conversione di massa della comunità ebraica locale, come risulta da un documento in cui sono menzionati più di 130 ebrei (ossia famiglie di ebrei) convertiti.¹²² Il trattato polemico anti-cristiano di R. Mosè da Salerno va quindi inserito in questo contesto storico: le *Obiezioni*, scritte in ebraico e di carattere apologetico, contrassegnate talvolta da una vena aspramente polemica, avevano infatti per fine il sostegno della comunità ebraica locale, nella quale erano avvenuti, già prima del 1270, singoli casi di conversione. Infine, non è da escludere che R. Mosè da Salerno, in questo scritto, si rivolgesse anche a parte dei neofiti, nel tentativo di impugnare gli stessi principî della loro nuova fede.¹²³

II and the Jews, «The Jewish Quarterly Review» n.s. XXXI (1940-1941), pp. 67-78; Moretti, *Eretici ed eresie* cit., pp. 189-190; Abulafia, *L'età sveva e angioina* cit., pp. 71-74. Per Amalfi vedi M. Camera, *Memorie storico-diplomatiche dell'antica città e ducato di Amalfi cronologicamente ordinate e continuate sino al secolo XVIII*, I, Salerno 1876, p. 348. Sui neofiti relapsi, cfr. sopra, n. 114 e più innanzi, n. 123.

¹²¹ Cfr. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale* cit., pp. 66-72; Cassuto, *The Extinction* cit., p. 150; Starr, *The Mass Conversion* cit., pp. 207-208; Abulafia, *L'età sveva e angioina* cit., p. 71.

¹²² Si intende 130 famiglie, in quanto nel documento sono menzionati solo gli uomini. Cfr. Marongiu, *Gli ebrei di Salerno* cit., pp. 30-31. Tra le otto province inquisitoriali, nelle quali era suddivisa l'Italia, il Regno di Sicilia era, come è noto, assegnato ai domenicani. In particolare, l'attività inquisitoriale a Salerno negli anni novanta è legata al nome di Bartolomeo dell'Aquila, inquisitore attivo a Napoli già dal 1278. Su di lui cfr. *I registri della cancelleria Angioina ricostruiti* cit., XXXII (anni 1289-1290), p. 66, Reg. XI, 48; G.M. Monti, *Da Carlo I a Roberto di Angiò. Ricerche e documenti*, «Archivio storico per le province napoletane» XX (1934), pp. 158-180; Cassuto, *The Extinction* cit., pp. 150; 152; Starr, *The Mass Conversion* cit., p. 205; Abulafia, *L'età sveva e angioina* cit., p. 72. Sull'attività degli inquisitori domenicani vedi anche: Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia* cit., pp. 43-47; 67-74; Id., *Storia dei Domenicani* cit., pp. 21; 69-73; Moretti, *Eretici ed eresie* cit., pp. 185-190.

¹²³ Alcuni passi dello scritto polemico sembrano infatti indirizzati ai convertiti. Cfr. per esempio, Appendice, passo n° 20: «Ora vedi e comprendi che tale premessa, già dimostrata in forma conclusiva, come sono state dimostrate in forma conclusiva tutte (le venticinque premesse), *confuta la fede dei cristiani*, voglio dire (la fede secondo la quale) sussiste molteplicità nella Divinità; in altre parole la **Tirni-dad**, in cui tu credi, è una fede vana e futile». A questo riguardo, va anche ricordato che più tardi (1292) a Salerno si rilevano tentativi, da parte dei nuovi convertiti, di riabbracciare la fede ebraica. Cfr. Marongiu, *Gli ebrei di Salerno* cit., pp. 26-27; Starr, *The Mass Conversion* cit., p. 207. Come pure, negli stessi anni, anche in altre località dell'Italia meridionale, le comunità ebraiche operavano nello sforzo di riavvicinare all'ebraismo alcuni convertiti. Vedi al riguardo: Cassuto, *The Extinction* cit., p. 148; Abulafia, *L'età sveva e angioina* cit., p. 69 e sopra, n. 114.

4. Dall'analisi delle citazioni del "sapiente cristiano", è possibile concludere che egli aveva un atteggiamento estremamente aperto verso la filosofia. L'immagine del B. Nicola Paglia difficilmente si adatta a quella del "sapiente cristiano".

Le testimonianze e le cronache, riguardanti il primo periodo di storia domenicana, che fanno menzione del B. Nicola Paglia e più tardi i suoi biografi ne esaltano la santità, la virtù, il carattere mite e l'intensa attività pastorale, come predicatore¹²⁴ e come fondatore di conventi,¹²⁵ ma, pur sottolineandone la profonda erudizione¹²⁶ e l'interesse per il progresso della vita culturale dell'Ordine,¹²⁷ non solo non fanno alcun cenno alla collaborazione culturale-filosofica con R. Mosè da Salerno (argomento senz'altro *ex silentio*), ma nemmeno a un suo spiccato interesse e apertura verso le discipline secolari e verso la filosofia in particolare.

L'estrema apertura verso la filosofia del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo si inserisce inoltre difficilmente nel contesto

¹²⁴ Cfr. per esempio Reichert, *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* cit., pp. 210: «Cum frater quidam (= fr. Nicolaus de Iuvenacio), vir sanctus et discretus»; 284: «ad eum fratrem Nicholaum de Iuvenacio, virum sanctum»; 338: «frater Nicholaus de Iuvenacio, vir religiosus... et graciousissimus predicator»; Scheeben, *Legenda S. Dominici auctore Constantino de Urbeveteri* cit., pp. 335-336: «Aderat etiam frater Nicolaus de Iuvenatio, vir virtute pariter et opinione non mediocriter celebris»; Maiarelli, *La Cronaca* cit., p. 38, 34.

¹²⁵ Cfr. per esempio le iscrizioni nei conventi di Trani: «Beatus Nicolaus de Juvenatio, fundator hujus conventus Sanctae Crucis de Trano» e di Perugia: «Beatus Nicolaus de Juvenatio, discipulus sancti Dominici, hujus coenobii fundator, anno 1233»; Malvenda, *Annalium* cit., pp. 517-520. Per il convento di Arezzo, cfr. Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit., p. 23. E vedi anche la tradizione, che collega il Beato con la fondazione del convento di Brindisi: Id., *Op. cit.*, p. 192 e sopra, n. 25.

¹²⁶ Cfr. Reichert, *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* cit., pp. 284: «ad eum fratrem Nicholaum de Iuvenacio, virum sanctum et litteratum»; 338: «frater Nicholaus de Iuvenacio, vir religiosus et litteratus». Va anche ricordato che, prima di entrare nell'Ordine, il B. Nicola Paglia studiò a Bologna.

¹²⁷ In questo contesto va menzionato il progetto di concordanze bibliche, promosso dal B. Nicola Paglia, ma rimasto incompiuto prima della sua morte. Cfr. Douais, *Acta* cit., p. 507; Kaeppli e Dondaine, *Acta* cit., p. 20; Masetti, *Monumenta* cit., p. 215; *Année dominicaine* cit., p. 467; Andriani, *Il Beato Nicola Paglia* cit., p. 114; Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., p. 79; Cappelluti, *Beato Nicola Paglia* cit., pp. 144-149. Secondo Masetti, *l'Année dominicaine*, Andriani e Cioffari, questo *opus concordiarum* è da identificare con le *Concordantiae novae* del cardinale Ugo di S. Caro, arricchite per invito del B. Nicola Paglia. Sulle concordanze bibliche di Ugo di S. Caro, cfr. anche: B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972 [= Ead., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952], pp. 461-463; J. Verger, *L'esegesi dell'università*, in P. Riché, J. Châtillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, pp. 91-139; 96-97; SOPMÆ II, p. 273.

storico-culturale della Provincia Romana dell'Ordine nel periodo di attività del B. Nicola Paglia. All'incirca fino agli anni Sessanta del XIII secolo, un atteggiamento cauto verso le arti secolari e la filosofia, fatta eccezione per la logica e la filosofia morale, caratterizza infatti la vita intellettuale di questa Provincia.¹²⁸ Basti ricordare, a questo riguardo, quanto definito per esempio nei capitoli provinciali, svoltisi a Roma nel 1243 e nel 1244, e ancora, più tardi, in quello tenutosi a Viterbo nel 1258:

Fr. Bonifacio Senensi iniungimus ut omnes libros et rationes quas habet de philosophia tradat priori suo et amodo in hiis non studeat, nisi forte, correptione eius exigente, cum eo per priorem suum fuerit dispensatum.¹²⁹

Quicumque, preter lectores, habet aliquos tractatus sive libros pertinentes ad aliquas scientias seculares, preter tractatus logicales et ea que pertinent ad moralem philosophiam, resignet priori suo infra VII dies postquam hoc mandatum sciverit...¹³⁰

Item inhibemus ne fratres in astronomia studeant, nec eam aut artes seculares legant.¹³¹

¹²⁸ Sulla vita culturale della Provincia Romana nel periodo 1243-1269, cfr. gli atti dei capitoli provinciali: Douais, *Acta cit.*, pp. 485-527; Kaeppli e Dondaine, *Acta cit.*, pp. 1-36. E vedi anche: W.A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order, II: Intellectual and Cultural Life to 1500*, New York 1973, pp. 26; 28; Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia cit.*, pp. 55-57; Id., *Storia dei Domenicani cit.*, pp. 50; 53-63. Come Hinnebusch, in quest'ultima opera, Cioffari osservava che il primo periodo della presenza domenicana nella Provincia Romana è caratterizzato da un atteggiamento cauto verso gli studi e verso le arti secolari in particolare (eccezion fatta per la logica). L'autore collegava questo con le disposizioni ristrettive dell'Ordine verso la filosofia e la scienza fino al 1259: «Una svolta fondamentale nell'atteggiamento dell'Ordine verso lo studio (nel senso di non occuparsi esclusivamente di Sacra Scrittura, teologia e morale, ma anche di filosofia e scienza), venne nel 1259 con la nuova *Ratio Studiorum*, che prevedeva l'istituzione di "studi generali" ed alla cui compilazione lavorò anche il giovane S. Tommaso d'Aquino». Sulla regolazione degli studi del 1259, cfr. in particolare: Hinnebusch, *Op. cit.*, pp. 6-8; 27. Per quanto riguarda la vita culturale dell'Ordine nelle altre Province contemporanee, cfr. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle*, Paris 1884; Hinnebusch, *Op. cit.*; G. Barone, *La legislazione sugli «Studia» dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV) (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale XVII, 11-14 ottobre 1976)*, Todi 1978, pp. 207-247.

¹²⁹ Douais, *Acta cit.*, p. 486 (Douais leggeva erroneamente: «de physica» anziché «de philosophia»); Kaeppli e Dondaine, *Acta cit.*, p. 1.

¹³⁰ Douais, *Op. cit.*, p. 487; Kaeppli e Dondaine, *Op. cit.*, p. 2.

¹³¹ Douais, *Op. cit.*, p. 511; Kaeppli e Dondaine, *Op. cit.*, p. 22.

Come è noto, tali disposizioni erano tuttavia in accordo con le antiche costituzioni domenicane del 1228,¹³² che, se da un lato lasciavano trapelare una profonda preoccupazione riguardo lo studio e l'uso eccessivo dei testi filosofici e profani, dall'altro ne lasciavano già intuire l'utilità per la stessa preparazione del teologo, come verrà sottolineato più tardi da molti rappresentanti dell'Ordine.¹³³ Ancora in periodo posteriore, nei capitoli generali, si invitava comunque i frati a non abbandonare la prudenza riguardo allo studio di queste discipline, come risulta per esempio da quanto definito nel capitolo, svoltosi a Parigi nel 1243:

Fratres non studeant in libris philosophicis. nisi secundum quod scriptum est in constitutionibus. nec eciam scripta curiosa faciant.¹³⁴

L'atteggiamento successivo dell'Ordine non solo rivela, come si è detto, maggiori concessioni rispetto allo studio delle discipline secolari e della filosofia, ma anche pone in luce l'importanza e l'utilità di tali studi, come si può leggere per esempio nell'opera del B. Umberto de Romans, quinto generale dell'Ordine (1254-1263), ove

¹³² Cfr. H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, «Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 (1885), pp. 165-227; 222: «De magistro studencium... In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares sciencias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant»; M.H. Vicaire, *Les institutions des Prêcheurs (1220 et 1221-27)*, in P. Mandonnet, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*, II, Paris 1937, pp. 273-292; 290. E vedi al riguardo: M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, pp. 70-87. Grabmann evidenziava il legame tra le costituzioni e la lettera del 7 luglio 1228, indirizzata da Gregorio IX ai professori della facoltà di teologia dell'Università di Parigi e riguardante lo studio della filosofia.

¹³³ Per le fonti e il significato delle disposizioni presenti nel testo delle costituzioni, vedi P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, I, Louvain 1911 [= 1899], pp. 31-32; Grabmann, *I divieti ecclesiastici* cit., pp. 85-86 e soprattutto: G. Meersseman, *In libris gentilium non studeant. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge?*, in «Italia medioevale e umanistica» I (1958), pp. 1-13; 6-13; F. Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano 1972 [= Id., *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966], pp. 82; 84. Meersseman osservava che, con la vaga espressione «philosophorum», non necessariamente si volevano indicare gli scritti di Aristotele e dei suoi commentatori.

¹³⁴ Cfr. A. Frühwirth e B.M. Reichert (a c. di), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, I (ab anno 1220 usque ad annum 1303), MOPH III (1898), p. 26.

si evidenzia l'importanza dello studio della filosofia per la difesa della fede, la confutazione degli errori dei filosofi, la comprensione della Sacra Scrittura e il rafforzamento della fede.¹³⁵ Se però la presenza dei domenicani alla facoltà di teologia di Parigi, che doveva restare a lungo la capitale "intellettuale" dell'Ordine,¹³⁶ e se l'attività in Province, come quella di Germania, di rappresentanti domenicani illustri, quali per esempio S. Alberto Magno, il quale faceva ampio uso dei testi aristotelici già nelle sue prime opere, composte durante il periodo del suo primo insegnamento in Germania e del suo soggiorno parigino (1228-1248),¹³⁷ e difendeva nei suoi scritti l'uso della filosofia, portarono a un cambiamento nell'atteggiamento dell'Ordine verso le discipline filosofiche, a una lettura degli atti dei capitoli della Provincia Romana, è possibile osservare che un mutamento in questa direzione avvenne in forma più graduale. Analogamente, anche l'organizzazione degli studi nella Provincia Romana dovette ritardare rispetto a quella di altre Province contemporanee: se per esempio già nel capitolo generale, svoltosi a Parigi nel 1246, venivano istituiti quattro *studia generalia et solemnna* nelle Province di Provenza, Lombardia, Germania e Inghilterra¹³⁸ e lo stesso S. Alberto Magno doveva svolgere un ruolo di prim'ordine nell'organizzazione del nuovo *studium* di Colonia (1248-1254), per quanto riguarda la Provincia Romana, risale solo al 1269 l'analoga istituzione di due *studia generalia* (rispettivamente a Napoli e a Orvieto),

¹³⁵ J.J. Berthier (a c. di), *B. Humberti de Romanis... Opera de vita regulari*, I, Romae 1888, *Expositio regulae B. Augustini*, CXLIV, pp. 435-439: «De studio philosophiae»; II, Romae 1889, *Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, XIII, pp. 42-44: «Utrum possimus studere in philosophia». Vedi al riguardo Douais, *Essai cit.*, pp. 54-58; R.P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I (1170-1263), Paris 1903, pp. 544-567; Mandonnet, *Siger de Brabant cit.*, pp. 33-34; Grabmann, *I divieti ecclesiastici cit.*, p. 87; Hinnebusch, *Intellectual and Cultural Life to 1500 cit.*, pp. 3-4; 26; SOPMÆ II, pp. 283-295. Per l'importanza accordata successivamente agli studi filosofici, cfr. soprattutto Douais, *Op. cit.*, pp. 54-73; Mandonnet, *Op. cit.*, pp. 32-63; Van Steenberghe, *La filosofia nel XIII secolo cit.*, pp. 81-91; 244-246; Hinnebusch, *Op. cit.*, pp. 23-36. Mandonnet e Hinnebusch osservavano che l'atteggiamento dei domenicani verso le arti secolari e la filosofia non era tuttavia univoco: se per esempio domenicani, quali Rolando da Cremona, Vincenzo di Beauvais e S. Alberto Magno, erano estremamente ben disposti verso gli studi filosofici, altri, quali per esempio Gerardo di Frachet, avevano un'attitudine più conservatrice.

¹³⁶ Cfr. Barone, *La legislazione sugli «Studia» cit.*, pp. 211-218.

¹³⁷ Solo a titolo d'esempio, basti ricordare l'ampio uso degli scritti di Aristotele nella *Summa de creaturis*, composta attorno ai primi anni quaranta.

¹³⁸ Cfr. Frühwirth e Reichert, *Acta capitulorum generalium cit.*, pp. 34-35.

allo stesso anno quella di uno *studium artium* a Perugia,¹³⁹ al 1272 la fondazione di un secondo *studium artium* a Pisa¹⁴⁰ e, infine, soltanto al 1288 l'istituzione e organizzazione di *studia*, tra i quali alcuni *studia in naturis*, nell'intera Provincia.¹⁴¹

Tenendo quindi presente le testimonianze dei biografi del B. Nicola Paglia e l'atmosfera culturale della Provincia Romana dell'Ordine negli anni della sua attività, accettando l'identificazione del "sapiente cristiano" con il Beato, difficilmente si potrebbero spiegare lo spiccato interesse e l'estrema apertura di questi verso la filosofia. L'atteggiamento del "sapiente cristiano" verso la filosofia non è poi soltanto aperto, ma fa nascere talvolta domande di carattere dottrinale. Per esempio, commentando *Gen. 1, 2: e lo spirito (ruah) di Dio aleggiava sulle acque*,¹⁴² egli accettò l'esegesi di Maimonide, secondo la quale per *ruah* va inteso l'elemento dell'aria.¹⁴³ "Il sapiente cristiano" preferì la spiegazione di Maimonide a quella di altri commentatori e, tra questi, degli esegeti cristiani, precedentemente ricordati da R. Mosè da Salerno, poiché «più naturale delle altre», ossia perché più in accordo delle altre con i principî della filosofia naturale o, in altri termini, della fisica aristotelica. È difficile sostenere che il B. Nicola Paglia possa avere affermato ciò: come è noto infatti, secondo i Padri della Chiesa e gli Scolastici cristiani medievali, il versetto accenna alla Volontà di Dio, come per esempio secondo i «cristiani» menzionati da R. Mosè da Salerno, o

¹³⁹ Per l'istituzione dei due *studia generalia* e dello *studium artium*, cfr. gli atti del capitolo provinciale, svoltosi a Napoli nel 1269: Douais, *Acta cit.*, p. 527; Kaeppli e Dondaine, *Acta cit.*, p. 36. Come sottolineava Cioffari, la vita culturale della Provincia Romana, nonostante la presenza di figure, quali S. Tommaso d'Aquino (e dello stesso B. Umberto de Romans: 1240-1244), non era particolarmente vivace. Nei capitoli provinciali, svoltisi a Viterbo nel 1264 e ad Anagni nel 1265 (Douais, *Op. cit.*, pp. 519; 522; Kaeppli e Dondaine, *Op. cit.*, pp. 29; 32), si esprimeva anzi una profonda preoccupazione per il livello culturale della Provincia e, contemporaneamente, il desiderio di elevare il livello locale degli studi. Vedi: Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia cit.*, pp. 55-57; Id., *Storia dei Domenicani cit.*, pp. 50; 53-63; Douais, *Op. cit.*, p. LXVIII.

¹⁴⁰ Cfr. gli atti del capitolo provinciale, svoltosi a Firenze: Douais, *Op. cit.*, p. 531; Kaeppli e Dondaine, *Op. cit.*, p. 39.

¹⁴¹ Cfr. gli atti del capitolo provinciale, svoltosi a Lucca: Kaeppli e Dondaine, *Op. cit.*, pp. 83-87. L'intera parte, riguardante l'organizzazione degli *studia*, è assente nell'edizione di Douais (*Op. cit.*, pp. 566-567). Sugli *studia* vedi altresì Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia cit.*, pp. 55-57; Id., *Storia dei Domenicani cit.*, pp. 62-63.

¹⁴² Cfr. Appendice, passo n° 8.

¹⁴³ Il termine ebraico *ruah* indica al contempo: aria, vento e spirito.

allo Spirito Santo.¹⁴⁴ "Il sapiente cristiano" preferì quindi l'interpretazione di Maimonide a quella dei Padri della Chiesa, ossia un'esegesi basata su un principio fisico-naturale (l'elemento dell'aria) a quella fondata su un principio di fede sovrannaturale (la Volontà di Dio o lo Spirito Santo). A questo proposito è opportuno ricordare che S. Tommaso d'Aquino accettò l'esegesi a *Gen.* 1, 2 dei *Sancti*, ossia dei Padri della Chiesa, contro quella di Maimonide: lo *Spiritus Dei* (o *Spiritus Domini*) va quindi interpretato come Spirito Santo, anziché come elemento dell'aria:

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quod dicitur *spiritus Domini*, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum Sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus.¹⁴⁵

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, praeter hoc, quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem coeli et terrae; in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam... Secundo per distinctionem elementorum quantum ad formas suas; per hoc quod nominat terram, et aquam: aerem autem et ignem non nominat; quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur, *Spiritus Domini*, quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem vero intellexerit significari per coelum, quod igneae naturae esse dixit; ut August. refert. Sed Rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras;

¹⁴⁴ Cfr. per esempio Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos*, L. I, cap. 5, PL 34, coll. 177-178; Id., *De Genesi ad litteram*, L. I, capp. 6-7, PL 34, col. 251; Venerabilis Beda, *Hexaëmeron*, L. I, PL 91, coll. 15-16; Basilius, *Homilia II*, in *Hexaëmeron*, PG 29, coll. 42-43; Ambrosius Mediolanensis, *Hexaëmeron*, cap. 8, PL 14, coll. 138-139; Robert Grosseteste, *Hexaëmeron* (a c. di R.C. Dales e S. Gieben), Oxford 1990 [= Oxford 1982], Particula I, cap. VII, 1, p. 57: «Super abissum itaque aquarum mediarum inter celum et terram erant tenebre, quia nondum erat lux earum tenebras illustrans; et spiritus, hoc est bona voluntas, Domini ferebatur super has aquas per intencionem educendi eas in species visibiles»; e ancora più tardi: Aegidii Columnae Romani... *Hexaëmeron*, Patavii 1549, f. 51v. Le due esegesi «Volontà di Dio» e «Spirito Santo» sono sostanzialmente in accordo tra loro. Cfr. al riguardo la citazione dei «frati... Pr(a)edicatores», presente nelle *Obiezioni* (sopra, p. 82), e più innanzi l'esegesi di S. Tommaso.

¹⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I I, 74, 3 ad 4. S. Tommaso si riferì all'esegesi di Maimonide in *Guida*, II, 30 (versione latina: II, 31).

quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu Sancto consuevit poni; qui *aquis superferri* dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare.¹⁴⁶

Nello stesso passo "il sapiente cristiano" adottò poi la dottrina della creazione per intermediari, dottrina, come è noto, criticata da molti Scolastici cristiani medievali, quali per esempio Guglielmo d'Auvergne,¹⁴⁷ S. Tommaso d'Aquino¹⁴⁸ ed Egidio Romano,¹⁴⁹ e condannata a Parigi nel 1277.¹⁵⁰ Secondo Nicola da Giovinazzo, la materia prima con i suoi quattro elementi (e, tra questi, l'elemento dell'aria, a cui accenna il versetto) non fu creata direttamente da Dio, ma da cause intermedie, ossia da «cause prossime». Dio rappresenta quindi soltanto la causa remota della materia prima, sebbene rispetto ai corpi che si generarono successivamente, la materia non fu creata «tramite molti intermediari», ossia fu creata soltanto tra-

¹⁴⁶ Id., *Op. cit.*, *Ibid.*, 66, 1 ad 2. Va notato che S. Tommaso accennò anche altrove a un'interpretazione, secondo la quale lo *Spiritus Dei* indica l'aria, basandosi però su quanto riferito da S. Basilio (*Homilia II*, in *Hexaëmeron* cit.): Id., *Summa contra Gentiles*, IV, 16; 23. Cfr. al riguardo anche l'esegesi di *Gen.* 1, 2, offerta da Roberto Grossatesta, il quale ricordò, in nome di S. Basilio e S. Agostino, tale interpretazione, rigettandola successivamente e accettando l'identificazione dello *Spiritus Dei* con lo Spirito Santo: Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, Particula I, cap. XX, 1-3, pp. 79-80.

¹⁴⁷ Già negli anni Trenta del sec. XIII, Guglielmo d'Auvergne, nel *De universo*, condannò la dottrina della creazione per intermediari. Cfr. al riguardo: A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, III, Milano 1945, pp. 17-47.

¹⁴⁸ Cfr. per esempio: Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis* (a c. di R.P. Mandonnet e M.F. Moos), Paris 1929-1947, II, 1, 1, 3; Id., *Summa theologiae*, I I, 45, 5; 65, 1; 3; Id., *Super librum de causis expositio* (a c. di H.D. Saffrey), Fribourg-Louvain 1954, 3; 9; 18; 20; 25-26.

¹⁴⁹ Cfr. Giles of Rome, *Errores philosophorum* cit., pp. 28-31; 36-37; 38-41; 44-45.

¹⁵⁰ Sulla condanna a Parigi della tesi a favore della creazione mediata della materia prima, cfr. H. Denifle-Ae. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris 1899, p. 545, 38: «Quod Deus non potuit fecisse [facere] primam materiam, nisi mediante corpore celesti». Sulla condanna di altre tesi a favore della creazione per intermediari, vedi per esempio *Op. cit.*, pp. 546, 44: «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum»; 54: «Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam immediatam, que potest aliter se habere»; 547, 64: «Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo»; 73: «Quod substantie separate per suum intellectum creant res»; 554, 190: «Quod prima causa est causa omnium remotissima. - Error, si intelligatur ita scilicet, quod non propinquissima».

mite l'intermedio delle dieci intelligenze separate e dei corpi celesti. Anche qui è difficile ritenere che il B. Nicola Paglia possa essere stato sostenitore di tale tesi, se si considerano le conseguenze teologico-dottrinali che essa portava con sé, quali per esempio la distribuzione del potere creativo di Dio alle creature (intelligenze separate e corpi celesti), la negazione di un rapporto diretto tra Dio e il mondo sublunare (o, in altri termini, l'intero mondo terreno) e la conseguente domanda se la materia prima (e quindi l'insieme dei corpi del mondo sublunare) fosse veramente voluta da Dio. In questo passo l'atteggiamento del "sapiente cristiano" è atteggiamento di un filosofo, che preferisce un'esegesi razionale e naturalistica del versetto a un'esegesi basata su un principio di fede sovranaturale e che accetta la tesi della progressiva emanazione, a partire da Dio (in chiave tuttavia creazionistica, come la maggior parte dei pensatori medievali), sostenuta da molti filosofi, quali per esempio Avicenna,¹⁵¹ l'anonimo autore del *Liber de causis*,¹⁵² Maimonide,¹⁵³ numerosissimi pensatori ebrei medievali¹⁵⁴ e gli averroisti latini,¹⁵⁵ contro la critica di molti Scolastici cristiani medievali.¹⁵⁶

Anche dall'analisi di un altro passo, si può rilevare l'ammirazione del "sapiente cristiano" per la filosofia e, in particolare, per la disciplina filosofica più elevata, ossia la metafisica. Commentando il primo capitolo della *Guida*, con il quale inizia la parte lessicografica del trattato maimonideo, avente per fine l'allontanamento dell'antropomorfismo,¹⁵⁷ "il sapiente cristiano" chiese a R. Mosè da

¹⁵¹ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (a c. di S. Van Riet), V-X, Louvain-Leiden 1980, IX, 4, pp. 476-488: «Capitulum de ordinatione esse intelligentiae et animarum caelestium et corporum superiorum a primo».

¹⁵² A. Pattin, *Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 90-203, propp. 3; 9; 18; 20; 25.

¹⁵³ Cfr. per esempio *Guida*, II, 4; 6; 11.

¹⁵⁴ Solo a titolo d'esempio, basti ricordare R. Šemu'el 'ibn Tibbon, R. Ya'aqov 'Anatoli, R. Mosè da Salerno, R. Hillel da Verona e R. Yehudah Romano.

¹⁵⁵ Cfr. F. Van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme (Les philosophes belges XIII)*, Louvain 1942, pp. 611-613; 662; 673; Id., *Le problème de l'unicité divine dans la Métaphysique de Siger de Brabant*, in *Die Metaphysik im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia II)*, Berlin 1963, pp. 441-445.

¹⁵⁶ Di tale questione si incontra ancora eco in Dante. Cfr. Dante, *Convivio*, IV, I, 8 e B. Nardi, «*Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa*», «Giornale dantesco» XXXIX (1938), pp. 9-15 [= in Id., *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari 1990, pp. 197-206].

¹⁵⁷ Sul tema, cfr. Appendice, passo n° 1.

Salerno delucidazioni sul destinatario di tale parte.¹⁵⁸ Che Dio non sia corpo, secondo Nicola da Giovinazzo, era infatti unanimamente ammesso dai «sapianti dei cristiani» e dai «sapianti dei musulmani», ossia dai teologi delle diverse comunità religiose.¹⁵⁹ Mentre poi i teologi ammettevano «che Dio... non è corpo», «i veri filosofi metafisici»¹⁶⁰ non solo accettavano, ma anche dimostravano, con prove conclusive, l'esistenza e l'incorporeità di Dio.¹⁶¹ In questo passo è possibile osservare quindi la stima di Nicola da Giovinazzo per «i veri filosofi metafisici», i quali non solo «ammettono», come i teologi,¹⁶² ma anche provano, con procedimenti filosofici e razionali

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*, passo n° 4.

¹⁵⁹ Cfr. sopra, p. 80, 3.b.2.

¹⁶⁰ Nei testi dei pensatori ebrei medievali, tale espressione significa solitamente: i filosofi che conoscono non solo la scienza naturale, ma anche la metafisica. Cfr. al riguardo *Guida*, I, 68 e vedi anche: *Op. cit.*, III, 51; 54. Lo stesso Maimonide venne denominato «filosofo metafisico» dai suoi discepoli.

¹⁶¹ Il "sapiente cristiano" aggiunse poi: «A maggior ragione Israele, predecessore di questi (= dei teologi e filosofi), che ricevette la Legge sul Sinai, e in mezzo al quale vi sono sempre stati profeti e sapienti, reputa questa (= l'esistenza e incorporeità di Dio) la verità». Il motivo letterario, secondo il quale Israele possedeva un tempo la sapienza, ora eredità di altri popoli, è presente in molti testi di autori greci, musulmani (quali per esempio Averroè), cristiani ed ebrei. I filosofi ebrei medievali, sulla scia di Maimonide (*Guida*, I, 71; II, 11), sottolinearono che in seguito a vicende storiche, quali la distruzione del Tempio e la diaspora, la «sapienza», un tempo posseduta dagli Israeliti, «è andata perduta» ed è ora eredità di altre nazioni e rinvenibile nei testi filosofici. Sul tema, cfr. Rigo, *The Commentary cit.*, n. *272 e la bibliografia ivi menzionata.

¹⁶² Anche qui sarebbe possibile delineare alcune differenze tra l'asserto del "sapiente cristiano" e la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. Come è noto, S. Tommaso rilevò ripetutamente, nei suoi scritti, il sostanziale accordo tra filosofia e *sacra doctrina* o teologia rivelata (cfr. per esempio: Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I I, 1, 1; 8, ad 2) e sottolineò l'importanza dell'uso dell'argomentazione e della dimostrazione nel campo della *sacra doctrina* [*Op. cit.*, I I, 1, 8; *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (a c. di B. Decker), Leiden 1965, 2, 3], ma elevò quest'ultima al di sopra delle discipline, nelle quali è suddiviso il sapere filosofico (*Summa theologiae*, I I, 1, 5). Nel campo della teologia rivelata è quindi possibile fare uso dell'argomentazione filosofica, per dimostrare per esempio i *preambula fidei*, e tra questi le verità riguardanti Dio, quali la Sua esistenza o unità, dimostrabili anche con il solo mezzo della ragione (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, 2, 3), ma solo la fede può perfezionare il lume naturale della ragione umana, laddove quest'ultima è insufficiente a comprendere le verità di fede (*Scriptum super Sententiis*, I, *prol.*, I, 3, *sol.* 3; *Summa theologiae*, I I, 1, 8, ad 2). Sulla *theologia* negli scritti di S. Tommaso, cfr. soprattutto M. Grabmann, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 26 (1934), pp. 127-155; M-D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985 [= Id., *La théologie comme science au XIIIe siècle*]

certi verità, quali l'esistenza e l'incorporeità divina.¹⁶³ Anche alla lettura di questa citazione, l'asserto del "sapiente cristiano" sembrerebbe quindi più vicino a quello di un filosofo.

In tale contesto, va sottolineato che i temi discussi da R. Mosè da Salerno e dal "sapiente cristiano" non sono dottrinali, ma propriamente filosofici, sebbene, come si è visto, abbiano talvolta conseguenze sul piano teologico-dottrinale. L'unica eccezione è rappresentata dalla citazione del "sapiente cristiano" trasmessa nelle *Obiezioni*, riguardante la Trinità, vista da R. Mosè da Salerno come un'ammissione di molteplicità nella sostanza unitaria di Dio.¹⁶⁴ Anche in questa citazione il punto di partenza è tuttavia filosofico¹⁶⁵ e concerne la domanda se sia possibile concepire molteplicità nelle sostanze immateriali. Per questa citazione, va poi tenuto presente il carattere del trattato: come si è visto, le *Obiezioni* sono uno scritto polemico anticristiano e quindi i temi ivi discussi sono spesso dottrinali, pur partendo, soprattutto nella prima parte, da dimostrazioni filosofiche.¹⁶⁶ A un'analisi delle altre citazioni, trasmesse nel *Commento alla Guida*, risulta che "il sapiente cristiano" dimostrò

cle, Paris 1957], pp. 93-97; 99-131; L. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma 1974: in particolare pp. 41-55; 85-116. È importante rilevare che più tardi R. Yehudah Romano, nello scritto *Š'arim* (*Porte introduttive ai libri profetici*, *Porte* IV-XVIII, BAV, ms. urb. ebr. 38, ff. 51v-57v), accettando l'autorità di S. Tommaso, o, con le sue parole, dei «sapienti, che giunsero (alla comprensione) della profondità della fede» (*Op. cit.*, *Porta* VI, *ibidem*, f. 53r), applicherà alla profezia le caratteristiche della *scientia theologica*: la profezia sarà da lui definita come una scienza (in primo luogo speculativa e in secondo anche pratica), in accordo con le discipline filosofiche, ma a esse superiore. Sul tema cfr. Rigo, *The Be'urim on the Bible* cit., I, pp. 330-340.

¹⁶³ La domanda se i principî di fede debbano essere accettati o anche dimostrati per via razionale ricorre frequentemente nei testi dei filosofi musulmani ed ebrei medievali. Per un esempio, cfr. *Guida*, I, 33. Ivi Maimonide affermò che per i giovani, le donne e la massa è sufficiente accettare le verità (di fede) attraverso la tradizione (nella versione ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon: *qabbalah*; nell'originale giudeo-arabo: *taqlid*, termine attinto dal campo legislativo musulmano), senza il bisogno di una dimostrazione filosofica e razionale. Secondo Maimonide, l'accettazione attraverso la tradizione si pone a un livello inferiore rispetto alla dimostrazione per via razionale, riservata al sapiente. Cfr. anche *Op. cit.*, III, 54.

¹⁶⁴ Cfr. sopra, p. 86 e Appendice, passo n° 20.

¹⁶⁵ Il punto di partenza è infatti un passo della *Guida* (*Introduzione alla seconda parte*, sedicesima premessa).

¹⁶⁶ A questo proposito, va osservato che anche la citazione di Pietro d'Ibernia, trasmessa nelle *Obiezioni* (p. IV, f. 246v), riguarda un dogma e, in particolare, l'Incarnazione, a differenza di quella presente nel *Commento alla Guida* (I, 74, ms. Monaco 370, ff. 161v-162r), ove si discute un tema precipuamente filosofico, ovvero il concetto di possibile.

una conoscenza profonda dei testi aristotelici (e, soprattutto, degli scritti *logici* e *naturali*) e dei trattati filosofici medievali (quali per esempio la *Metaphysica* o *Liber de philosophia prima sive scientia divina* di Avicenna)¹⁶⁷ e di tale conoscenza fece partecipe R. Mosè da Salerno. Per esempio, commentando quella sezione dell'*Introduzione alla prima parte della Guida*, nella quale Maimonide enumerava sette cause di contraddizione, per le quali un autore può affermare in diverse sezioni di un'opera tesi contraddittorie, nel chiarimento della quinta causa, Nicola da Giovinazzo affermò che lo stesso Aristotele ne fece uso nei suoi scritti.¹⁶⁸ Nel passo successivo, anche Maimonide sottolineò che nei trattati «dei veri filosofi» (e quindi, in primo luogo, nei trattati aristotelici) è presente la contraddizione di questo tipo. Secondo questa contraddizione, un autore, nell'analisi di un tema particolarmente oscuro, può contraddirsi in diverse sezioni di un'opera, cercando di spiegare inizialmente tale tema profondo in termini generali e inappropriati e soltanto in una fase successiva, chiarendone la vera natura in termini esatti. "Il sapiente cristiano" affermò quindi che Aristotele usò nei suoi trattati la contraddizione derivata dalla quinta causa: «nella *Logica* infatti (Aristotele) aveva scritto una cosa, mentre nei restanti trattati, ossia nei *Libri naturali*, aveva spiegato il contrario di quanto scritto là, nella *Logica*». Da questo passo risulta che il "sapiente cristiano" non solo faceva uso dell'*Organon* e, in generale, della logica, disciplina verso la quale, come si è visto, già nel periodo di attività del B. Nicola Paglia l'atteggiamento della Provincia Romana dell'Ordine aveva rivelato una maggiore apertura,¹⁶⁹ ma utilizzava anche i trattati aristotelici di filosofia naturale, come conferma altresì l'analisi delle restanti citazioni, nelle quali egli dimostrò una profonda conoscenza dei *libri naturales* di Aristotele. A un'analisi complessiva delle citazioni del "sapiente cristiano", si può concludere infatti che egli discusse con il suo collaboratore R. Mosè da Salerno non solo temi logici, quali le trattazioni dei nomi anfiboli, della contraddizione tra due proposizioni, della relazione e correlazione, della differenza tra proporzione (o comparazione) e relazione, ma anche alcuni temi di filosofia naturale, quali le discussioni sulla

¹⁶⁷ Cfr. per esempio Appendice, passo n° 17.

¹⁶⁸ Sulla citazione e sul tema ivi trattato, cfr. Appendice, passo n° 2.

¹⁶⁹ Cfr. sopra, p. 90. Come è noto, anche i divieti ecclesiastici di Aristotele a Parigi (1210, 1215, 1231 e 1263) rivelavano una maggiore apertura verso gli scritti logici rispetto ai *libri naturales*. Cfr. Grabmann, *I divieti ecclesiastici* cit., pp. 42-133; Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo* cit., pp. 71-82; 112-130.

natura della privazione, della potenza immaginativa e dei quattro elementi e la trattazione della creazione della materia prima (tema che riguarda anche la metafisica e che, come si è visto, ha altresì ripercussioni sul piano teologico-dottrinale) e talvolta questioni metafisiche, quali le discussioni sulla natura dell'esistenza e sulla composizione di essenza ed esistenza per gli esseri creati.

L'immagine del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo, quale ci è trasmessa dalle citazioni di R. Mosè da Salerno, è quindi quella di un dotto esperto di filosofia e difficilmente si adatta al ritratto trasmessoci dai biografi del B. Nicola Paglia, considerando anche l'atteggiamento verso la filosofia della Provincia Romana dell'Ordine, negli anni di attività pastorale del Beato.

La figura del collaboratore di R. Mosè da Salerno è invece più vicina a quella del "sapiente cristiano" Pietro d'Ibernia, *magister* allo studio napoletano. A questo riguardo, è opportuno ricordare un fatto storico importante, a cui abbiamo già accennato precedentemente. Nel febbraio 1252, in seguito all'avvicinamento della città di Napoli al papato, il re Corrado IV ordinò il trasferimento dell'Università di Napoli¹⁷⁰ con tutte le facoltà e i *magistri* a Salerno, dove esisteva già, come è noto, la famosa Scuola medica.¹⁷¹ Il re invitò i

¹⁷⁰ Sull'Università di Napoli nei periodi svevo e angioino, cfr. G. Origlia, *Istorie dello studio di Napoli*, Napoli 1753, I, pp. 61-234; P.H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885, pp. 236; 452-461; F. Torraca, *Le origini - Letà sveva*, in AA.VV., *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli 1924, pp. 3-15; Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 13-59; Id., *Letà angioina*, in AA.VV., *Storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 17-150; F. Scandone, *Il Sannio e lo Studio generale di Napoli nel secolo XIII (con accenni alle origini della Università degli Studi)*, Benevento 1925; D.B. Roncali, *Federico II e lo Studio generale di Napoli*, Napoli 1927; D'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères*, I, Paris 1933, pp. 99-110; 135; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, London 1936, I, p. 84; II, pp. 21-26; R. Trifone, *L'Università degli Studi di Napoli dalla fondazione ai giorni nostri*, Napoli 1954, pp. 3-12; G. Arnaldi, *Fondazione e rifondazioni dello Studio di Napoli in età sveva*, in *Università e società nei secoli XII-XVI (Nono Convegno Internazionale, Pistoia, 20-25 settembre 1979)*, Pistoia 1982, pp. 81-105; M. Oldoni, *La promozione della scienza: L'Università di Napoli*, in W. Tronzo (a c. di), *Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen (Studies in the History of Art 44)*, Washington 1994, pp. 251-261.

¹⁷¹ Sulla Scuola medica di Salerno vi è un'ampia bibliografia. Cfr. A. Cuna, *Per una bibliografia della Scuola medica salernitana (secoli XI-XIII)*, Napoli 1993. Tra i recenti contributi, vanno menzionati: P.O. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Napoli 1986; P. Morpurgo, *Filosofia della natura nella Schola salernitana del secolo XII*, Bologna 1990; M. Oldoni, *Letteratura medica a Salerno nel Basso Medioevo*, in I. Gallo (a c. di), *Salerno e la sua Scuola medica*, Fuorni-Salerno 1994, pp. 121-162; G. Galasso, *Una scuola e un mito: la Scuola medica di Salerno*, «Rassegna storica salernitana» n.s. XII, 2 (1995), pp. 7-30.

professori e gli studenti a trasferirsi a Salerno, con la promessa di garantire loro i privilegi di cui godevano già a Napoli e di aumentare il salario dei professori. Soltanto nel 1258, lo studio fu ritrasferito a Napoli dal re Manfredi.¹⁷² Gli storici non sanno precisamente in quale forma sia stato applicato il decreto regio, anche per la scarsità di informazioni al riguardo. Risale però a questo periodo il cambiamento di *status* della Scuola medica di Salerno, che da *schola* divenne *studium generale*,¹⁷³ essendo probabilmente in questi anni la sola Università del Regno autorizzata a conferire gradi accademici.

Le notizie riguardanti lo studio napoletano nel periodo svevo sono frammentarie, anche per quanto riguarda l'identificazione, il numero e l'organizzazione dei professori.

Per quanto concerne in particolare le discipline filosofiche, dalla testimonianza dei biografi di S. Tommaso d'Aquino, si apprende che al tempo di Federico II la logica e la grammatica (o solo la grammatica) erano insegnate dal *magister* Martino e la fisica (o anche la logica) da Pietro d'Ibernia,¹⁷⁴ collegato allo studio ancora

¹⁷² Sul trasferimento dello studio napoletano a Salerno, cfr. D. Orlando, *Un codice di leggi e diplomi Siciliani nel Medio Evo*, Palermo 1857, p. 58, 17: «Item statuimus quod studium quod regebatur apud Neapolim, regatur in Salerno»; Capasso, *Historia Diplomatica* cit., p. 28; F. Martène e U. Durand, *Veterum Scriptorum et Monumentorum Historicorum, Dogmaticorum Moralium, Amplissima Collectio*, II, Parisiis 1724, pp. 1208-1209, Epistola LXXXVIII; Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 28; 49-51; 53-54; Torraca, *Letà sveva* cit., pp. 9-13; Arnaldi, *Fondazioni e rifondazioni* cit., pp. 86; 90; 98-99; 103-105. Sul ritrasferimento a Napoli, cfr. Martène e Durand, *Op. cit.*, pp. 1218-1219, Epistola CI; Monti, *Op. cit.*, pp. 55-58.

¹⁷³ Cfr. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana* cit., pp. 68-69; Galasso, *Una scuola e un mito* cit., pp. 16-17.

¹⁷⁴ Cfr. la testimonianza dei biografi di S. Tommaso, Guillelmus de Tocco e Petrus Calo (sopra, n. 86). Come è noto, secondo il primo, Pietro d'Ibernia fu professore di S. Tommaso solo in *naturalia* e Martino in *grammaticalia* e *logicalia*. Secondo Petrus Calo invece, Pietro d'Ibernia oltre alla fisica, insegnò al giovane Tommaso anche la logica e Martino solo la grammatica. Dagli scritti che ci sono giunti (cfr. più innanzi), risulta che Pietro d'Ibernia conosceva bene non solo i *naturalia*, ma anche i *logicalia*. Non è quindi da escludere che egli fu professore di S. Tommaso anche in logica, come risulterebbe dalla testimonianza di Petrus Calo. Cfr. al riguardo gli studi di Crowe (sopra, n. 86). Va anche osservato che più tardi (nel periodo angioino), nello studio napoletano, l'insegnamento della fisica era talvolta abbinato a quello della medicina o a quello della logica. Spesso i professori dello studio, scarsi di numero, insegnavano infatti contemporaneamente materie affini. Cfr. Monti, *Letà angioina* cit., p. 30; Scandone, *Il Sannio* cit., pp. 51-53 e più innanzi, n. 177.

al tempo di Manfredi.¹⁷⁵ Come è noto, il ritrovamento di manoscritti, che trasmettono una *determinatio magistralis*, un *Commento ai Peryermenias* e un *Commento al De longitudine et brevitae vitae* e al *De morte et vita* del «magister Petrus de Ybernia» permisero di collegarlo con il professore di S. Tommaso d'Aquino, menzionato dai biografi del Santo. Di contro, il *magister* Martino non è ancora stato identificato¹⁷⁶ e non si sa con certezza se insegnasse solo la grammatica o anche la logica.

Secondo gli studiosi, nell'età sveva e nel primo periodo angioino, il numero complessivo dei professori dello studio napoletano, scelti e stipendiati dal re, era molto limitato (complessivamente cinque ca. per tutte le discipline).¹⁷⁷ Già dal primo periodo angioino, nell'ambiente docente dell'Università di Napoli, analogamente ad altre Università contemporanee, accanto a questi professori, è comunque testimoniata la presenza di baccellieri, di licenziati e di professori non stipendiati dal re. Sebbene tutti i *doctores* avessero la facoltà di insegnare, collegati allo studio vi erano poi dottori non appartenenti all'ambiente docente (*doctores non legen-*

¹⁷⁵ Cfr. più innanzi l'apertura della *determinatio magistralis*, nella quale è menzionato il re Manfredi. Gauthier dimostrava inoltre che Pietro d'Ibernia compose anche il *Commento ai Peryermenias* durante il regno di Manfredi. Cfr. Gauthier, *Les commentaires du Peryermenias* cit., p. 68*.

¹⁷⁶ Grabmann (*Kaiser Friedrich II.* cit., p. 124) proponeva di identificarlo con Martinus de Dacia. Tale pensatore fu attivo però in un'epoca più tarda. Cfr. al riguardo anche: Gauthier, *Op. cit.*, pp. 67*, n. 4; 72*-73*.

¹⁷⁷ Cfr. Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli* cit., p. 2; Id., *Letà angioina* cit., pp. 30; 75-76; Scandone, *Il Sannio* cit., pp. 45-47; 54-55; Arnaldi, *Fondazioni e rifondazioni* cit., p. 98. Per una lista dei professori dello studio, durante i periodi svevo e angioino, cfr. Monti, *Letà angioina* cit., pp. 78-87; Scandone, *Op. cit.*, pp. 45-54. Secondo questi studiosi, allo studio napoletano, si insegnavano le seguenti materie: grammatica, logica, diritto civile, diritto canonico e medicina. La fisica era abbinata, ora con l'insegnamento di logica, ora con quello di medicina. Cfr. Monti, *Op. cit.*, pp. 25-26; Scandone, *Op. cit.*, pp. 45-55. Arnaldi (*Op. cit.*, pp. 95-97) dimostrava che, durante il periodo svevo (e anche dopo), la teologia non fu insegnata, a differenza di quanto sosteneva Monti (*Per la storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 61-82; Id., *Letà angioina* cit., pp. 26-30), sebbene sia probabile che Federico II abbia cercato di inserire anche questa materia negli insegnamenti dello studio, che, nell'intenzione del sovrano, doveva coprire tutto lo scibile dell'epoca. Per il periodo svevo (a differenza tuttavia di quello angioino), andrebbe quindi riesaminata la questione riguardante il rapporto, più volte sostenuto dagli studiosi, tra i domenicani, e, in generale, tra gli appartenenti agli Ordini mendicanti, e lo studio napoletano. Sulla politica di Federico II verso gli Ordini mendicanti, vedi in particolare: G. Barone, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti*, «Mélanges Rome» 90 (1978), pp. 607-626; Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., pp. 16-19.

tes).¹⁷⁸ Molto probabilmente tale organizzazione, testimoniata appunto in primo periodo angioino, sanciva una situazione già creata in età sveva. Infatti, se ci limitiamo a considerare una materia che riguarda più da vicino il presente contributo, quale la filosofia naturale, i testi indurrebbero a supporre che, già in periodo svevo, fossero collegati allo studio più professori. Per esempio, all'inizio della *determinatio magistralis* di Pietro d'Ibernia, si legge:

Dubitaui rex Manfridus et quesuiuit a magistris utrum menbra essent facta propter operationes uel operationes essent facte propter menbra. et fuerunt rationes ducte pro et contra. sed determinauit magister Petrus de Ybernia, *gemma magistrorum* et laurea morum...¹⁷⁹

Complessivamente è possibile definire la *determinatio magistralis* come un breve scritto di filosofia naturale,¹⁸⁰ sebbene secondo Pietro d'Ibernia, «questio ista plus esset metaphisicalis pocius quam naturalis», estendendosi anche al campo della teleologia.¹⁸¹ Nelle righe ora citate, si afferma quindi che diversi *magistri* (da intendere come *doctores*), i cui nomi sono purtroppo sottaciuti, portarono prove a favore o contro la *quaestio* sollevata dal re Manfredi e successivamente Pietro d'Ibernia, «*gemma magistrorum*» determinò.¹⁸²

¹⁷⁸ Cfr. al riguardo: Monti, *Letà angioina* cit., pp. 30-31; 72-74. Per l'organizzazione e i diversi gradi dei professori vedi anche: Scandone, *Il Sannio* cit., pp. 42-45. Scandone analizzava un documento, risalente però al regno di Roberto d'Angiò (1339), e riguardante le sole facoltà di diritto civile e canonico e di medicina, il quale, oltre a indicare la presenza nello studio di dottori e professori, stabiliva i diversi gradi di questi ultimi, suddivisi in ripetitori, lettori e reggenti.

¹⁷⁹ Petrus de Ybernia, *Determinatio magistralis* (ed. Baeumker; sopra, n. 86), p. 41. Le sottolineature sono nostre.

¹⁸⁰ Cfr. anche le fonti ivi citate: *Op. cit.*, soprattutto pp. 45-49.

¹⁸¹ Cfr. Crowe, *Peter of Ireland's Approach to Metaphysics* cit., p. 159.

¹⁸² Come è noto, in esercizi universitari, quali per esempio le *quaestiones disputatae* e le *disputationes quodlibetales*, era prerogativa unica del *magister* (e non, per esempio, dei baccellieri) determinare. Alla facoltà delle arti di Parigi, nel corso del sec. XIII, si ha testimonianza di due tipi di dispute magistrali: quelle solenni, nelle quali solo i *magistri* prendevano parte alla discussione, e quelle private. Sulle *quaestiones disputatae* e sulle *disputationes quodlibetales* cfr. in particolare: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, I, Paris 1925, pp. 11-58; Id., *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 35 (1968), pp. 65-186: 123-136; B.C. Bazan, *La Quaestio disputata*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales (Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981)*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 31-49; J.F. Wip-

Diversi *magistri* erano quindi in grado di discutere il tema ivi trattato, o, in altri termini, erano specializzati in *naturalia* o in discipline affini.

Per ritornare al nostro tema, che R. Mosè da Salerno sia stato in contatto con l'ambiente dell'Università di Napoli e, in particolare, con i *magistri* in *naturalia*, ne è prova il fatto che egli conobbe, come si è detto più volte, il *magister* Pietro d'Ibernia. Probabilmente durante il periodo, nel quale lo studio venne trasferito per decreto regio a Salerno, i rapporti tra i professori dell'Università di Napoli e Salerno si fecero più stretti e fu allora che R. Mosè da Salerno venne a contatto con «il sapiente cristiano Petri de-Bernia». A nostro parere, anche «il sapiente cristiano» Nicola da Giovinazzo era collegato all'Università di Napoli. A questo riguardo va rilevato che due volte, nel corso del *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno affermò che Nicola da Giovinazzo «insegnò (*horah*)». ¹⁸³ Sebbene sia più probabile interpretare il termine «insegnare» nel significato di «indicare», «spiegare» o «dare istruzioni» e supporre che R. Mosè da Salerno volesse dire «il sapiente cristiano (mi) insegnò» o «il sapiente cristiano (mi) spiegò», non va tuttavia escluso che il termine «insegnare» vada interpretato alla lettera e che quindi «il sapiente cristiano» fosse collegato all'ambiente docente dello studio napoletano, comprendente, come si è visto, oltre ai professori stipendiati dal re (*doctores legentes ordinarie*), anche i baccellieri, i licenziati e i professori straordinari (tra cui i ripetitori), sui cui nomi non si sa purtroppo quasi nulla. In questo contesto, va anche segnalato che nel *Commento alla Guida*, è possibile rinvenire tracce di una «tradizione orale» nella trasmissione di alcune dottrine di Aristotele e dei commentatori (quali per esempio Averroè), tradizione le cui origini vanno probabilmente ricercate nelle discussioni svoltesi in ambiente universitario dal «sapiente cristiano» o da altri studiosi, collegati allo studio napoletano. ¹⁸⁴ Molto probabilmente negli

pel, *The Quolibetal Question as a Distinctive Literary Genre*, in *Op. cit.*, pp. 67-84. Formulazioni simili a quella con la quale si apre la *determinatio magistralis* di Pietro d'Ibernia, si incontrano anche nelle testimonianze riguardanti le *disputationes quodlibetales*. Solo a titolo d'esempio, vedi la lettera del 1287, scritta dal vescovo di Amiens al vescovo di Reims, citata da Glorieux (*La littérature quodlibétique cit.*, p. 14): «Verumtamen, omnes *doctores* qui hoc anno disputaverunt de Quolibet, quibus facta est ista quaestio, videlicet *magister* Henricus de Gandavo, *magister* Godefridus de Leodio, *magister* Gervasius, canonicus montis Sancti Eligii et *magister* Nicholaus de Pressorio pro nobis determinaverunt».

¹⁸³ Cfr. Appendice, passi n° 8; 11.

¹⁸⁴ Cfr. al riguardo: Rigo, *The Commentary cit.*, pp. *52-*57.

anni 1252-1258 l'Università di Napoli disponeva già di copie manoscritte della versione latina della *Guida dei perplessi*, eseguita circa quindici anni prima.¹⁸⁵ Per il confronto con la versione latina e il chiarimento dei temi discussi nel trattato maimonideo, R. Mosè da Salerno si avvicinò al "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo. Se davvero "il sapiente cristiano" era collegato allo studio napoletano e, in particolare, a materie, quali i *logicalia* e i *naturalia*, troverebbero allora una spiegazione la sua preparazione in tali discipline, la sua profonda conoscenza dei testi filosofici antichi e medievali, la sua dimestichezza con le diverse tematiche filosofiche allora discusse in ambiente universitario e la sua estrema apertura verso la filosofia in generale. Non avendo tuttavia trovato testimonianza di un "Nicola da Giovinazzo" collegato allo studio napoletano negli anni Cinquanta,¹⁸⁶ la nostra non può rimanere che un'ipotesi.¹⁸⁷

Nell'Appendice che segue sono riportate le citazioni del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo, trasmesse nel *Commento alla Guida dei perplessi* e nelle *Obiezioni*, con la corrispondente traduzione italiana.

¹⁸⁵ Come si è detto sopra (n. 37), è alquanto dubbio che la versione latina della *Guida* sia stata eseguita in Italia, per iniziativa di Federico II. Comunque, anche se il luogo di esecuzione fu la Francia meridionale, negli anni 1252-1258, lo studio napoletano poteva già disporre di copie manoscritte.

¹⁸⁶ Solo un secolo dopo ca. incontriamo a Napoli, come professore di diritto civile, il celebre Niccolò Spinelli (noto come Niccolò da Napoli), originario di Giovinazzo. Cfr. sopra, n. 18 e Monti, *L'età angioina* cit., pp. 83; 98-99. L'unico Nicola, noto dai documenti riguardanti lo studio napoletano nel periodo svevo, è il famoso Nicola da Rocca. Cfr. Martène e Durand, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio* cit., pp. 1216-1217, Epistolae XCVIII-XCIX; A. Huillard-Bréholles, *Vie et Correspondance de Pierre de la Vigne Ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris 1865, pp. 132-139; 289-291; 368-396; Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli* cit., pp. 54-55; Torraca, *L'età sveva* cit., pp. 10-11. Come si è detto però, non si posseggono molte informazioni sui nomi degli studiosi, collegati allo studio.

¹⁸⁷ Oltre agli studi menzionati alla n. 170, abbiamo controllato i documenti pubblicati da Orlando, Capasso, Martène e Durand, Huillard-Bréholles (nella *Historia Diplomatica Friderici Secundi* cit. e nella *Vie et Correspondance de Pierre de la Vigne* cit.), Monti e Scandone. Per quanto riguarda il periodo angioino, abbiamo consultato anche i *Registri della cancelleria Angioina ricostruiti* cit.

APPENDICE

CITAZIONI DEL "SAPIENTE CRISTIANO"
NICOLA DA GIOVINAZZO*Commento alla Guida dei perplessi*¹⁸⁸

1) Contesto: all'inizio dell'*Introduzione alla prima parte della Guida*, Maimonide afferma che il primo fine dell'opera è spiegare i significati dei nomi (= sostantivi, aggettivi e verbi) usati nei libri profetici. Essi possono essere omonimi (o equivoci), metaforici o anfiboli.¹⁸⁹ Alla chiarificazione dei nomi Maimonide dedica un'ampia sezione della *prima parte della Guida*,¹⁹⁰ denominata dagli studiosi "parte lessicografica".

¹⁸⁸ A meno che si tratti di annotazioni linguistiche, si è ritenuto opportuno riassumere il contesto delle citazioni, quando queste non compaiono all'inizio di un capitolo.

¹⁸⁹ Cfr. Maimonide, *Millot ha-higgayon (Trattato di logica)*, 13. Ci siamo basati sull'edizione: Maimonides, *Introduction to Logic* (a c. di L. Roth e D.H. Baneth), Jerusalem 1987. Cfr. anche Aristoteles, *Categoriae*, 1, 1a1-15 e il *Compendio di Averroè dell'Organon* nella versione arabo-ebraica di R. Ya'aqov b. Maqir 'ibn Tibbon: *Kol m'leket ha-higgayon...*, Riva di Trento 1559, ff. 2v-3v. In particolare, sui diversi significati dei termini anfiboli vedi; H.A. Wolfson, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, «Harvard Theological Review» 31 (1938), pp. 151-173 [= I. Twersky e G.H. Williams (a c. di), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge (Mass.) 1973, pp. 455-477].

¹⁹⁰ *Guida*, I, 1; 3-4; 6-16; 18-25; 28-30; 37-45; (48); 63; 67; 70.

ms. Monaco 370¹⁹¹

Introduzione alla prima parte, f. 2v: Il sapiente R. Ya'aqov b. 'Abba Mari,¹⁹² di benedetta memoria, scrisse nel *Mal'mad ha-talmidim* (*Il pungolo dei discepoli*), da lui composto: «Per "nomi anfiboli" (*ha-m'suppaqim*) il Maestro (= Maimonide) probabilmente intende che una volta uno faccia le veci di un altro, come il nome *šur* (roccia), che indica "roccia" (*sela'*) e anche "cava" (*maḥšav ha-'avanim*), e, (in questo secondo caso), fa le veci di "origine", come dice (*Is. 51, 1*): *guardate alla roccia (šur), da cui siete stati tagliati*. Questo nome indica talvolta "il fondamento e il principio di tutte le cose", come ha dimostrato il Maestro¹⁹³ spiegando (*Es. 33, 21*): *tu starai sulla roccia (šur)*, sebbene si (possa) pensare che (qui il nome roccia) sia predicato della roccia (*šur*) di silice». ¹⁹⁴ Il sapiente cristiano, con il quale ero in rapporto disse: «I nomi anfiboli (*ha-m'suppa-*

פתיחה לח"א, דף 2 ע"ב: והזכס ר' יעקב ב"ר אבא מרי זצ"ל כתב בספר מלמד התלמידים שחיבר: «נראה שרוצה הרב בשמות המסופקים שפעם ילקח האחד במקום האחר, כשם "צור" שיאמר על הסלע ויאמר על מקום מחצב האבנים¹ והוא במקום מקור, כמו שבא "הביטו אל צור חצבתם" (ישעיה נא א), חה השם בא במקומות על יסוד הכל והתחלתו, כמו שהורה הרב באמרו: "ונצבת על הצור" (שמות לג כא). ויחשב שנאמר² על צור החלמיש (מ"י, ח"א, פט"ז)». והזכס הנוצרי שנחזקתו עמו אמר כי «השמות המסופקים הם שמות

¹ האבנים (L) אבנים M.
² שני (P) שאמי M.

¹⁹¹ Talvolta abbiamo corretto il testo del ms. sulla base dei mss. Londra, Beth Din 40 e Parma, parmense 3162, i mss. migliori. Per una lista completa dei mss., cfr. sopra, n. 2. M = ms. Monaco 370; L = ms. Londra, Beth Din 40; P = ms. Parma, parmense 3162. Il passaggio dal recto al verso (e viceversa) dei fogli nel ms. M è indicato con il segno: // . In seguito, abbiamo sottolineato, in ebraico e in italiano, il testo della *Guida dei perplessi*, per distinguerlo dal testo del *Commento* di R. Mosè da Salerno. Per il confronto con la versione ebraica della *Guida*, eseguita da R. Šemu'el 'ibn Tibbon, ci siamo basati sull'edizione di Y. Ibn Shmuel (Jerusalem 1987), segnalando solo le varianti significative. Le nostre integrazioni figurano tra parentesi tonde. Nella traduzione italiana, la trascrizione dei termini ebraici e i versetti biblici sono in corsivo, mentre le citazioni del "sapiente cristiano" e i termini in volgare (ossia in giudeo-italiano) sono in grassetto. Per i termini in volgare, abbiamo semplificato i criteri di trascrizione, usati da Sermoneta nell'edizione del *Glossario filosofico*. Cfr. Id., *Un glossario filosofico* cit., pp. 17-20.

¹⁹² Su R. Ya'aqov b. 'Abba Mari 'Anatoli cfr. sopra, p. 71.

¹⁹³ *Guida*, I, 16.

¹⁹⁴ *Mal'mad ha-talmidim* (sopra, n. 45), *Parašat Noah*, f. 10v. Nella riga precedente, R. Ya'aqov 'Anatoli aveva scritto: «Il Maestro (= Maimonide) ha scritto di loro (= dei nomi anfiboli) che talvolta si (può) pensare che siano univoci e talvolta omonimi (o equivoci)». Sulla base di questa asserzione di Maimonide (*Introduzione alla prima parte*), R. Ya'aqov 'Anatoli esamina poi il termine *šur* (roccia) come termine anfibolo, analizzato da Maimonide (*Guida*, I, 16) come termine omonimo (o equivoco). Cfr. anche più innanzi, passo n° 5 e *Millot ha-higgayon* (sopra, n. 189), 13.

qim)¹⁹⁵ sono tutti quei nomi, che si applicano a più cose, come "via", "strada", "sentiero" e "stradicciola".¹⁹⁶ La cosa (a cui questi nomi sono attribuiti) è identica, ma non ha lo stesso significato (per ciascuno di essi), adattandosi all'uno "primariamente" e all'altro "secondariamente", come per esempio (il termine) "esistenza", che si applica alla sostanza e all'accidente.¹⁹⁷ Di entrambi si dice ugualmente "esistenza", ma della sostanza (tale termine) è predicato con certezza e dell'accidente per anfibia.¹⁹⁸ Tuttavia, secondo il tenore delle parole del perfetto sapiente (= Maimonide),

שכל אחד מהם הוא שם לדברים רבים, כגון "אורח", "דרך" ו"שביל" ו"נתיב". והעניין שלהם אחד. אומנם משפטו של עניין איננו שוה, מפני שיאות לאחד במעלה ראשונה ולאחד במעלה שנייה, כגון "מציאות" שיאות לעצם ולמקרה: לשניהם יאמר "מציאות" בשוה, אמנם לעצם יאמר בוודאי ולמקרה יאמר בסיפוק. אכן כפי הנראה מדברי החכם השלם אינו נראה בן. ר"ל כפי מה שכתב רבינו

¹⁹⁵ Nella versione latina della *Guida* i nomi anfiboli (*ha-m'suppaqim*) sono denominati *ambigua*. Sulla versione latina della *Guida* cfr. sopra, n. 37. Per il confronto, ci siamo basati sull'edizione: Rabi Mossei Aegyptii *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, in tres libros divisus et summa accuratior R.P. Augustini Iustiniani O.P. Nebiensium Episcopi recognitus, Parrhisii 1520 e abbiamo confrontato i seguenti mss.: BAV, mss. ott. lat. 644; vat. lat. 1124; vat. lat. 4274; Parigi, Bibliothèque de la Sorbonne, ms. 601. Nel *Commento alla Guida (Introduzione, M, f. 2r)*, R. Mosè da Salerno osserva: «*m'suppaqim* (= anfiboli) - **dubeti** in volgare. E alcuni li chiamano **analoghi** (= **analoghi**)». Cfr. anche: Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 245-246, voce 131. Come è noto, anche S. Tommaso d'Aquino utilizza per anfibolo e anfibia i termini *analogicus* e *analogia*. Cfr. al riguardo Wolfson, *The Amphibolous Terms* cit., pp. 475-477.

¹⁹⁶ Si è ritenuto opportuno rendere in italiano in modo diverso i termini ebraici, sebbene il primo e il secondo significhino "strada" o "via" e il terzo e il quarto "sentiero" o "via".

¹⁹⁷ Cfr. per esempio Thomas Aquinas, *De principiis naturae* in Id., *Opuscula Philosophica*, Taurini-Romae 1954, 6, 366-367: «*Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et potione, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus... Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel *comparatione vel convenientia, attribuuntur uni fini, sicut patuit in praedicto exemplo sanitatis; aliquando uni agenti... aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, ut ens dicitur de substantia, quantitate, qualitate, et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et qualitas, et omnia alia, sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae est aliorum subiectum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis aliorum praedicamentorum, quia nullum genus praedicatur secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens praedicatur analogice. Et hoc est quod dicimus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem secundum analogiam*».

¹⁹⁸ Questo è uno degli esempi più frequentemente citati dai filosofi musulmani, quali al-Fārābī, Avicenna e al-Gazālī, per spiegare i nomi anfiboli. Cfr. al riguardo Wolfson, *The Amphibolous Terms* cit., p. 457. Per gli Scolastici cristiani, cfr. per esempio: Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I, 34; Id., *Summa theologiae*, I I, 13, 10; Id., *De principiis naturae* (nota precedente).

non sembra che le cose siano così, voglio dire, secondo quanto ha scritto il nostro grande Maestro nei capitoli sugli attributi.¹⁹⁹ Infatti nel capitolo 57 (in realtà capitolo 56) di questa *prima parte* egli scrisse²⁰⁰ a proposito degli attributi usati nei libri profetici riguardo Dio, sia benedetto: «Non credere che si usino per anfibolia, poiché i nomi usati per anfibolia, sono quelli che si applicano a due cose tra le quali vi è una somiglianza rispetto a una (qualche) nozione, che è un accidente in essi e non costituisce l'essenza di nessuno di essi» ecc.

הגדול בפירקי התארים אין הדבר נראה כך, כי מציינו לו בפרק נ"ז מזה החלק הראשון (צ"ל: ח"א, פנ"ו) אמר על שמות התארים האמורים בספרי הנביאים על השם יתברך: «ולא תחשוב שהם יאמרו בספוק, - כי השמות אשר יאמרו בהסתפק, הם אשר נאמרו על שני דברים שבניהם דמיון בעניין, והעניין ההוא - מקרה בהם ואינו מעמיד עצם אחד מהם» וכך.

2) Contesto: Maimonide enumera sette cause di contraddizione, che possono essere presenti in un trattato: per sette cause differenti un autore può sostenere in distinte sezioni di un'opera tesi discordanti o contraddittorie tra loro. In accordo con questa classificazione, Maimonide analizza poi le contraddizioni presenti in testi, quali la *Mišnah*, il *Talmud*, i libri profetici, i trattati filosofici e la *Guida*. Nei trattati «dei veri filosofi (*ha-filosofim ha-amittym*)» le contraddizioni derivano dalla quinta causa (qui sotto analizzata) e nella *Guida* dalla quinta e dalla settima causa. Secondo quest'ultima causa, un autore può trattare di un tema particolarmente oscuro, i cui dettagli devono essere in parte rivelati e in parte celati, in forma contraddittoria in diverse sezioni di un'opera. Talvolta egli ne discute infatti partendo da una premessa che può contraddire la premessa, a partire dalla quale egli ha condotto la discussione in un'altra parte dell'opera. Maimonide sottolinea successivamente la necessità di celare questa contraddizione alla massa.²⁰¹

Ibid., ff. 8v-9r: La quinta causa: la necessità di insegnare e di far capire. Ossia: vi è un tema oscuro, difficile da concepire,²⁰² che (l'autore) deve menzionare o prendere come premessa per la spiegazione di un tema facile da concepire.²⁰³ Spiegazione: quando si presenta un tema molto profondo, difficile da chiarire per il maestro e da apprendere per il discepolo, per la difficoltà che questi ha nel concepirlo e per l'oscurità della spiegazione (data), all'inizio il maestro dovrà trattarne in forma semplice, non in profondità,

פתיחה לח"א (הקדמה), דפיט 8 ע"ב-9 ע"א: והסבה החמישית - הכרח הלימוד וההבנה, והוא שיהיה עניין שתום קשה לצייר, יצטרך לזכור או ללקחו הקדמה בביאור עניין קל הציור, פירושו: כשיבוא עניין עמוק מאד שקשה על המלמד לבארו ועל התלמיד ללמדו מפני כובד ציורו וסתירת ביאורו, צריך למלמד ההוא שידבר בו

¹⁹⁹ *Guida*, I, 51-60 e più innanzi, passo n° 10.

²⁰⁰ *Litt.* gli abbiamo trovato.

²⁰¹ Per il passo, cfr. sopra, p. 99.

²⁰² Ossia: da rappresentarsi e apprendere con l'intelletto.

²⁰³ Spesso, nell'*Introduzione alla prima parte*, R. Mosè da Salerno parafrasa e riassume il testo della *Guida*, senza attenersi alla lettera. Nella *Guida*: + che dovrebbe precedere nell'insegnamento quel primo (argomento) (הוא הראשון לפני שידבר בו).

o addurlo come premessa, affinché (il discepolo) sia facilitato a capirlo. (Infatti) l'inizio (deve) essere sempre facile²⁰⁴ e breve,²⁰⁵ in ogni forma che capita e attraverso un'analisi imprecisa,²⁰⁶ senza spiegare subito il tema in termini esatti nella sua forma veritiera, ma lasciandolo (così com'è) all'immaginazione dell'uditore. (Maimonide) vuole dire che all'inizio (il maestro) cercherà solo di organizzare le sue parole, in modo che i suoi discepoli capiscano un poco. Altrove si dilungherà invece nella spiegazione di quel tema oscuro, spiegandolo in termini esatti, chiarendone la vera natura e rivelandone la profondità²⁰⁷ in forma verace. Alla fine, chiarendo la verità, rivelerà le cose celate all'inizio, sebbene siano il contrario delle prime o vi sia fra loro contraddizione (apparente), pur non essendo così. All'inizio infatti egli aveva scritto in tale forma, vedendosi costretto, affinché (i discepoli) potessero essere iniziati alla comprensione delle sue parole, a essere succinto e semplice, ma alla fine rivelerà il significato nascosto del tema,²⁰⁸ trattandolo in termini esatti e in forma veritiera, svelando che il tema non è come aveva scritto all'inizio, perché (solo) la necessità dell'insegnamento lo aveva costretto a scrivere così. Il sapiente cristiano mi disse che «spesso (anche) Aristotele // aveva fatto così nei suoi scritti: nella *Logica* infatti aveva scritto una cosa, mentre nei trattati rimanenti, ossia nei *Libri naturali*, aveva spiegato il contrario di quanto scritto là, nella *Logica*». Lo stesso ho trovato anch'io nei trattati del nostro signore Maestro: infatti

בראשונה בקלות, לא בעומק, או יביאנו הקדמה, כדי שיקל בצירוף ותהיה ההתחלה לעולם קלה וקצרה ועל איזה דרך שיזדמן ובעיון גם, ולא ידקדק מתחילה באמתת העניין, אבל יונח כפי דמיון השומע, רוצה לומר) שכונתו לא תהיה בתחילה רק להסדיר אמריו שיבינו תלמידיו קצת. ובמקום אחר יאריך בביאור הדבר הסתום ההוא וידקדק בו ויבאר אמתתו ויגלה את עומקו, כאשר הוא על האמת. והדברים שסתם בראשונה יגלה שם באחרונה,³ שבהם יבאר האמת ואם הם הפך הראשונים או יש ביניהם סתירה ואיננה, כי מה שכתב בראשונה עשה כך כדי שיוכלו להכנס ולהבין דבריו והוצרך לקצר ולהקל ובאחרונה הרחיב נקבי המשכית הסתום ההוא ודיקדק באמתתו והודיע שאין העניין כאשר אמר תחלה, כי הכרח הלימוד הביאו לומר ככה. והחכם הנוצרי אמר) לי ש«כיוצא בזה עשה ארסטוטליס // בספריו פעמים רבות, כי במלאכת ההיגיון אמר) עניין אחד ובשאר ספריו, ר"ל ספריי הסבע, באר הפך מה שכתב שם בהיגיון». וכן מצאתי) גם אני בספרי אדונינו הרב, כי הנה

³ באחרונה [L] בנו האחרונה M.

²⁰⁴ Nella *Guida*: poiché si inizia sempre dal (più) facile (להיות ההתחלה לעולם בקל).

²⁰⁵ Nella *Guida*: + e il maestro deve cercare di facilitare la comprensione di quel primo argomento (ויצטרך המלמד שיקל בהבנת הענין ההוא הראשון).

²⁰⁶ *Litt.* grossolana.

²⁰⁷ Anche qui R. Mosè da Salerno parafrasa il testo della *Guida*.

²⁰⁸ *Litt.* aprì le aperture della montatura (*maskit*). Nell'*Introduzione alla prima parte della Guida*, Maimonide spiega le parole di *Prov.* 25, 11: *Come le mele d'oro nelle montature (maskiyot) d'argento, tale è la parola del sapiente secondo i suoi modi diversi*, dicendo che *le montature d'argento* rappresentano il significato esteriore o essoterico di un testo e *le mele d'oro* il significato interiore o esoterico. I discepoli di Maimonide fanno spesso uso dell'espressione «aprire le aperture della montatura (o delle montature)» per indicare la rivelazione del significato nascosto ed esoterico di un testo e della *Guida* stessa.

nel *Sefer ha-madda'* (*Il libro della conoscenza*) aveva scritto che gli "esseri animati" (*hayyot ha-qodeš*)²⁰⁹ sono forme separate e li aveva annoverati tra le dieci schiere²¹⁰ di angeli, nella *Guida* da lui denominati "intelligenze separate",²¹² separate dalla materia,²¹³ ovvero incorporate.²¹⁴ Ma all'inizio della *terza parte* della *Guida*, nei capitoli sulla visione del Carro,²¹⁵ ha scritto che gli "esseri animati" sono le stelle e le loro sfere,²¹⁶ come troverà chi cercherà (nella *Guida*). E le sfere e le loro stelle sono senza dubbio costituite di materia, benché non della nostra.²¹⁷ Così pure (nel *Libro della conoscenza*) il nostro Maestro aveva annoverato le "ruote" (*ofannim*)²¹⁸ tra le dieci schiere di angeli²¹⁹ ed è noto che le "ruote" sono i quattro elementi,²²⁰ ma non v'è dubbio che nel (*Libro della conoscenza*) egli aveva scritto in termini generali. Ho visto inoltre che il nostro Maestro nel capitolo 70 della *prima parte* (della *Guida*) ha scritto che Dio, sia benedetto, muove la sfera superiore, mentre nel capitolo 4 della *seconda parte* ha scritto che è la prima intelligenza a muovere la

בספר המדע אמר (ר) ש"חיות הקודש" הם צורות נבדלות ומנה אותם במניין עשר שורות של מלאכי השרת, שבספר זה קראם "שכלים נפרדים" והם נבדלים מהחומר, ר"ל אינם גשמיים. ובחלק שלישי של מורה, בתחילתו, בפרקי "מעשה מרכבה", כתב ש"חיות הקודש" הם הכוכבים וגלגליהם, כאשר ימצאנו המחפש בו. והגלגלים וכוכביהם הם מחומר בלי טפק, ואם אינו חומר שלנו. וכן מנה הרב רבינו את ה"אופנים" מהעשר שורות של מלאכים וידוע שה"אופנים" הם הארבע יסודות אלא בודאיי שם דיבר דרך כללי. וכן ראיתי עוד בדברי הרב רבינו שבחלק הראשון פרק ע' כתב שהאל יתברך הוא מניע הגלגל העליון ובפרק ד' מהחלק השני אמר שהשכל הראשון הוא מניע

²⁰⁹ Qui e più innanzi R. Mosè da Salerno fa riferimento alla prima visione di Ezechiele, ossia alla visione del Carro (*Ez.* 1). In questo passo si riferisce in particolare a *Ez.* 1, 5; 15. Cfr. più innanzi, n. 215.

²¹⁰ Qui e più innanzi, nella terminologia, R. Mosè da Salerno è influenzato dai "sapienti cristiani", utilizzando il termine «schiere» (*šurot*), per indicare gli ordini angelici. Cfr. al riguardo: Rigo, *The Commentary* cit., n. *302; pp. *63-65.

²¹¹ Cfr. *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilḥot yesode-ha-Torah*, 2, 7. Per il confronto ci siamo basati sull'edizione: Rabbi Moshe ben Maimon, *Sefer ha-Madda' (Mishneh Torah-Book I)* (a c. di S. Rawidowicz), Jerusalem 1974.

²¹² Vedi per esempio: *Guida*, II, 2; 4; 6.

²¹³ *Op. cit.*, I, 49; II, 6.

²¹⁴ Per il tema, cfr. più innanzi, passo n° 9.

²¹⁵ *L'Introduzione* e i primi capitoli della *terza parte* della *Guida* (1-7: in particolare 1-5) sono dedicati all'esegesi della visione del Carro (cfr. sopra, n. 209). Per Maimonide, com'è noto, *ma'aseh merkavah* (la descrizione del Carro: *Ez.* 1) corrisponde alla metafisica aristotelica, mentre *ma'aseh b'-re'šit* (la descrizione della creazione del mondo: *Gen.* 1) corrisponde alla fisica.

²¹⁶ *Guida*, III, 2; 5.

²¹⁷ *Op. cit.*, I, 72.

²¹⁸ *Ez.* 1, 16.

²¹⁹ *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilḥot yesode-ha-Torah* (sopra, n. 211), 2, 7.

²²⁰ *Guida*, III, 2; 5.

sfera superiore.²²¹ E invero là, nella *prima parte*, aveva scritto in forma generale, rivelando e spiegando più chiaramente (solo) nella *seconda parte* il significato nascosto²²² della cosa e del tema.²²³

הגלגל העליון. והאמת ששם, בחלק הראשון, כתב דרך כלל ובחלק השני הרחיב נקבי המשכית ובאר הדבר והעניין יותר מבואר.

3) Contesto: la contraddizione derivata dalla sesta causa (cfr. il passo precedente).

Ibid., f. 9r-9v: La sesta causa: la contraddizione è celata ed è manifesta solo dopo molte premesse. Più ci sarà necessità di premesse per renderla evidente e più sarà celata - il nostro Maestro²²⁴ vuole dire che all'inizio non si evidenzia o distingue una contraddizione tra due proposizioni. Ed è manifesta, voglio dire la contraddizione è evidente, solo dopo aver unito premesse a entrambe (le proposizioni), ossia dopo aver unito a ciascuna proposizione una premessa²²⁵ - e (dopo) aver considerato ogni proposizione (separatamente) e aver unito a essa una premessa vera, in modo che ne nasca una conclusione necessaria. E si fa lo stesso per ogni conclusione: (ossia) si unisce a questa una premessa vera, in modo che nasca una conclusione necessaria, giungendo (così a stabilire), dopo molti sillogismi, che le due conclusioni finali sono contraddittorie o contrarie. E questo sfugge al commentatore.²²⁶ Interrogai in proposito il

שם, דף 9 ע"א-ע"ב: והסיבה הששית - התעלמות הסתירה והיותה בלתי מתבארת אלא אחר הקדמות רבות. וכל מה שיצטרך להראותה אל הקדמות יותר היא יותר נעלמת, רוצה לומר) הרב דבינו שבתחילת שני הגזרות, אין סתירה נראית בהם ולא ניכרת. ולא יתבאר, ר"ל שתראה סתירה רק אחר שישמו לשתייהן הקדמות, כלומר) לכל גזרה וגזרה ישמו הקדמה וכשתלקח כל גזירה מהן ותחבר אליה הקדמה צדקת ויולד מהן מה שיתחייב, וכן יעשה בכל תולדה: תחבר אליה הקדמה צדקת ויולד מהן מה שיתחייב, - יגיע העניין, אחר הקשות רבות, אל סתירה בין שתי התולדות האחרונות או הפך. ויעלם זה מן המחבר. ועל

²²¹ Su quest'ultima contraddizione di Maimonide, cfr. A. Ravitzky, *The Secrets of The Guide of the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» V (1986), pp. 23-91: 62-64 [in ebraico] e Maimonide, *Guida* (a c. di S. Munk), Paris 1856, p. 28, n. 1.

²²² *Litt.* aprì le aperture della montatura. Cfr. sopra, n. 208.

²²³ Si potrebbe anche tradurre: e spiegando (solo) nella *seconda parte* il significato nascosto della cosa. E il tema risulta più chiaro.

²²⁴ Da qui fino a «a ciascuna proposizione una premessa», R. Mosè da Salerno parafrasa e riassume quanto scritto da Maimonide nel passo successivo: «E questo (può) sfuggire all'autore, che pensa che non vi sia contraddizione tra le due prime proposizioni».

²²⁵ Cfr. al riguardo: Maimonide, *Millot ha-higgayon* (sopra, n. 189), 6.

²²⁶ *Litt.* e questo (può) sfuggire all'autore. R. Mosè da Salerno parafrasa e riassume il testo della *Guida*. Nella *Guida*: Questo sfugge agli autori che scrivono (libri) (וכמו זה הוא שיעלם מן החכמים המחברים). La frase citata da R. Mosè da Salerno: «e questo (può) sfuggire all'autore» è all'inizio del passo. R. Mosè da Salerno allude qui all'oscurità della contraddizione derivata dalla sesta causa. Per un chiarimento in proposito, chiede al "sapiente cristiano" una spiegazione.

sapiente cristiano e mi fece l'esempio della materia prima e dell'intelletto materiale, ossia due proposizioni.²²⁷ All'inizio si potrebbe pensare che non vi sia tra loro contraddizione, poiché la materia prima è pronta a ricevere tutte le forme attraverso la generazione²²⁸ e l'intelletto materiale è pure pronto a ricevere tutte le forme attraverso l'intellezione.²²⁹ Ma se si giunge a fare una proposizione,²³⁰ ovvero: «questa materia // soggiace alla contraddizione e al contrario»,²³¹ o in altre parole «(questa materia) è soggetta²³² alla contraddizione e al contrario», unendo a essa una premessa vera, ossia: «nessuna contraddizione e nessun contrario sono ricevuti insieme»,²³³ nasce da esse (una conclusione

זה שאלתי אל החכם הנוצרי והביא לי משל מהחומר הראשון) עם השכל החמרי, שהם שתי גזרות. ויראה בתחלת מחשבה שאין ביניהם סתירה. וזה כי החומר הראשון מוכן לקבל כל הצורות, כפי ההייה. והשכל החמרי גם כן מוכן לקבל כל הצורות, כפי השכיחה. אמנם אם נבוא לעשות גזרה⁴ והיא: "החומר⁵ הזה // הוא תחת הסתירה וההפך", ל"א "מוכן⁶ לסתירה ולהפך" ונחבר אליה הקדמה צודקת והיא: "כלום⁷ סתירה והפך אינו מקבל יחד", יולד מהם: "שהחומר

⁴ בשוליים: פרופיציא.

⁵ החומר (L) מחומר M.

⁶ בשוליים: סרייט.

⁷ בשוליים: נ' שום.

²²⁷ Così l'ebraico. R. Mosè da Salerno si riferisce alle proposizioni iniziali, condotte rispettivamente dalla materia prima e dall'intelletto materiale: apparentemente, la materia prima e l'intelletto materiale hanno la stessa natura, poiché sono entrambi pronti a ricevere tutte le forme (rispettivamente materiali e immateriali o intellettive). Successivamente, considerando separatamente ciascuna proposizione (rispettivamente: la materia prima è soggetta al contrario; l'intelletto materiale è soggetto al contrario), unendo a ciascuna proposizione una premessa vera (la ricezione dei contrari non è una; l'intellezione dei contrari è una), si trae una conclusione finale necessaria (la materia prima non riceve due forme contrarie contemporaneamente; l'intelletto conosce due contrari contemporaneamente, attraverso un'unica intellezione, ossia l'intelletto riceve due forme contrarie contemporaneamente). Le due conclusioni finali sono tra loro contraddittorie.

²²⁸ Cfr. per esempio: Aristoteles, *Physica*, I, 7, 189b30-191a24; V, 1, 224b35-225a20; Id., *De generatione et corruptione*, I, 4, 319b5-320a5; II, 4, 331a6-332a1; Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De physicu auditu*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Junctas 1562-1574 [= Frankfurt a.M. 1962], IV: *Aristotelis De physicu auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem Commentariis*, I, t.c. 49-68; II, t.c. 48.

²²⁹ Cfr. Id., *De anima*, III, 4, 429a21; Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (a c. di F. Stuart Crawford), Cambridge (Mass.) 1953, III, t.c. 5.

²³⁰ In margine del ms.: **prop(os)izio** (ossia: *propositio*, ovvero proposizione).

²³¹ Ovvero: a due forme contrarie.

²³² *Litt.* pronta. In margine del ms.: **sujetto** (ossia: la materia è soggetta).

²³³ *Litt.* non riceve alcuna contraddizione e contrario insieme. Il soggetto sottinteso è la materia. Abbiamo preferito tradurre con il passivo, in base al sillogismo successivo, riguardante l'intelletto. Nella premessa («la conoscenza dei contrari è una»), il termine della conclusione (o estremo: "intelletto") è infatti assente. Nella premessa del sillogismo riguardante la materia, il termine della conclusione ("materia") non dovrebbe quindi essere presente.

necessaria) ossia: «la materia prima non riceve due contrari insieme». ²³⁴ Ma se si fa una proposizione a proposito dell'intelletto, ovvero: «l'intelletto è pronto ²³⁵ a ricevere due conoscenze da due contrari insieme», ²³⁶ unendo a essa una premessa vera, ossia: «la conoscenza dei contrari è una», la conclusione (necessaria) è: ²³⁷ «l'intelletto riceve due contrari con un'unica ricezione», poiché, attraverso un'unica conoscenza, riceve entrambi i contrari. ²³⁸ L'intelletto riceve quindi due contrari insieme. Hai dunque visto che quest'ultima (conclusione) contraddice o è contraria alla prima, giungendo (così a stabilire), dopo sillogismi, una chiara ed evidente contraddizione (tra loro), sapendo quindi che la materia prima e l'intelletto materiale non sono identici, come (può) sembrare all'inizio dalle loro due proposizioni, ma hanno una natura diversa. ²³⁹

הראשון לא יקבל שני הפכים יחד. וכשנעשה גזרה מצד השכל והיא: ⁸ "שהשכל מוכן לקבל שתי דיעות משני הפכים יחד" ונחבר אליה הקדמה צודקת והיא: "ידיעת ההפכים אחת היא", יעלה בידינו לבסוף: ¹⁰ "שהשכל מקבל שני הפכים בקבלה אחת", בעבור כי בדיעה אחת מקבל זו וזו. אם כן השכל מקבל שני הפכים יחד. הרי ראית שזו האחרונה סותרת לראשונה, או היא הפך ממנה, שהרי הגיע העניין אחרי ההקשות אל סתירה גלויה מבוארת. ונודע כי החומר הראשון והשכל החמרי אינם שווים, כאשר יראה תחילה משתי הגזרות שלהם, אבל רחוקים זה מזה בעניין.

4) *Prima parte, cap. 1, ff. 10v-11r*:²⁴⁰ Capitolo 1. Selem (immagine) e d'mut (somialianza).
// Alcune persone credevano che *selem* in

ח"א, פ"א, דפים 10 ע"ב-11 ע"א; פרק א'. "צלם" ו"דמות". // כבר חשבו בני אדם

⁸ והיא [L] והוא M.

⁹ בשוליים: ריגיטיבו.

¹⁰ בשוליים: סלי אור [P או M] בני לאקונלקוטיאורי.

²³⁴ Ossia: due forme contrarie contemporaneamente.

²³⁵ In margine del ms.: **regettivo** (ossia: l'intelletto è ricettivo).

²³⁶ Cfr. Aristoteles, *De anima*, III, 6, 430b22-25; Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, t.c. 25.

²³⁷ *Litt.* alla fine otterremo. In margine del ms.: **sale or (P oi M) bene la conclusione** (*sic*) (ossia: nasce quindi la conclusione).

²³⁸ Cfr. soprattutto Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, t.c. 148: «Et cum declaravit hoc, dixit: *Quapropter necesse est ut neque formas eorum recipiat*, etc. Idest, quapropter necesse est ut ista virtus non recipiat formas sensibilium contrarias, si ista virtus eadem, scilicet sensitiva, est talis, scilicet unica in subiecto et plures in essentia. Et dixit *et intelligere* quia intelligere in hac intentione simile est ad sentire, scilicet quia in utroque est virtus recipiens et iudicans, et hec iudicat contraria insimul, ut declarabimus in virtute rationali. Et intendit per omnia hec declarare quod hec virtus non est eadem secundum quod est in potentia, sicut est prima materia, sed est unica in intellectu et in esse et in actu, et multa secundum instrumenta, ut post declarabimus»; III, t.c. 25; 32; Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, Taurini-Romae 1948, III, 11, 758-759.

²³⁹ *Litt.* ma sono lontani l'una dall'altro nel significato (o in ragione).

²⁴⁰ Per questo passo, cfr. sopra, pp. 96-98.

ebraico indicasse la figura e la configurazione di una cosa ecc.: le persone menzionate dal nostro grande Maestro sono in gran parte Israeliti. La sapienza dei loro sapienti è andata perduta e la perspicacia degli intelligenti tra loro si è eclissata, come ci fu predetto dal profeta Isaia (Is. 29, 14) in una profezia negativa:²⁴¹ *andrà perduta la sapienza dei suoi sapienti ecc.*²⁴² Sappi, lettore (*ha-m'ayien*),²⁴³ che *finora ho parlato per eccesso di rabbia e di amarezza* (1 Sam. 1, 16), poiché una volta stavo leggendo questo capitolo con il sapiente con il quale ero in rapporto, chiamato Nicola de-Jovinazzo, il quale mi disse: «Non so a chi debba riferirsi quanto scritto dal Maestro in questa *prima parte*, circa i nomi omonimi, metaforici e anfiboli. I sapienti dei cristiani infatti ammettono che Dio, sia benedetto, non è corpo, come riconoscono anche i sapienti dei musulmani, e per questi Dio, sia benedetto, è un intelletto semplice e incorporeo. Tanto più i veri filosofi metafisici asseriscono e dimostrano con dimostrazioni conclusive che certamente Dio, sia benedetto, esiste e non è corpo. A maggior ragione Israele, predecessore di questi, che ricevette la Legge sul Sinai, e in mezzo al quale vi sono sempre stati profeti e sapienti,²⁴⁴ reputa questa la verità. A chi si rivolge allora il Maestro?» Mio malgrado dovetti rispondergli che le parole (di Maimonide) sono rivolte a una parte del nostro popolo. Che dico? Pochi? Dio non voglia che siano (persino) molti che credono che Dio è corpo, come il corpo degli uomini e possiede occhi, mani e piedi, come un uomo!²⁴⁵ E ancora più grave di ciò è il fatto

כי "צלם" בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו וכולי: בני אדם שהזכיר רבינו הגדול רובם הם בני ישראל שאבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו נסתרה, כאשר ייעד אותנו הנביא ישעיהו ייעוד שאיננו טוב, שנאמר: "ואבדה חכמת חכמיו" (ישעיה כט יד) וגומ'. ודע אתה המעיין "כי מרוב שיחי וכעסי דברתי עד הנה" (שמואל א א טז), כי פעם אחת הייתי קורא בפרק זה עם החכם שנמתחבתי עמו, ששמו ניקולא דיובינצו והתחיל ואמר: «אני איני יודע למי מגיעין דבריי הללו שחיבר הרב בחלק זה הראשון, ר"ל משמות המשותפים¹² והמושאלים¹³ והמסופקים, שהרי חכמי הנוצרים מודים בזה שהשם¹³ יתב' איננו גוף, וחכמי הישמעאלים גם כן מודים בדבר והשם ית' אצלם שכל פשוט ולא גשם. וכל שכן הפילוסופים האלהיים האמתיים, שמודים ומודים במופתיהם, שכן הוא בודאי שהשם ית' נמצא ואיננו גשם. וכל שכן ישראל שקדמו לאלו וקיבלו התורה מהר סיני והיו כל זמן בהם נביאים וחכמי לב שבודאי מודים שכן הוא האמת. אט כן למי מגיעין הדבריים? והוצרכתי בעל כרחי להשיב לו שהדברים מגיעין לקצת מבני עמינו. ואינם קצת! שלא יהיו רבים שהאמינו

¹¹ צלם LP בצלם M.

¹² המשותפים L השותפים M המשותפין P.

¹³ שהשם LP השם M.

²⁴¹ Litt. come ci fu promesso... in una promessa, che non è buona.

²⁴² Cfr. *Guida*, I, 71; II, 11.

²⁴³ Cfr. più innanzi, n. 377.

²⁴⁴ Sull'espressione, cfr. per esempio *Es.* 28, 3; *Gb.* 37, 24.

²⁴⁵ Cfr. *Guida*, I, 1: «E pensarono che Dio avesse la forma di un uomo, ossia la sua figura e la sua configurazione. La pura corporificazione di Dio fu la credenza necessaria, alla quale aderirono. E (così) pensarono che, abbandonando tale cre-

che questi considerano eretico e chiamano rinnegatore di Dio e della Legge il sapiente,²⁴⁶ il quale spiega loro che le Scritture non vanno lette secondo il senso letterale, ma vi è un significato (nascosto) in²⁴⁷ ognuna di esse. E tutto ciò (avviene) a causa del loro seguire (alla cieca) il significato letterale delle Scritture, a causa della loro debolezza (intellettuale) nello studio delle scienze (speculative)²⁴⁸ e per il loro persistere nel sonno (intellettuale).²⁴⁹ Essi non vollero infatti ascoltare (l'insegnamento del)la sapienza impartito dal sapiente e tanto meno studiarla o stabilirla un tempo (di studio).²⁵⁰ Ed è noto tra i sapienti che la sapienza illumina gli occhi del cuore (interiore) e allontana i dubbi della fede.

שהשם גשם כגשם בני אדם ולו עיניים וידיים ורגלים כאדם! ויותר קשה מזה שהמשכיל, הבא לדבר אליהם ולאמר שאין הכתובים כמשמען וכפשוטיהן - אכן יש פירוש לכל אחד מהן - יחזיקוהו מין ואפיקורוס ויקראוהו כופר!¹⁴ בשם ובתורה. וכל זה לדוב המשכס אחרי פשוטי הכתובים ולקוצר ידם בחכמות ולרחקם מהתעוררות,¹⁵ כי לא רצו לשמוע חכמה מפי חכם וכל שכן ללמדה וכל שכן לקבוע לה זמן. ויודע אצל המשכילים, כי החכמה מאירה את עיני הלב ומסלקת ספיקו(ות) הדת.

5) *Ibid.*, cap. 3, ff. 13v-14r: Capitolo 3. Si pensa che in ebraico il significato di *t^cmunah* (figura) e *tavnit* (forma) sia lo stesso²⁵¹ ecc. *Ma tavnit*, a differenza di *t^cmunah*, è un termine derivato dal (verbo) *banoh*²⁵² (costruire) e dal (sostantivo) *binyan* (costruzione, edificio)²⁵³ e

שם, פ"ג, דפי"ג 13 ע"ב-14 ע"א: פרק ג'. יחשב שעניין "תמונה" ו"תבנית" בלשון העברי - אחד וכו'. וזה כי "תבנית" - שם נגזר מ"בנה" ו"בניין", - מה שאין כן ב"תמונה" - ותכונתו - רוצה בו:

¹⁴ כופר LP] ליתא M.

¹⁵ מהתעוררות L] מהתעודות M.

denza, avrebbero rinnegato il testo (delle Scritture) o persino negato l'esistenza di Dio, se non avessero concepito Dio come un corpo con faccia e mani, simile a loro per figura e configurazione».

²⁴⁶ Il sapiente è Maimonide. R. Mosè da Salerno accenna qui alle polemiche contro gli scritti di Maimonide (*Mišneh Torah* e *Guida*), che occuparono le comunità ebraiche della Spagna e della Francia durante il XIII secolo. Tali polemiche rimasero solo marginali nell'opera dei pensatori ebrei fioriti in Italia. Cfr. al riguardo Rigo, *The Commentary* cit., pp. *43-44.

²⁴⁷ *Litt.* vi è una spiegazione per.

²⁴⁸ Cfr. *Guida*, I, 34.

²⁴⁹ *Litt.* e a causa del loro essere lontani dal risveglio. Cfr. R. Mosè da Salerno, *Commento alla Guida*, II, 13, M, f. 214v: «I sapienti delle nostre generazioni, occupati tutto il giorno con (o studio dell)la *Torah*, dormono per quanto riguarda tali grandi e meravigliose cose, profondo torpore li avvolge, né sentono, né sanno di cosa si tratti». Cfr. anche *Guida*, III, 51.

²⁵⁰ *Guida*, III, 54.

²⁵¹ Nella *Guida*: + ma non è così (ואינו כן).

²⁵² Si tratta dell'infinito assoluto.

²⁵³ Nella *Guida*: + e indica la struttura della cosa (ועניו - בנין הדבר).

(indica) l'aspetto (di una cosa) - ossia la sua forma, come (per esempio) il quadrato, il cerchio e il triangolo, ovvero come (una cosa) è: // quadrata, triangolare o circolare, o (di) altre forme, come per esempio lunga, esagonale o poliedrica. (Infatti) si dice: *la forma (tavnit) del tabernacolo* (Es. 25, 9)²⁵⁴ ecc. (e) *la forma (tavnit) del vestibolo* (1 Cr. 28, 11). In questi versetti il termine *tavnit* significa sempre "forma".²⁵⁵ Per questo motivo gli ebrei non usano affatto, nella loro lingua sacra, questa parola per gli attributi relativi a Dio, cioè non descrivono con essa in alcun modo Dio. Il termine *t'munah* è invece usato per anfibia in tre sensi (diversi). Già nell'*Introduzione* abbiamo chiarito il significato dei nomi anfibi, così come l'abbiamo ricevuto da chi conosce questo libro (= la *Guida*).²⁵⁶ Ma non capisco perché qui il Maestro parli di anfibia e non di omonimia, a meno che non si accetti la soluzione del sapiente cristiano, che spiegò i nomi anfibi in questi termini: «il nome anfibolo è più adatto a essere predicato di una cosa che di un'altra, come la sostanza e l'accidente, dei quali si dice ugualmente "esiste". (Ma) della sostanza (il termine "esistenza") è predicato con certezza e dell'accidente per anfibia».²⁵⁷ E qui è così.

תארו, כריבוע והעגול והשלוש, כלומ(ר) כמות שהוא: // מרובע או משולש או עגול וזולתו מן התארים, כגון ארוך או עשוי בששה זוויות או יותר. אמר: "תבנית המשכן" (שמות כה ט) וכי. "תבנית האולם" (דברי הימים א כח יא). - כל זה הוא תואר. ולזה לא יפילו העברים בלשון הקודש שלהם אלן המלות בתארים נתלים באלהים בשום פנים, ר"ל שלא יתארו השם בהם כלל. אמנם "תמונה" הוא שם נופל על שלושה עניינים בספוק. כבר ביארנו עניין שמות המסופקים בפתיחה, כפי שקיבלנו מיודעי ספר זה. אמנם לא התבאר לי למה תפש הרב כאן בסיפוק ולא אמר בשיתוף, אלא אם כן נודה לפתרונו של החכם הנוצרי, שפירש בהם, ר"ל בשמות המסופקים, שאמר(ר): «השם המסופק יאות ליאמר יותר לדבר אחד משיאות ליאמר לדבר אחר, כעצם וכמקרה, שיאמר לשניהם "נמצא". לעצם יאמר בוודאי ולמקרה בספוק». והוא הדיון כאן.

6) *Ibid.*, cap. 11, f. 22r: Promettendo (*b^e-yi'ud*) a Gerusalemme: «*yi'ud* (promessa)» significa "promessa" e "mantenimento"²⁵⁸ - permise in volgare - ed è usato per il mantenimento di una cosa buona o non buona.

שם, פ"א, דף 22 ע"א: בייעד ירושלם: "ייעוד" הוא לשון הבטחה וקיום - פירמיטי בלעז - ונופל על קיום דבר טוב ועל שאינו טוב.

²⁵⁴ Nella *Guida* sono citati anche i versetti: Es. 25, 40; Dt. 4, 17; Ez. 8, 3.

²⁵⁵ Ossia: forma visibile. *Litt.* Tutto ciò è forma.

²⁵⁶ Nell'*Introduzione alla prima parte della Guida*, R. Mosè da Salerno aveva infatti discusso i nomi anfibi, alla luce delle spiegazioni offerte da R. Yosef da Acco, da R. Ya'aqov 'Anatoli e, infine, dal "sapiente cristiano". Cfr. sopra, passo n° 1. Per l'identificazione di R. Yosef da Acco, vedi Rigo, *The Commentary* cit., Appendice II, n. *573.

²⁵⁷ Cfr. sopra, passo n° 1 e R. Šemu'el 'ibn Tibbon, *Peruš ha-millot ha zarot* (più innanzi, n. 304), voce *šem m'suppaq*.

²⁵⁸ Ossia: osservazione e rispetto di un patto o di una promessa.

[«*Yi'ud*»:²⁵⁹ il cristiano con il quale ero in rapporto a causa di questo libro disse che la parola *yi'ud* nella loro versione (= nella versione latina della *Guida*) è resa con *permise*,²⁶⁰ ma da quel che (ora) mi sembra egli si sbagliava, (perché) avrebbe dovuto dire: *promise* (in giudeo-italiano nel testo), ossia “promessa” (in ebraico nel testo).]

ןייעוד“:16 הנוצרי שהתחברתי עמו לעניין זה הספר אמר) כי כתוב מלת ייעוד בהעתקתם: פירמיטי וכמדומה לי שטעה. והיה צריך לומר): פרומיטי, לשון הבטחה.]

7) Contesto: in questo capitolo Maimonide osserva che non solo la scienza divina, ossia la metafisica, deve essere tenuta nascosta alla massa,²⁶¹ ma anche la scienza naturale, ovvero la fisica. La necessità di celare la scienza naturale alla massa è stata sottolineata non solo dai dottori della Legge,²⁶² ma anche dai sapienti appartenenti ad altre nazioni e dai filosofi. Gli stessi principî della scienza naturale, ossia: la materia, la forma e la privazione, devono quindi essere tenuti nascosti alla massa.²⁶³

Ibid., cap. 17, f. 25r-25v: Sai che i principî degli esseri soggetti alla generazione e alla corruzione sono tre: la materia, la forma e la privazione particolare²⁶⁴ - ossia i principî di

שם, פי"ז, דף 25 ע"א-ע"ב: ואתה יודע כי ההתחלות הנמצאות היות הנפסדות - שלש: הם החומר, והצורה,

¹⁶ מכאן בשוליים.

²⁵⁹ Da qui in margine nel ms. In ebraico e nella traduzione italiana, abbiamo scritto tra parentesi quadre in grassetto la nota marginale.

²⁶⁰ In realtà nella versione latina (cap. 11, f. VIIv) figura: «in consolatione», come nella traduzione ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi (בנחמת = *b^e-neḥamat*). Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., Appendice III, passo n° 2. Per il confronto con la versione ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi, ci siamo basati sull'edizione di L. Schlosberg (London 1851-1879). Come si è detto sopra (pp. 73-74), al tempo della stesura sistematica del *Commento*, R. Mosè da Salerno non disponeva più di un manoscritto della versione latina della *Guida*, per riconfrontarne il testo. Talvolta quindi i riferimenti a questa sono imprecisi. Nell'originale giudeo-arabo si legge: *פי ועד* (= *fi-wa'd*), ossia «nella promessa», come nella traduzione ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon e nella lezione corretta proposta da R. Mosè da Salerno («avrebbe dovuto dire: **promise**»). Per il confronto con l'originale giudeo-arabo, ci siamo basati sull'edizione di S. Munk (Jerusalem 1929).

²⁶¹ Cfr. anche *Guida, Introduzione alla prima parte*; I, 33; 34.

²⁶² Più precisamente, Maimonide parla di «coloro che posseggono la *Torah* (ossia la Legge)».

²⁶³ Cfr. *Guida, Introduzione alla prima parte*. Sul tema e sul significato esoterico della scienza naturale nella *Guida*, vedi S. Klein-Braslav, *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation*, Jerusalem 1987, pp. 27-34 [in ebraico].

²⁶⁴ Ossia: la privazione di una forma particolare, di una forma determinata. Cfr. per esempio: Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, 2, 344: «Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut cae-

tutti gli esseri, che si generano e si corrompono dai quattro elementi, sono tre: la materia, da cui si genera l'essere, la forma, che lo completa, tanto la forma degli esseri animati quanto la forma degli esseri inanimati, e la privazione particolare - che è sempre congiunta alla materia ecc.²⁶⁵ Il sapiente // cristiano con il quale ero in rapporto spiegò nel seguente modo: «la privazione equivale a mancanza, come (dice Is. 40, 26): *nessuno manca* - *privazio* in volgare.²⁶⁶ E significa: "mancanza di materia": (la materia) infatti deve ricevere la forma a essa²⁶⁷ adatta, ma non l'ha (ancora) ricevuta, poiché (questa) non le è ancora sopravvenuta.²⁶⁸ Tale è la spiegazione di "privazione" ed è vera, come ho capito dal capitolo 55 di questa *prima parte* (della *Guida*). Il Maestro si è poi soffermato

וההעדר המיוחד, ר"ל שההתחלות של כל הנמצאות שנהווים מהדי יסודות ונפסדים אליהם, התחלתן הם שלש: החומר, שמתהווה הנמצא ממנו, והצורה, שמשלמת אותו, הן צורת בעלי חיים, וההעדר שאינה של בעלי חיים, וההעדר המיוחד, אשר הוא¹⁷ מחובר¹⁸ לחומר לעולם וכו'.¹⁹ החכם // הנוצרי שנחברתי עמו פירשו כן: «העדר הוא חסרון, כמו "איש לא נעדר" (ישעיה מ כו) - פריבאזיאו בלעז.²⁰ והטעם הוא חסרון מהחומר, כי יש לו מן הדיו לקבל הצורה הנאות לה ולא קיבלה, כי לא הגיעה עדיין אליה». זה פירושו העדר. והוא

¹⁷ אשר הוא [L] ליתא M.

¹⁸ מחובר [L] המחובר M.

¹⁹ וכי [L] כוי M.

²⁰ בלעז [L] ליתא M.

citas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quem nata sit fieri forma ignis).

²⁶⁵ Sul tema cfr. Aristoteles, *Physica*, I, 7, 189b30-9, 192b4; Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De physico auditu*, I, t.c. 49-83. E vedi anche Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, 2, 343: «Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia et forma et privatio; quorum alterum, scilicet forma, est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Idem enim est aes et infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. Unde privatio dicitur principium non per se, sed per accidens, quia scilicet coincidit cum materia; sicut dicimus quod est per accidens quod medicus aedificat: non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domificator est, quod coincidit in medico in eodem subiecto».

²⁶⁶ Ossia: *privatio*, ovvero privazione. Sul termine, cfr. anche: Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 121; 226; 255, voci 32; 119; 140.

²⁶⁷ In ebraico, la parola "materia" è maschile. R. Mosè da Salerno però, influenzato dall'italiano, utilizza qui e in seguito («non le è ancora») il femminile.

²⁶⁸ Il verbo ebraico *higgyia'* (= giungere; e da qui: sopraggiungere o sopravvenire) corrisponde in questo passo al latino *advenire* (e da qui il sostantivo *adventus*), utilizzato nello stesso contesto nei trattati filosofici latini medievali. Cfr. per esempio: Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, 2, 343: «ante adventum formae» (sopra, n. 265).

sul tema nel capitolo 8 della *terza parte*, dicendo: «La natura e la vera realtà della materia sono tali che (la materia) non cessa mai di essere congiunta alla privazione e per questo nessuna forma rimane in essa per sempre, poiché (essa) si spoglia continuamente di una forma e ne assume un'altra. Come è straordinario quanto detto» ecc. (E nelle linee seguenti Maimonide ha anche detto: «Questa è la natura della materia) ossia: qualsiasi forma si trovi in essa deve preparare (la materia) a ricevere un'altra forma» ecc. E ciò è quanto è scritto qui: se non (fosse) per questa unione con la privazione, alla materia non sopravverrebbe la forma e significa, come abbiamo detto, che se la natura (della materia) non fosse di essere priva di forma, non potrebbe riceverne un'altra.

האמת, כי כן הבינותי מפרק נ"ה
 מזה החלק הראשון. וכבר
 הרחיב הלשון בו הרב בחלק
 השלישי בפרק ח' ואמר: «טבע
 החומר ואמתתו - שלעולם לא
 ימלט מחברת ההעדר, ומפני זה
 לא תתקיים בו צורה, אבל
 יפשיט צורה וילבש אחרת
 תמיד. ומה נפלא מאמר» וכי.
 «והוא: שאי זו צורה שתהיה
 בו, הצורה ההיא תכנינה לקבל
 צורה אחרת» וכי. והו
 שכתוב (הנה: ולולי התחברות
 העדר לחומר, לא הגיעה אליו
 צורה והטעם, כמו שאמרנו,
 שאילולי שטבעו להיות נעדר
 מהצורה, לא היה יכול לקבל
 צורה אחרת.

8) *Ibid.*, cap. 40, f. 55r:²⁶⁹ Capitolo 40. Ruah²⁷⁰ è un nome omonimo come gli altri. Innanzitutto (designa) l'aria mossa,²⁷¹ ossia uno dei quattro elementi (come dice *Gen.* 1, 2): *E l'aria (ruah) di Dio aleggiava*. Secondo il sapiente R. 'Abraham 'ibn 'Ezra²⁷² e secondo molti altri (esegeti)²⁷³ *ruah di Dio*, di cui si parla qui, è "il vento che soffia".

שם, פ"מ, דף ע"ה 55 א"א: פרק מ.
 "רוח" - שם משתתף כחביריו.
 וחזילה הוא שם האויר
 המתנועע, כלומר: היסוד מהר'
 יסודות: "ורוח אלהים מרחפת"
 (בראשית א ב). ועל דעת החכם
 ראב"ע ועל דעת אחרים רבים

21 זל [L] זה M.

²⁶⁹ Per le tematiche trattate in questo passo e per l'esegesi cristiana a *Gen.* 1, 2, vedi sopra, pp. 93-96.

²⁷⁰ Il termine ebraico *ruah* ha molteplici significati: aria, vento, spirito. Nel passo seguente l'abbiamo tradotto in accordo alla spiegazione diversa, offerta dai pensatori e dai commentatori menzionati da R. Mosè da Salerno.

²⁷¹ R. Mosè da Salerno aggiunge: «mossa», in base alla spiegazione del verdetto, data da Maimonide in *Guida*, II, 30. Tra le due spiegazioni di Maimonide (I, 40; II, 30) vi è contraddizione. Secondo i *Meteorologica* aristotelici, infatti, l'elemento dell'aria non si muove, ma è in quiete. Gli studiosi parlano di contraddizione derivata dalla quinta causa (cfr. sopra, passo n° 2) tra le due spiegazioni di Maimonide. Cfr. al riguardo: Rigo, *The Commentary* cit., n. *316 e la bibliografia ivi citata.

²⁷² Cfr. R. 'Abraham 'ibn 'Ezra' (poeta, esegeta, grammatico, astronomo e filosofo 1089-1164), *Peruš le-B^e-rešit (Genesis)*, 1, 2. Per il confronto ci siamo basati sul testo trasmesso nelle *Miqra'ot g^edolot*.

²⁷³ Cfr. per esempio: R. Sa'adya Ga'on (esegeta e filosofo 882-942) nei due commenti a *Genesis (B^e-rešit 1, 2)*. Per il confronto, vedi *Peruše-Rabbenu Sa'adya Ga'on 'al ha-Torah* (a c. di J. Kafih), Jerusalem 1984 e *Saadya's Commentary on Genesis* (a c. di M. Zucker), New York 1984.

(Ibn 'Ezra) ha scritto che «è denominato *vento* (*ruah*) di Dio, perché Egli lo mandò a prosciugare le acque». E secondo i cristiani *Spiritus Dei*²⁷⁴ indica "la Volontà di Dio". Secondo loro (infatti) la Volontà di Dio voleva che le acque si radunassero in un unico luogo, cosicché si scoprisse la terra asciutta. Ma va detto che il sommo sapiente, ossia il nostro grande Maestro, ha ragione, poiché è l'aria che aleggiava, ossia si muoveva sulle acque, affinché queste si radunassero e riunissero in un luogo stabilito e gli elementi si separassero e distinguessero²⁷⁵ l'uno dall'altro e stessero indipendenti (l'uno dall'altro)²⁷⁶ e il mondo fosse ordinato.²⁷⁷ Infatti in principio (gli elementi) furono creati confusi e dopo (Dio) li divide. E della divisione (*Gen. 1, 2*) a detto: *E l'aria* (*ruah*) *di Dio aleggiava sulle acque*. Così insegnò (anche) il sapiente cristiano. Infatti secondo il sapiente cristiano la spiegazione del nostro Maestro Mosè (Maimonide) vale più di ogni altra spiegazione, in quanto è più "naturale" delle altre.²⁷⁸ (Il sapiente cristiano) disse (anche) che «(La Scrittura) ha affiancato (il nome "aria") a Dio dicendo: *E l'aria* (*ruah*) *di Dio*,²⁷⁹ poiché (l'elemento dell'aria) fa parte della materia prima.

שרוח אלהים, הכתוב כאן, הוא הרוח המנשבת ואמר²² ע'קראו רוח אלהים", מפני שהוא שלוחו לייבש²³ המים. ועל דעת הנוצרים: "ורוח אלהים" - רצון אלהים. ודעתם שרצון השם היה שיקוו המים אל מקום אחד, כדי שתראה היבשה. ואמנם יש לומר) שהדין עם החכם השלם, שהוא רבינו) הגדול, כי האויר היה מרחף, ר"ל מתנועע על המים, כדי שיקוו ויאספו אל מקום מיוחד ויתפרדו כל הדי' יסודות זו מזו ויעמדו בפני עצמן ויעמדה העולם מתוקן, כי מתחלה נבראו בעירבובי'א ואחרי כן הבדילם. על ההבדל אמר: "ורוח אלהים מרחפת על פני המים". וכן הורה החכם הנוצרי. אך בעיני החכם הנוצרי הוכשר פי'רוש) רבינו משה יותר מכולם מפני שפירושו²⁴ טבעי משאר הפירושים ואמר) «שסמכו אל השם באמרו: "ורוח אלהים", מפני שהוא חלק מהחומר

²² ואמר [L] ואחר M.

²³ לייבש [L] שליבש M.

²⁴ שפירושו [L] שפירושו M.

²⁷⁴ *Biblia vulgata*, *Gen. 1, 2*.

²⁷⁵ In ebraico è presente un unico verbo, che significa "separare" o "distinguere". Sulla divisione degli elementi, cfr. *Guida*, II, 30.

²⁷⁶ Ossia: ciascun elemento possedesse la sua forma naturale particolare.

²⁷⁷ In altre parole, secondo R. Mosè da Salerno, gli elementi non possedevano all'inizio un luogo naturale. Tale esegesi non si accorda perfettamente con la filosofia aristotelica. Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., n. *328.

²⁷⁸ Ossia è più filosofica delle altre, perché si accorda, più delle altre, con i principî della filosofia naturale o, in altre parole, della fisica aristotelica. Cfr. sopra, p. 93.

²⁷⁹ Qui («ha affiancato») e più innanzi («Ed è opportuno porre vicino») sarebbe possibile tradurre: «(nella Scrittura il nome "aria") è posto in stato costruito con Dio nelle parole: *E l'aria di Dio* (*ruah 'Elohim*)». Cfr. al riguardo l'esegesi al versetto di R. Mošeh b. Naḥman (= Naḥmanide; esegeta, talmudista e cabalista 1194-1270 ca.): *Peruš ha-Torah le-Rabbenu Mošeh ben Naḥman (Ramban)* (a c. di H.D. Chavel), Jerusalem 1993 [= 1959], p. 14.

Ed è opportuno porre vicino a Lui, sia benedetto, tutto ciò che Gli è vicino, ossia tutto ciò che è creato tramite cause prossime, ossia senza molti intermediari.²⁸⁰

הראשון. וכל דבר שהוא קרוב אל השם, שנברא בסבות קרובות, כלומר בלי אמצעיים רבים,²⁵ ראוי לסמכו אליו ית'.

9) Contesto: l'intero capitolo 49 tratta della natura degli "angeli", ossia delle intelligenze separate,²⁸¹ separate dalla materia e quindi incorporee. Maimonide sottolinea la difficoltà dell'intelletto umano a concepire le intelligenze separate, non composte da materia.

Ibid., cap. 49, f. 67v: Già sai che concepire ciò che è esente da materia ecc., vuole dire: concepire le intelligenze separate, pure,²⁸² ossia non (composte) da materia e denudate dalla corporeità,²⁸³ (ovvero) assolutamente prive di corpo, è molto arduo e difficile per l'uomo²⁸⁴ (ed è possibile) solo dopo molto studio e molta dedizione ai libri scritti su questo grande tema. (Questo è difficile) soprattutto per chi non distingue tra ciò che è concepito dall'intelletto e ciò che è immaginato - ossia è tanto più difficile per chi non possiede una capacità intellettuale (che lo metta in grado) di distinguere tra gli oggetti concepiti solo dall'intelletto e quelli immaginati - e per chi si appoggia solo su quanto è concepito dalla potenza immaginativa, perché questi si

שם, פמ"ט, דף 67 ע"ב: וכבר ידעת, כי השגת הנקי מן החומר, וכו', ר"ל כי להשיג הדיעות הנפרדות, שהם נקיים, ר"ל שאינם מחומר והם ערומים מן הגשמות, שאין להם גשם כלל, קשה וכבד מאד על האדם להשיגו, אלא אחר לימוד גדול ועסק רב בספרים המחזברים מזה העניין הגדול. ובלבד למי שלא יבדיל בין המושכל והמדומה, כלומר כל שכן שקשה²⁶ לאדם שאין בו יכולת שכלי להבדיל בין העניינים המושגים בשכל לבד ובין העניינים המצויירים בדמיון.

²⁵ רביס ל] ליתא M.
²⁶ שקשה ל] שיקשה M.

²⁸⁰ Come si è detto sopra (pp. 95-96), il "sapiente cristiano" adotta qui la dottrina della creazione mediata: la materia prima con i suoi quattro elementi non fu creata direttamente da Dio, ma da «cause prossime», ossia tramite intermediari. A differenza dei corpi che si generarono successivamente, essa è tuttavia più «vicina» a Dio, poiché non fu creata tramite «molti intermediari», ma solo attraverso le dieci intelligenze separate e i corpi celesti. Il termine «cause prossime» (contrapposto a «causa remota») ricorre infatti nei testi che trattano della creazione mediata. Cfr. per esempio: Maimonide, *Millot ha-higgayon* (sopra, n. 189), 9; 11. La parola «molti» («senza molti intermediari») è tuttavia presente solo nel ms. L. In base al testo degli altri mss. il passo andrebbe interpretato nel modo seguente: tutto ciò che è creato direttamente («senza intermediari») da cause prossime è tuttavia vicino a Dio, ossia alla causa remota. In entrambe le lezioni si parla comunque di creazione mediata.

²⁸¹ Come è noto, gli Scolastici cristiani medievali non accettano o accettano solo parzialmente l'identificazione degli angeli con le intelligenze separate.

²⁸² In altri termini: esenti da materia.

²⁸³ Nella *Guida*: denudato dalla corporeità (הערם מן הגשמות).

²⁸⁴ *Litt.* + concepirlo.

affida esclusivamente a quanto è concepito (da tale potenza). Per lui ogni cosa immaginata esiste o può esistere, ossia per lui tutti i corpi che possono essere immaginati esistono o possono esistere, in conformità a quanto si è immaginato. Per tali (persone) ciò²⁸⁵ che non è concepito dalla potenza immaginativa,²⁸⁶ ossia ciò che la potenza immaginativa non è in grado di concepire, non può (esistere) o non esiste. Il sapiente con il quale ero in rapporto mi disse che «la potenza immaginativa è uno strumento speculativo, usato²⁸⁷ dai profeti²⁸⁸ e a maggior ragione da coloro che si dedicano alla speculazione.²⁸⁹ Essendo questa una potenza corporea, chi specula - all'inizio dell' (attività) immaginativa - potrà concepire solo la corporeità propria dell'immaginativa, finché, perseverando nella speculazione, andrà al di là dell'immaginativa,²⁹⁰ e poi sopravverrà la potenza intellettuale,

ורוב השענו - על השגת הדמיון לבד, כל זה לרוב סומכו על ציורו לבד, ויהיה כל מדומה אצלו נמצא או אפשר המציאה, ר"ל שהגופין והגשמים העוליים בדמיון לבם ובציורם הם לבדם נמצא אצלם או אפשר המציאה, כפי מה שציירו. ומי שלא יפול ברשת הדמיון, כלומר) שאין יכולת בדמיון לציירו, הוא נמנע ונעדר אצלם. והזכרם שהתחברתי עמו אמר) לי «שכח המדמה הוא כלי עיון, שבו מעיינים²⁷ הנביאים²⁸ וכל שכן המעיינים. והוא כח גשמי. ולזה בתחלת הדמיון אין המעיין יכול להשיג רק גשמות כמוהו עד שיתמיד בעיון ויעבור כח המדמה ויבוא כח השכלי

²⁷ בשוליים: משיגים.

²⁸ בשוליים: ל"א שבו משחמשים הנביאים.

²⁸⁵ Litt. chi. Nella Guida: ciò (ומה).

²⁸⁶ Litt. non cade nella rete dell'immaginazione.

²⁸⁷ Litt. per mezzo del quale speculano. In margine del ms.: concepiscono.

²⁸⁸ In margine del ms.: in altre parole (uno strumento speculativo) usato dai profeti. Cfr. Guida, II, 36-37. Per il ruolo della potenza immaginativa nelle visioni profetiche, secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, cfr. S.Th. Bonino, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste» 89 (1989), pp. 533-568.

²⁸⁹ Si potrebbe anche tradurre: dai filosofi. Cfr. più innanzi, n. 377.

²⁹⁰ Da qui fino a «indubbiamente una potenza corporea» abbiamo cambiato, nel testo ebraico e nella traduzione italiana, l'ordine delle frasi, nel tentativo di ricostruire l'originale ebraico. R. Mosè da Salerno scrisse, probabilmente in due fasi diverse, una nota marginale (da noi inserita tra parentesi quadre in grassetto), riguardante la potenza immaginativa e riferentesi alle parole «è uno strumento speculativo, usato dai profeti» (prima parte della nota: «Ciò significa... si riversa sulla potenza immaginativa») e a «Così ho trovato più innanzi nei capitoli della profezia» (seconda parte della nota: «Nel capitolo 36 della seconda parte... è indubbiamente una potenza corporea»). In tutti i mss., fatta eccezione per L, la nota è trasmessa all'interno del testo, dopo le parole «finché, perseverando nella speculazione, andrà al di là dell'immaginativa», interrompendo la continuità del discorso. Nel ms. L la prima parte della nota, inserita nel testo, è scritta dopo le parole «in altre parole: usato dai profeti», frase presente in margine nel ms. M (sopra, n. 288), mentre la seconda parte è assente. Per le noti marginali, scritte da R. Mosè da Salerno durante la stesura sistematica del *Commento alla Guida* e opera di una revisione dell'opera, cfr. Rigo, *The Commentary* cit., pp. *20-*25.

ed egli se ne servirà e potrà concepire gli oggetti intellettivi, separati dalla materia».²⁹¹

Così ho trovato più innanzi nei capitoli della profezia: la potenza immaginativa è una potenza corporea²⁹² - *majjenativa* in volgare.²⁹³

[Ciò significa che l'*influxus* profetico, che si espande da Dio, sia benedetto, sui profeti per mezzo dell'Intelletto Agente, si riversa sulla potenza immaginativa.²⁹⁴

Nel capitolo 36 della *seconda parte* (della *Guida*) il nostro perfetto Maestro ha scritto: «la potenza immaginativa è indubbiamente una potenza corporea».]

וישתמש בו ואז ישיג עניינים
שכליים ונבדלים מהזוהר».

וכן מצאתי אחר כן בפרקי
הנבואה שכח המדמה כח גשמי
- מאיינטיבא בלעז.

וביאורו ששפע הנבואה ששופע
מהשם יתי על הנביאים
באמצעות השכל הפועל שופע
על כח המדמה.

בחלק שיני בפרק ל"ו כתב
רבינו השלם: «זה הכח המדמה
- כח גופני בלא ספק».]

²⁹¹ Sulla potenza immaginativa o immaginazione in Aristotele, cfr. Id., *De anima*, III, 3, 427b15-429a9; 7, 431a15-17; 8, 432a5-14; 11, 434a9-10. Sulla natura corporea di tale potenza e, al contempo, sulla sua indispensabilità nel processo intellettuale, vedi anche: Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, t.c. 153-162; III, t.c. 5-6; 30; 33. A questo riguardo, va rilevato che alcuni pensatori medievali distinguono la facoltà che conserva le forme immaginarie (*imaginatio*) da quella che compone le immagini (*phantasia*), mentre altri (tra cui S. Tommaso d'Aquino) parlano di un'unica facoltà. Sul tema vedi H.A. Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, «Harvard Theological Review» 28 (1935), pp. 69-133 [= in Twersky e Williams (a c. di), *Studies in the History of Philosophy and Religion* cit., pp. 250-314]; Rigo, *The Be'urim on the Bible* cit., I, pp. 263-269.

²⁹² Cfr. *Guida*, II, 36 e la nota marginale di R. Mosè da Salerno.

²⁹³ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 190; 195-196; 312-314, voci 89; 93; 180; *Commento alla Guida*, I, 3, M, f. 14r; 32, *ibidem*, f. 42r.

²⁹⁴ R. Mosè da Salerno segue la dottrina di Maimonide, secondo la quale la profezia è un *influxus*, che si espande da Dio, per mezzo dell'Intelletto Agente sulla potenza intellettuale e quindi sull'immaginativa del profeta. Cfr. *Guida*, II, 36. È importante sottolineare che molti pensatori ebrei medievali accettano il sistema metafisico di Avicenna e Maimonide, secondo il quale vi sono dieci intelligenze separate, l'ultima delle quali è l'Intelletto Agente. L'Intelletto Agente è preposto al mondo subluinare e all'illuminazione dell'intelletto umano nel processo intellettuale "naturale" e nella rivelazione profetica. Di contro, molti Scolastici cristiani, quali per esempio S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, vedono nell'Intelletto Agente l'elemento attivo dell'anima razionale umana. Per il tema, cfr. C. Rigo, *Human Substance and Eternal Life in the Philosophy of Rabbi Judah Romano*, in *Joseph Baruch Sermoneta Memorial Volume* («Jerusalem Studies in Jewish Thought» XIV), Jerusalem 1998, pp. 181-222: 188-209 [in ebraico].

E nelle premesse dei *Mutakallimūn* (*M^edabb^e-rim*)²⁹⁵ ti verrà chiarito che vi sono cose che possono essere immaginate,²⁹⁶ che però, a differenza di quanto sostengono quelli (= i *Mutakallimūn*), non esistono affatto, e cose che non possono essere immaginate,²⁹⁷ pur esistendo.²⁹⁸ Da (quei capitoli) capirai.

ובפרקי המדבריים, בהקדמותיהם, יתבאר לך שיש²⁹⁵ דברים שיפלו ברשת הדמיון ואין להם מציאות כלל, הפך דיעותם³⁰⁰ של אילו, ודברים שלא יפלו ברשת הדמיון ויש להם מציאות. ומשם תבין.

10) Contesto: i capitoli 51-60 della *prima parte* della *Guida* trattano degli attributi. Maimonide esamina quali attributi possono essere applicati a Dio, affermando successivamente che solo gli attributi negativi Gli si addicono.²⁹⁹ Nel capitolo 52, in particolare, l'autore analizza gli attributi affermativi, da

שיש פן יש M.²⁹⁹
 זיעותם [LP] דעתם M.³⁰⁰

²⁹⁵ Il termine arabo *Mutakallimūn* (da *kalām*, "teologia musulmana"), in ebraico *M^edabb^e-rim* e in latino *Loquentes*, indica in senso lato i teologi musulmani. Sulle loro tesi Maimonide si sofferma nei capitoli finali della *prima parte* della *Guida* (I, 71; 73-76). Nel capitolo 73, in particolare, Maimonide esamina dodici premesse (o tesi) dei *Mutakallimūn*. Sul tema, vedi anche più innanzi, passo n° 19. Sul *kalām*, vi è un'ampia bibliografia. Cfr. in particolare H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.)-London 1976; Id., *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge (Mass.)-London 1979; S. Pines, *Some Problems of Islamic Philosophy*, in Id., *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. III (a c. di S. Stroumsa): *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem 1996, pp. 3-46: 10-17; Id., *A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim*, in *Op. cit.*, pp. 62-78; Id., *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought*, in *Op. cit.*, pp. 79-99. Per ulteriore bibliografia, cfr. B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989, pp. 16-18, n. 6. Come osserva Chiesa, «il *kalām* non va inteso come "teologia" nel senso cristiano del termine, né come teologia speculativa», ma «l'accento è posto sulla Legge rivelata e sull'obbedienza richiesta dal Legislatore divino, più che sulla riflessione diretta su Dio». Sulle premesse dei *Mutakallimūn* (*Guida*, I, 73), cfr. M. Schwarz, *Who Were Maimonides' Mutakallimūn? Some Remarks on Guide of the Perplexed Part I Chapter 73*, in A. Hyman (a c. di), *Maimonidean Studies*, II, New York 1991, pp. 159-209; III, New York 1992-1993, pp. 143-172. Per la critica di S. Tommaso d'Aquino alle dottrine del *kalām*, vedi E. Gilson, *La critique thomiste des Motecallemin*, in Id. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris 1986, pp. 5-127: 8-25 [= «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 1 (1926), pp. 5-127].

²⁹⁶ *Litt.* che cadono nella rete dell'immaginativa.

²⁹⁷ *Litt.* non cadono nella rete dell'immaginativa.

²⁹⁸ Cfr. *Guida*, I, 73, decima premessa.

²⁹⁹ Per la dottrina maimonidea sugli attributi cfr. in particolare D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni und die Spuren al-Batljajusi's in der jüdischen Religionsphilosophie*, Amsterdam 1967 [= Gotha 1877], pp. 363-501.

lui classificati in cinque gruppi: definizione, parte della definizione, qualità, relazione e azione. A differenza dei primi tre gruppi di attributi, riguardanti l'essenza (definizione), una parte dell'essenza (una parte della definizione) o una certa qualità inerente all'essenza di un soggetto (qualità), il quarto gruppo di attributi (qui sotto esaminato) designa una cosa in relazione a un'altra: per esempio un soggetto in relazione al tempo, allo spazio o a un altro soggetto. Tale relazione non implica molteplicità, né cambiamento nel soggetto, poiché non rappresenta l'essenza (a differenza degli attributi appartenenti ai primi due gruppi), né una cosa intrinseca all'essenza di questo (a differenza della qualità). Per tale motivo, a prima vista, sembrerebbe possibile applicare a Dio questo gruppo di attributi, ma a un'analisi più approfondita, si può osservare che Dio non è in relazione al tempo e allo spazio, non essendo corpo, come pure tra Dio e le cose create non vi è una relazione in senso proprio del termine, appartenendo queste a un genere diverso di esistenza.³⁰⁰ Nel *Commento* a questo capitolo R. Mosè da Salerno approfondisce, con l'aiuto del "sapiente cristiano", il tema della "relazione" tra Dio e le creature.³⁰¹

Ibid., cap. 52, f. 76r: Che non vi (può) essere correlazione (histarfut)³⁰² tra Lui e una delle cose create è evidente a prima vista³⁰³ (Nella sua versione = nella versione latina della *Guida*) il cristiano tradusse (il termine) «cor-

שם, פני"ב. דף 76 ע"א: אַמְנֵם
שְׂאֵין הַצְּטֻרְפוֹת בֵּינוּ וּבֵין דָּבָר
מְבֻרָאִין - זֶה מְבֻרָאֵר בְּתַחֲמֵילֵת
הָעֵינָן. "הַצְּטֻרְפוֹת" הָעֵתִיק
הַנוֹצְרִי: אֲדֹאֲלִיקִיד בִּלְעֵנ.

³⁰⁰ Cfr. più innanzi, passo n° 17.

³⁰¹ Sul tema, vedi Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 110-111; 188-189; *Id.*, *Moses ben Solomon* cit., pp. 219-240.

³⁰² Maimonide distingue tra il termine אַצְיָאָה (اضافة = 'iḏāfah) (nella versione ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon הצְּטֻרְפוֹת = *histarfut*), ossia correlazione e נְסִיבָה (نسبة = *nisbah*) (nella versione ebraica di R. Šemu'el 'ibn Tibbon יחס = *yahas*), ovvero relazione. Il primo termine indica "correlazione o relazione reciproca", ovvero una relazione tra due cose delle quali l'una è inconcepibile senza l'altra, mentre il secondo indica "una relazione di rassomiglianza generica tra speci" e non denota una dipendenza reciproca tra due cose. Cfr. per esempio il passo successivo. Sul tema, vedi Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* cit., p. 388, nn. 45-46; I. Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1966 [= 1924], pp. 39-40; 57. Nel passo n° 15, R. Mosè da Salerno fa corrispondere al secondo termine il latino *proportio*. Nella versione latina della *Guida* esso è reso solitamente con *comparatio*, corrispondente al termine 'ereḳ della versione ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi. In questo passo e in quelli successivi abbiamo tradotto *histarfut* con correlazione e *yahas* con relazione. Sulla relazione e correlazione, cfr. anche: A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1938, pp. 197-198, voci 387-389; 391-392; *Ead.*, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris 1939, p. 16, voci 387-389; 392.

³⁰³ *Litt.* all'inizio della speculazione. Per espressioni simili, ricorrenti nella *Guida* cfr. S. Klein-Braslavy, *Maimonides' Interpretation of the Adam Stories in Genesis. A Study in Maimonides' Anthropology*, Jerusalem 1986, pp. 26; 50-51; 56; 67; 209 e più innanzi, n. 327.

relazione (*hištarfut*)» (con) «ad aliq(u)id»³⁰⁴ - in volgare - e mi sembra che essenzialmente (il termine) voglia dire **relazione**³⁰⁵ e significa che non c'è relazione (*šeruf*), né legame, tra Lui e una delle cose create.³⁰⁶ Questo si (può) dimostrare così: **poiché è proprietà** (*mi-s^egullat*)³⁰⁷ **di due correlativi** (*ha-mištarfim*) **la perfetta reversibilità**: «è proprietà» (*mi-s^egullat*) (significa) "è virtù" e vera realtà di due correlativi la perfetta reversibilità.³⁰⁸ «Proprietà» (*s^egullat*)³⁰⁹ - **vertute o perfuzione**³¹⁰ in volgare. «Perfetta reversibilità» significa e vuole dire che ogni (correlativo) si converte nel contrario.³¹¹ Lo schiavo, per esempio, (si dice)

והעיקר נראה לי שהוא רילזיאוני. והטעם: שאין צירוף וחיבור כלל בינו ובין זולתו. וההוכחה היא: כי מסגולת שני המצטרפים³¹ - ההתהפך בשווי, מסגולת - מכח שני המצטרפים³² בדבר אחד ומאמיתתם³³ היא שיהיה התהפכם בשוה. "מסגולת" - בירטוטי או פירפוחיאוני בלעז. ופירוש "ההתהפך בשווי" וביאורו היא: שכל אחד מהם ישוב אל חברו בהיפוך. והמשל בזה שהעבד הוא עבד לאדון. והאדון

³¹ המצטרפים [L] המצטרפים M.

³² המצטרפים [L] המצטרפים M.

³³ ומאמיתתם [L] מיאמיתתם M.

³⁰⁴ Anche qui nel riferimento alla versione latina della *Guida*, R. Mosè da Salerno non è preciso. In questa versione figura infatti (*cap.* 51, f. XIXr): «communicatio seu coniunctio», termini corrispondenti a *hibbur* della versione ebraica di R. Yehudah al-Ḥarizi. Tuttavia, nella spiegazione successiva, R. Mosè da Salerno afferma: «non c'è relazione (*šeruf*), né legame», testo vicino a quello della versione latina. Nel *Glossario filosofico*, egli fa corrispondere a *šeruf* i termini *ad aliquid* (ossia *relatio*. Cfr. nota successiva) e *congiunzione* (= *coniunctio*. Cfr. il passo della versione latina della *Guida*, ora menzionato) e a *hištarfut* il termine *communicatio* (= *communicatio*. Cfr. *ibidem*). Vedi Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*, pp. 110-111; 216; 229, voci 22; 112; 122. Nella versione ebraica del *Commento medio* di Averroè alle *Categoriae* è utilizzato il termine *šeruf* per indicare la categoria della relazione, come nella prima accezione del termine, presente nel *Glossario filosofico* di R. Mosè da Salerno. Cfr. H.A. Davidson (a c. di), *Averrois Cordubensis commentarium medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae*, in *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Hebraicorum*, Vol. I, a (Medium), Cambridge (Mass.) 1969, *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, porta (= trattato) II, parte III, p. 55, 71. Per indicare la categoria della relazione, R. Šemu'el 'ibn Tibbon nel *Glossario* allegato alla versione ebraica della *Guida* (*Peruš ha-millot ha-zarot*), utilizza *hištarfut* e *m^ešoraf* e R. Ya'aqov b. Maqir 'ibn Tibbon nella versione del *Compendio* di Averroè dell'*Organon* usa *hištarfut*. Cfr. *Kol m^eleket ha-higgayon* (sopra, n. 189), f. 7r.

³⁰⁵ Come è noto, nella terminologia scolastica *ad aliquid* è sinonimo di *relatio*.

³⁰⁶ *Litt.* gli altri.

³⁰⁷ Nella *Guida*: delle proprietà (מסגולות). La frase andrebbe quindi tradotta: una delle proprietà di due correlativi.

³⁰⁸ In altre parole, due nozioni relative si riferiscono al termine con cui si convertono: nella correlazione tra schiavo e padrone (esempio citato successivamente), il fatto che lo schiavo sia inconcepibile senza il padrone, è perfettamente reciproco. Cfr. Aristotele, *Categoriae*, I, 7, 6b29-33 e Efros, *Philosophical Terms cit.*, p. 44.

³⁰⁹ Il termine figura nello stato costruito, anziché nello stato assoluto *s^egullah*.

³¹⁰ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*, p. 123, voce 34.

³¹¹ *Litt.* ritorna all'altro nel contrario. R. Mosè da Salerno utilizza la terminologia presente nella versione ebraica del *Commento medio* di Averroè alle *Categoriae*.

schiaivo del padrone, e il padrone (si dice) padrone dello schiaivo.³¹² Il **sapiente cristiano** mi disse che nella loro versione (= nella versione latina della *Guida*) non è scritto «perfetta reversibilità», bensì: «che (si convertano)».³¹³ Infatti due correlativi riguardo a un termine hanno un termine che li pone in relazione tra loro, come il padre e il figlio e il maestro e il discepolo. (Il padre), invero, è detto padre solo rispetto (*ešel*)³¹⁴ al figlio e il maestro solo rispetto al discepolo.³¹⁵ «Rispetto (*ešel*)» - **a-rispetto** in volgare. E «correlativo (*ha-mištaref*)»³¹⁶ - **relativo** (in volgare) ed è una delle dieci categorie - dette **predicamenta** in volgare³¹⁷ - di cui si parla nella *Logica*.³¹⁸

אדון לעבד. והחכם הנוצרי אמר אלי כי אין כתוב בהעתקתם "ההתהפך בשיווי", כי אם: "טעם הדבר" כתוב אצלם. והוא כי כל שני המצטרפים בדבר אחד יש עניין ביניהם המצרף אותם, כגון האב עם הבן והרב עם תלמיד, כי לא יאמר אב רק אצל בן ולא יאמר בן רק אצל אב. וכן לא יאמר רב רק אצל תלמיד ולא יאמר תלמיד רק אצל הרב. "אצל" - אריספיטו בלעז. ו"המצטרף" - רילאטיב, והוא אחד מעשרה מאמרים האמורים בחכמת ההיגיון, הנקראים פרידיקמינטה בלעז.

Cfr. per esempio: Averrois Cordubensis *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, porta II, parte III, p. 55, 77; cap. IV, pp. 57, 12; 58, 24. Nel *Commento alla Guida* e nelle *Obiezioni* R. Mosè da Salerno fa più volte uso della versione arabo-ebraica del *Commento medio* di Averroè alle *Categorie*, eseguita da R. Ya'aqov 'Anatoli. Cfr. Rigo, *The Commentary* cit., Appendice II.

³¹² Cfr. Aristoteles, *Categoriae*, I, 7, 6b29-31; Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, porta II, parte III, cap. IV, p. 57, 12-13. Sul tema, vedi anche Manlii Severini Boetii *In categorias Aristotelis libri quatuor*, PL 64, col. 226: «Aliud quoque argumentum dedit, si relatione convenienter non reddantur, non posse converti... Ergo in hac quoque re, quae confessae relativa est, perit relationis propria conversio, si non convenienter et ad illud ad quod proprie dicitur assignetur. Nam cum sit ad aliquid servus, nisi domini reddatur, id est, ad id ad quod convenienter dicitur, nulla hac ratione conversio est».

³¹³ Nella versione latina della *Guida* (cap. 51, f. XIXr) figura infatti: «ut transmutentur» (la sottolineatura è nostra). Per le varianti dei mss. latini, vedi Rigo, *The Commentary* cit., Appendice III, passo n° 13.

³¹⁴ *Litt.* presso. Abbiamo tradotto «rispetto» sulla base della spiegazione successiva di R. Mosè da Salerno. Nella versione ebraica del *Commento medio* di Averroè alle *Categoriae*, in un contesto simile, si legge: «בִּהְקֵשׁ אֵל» (= *b^h-heqgeš 'el* = rispetto a), corrispondente alle locuzioni latine *in comparatione, per comparationem* o *respectu*. Cfr. Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, porta II, parte III, cap. I, p. 56, 96. E vedi anche: Goichon, *Lexique* cit., p. 339, voce 611 e più innanzi, n. 351.

³¹⁵ Cfr. Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, pp. 55-64: 57-58; 59-60; 61.

³¹⁶ Il termine *ha-mištaref* è in realtà un aggettivo e significa "relativo" o "correlativo". Per la categoria della relazione cfr. sopra, n. 304. Vedi tuttavia più innanzi, passo n° 15.

³¹⁷ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., p. 212, voce 109; *Commento alla Guida, Introduzione alla seconda parte*, M, f. 174v.

³¹⁸ Cfr. Aristoteles, *Categoriae*, 4, 1b25-27; Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, pp. 31; 36-37.

11) Contesto: il passo segue immediatamente quello precedente.

Ibid., *ibid.*, f. 76r-76v: Ed Egli, sia benedetto, ha un'esistenza necessaria: è duraturo, eterno, esiste da sempre, primo senza principio, ultimo senza fine, mentre ciò che è altro da Lui ha un'esistenza possibile - (ossia) ha la possibilità di esistere o non esistere,³¹⁹ - (e questo) anche secondo i sostenitori dell'eternità del mondo,³²⁰ come si chiarirà (più innanzi).³²¹ Non vi (può) quindi essere alcuna correlazione (histarfut) tra Lui e le creature.³²² Ma se vi è tra loro una certa relazione (yahas), per mezzo della quale sono in relazione tra loro, è una cosa giudicata possibile, ossia alcuni la ritengono possibile, benché non sia così: infatti non è // possibile rappresentarsi una relazione (yahas) tra l'intelletto e il colore: come può, invero, un sapiente pensare che vi sia una relazione (yahas) tra l'intelletto, che è separato, e il colore e l'aspetto (esterno) di questo vestito, rosso o bianco, ossia un accidente congiunto al vestito? Quale relazione (yahas) possono avere? Benché, secondo la nostra opinione, una stessa esistenza li (= l'intelletto e il colore) comprenda entrambi.³²³ «secondo la nostra opinione» significa probabilmente «secondo l'opinione di noi», che crediamo nella creazione del mondo, (e crediamo) che entrambi siano creati ed entrambi

שם, שם, דף 76 ע"א-ע"ב: והוא ית' - מחייב המציאות: תמיד, נצחי, קדמוני, ראשון בלי ראשית, אחרון בלי אחרית, ומה שזולתו - אפשר המציאה, אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה. ואפי' (לו) על דעת האומרים בקדמות, כמו שיתבאר. אם כן אין הצטרפות כלל בינו ובין זולתו. אמנם שיהיה ביניהם קצת יחס, שיתייחסו ממנו זה לזה, - הוא דבר שיחשב בו שאפשר, ר"ל יחשבו קצת בני אדם שאפשר שיהיה, ואינן כן; שהרי אי // אפשר שיצויר יחס בין השכל ובין המראה, כי איך יעלה על לב משכיל שיהא יחס בין השכל, שהוא דבר נפרד, ובין המראה והדמות שעל הבגד הזה, אדום או לבן, שהוא מקרה דבק עליז? מה יחס אפשר ביניהם? ושניהם תכללם מציאה, כלומר) אפי' שתכללם מציאות אחת בדעתנו: נראה שרוצה לומר "בדעתנו" - "לפי דעתנו", אנחנו המאמינים בחידוש העולם, שזה נברא וזה נברא, זה

³⁴ ואינו [L] + ואינו [M]

³¹⁹ Cfr. più innanzi, passo n° 17.

³²⁰ Una sezione della *seconda parte* della *Guida* (II, 13-31) esamina il tema della creazione o eternità del mondo. Qui comunque, con le parole «i sostenitori dell'eternità del mondo», R. Mosè da Salerno si riferisce probabilmente ad Avicenna. Cfr. al riguardo: A. Ravi(t)zky, *Possible and Contingent Existence in Exegesis of Maimonides in the 13th Century*, «Daat» 2 (1978), pp. 67-97: 88 [in ebraico].

³²¹ Sulla tesi dell'esistenza necessaria di Dio e della contingenza delle creature, sostenuta da Maimonide, sulla scia di Avicenna, cfr. *Guida*, I, 57; *Introduzione alla seconda parte*; II, 1 e più innanzi, passo n° 17.

³²² Litt. e gli altri.

³²³ Come si è detto, Maimonide allude a quanto verrà chiarito più innanzi, ossia: fatta eccezione per Dio, l'esistenza è un accidente della cosa che esiste. Come è noto, tale dottrina, sostenuta da Avicenna, è criticata da altri pensatori, quali per esempio Averroè. Probabilmente per tale motivo, Maimonide aggiunge «secondo la nostra opinione». Cfr. sopra, n. 321 e *Guida*, a c. di Munk cit., p. 201, n. 1.

esistano.³²⁴ Ma il sapiente cristiano non insegnò così. Secondo lui infatti, il Maestro, sia la sua memoria in benedizione, con le parole «la nostra opinione» intendeva: «la nostra conoscenza comprende l'esistenza di entrambi».³²⁵

נמצא וזה נמצא. אכן החכם הנוצרי לא הורה כן. ודעתו היא שדעת הרב ז"ל בו, ר"ל במלת "דעתינו", ששניהם נופלים תחת ידיעתינו, ר"ל שזה נמצא וזה נמצא».

12) Contesto: cfr. il passo n° 10.

Ibid., *ibid.*, ff. 76v-77r: Ma se due cose si trovano sotto due generi superiori³²⁶ (diversi), cosicché ognuno dei due (generi) rappresenta un genere indipendente, e più innanzi (Maimonide) ci chiarirà (la questione), anche secondo il semplice buonsenso (ha-da'at ha-m'suttaf)³²⁷ non vi è alcuna relazione (yahas) tra esse, (ossia non) si penserà in alcun modo che vi sia una relazione tra esse; - «buonsenso (da'at m'suttaf)» - senzo comune³²⁸ (in volgare) - anche nel caso che risalgano a un unico genere (superiore): ossia anche nel caso che questi due generi risalgano a un unico genere,³²⁹ come per esempio il genere della qualità e quello della quantità risalgono a un unico genere, come è chiarito sopra // nel quarto esempio: il genere della qualità (infatti) attiene al genere

שם, שם, דפים 76 ע"ב-77 ע"א: אמנם כשהיו שני הדברים תחת שני סוגים עליונים, שכל אחד ואחד הוא סוג בפני עצמו ולפנים יבארנו, אז אין יחס ביניהם כלל ועיקר, ולא בתחלת הדעת המשותף יעלה לעולם שיהיה יחס ביניהם: "דעת משותף" - סינצו קומוני - ואע"פ שיעלו לסוג אחד, ר"ל אע"פ שיעלו שני סוגים הללו לסוג אחד, כגון סוג האיכות עם סוג הכמות שיעלו לסוג אחד, כאשר התבאר למעלה // שטוג האיכות משגת סוג הכמות, באשר הוא כמות, והוא מבואר במשל הרביעי. והמשל בו: שאין

³²⁴ Per la spiegazione di R. Mosè da Salerno cfr. Ravitzky, *Possible and Contingent Existence* cit., p. 88.

³²⁵ *Litt.* intendeva che entrambi cadono nella nostra conoscenza, ossia che questo e quello esistono. La spiegazione del "sapiente cristiano" è basata molto probabilmente sulla versione latina della *Guida*, ove è scritto (cap. 51, f. XIXr): «licet ambo communicent in aliquo scilicet in scientia nostra» (la sottolineatura è nostra).

³²⁶ La parola «superiori», assente nell'originale giudeo-arabo, è aggiunta dal traduttore R. Šemu'el 'ibn Tibbon. Essa va quindi espunta dal testo della *Guida*. Cfr. al riguardo *Guida*, a c. di Munk cit., p. 202, n. 2.

³²⁷ *Litt.* anche all'inizio dell'opinione comune. Più precisamente, Maimonide intende qui la capacità innata, ma inelaborata, di comprendere intellettivamente. Cfr. Efros, *Philosophical Terms* cit., pp. 25-26. Per il significato tecnico di espressioni simili, ricorrenti nella *Guida*, quali per esempio «all'inizio del pensiero», cfr. Klein-Braslav, *Maimonides' Interpretation of the Adam Stories* cit., pp. 26; 50-51 e sopra, n. 303.

³²⁸ Per "senso comune", R. Mosè da Salerno non intende naturalmente il sesto senso, aggiunto ai cinque sensi esterni dell'anima sensitiva (*sensus communis*). Cfr. al riguardo anche *Commento alla Guida*, I, 72, M, f. 138r.

³²⁹ Il testo della *Guida* si potrebbe anche interpretare così: «anche nel caso che le due cose risalgano a un unico genere». L'interpretazione di R. Mosè da Salerno è però preferibile.

della quantità, in quanto tale.³³⁰ Così per esempio non vi è una relazione (*yahas*) tra cento cubiti di vestito e il calore del pepe. Quale relazione (*yahas*) vi può infatti essere fra loro? Essi sono invero di genere diverso.³³¹ il calore del pepe è del genere della qualità e i cento cubiti di vestito sono del genere della quantità. Allo stesso modo non vi è nemmeno relazione (*yahas*) tra la scienza e la dolcezza o tra l'umiltà e l'amarrezza - tra la dolcezza e l'amarrezza vi è una certa relazione (*yahas*), sebbene l'una sia il contrario dell'altra, poiché (entrambe) si trovano sotto il genere del gusto. Così pure tra la scienza e l'umiltà vi è una certa relazione (*yahas*), poiché entrambe sono qualità dell'anima, ma tra la dolcezza e l'umiltà non vi (può) essere alcuna relazione (*yahas*) - sebbene tutte queste siano sotto il genere superiore della qualità: probabilmente con «genere superiore della qualità» (Maimonide) vuole dire: "genere dell'esistenza". Ma il sapiente cristiano disse che l'esistenza non è un genere³³² e secondo lui (il termine «superiore») va espunto.³³³

יחס בין המאה אמות של בגד
ובין החום אשר בפלפל, כי מה
יחס אפשר שיהיה ביניהם?³³⁰
שזה מסוג אחד וזה מסוג אחר:
החום אשר בפלפל הוא מסוג
האיכות והמאה אמות של בגד
הוא מסוג הכמות; ואין יחס גם
כן בין החכמה ובין המתקנות,
או בין הענווה והמרירות: בין
המתקנות ובין המרירות יש קצת
יחס, אע"פ שזה הפך זה, כי³³¹
הם תחת סוג הטעם, וכן בין
החכמה ובין הענווה יש קצת
יחס, ששתיהן תכונות בנפש,
אבל בין החכמה והמתקנות ובין
הענווה והמרירות אין יחס
ביניהם כלל. ואע"פ שכל אילו
תחת סוג האיכות העליון; נראה
שרוצה בו, ר"ל "סוג האיכות
העליון"³³² - "סוג המציאה", אכן
הזכום הנוצרי אמר שהמציאה
איננה סוג ודעתו שהוא יתר
רסור.

³³⁰ שיהיה ביניהם (L) ביניהם שיהיה M.
³³¹ כי פי' M.
³³² הם (L) והם M.
³³³ העליון (L) ליתא M.

³³⁰ R. Mosè da Salerno basa la sua interpretazione su quanto spiegato precedentemente da Maimonide nell'analisi del terzo gruppo di attributi. Come si è detto sopra (cfr. il contesto del passo n° 10), nel terzo gruppo di attributi, Maimonide esamina la qualità. Successivamente egli ne offre quattro esempi, in conformità ai quattro generi di qualità, enumerati da Aristotele nel testo di *Categoriae*, 8, 8b25-10a25. Nella descrizione del quarto esempio, riguardante il genere della qualità che attiene alla quantità in quanto tale, Maimonide si allontana però dal testo aristotelico (nelle *Categoriae* il quarto genere di qualità è infatti quello costituito dalla figura e dalla forma) e segue al-Fārābī. Cfr. al riguardo *Guida*, a c. di Munk cit., pp. 194, n. 4; 196-197, n. 5 e vedi altresì Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categoriae*, porta II, parte IV, p. 65, 31-32.

³³¹ Nella *Guida*: questo è invero del genere della qualità e quello del genere della quantità (כי זה מסוג האיכות וזה מסוג הכמות).

³³² Cfr. per esempio Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, Louvain-Leiden 1977, I, 8, pp. 63-64; G. Verbeke, *Le statut de la métaphysique*, in *Op. cit.*, pp. 1*-122*: 65*-66*.

³³³ *Litt.* è superfluo (o è in più) nel libro. Il "sapiente cristiano" trae questa conclusione dalla versione latina della *Guida*, ove figura (*cap.* 51, f. XIXr): «licet ista contineantur sub uno genere, scilicet qualitate», ossia la parola «superiore» è assente. Questa parola, presente nell'originale giudeo-arabo e nelle due versioni ebraiche, non

13) Contesto: cfr. il passo n° 10.

Ibid., ibid., f. 77r: Se vi fosse una relazione (yahas) tra Lui, sia esaltato, e noi,³³⁴ ne seguirebbe necessariamente che l'accidente di relazione (yahas)³³⁵ Gli compete, poiché la relazione (yahas), che comprenderebbe Lui, sia esaltato, e noi, sarebbe, per così dire, un accidente in Lui, come è in noi e competerebbe a Lui, sia esaltato, come ci compete. Il sapiente cristiano chiarì questo in forma più ampia e disse: «la cosa che comprende due - Tizio e Caio - è sempre un accidente.³³⁶ Ne conseguirebbe di necessità che ciò che è nella creatura è anche nel Creatore e ciò che è nel Creatore è anche nella creatura.³³⁷ E questo può essere solo un accidente. Ma in Dio, sia esaltato da ogni imperfezione, non è possibile che vi sia accidente».³³⁸

שם, שם, דף 77 ע"א: ואילו היה בינו ית' ובינינו יחס, היה מתחייב שישיגהו מקרה היחס, כי היחס שהיה³⁹ כולל אותו ית' ואותנו, היה מקרה בו כביכול, כאשר בנו ומשיג אותו ית', כאשר משיג אותנו. והיחס הנוצרי בארו ביאור רחב מה. אמר כי «לעולם העניין, שהוא כולל שנים - ראובן ושמעון - הוא מקרה והיה מתחייב שהעניין שישנו בנבדא ישנו בבורא. והעניין שישנו בבורא ישנו בנבדא. וזה אינו כי אם מקרה. ומקרה לא יתכן בשם, ית'עלה) מכל חסרון».

14) Contesto: il passo segue immediatamente quello precedente.

Ibid., ibid., ibid.: Pur non essendo infatti un accidente nella Sua essenza stessa - come si è detto all'inizio di questo quarto gruppo di attributi, poiché questa classe di attributi è quella che (si predica) di una cosa che ha una relazione con qualcos'altro, come "socio" di Tizio, "padrone" di Caio o "amico" di Sempronio, (relazione che) non comporta molteplicità o cambiamento nell'essen-

שם, שם, שם: ואע"פ שאין זה מקרה בעצמו, כאשר אמרנו בתחלת זה החלק הרביעי של תארים, שזה המין מן התארים בייחוסו לזולתו, כגון שותף שמעון ואדון לוי וריע יהודה, לא יחייב ריבוי ולא שינוי

³⁹ שהיה LP היה M.

va in realtà espunta. Con le parole «genere superiore della qualità», Maimonide intende la categoria della qualità. Qui e nel corso del capitolo, infatti, per «generi superiori» egli indica le categorie aristoteliche (*summa genera*). Cfr. al riguardo Guida, a c. di Munk cit., p. 193, n. 2; Efos, *Philosophical Terms* cit., p. 92; Maimonide, *Millot ha-higgayon* (sopra, n. 189), 10.

³³⁴ Nella Guida: Se vi fosse una relazione tra loro (= tra Dio e le creature) (ואלו היה ביניהם יחס).

³³⁵ Per «l'accidente di relazione», cfr. per esempio: Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, III, 10, pp. 173-183.

³³⁶ Per le diverse accezioni di "accidente", cfr. Aristoteles, *Metaphysica*, V, 30, 1025a14-34.

³³⁷ Cfr. al riguardo Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I I, 28, 2; Id., *Quaestiones disputatae De potentia*, in Id., *Quaestiones disputatae*, II, Taurini-Romae 1965, 7, 8. Sul tema vedi Semoneta, *Moses ben Solomon* cit., pp. 227-229.

³³⁸ Cfr. Id., *Scriptum super Sententiis*, I, 8, 4, 3; Id., *Summa contra Gentiles*, I, 23; Id., *Summa theologiae*, I I, 3, 6; Id., *Quaestiones disputatae De potentia*, 7, 4.

za (del soggetto) descritto³³⁹ - è tuttavia in definitiva (*bi-k'lal*) una sorta di accidente (*q' sat miqreh*), poiché se una cosa comprendesse la creatura, comprenderebbe anche Lui, sia benedetto.³⁴⁰ Il sapiente cristiano disse che «in definitiva una sorta di accidente (*bi-k'lal q'sat miqreh*)" significa "accidente universale" (*miqreh k'lati*) - noverzale in volgare».³⁴¹

בעצם המתואר, אלא שהוא בכלל קצת מקרה, שהעניין שהיה כולל את הנברא, היה כולל גם הוא ית'. והחכם הנוצרי אמר «שר"ל "בכלל קצת מקרה", "מקרה כללי" - ונברצאלי בלעז».

15) Contesto: alla fine del capitolo dedicato agli attributi affermativi, R. Mosè da Salerno approfondisce, con l'aiuto del "sapiente cristiano", la differenza tra i termini *yaḥas* e *miṣtaref*: *yaḥas* significa *proportio*,³⁴² mentre *miṣtaref* significa *relatio*.³⁴³

Ibid., *ibid.*, f. 78r: Chiesi al sapiente cristiano che differenza c'è tra *ha-miṣtaref* e *ha-yaḥas* e mi disse che «per *ha-miṣtaref* si intende qualcosa che comprende due (soggetti) in (riferimento a) una cosa, una in quanto a numero, specie o genere.³⁴⁴ Una in quanto a numero: per esempio due uomini compresi nel vedere (entrambi) una cosa in

שם, שם, דף 78 ע"א: שאלתי את החכם הנוצרי מה הפרש יש בין "המצטרף" ו"היחס". ואמר כי "המצטרף" אמנם יאמר על דבר שכולל שנים בעניין אחד. ואותו דבר הוא אחד במספר או אחד במין או אחד בסוג. אחד במספר: כגון שני בני אדם

³³⁹ Gli esempi riportati da R. Mosè da Salerno sono quelli riferiti da Maimonide nella chiarificazione del quarto gruppo di attributi, ossia gli attributi di relazione. Sul tema, cfr. il contesto del passo n° 10.

³⁴⁰ Cfr. il passo precedente.

³⁴¹ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*, p. 272, voce 153. Sull'*accidens universale* vedi anche Boetii *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, coll. 169-177; Averrois *Commentarium medium in Aristotelis Categorias*, porta I, cap. 2, p. 34, 43-47; *Kol m'leket ha-higgayon* (sopra, n. 189), ff. 4v-5r. Sul tema, cfr. Sermoneta, *Moses ben Solomon cit.*, p. 229. Probabilmente però il "sapiente cristiano" giunge a tale conclusione sulla base della versione latina della *Guida*, ove figura (*cap.* 51, f. XIXr): «licet ipsa non sit accidens in substantia creatoris: sed *universaliter est accidens*» (la sottolineatura è nostra).

³⁴² Si potrebbe tradurre *yaḥas* anche con *comparatio*, termine presente nella versione latina della *Guida*. Cfr. sopra, n. 302. In questo passo, infatti, il "sapiente cristiano" esamina il termine *yaḥas* alla luce del corrisponde latino *comparatio*. Vedi anche più innanzi, n. 351. Ma cfr. altresì sopra, n. 197: «in proportione vel *comparatione»: i due termini sono usati come equivalenti.

³⁴³ Il termine *miṣtaref* è in realtà un aggettivo (= "relativo" o "correlativo"; cfr. sopra, n. 316). Il sostantivo equivalente è *hiṣtarfut* (= correlazione), corrispondente però nella versione latina della *Guida* a *communicatio seu coniunctio* (cfr. sopra, n. 304). Vedi tuttavia sopra, passo n° 10: «(Nella sua versione = nella versione latina della *Guida*) il cristiano tradusse (il termine) «correlazione (*hiṣtarfut*)» (con) «**ad aliq(u)id**» - in volgare - e mi sembra che essenzialmente (il termine) voglia dire **relazione**».

³⁴⁴ Cfr. in particolare: Aristoteles, *Metaphysica*, V, 6, 1016b31-35.

un unico tempo. Una in quanto a specie: per esempio due uomini compresi in un'unica bianchezza. Una in quanto a genere: per esempio un uomo bianco e uno nero, uniti nel genere del colore. *Ha-yahas* è legato a una equivalenza - propo(r)zione in volgare,³⁴⁵ (proporzione) tra questo e quello, come dirai: chi di questi due è più bianco, o chi dei due è anteriore all'altro, o chi dei due sapienti è più sapiente. La proporzione è sempre riferita all'eccesso o alla mancanza.³⁴⁶ E in genere la proporzione è negli accidenti, in quanto l'equivalenza è fatta solo negli accidenti.³⁴⁷

שנכללים בעניין שרואין אותו⁴⁰
בזמן אחד. ואחד במין: כגון שני
בני אדם שכוללן לובן אחד.
ואחד בטוג: כגון איש אחד לבן
ואיש אחד שחור, שנכללים
בטוג המראה. והיחס הוא דבר
שיעשה בו⁴¹ ערך - פרופוציאוני
בלעז, מזה לזה, כאמרך: מי
מאילו השנים יותר לבן, מי
מאילו קדם לחבירו, מי מאילו
שני החכמים) יותר חכם.
ולעולם היחס יעשה בדבר
שהוא יותר מן האחר או חסר
ממנו. ועל הרוב הוא במקרים,
ר"ל שהערך לא יעשה רק
במקרים».

16) Contesto: se interpretati secondo il significato letterale, i libri profetici e il Pentateuco sembrerebbero applicare a Dio attributi. Non si tratta tuttavia di attributi essenziali, ma di attributi di azione.³⁴⁸

Ibid., cap. 53, f. 81r: Piuttosto questi attributi sono pensati da chi li pensa in riferimento alle diverse relazioni (*y^e hasim*)³⁴⁹ tra Dio, sia esaltato, e le sue creature, ossia sono pensati come relazioni (*y^e hasim*) di senso diverso tra Lui, sia esaltato, e noi, una volta venuti all'esistenza e (tali attributi) sono: la potenza, la volontà e la scienza...³⁵⁰

שם, פנ"ג, דף 81 ע"א: אבל
אילו התארים אמנם יחשבו
המחשבים בהם בבחינת ייחסים
מתחלפים בין השם ית' ובין
ברואיו, כלומר) שיחשבו שיהיו
ייחסים מתחלפי⁴²
העניין בינו
יתני' ובינינו בהמצאתינו והם
היכולת, והרצון, והידיעה
מכללם...

⁴⁰ אותו (P) ליתא M.

⁴¹ בו (L) לו M.

⁴² בשוליים: ל"א חלופי.

³⁴⁵ Cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico* cit., pp. 188-189, voce 88.

³⁴⁶ *Litt.* fatta in una cosa che è più o meno di un'altra. Solo a titolo d'esempio, cfr. Thomas Aquinas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Taurini 1964, V, 5, 939-943.

³⁴⁷ Cfr. Id., *Quaestiones disputatae De potentia*, 7, 8, ar. 2; ra. 2. Sul tema vedi Sermoneta, *Moses ben Solomon* cit., pp. 220-223.

³⁴⁸ Cfr. al riguardo Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* cit., pp. 393-402.

³⁴⁹ La parola è il plurale di *yahas*. Qui e più innanzi abbiamo tradotto il termine con "relazioni", anziché con "proporzioni" (cfr. sopra, passo n° 15), sulla base delle osservazioni di R. Mosè da Salerno. Cfr. anche sopra, nn. 302; 342 e più innanzi, n. 351.

³⁵⁰ In questo capitolo (*Guida*, I, 53) Maimonide esamina tali attributi.

Il sapiente cristiano disse che nella sua versione (= nella versione latina della *Guida*) non è scritto «relazioni (*y^ehasim*)», ma al posto di tale parola è scritto «**respetti**» in volgare.³⁵¹ Ciò significa che l'Agente, ovvero Dio, sia esaltato, è chiamato (così) dall'azione che operò nella creatura, e non perché (creando) abbia aggiunto qualcosa a Se stesso. (Quindi il Creatore è chiamato così) **a-respetto** alla creatura, non al Creatore, sia esaltato.³⁵²

והזכר הנוצרי אמר כי אין
כתוב בהשתקתו "ייחסים"
דווקא, אמנם כתוב אצלו תחת
"ייחסים": ריטפטיי בלעו.
וטעמו כי הפועל, אשר הוא
השם ית', נקרא בשם הנגזר מן
הפועל שהוא שפעל בנבדא, לא
מפני תוספת עמו - ארטפיטו
אל הנבדא, לא אל הבורא ית'.

17) *Ibid.*, cap. 57, f. 88r-88v: Capitolo 57. È noto che l'esistenza è un accidente accaduto a ciò che esiste e per questo è qualcosa di aggiunto alla sua essenza:³⁵³ ciò significa

שם, פני'ז, שם, דף 88 ע"א-ט"ב:
פרק נ"ז. ידוע כי הוציאות הוא
מקרה קרה לנמצא, ולזה הוא
ענין נוסף על מהות הנמצא:

³⁵¹ Nell'edizione (cap. 52, f. XXr) e nei mss. BAV, vat. lat. 1124; vat. lat. 4274 e ms. Parigi, Bibliothèque de la Sorbonne 601 della versione latina della *Guida* è però scritto: «operationum». In base all'osservazione di R. Mosè da Salerno [«ma al posto di tale parola è scritto "**respetti**" in volgare» e più innanzi: «(Quindi il Creatore è chiamato così) **a-respetto** alla creatura»], la parola andrebbe corretta con «comparationum», variante attestata nel ms. BAV, ott. lat. 644, f. 43r,b, e più fedele al termine '*arakiim* (plurale di '*erek*), presente qui nella versione di R. Yehudah al-Harizi. Come si è visto infatti (cfr. sopra, n. 302), il termine '*erek* (corrispondente a *yahas* nella versione di R. Šemu'el 'ibn Tibbon) è solitamente tradotto nella versione latina con *comparatio*. E vedi altresì R. Mosè da Salerno, *Commento alla Guida*, I, 52, M, f. 75v: «Il traduttore cristiano tradusse *yahas* - **co(m)parazione**, ossia equivalenza (o proporzione: '*erek*)». Tuttavia, alla luce delle parole «Ciò significa che l'Agente, ovvero Dio, sia esaltato, è chiamato (così) dall'azione che operò nella creatura», non è da escludere che R. Mosè da Salerno non sia stato preciso nel riferimento alla versione latina e che anche nel ms. latino da lui utilizzato figurasse la lezione «operationum».

³⁵² Sul tema, cfr. Sermoneta, *Un glossario filosofico cit.*, pp. 188-189; Id., *Moses ben Solomon cit.*, pp. 223-225.

³⁵³ Come è noto, Maimonide adotta qui la distinzione reale di esistenza ed essenza, sostenuta da Avicenna e le nozioni avicenniane di necessario e contingente. In tutti gli esseri, fatta eccezione per Dio, vi è distinzione tra essenza ed esistenza. Gli esseri possibili (o contingenti) possono esistere o non esistere. Per essi l'esistenza è quindi un accidente che può accadere o meno. Cfr. al riguardo *Guida*, a c. di Munk cit., p. 231, n. 1; S. Pines, *The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed*, in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (a c. di S. Pines), Chicago-London 1963, I, pp. LVII-CXXXIV: XCIV; A. Altmann, *Essence and Existence in Maimonides*, «Bulletin of the John Rylands Library» 35 (1953), pp. 294-315 [= *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969, pp. 108-127]; Ravitzky, *Possible and Contingent Existence cit.*, pp. 71-78. Riguardo Avicenna vedi anche: A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1938; F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, in R. Hunt (a c. di), *Mediaeval and Renaissance Studies*, IV, London 1958, pp. 1-16; Verbeke, *Le statut de la métaphysique cit.*, pp. 42*-80* e in particolare p. 78*.

che la generazione di ciò che esiste, ossia la sua creazione, è un accidente accaduto a esso. In altri termini: tutto ciò che si genera, si genera dalla materia e la sua generazione³⁵⁴ è un accidente accaduto alla sua materia. Perciò la sua generazione, ovvero la sua esistenza, è qualcosa di aggiunto alla sua essenza, ossia alla sua materia.³⁵⁵ In altre parole, ogni creatura, prima di essere creata, ha la possibilità di esistere³⁵⁶ o non esistere.³⁵⁷ E attraverso la generazione, la possibilità, a essa intrinseca, ossia (tale) potenza, è attualizzata. Quindi la generazione è un accidente che è accaduto alla creatura. Per questo la sua esistenza è un accidente aggiunto alla sua essenza, essendo ogni // cosa composta da esistenza accidentale ed essenza. Ma il sapiente cristiano spiegò diversamente dicendo che «è la forma, che si genera in ciò che esiste, a essere aggiunta all'essenza di questo, ossia alla sua materia.³⁵⁸

הטעם שהתהוות הנמצא, ר"ל היבראו, הוא מקרה שארע לו. וביאור הדבר כי כל הווה מתהווה מחומר ובהתהוותו הוא מקרה אשר קרה לחמרו, הרי התהוותו, אשר הוא מציאותו, נוסף על מהותו, אשר הוא חמרו, ל"א כל נברא קודם שיברא יש בו אפשרות אחד, ר"ל אפשר שימצא⁴³ ואפשר שלא ימצא.⁴⁴ ובהתהוותו האפשרות שבו, אשר הוא כו, יצא לפועל. ואם כן התהוותו הוא מקרה אשר קרה לו, ולזה מציאותו, אשר הוא מקרה, הוא עניין מוסף על מהותו, כי כל // דבר הוא מורכב מציאותו המקרי וממהותו. והחכם הנוצרי פירש בעניין אחד ואמר כי «צורתו של נמצא המתהווה בו היא שניתוספה על מהותו, ר"ל

⁴³ בשוליים: שיברא.

⁴⁴ בשוליים: יברא.

³⁵⁴ *Litt.* e attraverso la sua generazione.

³⁵⁵ Anche qui si riscontra l'influenza di Avicenna. Cfr. per esempio Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 7, pp. 54-55; IV, 2, pp. 208: «Certificemus igitur nunc quod omne quod incipit habet principium materiale. Et dico omnino quia omne quod incipit esse post non esse sine dubio habet materiam. Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se»; 210: «omne quod incipit, iam praecedit illud materia». Per l'identificazione di essenza con materia, vedi anche Ravitzky, *Possible and Contingent Existence* cit., p. 86, n. 61.

³⁵⁶ In margine del ms.: di essere creata.

³⁵⁷ In margine del ms.: essere creata. Sul tema, cfr. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IV, 2, p. 202: «Id autem quod possibile est esse, possibile est non esse, alioquin necesse esset esse; quod autem possibile est esse, necesse est ut vel sit aliquid vel non sit aliquid». Per quanto riguarda le varianti marginali «di essere creata» e «essere creata», vedi Ravitzky, *Possible and Contingent Existence* cit., p. 88.

³⁵⁸ Sebbene quest'idea sia presente anche in alcuni trattati neoplatonici, è probabile che la fonte di ispirazione del "sapiente cristiano" sia Avicenna. Cfr. per esempio Id., *Op. cit.*, I, 7, pp. 54-55; IV, 2, p. 204: «Igitur cum fit corpus, verbi gratia sicut ignis cum fit, non est possibilitas sui esse nisi ut fiat ex materia et forma; igitur possibilitas sui esse habet subiectum alicuius modi, et hoc est materia. Igitur res ex qua aliquid fit primum est forma quae fit in materia et fit corpus ex coniunctione earum, materiae uno modo, et formae alio modo». Come è noto, secondo S. Tommaso d'Aquino, l'essenza di un corpo composto da materia e forma è il composto di materia e forma, «sebbene solo la forma, a suo modo, sia causa di un tale essere», poiché solo mediante la forma la materia si attualizza. Cfr. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, in Id., *Opuscula Philosophica* cit., 2, 6bis. Gli Scolastici cristiani medievali, che

E questa³⁵⁹ è un accidente accaduto a ciò che esiste ed è una cosa aggiunta alla sua essenza e perciò è un accidente in esso».

על החומר שלו. זהו מקרה שקרה לו והוא עניין נוסף על מהות הנמצא ולפיכך הוא מקרה בו».

18) Contesto: L'intero capitolo 72 tratta dell'universo, paragonato da Maimonide a un *individuum*.³⁶⁰

Ibid., cap. 72, ff. 132r-133r: All'interno della sfera inferiore, vicina a noi, (ossia) la sfera lunare, vi è una materia diversa (e) differente da quella del quinto corpo,³⁶¹ che ha ricevuto le quattro forme primarie - (ovvero) questa materia, denominata "materia prima", ha ricevuto le forme primordiali - attraverso le quali si sono formati i quattro corpi: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Questo tema è chiarito dal Maestro nel *Libro della conoscenza*, capitolo // 3, in tali termini: «Dio credè sotto la sfera lunare una materia»³⁶²

שם, פע"ב, דפיס 132 ע"א-133 ע"א: ובתוך זה הכדור הקרוב אשר הוא סמוך לנו, והוא כדור גלגל הלבנה, יש חומר אחד מתחלף לחומר גשם החמישי, משתנה ממנו, - קיבל ארבע צורות ראשונות, הצורות הקדמוניות שקיבל החומר הזה שנקרא החומר הראשון, ושם בהן ארבעה גופין: הארץ והמים והאוויר והאש. ועניין זה פירשו הרב רבינו במדע פרק // שלישי ולשונו: «ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד»,⁴⁵

⁴⁵ אחד M + וכי. דאה אותו שם L. ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד שאינו... ונהיה משניהם גוף הארץ בשוליים L.

adottano la distinzione reale di esistenza ed essenza, pur rilevando l'affinità tra la composizione di materia e forma e quella di essenza ed esistenza, ne sottolineano le differenze, differenze peraltro già osservate da Avicenna. Sempre sulla scia di Avicenna, essi sottolineano in tal modo la semplicità delle sostanze separate, composte solo da essenza ed esistenza, rispetto ai corpi del mondo sublunare. Cfr. per esempio Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, 5, 31; Id., *Summa contra Gentiles*, II, 54; Id., *De substantiis separatis*, in Id., *Opuscula Philosophica* cit., 8; Aegidii Romani *Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique par E. Hocedez*, Louvain 1930: «VI. Compositio essentiae et esse cum compositione materiae et formae magnam affinitatem et similitudinem habere videtur, non tamen una est alia sed inter hanc et illam contingit multiplicem differentiam assignari».

³⁵⁹ Ovvero la forma. *Litt.* e questo.

³⁶⁰ Come sottolinea Munk, l'immagine dell'universo come un individuo animato e avente la forma sferica si riscontra notoriamente già nel *Timeo* platonico ed è alla base della cosmologia aristotelica. Il paragone dell'universo all'individuo umano è un ampliamento dell'idea del "microcosmo", presente nelle dottrine di Pitagora e Platone, nel *Talmud*, nei *Midrašim* e in molti testi filosofici medievali. Cfr. *Guida*, a c. di Munk cit., p. 354, n. 1. Per i principî della cosmologia aristotelica analizzati nel capitolo, cfr. anche: Klein-Braslavy, *Maimonides' Interpretation of the Story of the Creation* cit., pp. 225-227.

³⁶¹ Ossia l'etere, il quinto elemento delle sfere celesti.

³⁶² R. Mosè da Salerno scrisse una nota marginale (da noi inserita tra parentesi quadre in grassetto), comprendente il resto della citazione del testo di Maimonide. In tutti i mss., fatta eccezione per L, la nota marginale è inserita nel testo. Nel

[diversa da quella delle sfere (celesti) e dotò questa materia di quattro forme, diverse dalla forma delle sfere, e la materia fu distribuita tra esse.³⁶³ La prima forma, ossia la forma del fuoco, fu unita a una parte di questa materia e da questa unione si generò il corpo del fuoco. La seconda forma, ossia la forma dell'aria, fu unita a una parte (di materia) e da questa unione si generò il corpo dell'aria. La terza forma, ossia la forma dell'acqua, fu unita a una parte (di materia) e da questa unione si generò il corpo dell'acqua. (Infine) la quarta forma, ossia la forma della terra, fu unita a una parte (di materia) e da questa unione si generò il corpo della terra».³⁶⁴

Ciascuno dei quattro (elementi) ha un luogo naturale, a esso proprio:³⁶⁵ la terra (è posta) al centro, ossia al di sotto degli altri (elementi), poiché nessun (elemento) è a essa sottostante; quindi, al di sopra, la sfera dell'acqua, disposta attorno alla sfera della terra; l'aria sopra la sfera dell'acqua e la sfera del fuoco sopra la sfera dell'aria.³⁶⁶ E (nessun elemento) si trova in un luogo diverso dal suo luogo naturale³⁶⁷ - (ossia) nessun (elemento) si trova nel luogo (naturale) di un altro, ma (ognuno) rimane per natura nel suo - se è sempre lasciato alla sua natura. (Gli elementi) sono corpi morti - (ovvero) inanimati - non posseggono vita, né percezione³⁶⁸ - (ossia) non percepiscono nulla - di per se stessi non si muovono, se non per costrizione, ma restano in riposo nei loro luoghi naturali, ovvero per natura non si muovono di qua o di là. Se però uno di

נשאינו כגולם הגלגלים וברא ארבע צורות לגולם זה ואינם כצורת הגלגלים ונקבעה כל צורה וצורה במקצת גולם זה. צורה ראשונה צורת האש נחברה במקצת גולם זה ונהיה משניהם גוף האש. וצורה שנייה צורת הרוח נחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף הרוח. וצורה שלישית צורת המים נחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף המים. וצורה רביעית צורת הארץ נחברה במקצתו ונהיה משניהם גוף הארץ».³⁶⁴

וכל אחד מאילן הארבעה יש לו מקום טבעי מיוחד בו: הארץ באמצע. ר"ל למטה מהכל שאין למטה הימנה וגלגל המים מקיף בה למעלה הימנה והאוויר למעלה מגלגל המים וגלגל האש למעלה מגלגל האוויר, לא ימצא בזולתו, כל אחד ואחד מהם לא ימצא במקום זולתו רק בטבעו עומד במקומו והוא מונח עם טבעו לעולם. והם גופים מתים, אינו³⁶⁵ מרגישים, אין זייים בהם ולא השגה ולא ישיגו דבר; ולא יתנועעו מעצמם, אלא אם כן יכריחים זולתם, אבל הם שוכנים במקומותם הטבעיים, לא יזווו בטבע לכאן ולכאן; ואם יוציאו אחד ממקומו

46 א'ינו [L] אינו M.

testo del ms. L figura: «Questo tema è chiarito dal Maestro nel *Libro della conoscenza*, capitolo 3, in tali termini: "Dio creò sotto la sfera lunare una materia" ecc. Controlla là (il testo)», mentre in margine è presente l'intera citazione del passo (da: «Dio creò sotto la sfera lunare una materia diversa» a: «si generò il corpo della terra»).

³⁶³ *Litt.* e ognuna delle (quattro) forme fu fissata in una parte di questa materia.

³⁶⁴ Maimonide, *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilkot yesode-ha-Torah* (sopra, n. 211), 3, 10.

³⁶⁵ Sul "luogo naturale" degli elementi cfr. soprattutto Aristoteles, *De caelo*, IV, 3, 310a16-4, 312a20.

³⁶⁶ Per la concezione aristotelica, secondo la quale le sfere degli elementi sono sfere concentriche e disposte attorno al centro della terra, vedi anche Maimonide, *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilkot yesode-ha-Torah*, 3, 10.

³⁶⁷ *Litt.* si trova altrove.

³⁶⁸ Cfr. Maimonide, *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilkot yesode-ha-Torah*, 3, 11.

essi è costretto a lasciare il suo luogo naturale - (infatti) talvolta succede che una parte di un elemento sia costretta a lasciare il suo luogo (naturale per andare) nel luogo di un altro (elemento) - quando cessa la causa, che ha costretto (la parte dell'elemento) a lasciare il suo luogo (naturale), (l'elemento)³⁶⁹ si muove per ritornare al luogo naturale - (ossia) al luogo iniziale e alla natura primordiale - poiché nell'elemento vi è il principio - poiché vi è in esso certamente questo movimento, denominato «principio» - che lo fa muovere in linea retta per tornare al suo luogo (naturale):³⁷⁰ (Maimonide) vuole dire che quando (l'elemento) si trova in un luogo diverso dal suo luogo (naturale) possiede il principio, (in virtù del quale esso) tende (a ritornare) al suo luogo (naturale); questo movimento è però rettilineo, non circolare. Nell'elemento non vi è però un principio che lo faccia stare in riposo:³⁷¹ ciò significa che in esso vi è un principio che lo fa ritornare al suo luogo naturale, ma non un principio che all'inizio lo faccia riposare nel suo luogo naturale e in seguito muoversi da lì da solo.³⁷² Il sapiente cristiano disse che «negli elementi non vi è un principio che li faccia riposare o muoversi secondo un movimento diverso da quello rettilineo». ³⁷³ E disse (anche): «queste due sezioni, da te lette, non sono che una, ossia vanno lette insieme». ³⁷⁴ // E (nell'elemento) non

הטבעי בהכרח, לפדוקים יארע שיוציאו חלק מאחד מהם מאילו הדי יסודות בהכרח ממקומו אל מקום חבירו. - בסוד המכריח, אשר הכריחו לצאת ממקומו, יתנועע לשוב למקומו הטבעי, למקומו הראשון ולטבעו הקדמון, כי הנה יש בו זאת ההתחלה, כי בוודאי יש בו זאת תנועה שנקראת התחלה, אשר בה יתנועע לשוב למקומו על יושך, ר"ל שיש בו ההתחלה כשיהיה בזולת מקומו לבקש מקומו, אך בתנועה ישרה לא סבובית, ואין בו התחלה שינוח בה: הטעם התחלת תנועה לשוב למקומו הטבעי יש בו. אומנם התחלת מנוחה שינוח בה תחילה במקומו הטבעי ואחר כך יתנועע מאליו ממקומו אין בו. והזכם הנוצרי אמר «שאין בהם התחלה לא שינוח»⁴⁷ ולא שיתנועע על⁴⁸ בלתי יושר». ואמר⁴⁹ ש«אילו שתי בבות שאתה קורא אינן אלא אחת, ר"ל שצריכין שיקראו יחד». // ולא שיתנועע בה על בלתי

⁴⁷ שינוח [L] ינוח .M.

⁴⁸ על [L] עד .M.

⁴⁹ ואמר [L] ואחר .M.

³⁶⁹ Maimonide discute in generale dell'elemento, mentre R. Mosè da Salerno precisa, parlando di quella parte dell'elemento che è lontana dal suo luogo naturale e tende a ritornarvi.

³⁷⁰ Cfr. più innanzi, n. 373.

³⁷¹ Nei loro luoghi naturali, gli elementi non hanno una naturale inclinazione. Cfr. al riguardo: *Guida*, a c. di Pines cit., I, p. 185, n. 3.

³⁷² Ossia senza una causa esterna.

³⁷³ Gli elementi, in quanto corpi inanimati, posseggono solo il movimento rettilineo. Questo principio, o "movimento naturale", a essi intrinseco, è un principio meccanico, per il quale i corpi pesanti si muovono verso il basso e quelli leggeri verso l'alto. Cfr. Aristoteles, *De caelo*, I, 2, 268a15-20; III, 2, 300a20-301b30; IV, 3, 310a16-311a15.

³⁷⁴ Il "sapiente cristiano" si riferisce al passo precedente e a quello seguente. Le sezioni: 1) «Nell'elemento non vi è però un principio che lo faccia stare in riposo» e 2) «E (nell'elemento) non (vi è un principio) che lo faccia muovere se non in linea retta» vanno quindi lette insieme. Cfr. la versione latina della *Guida* (cap. 51, f.

(vi è un principio) che lo faccia muovere se non in linea retta: (ossia) in esso non vi è nemmeno un principio che lo faccia muovere, se il movimento non è rettilineo, poiché gli elementi hanno solo il movimento rettilineo, non quello circolare.³⁷⁵

יושך גם אין בו התחלה שיתנועע בה אם אין התנועה ישרה, כי אין ליסודות תנועה סובבית, כי אם תנועה ישרה.

19) Contesto: i capitoli 71; 73-76 presentano le dottrine degli adepti del *kalām*³⁷⁶ e la loro confutazione da parte di Maimonide. Dopo aver esaminato le loro prove sulla creazione del mondo e sull'esistenza e unità di Dio, nel capitolo 76, Maimonide descrive le tre prove addotte per dimostrare l'incorporeità divina. Alla fine del capitolo, che conclude la *prima parte* della *Guida*, Maimonide mette in guardia quanti si dedicano alla speculazione dal seguire il metodo dei *Mutakallimūn*.

Ibid., cap. 76, f. 171r-171v: Considera quindi, tu che speculi (*ha-m'ayien*),³⁷⁷ se preferisci ricercare la verità, in quanto tale, e mettere da parte la passione che ottenebra la ragione³⁷⁸ e (se preferisci) allontanare la tradizione³⁷⁹ che non è veritiera e il seguire (alla cieca) quanto sei abituato a esaltare, (ossia considera se preferisci) mettere da parte ciò che segui, ovvero quanto ti è abituale e importante. Non deve trarti in inganno la situazione³⁸⁰ di queste persone che si

וסם, פע"ו, דף 171 ע"א-ע"ב: והשתכל, אתה המעיין, אם תבחר לבקש האמת, כאשר הוא על אמתתו, ותשליך התאוה המטמא את עיני הדעת ויהסר הקבלה שאיננה אמיתית והנטייה למה שנהגת להגדיל, תשליך מה שהיטית אליו והם הדברים שאותה רגיל בהם והם גדולים בעיניך, ולא תטעה

XXXIr): «et non est de ipso impedimentum per quod quiescat vel per quod moveatur nisi secundum lineam rectam». Come si è detto sopra (pp. 73-74), all'epoca della stesura sistematica del *Commento*, la collaborazione con il "sapiente cristiano" si era da tempo conclusa. Durante il periodo di collaborazione, R. Mosè da Salerno aveva raccolto note e appunti sulla *Guida*, comprendenti anche le osservazioni di Nicola da Giovinazzo, sulla base dei quali redasse poi il *Commento* sistematico. Talvolta, come in questo caso, nella rielaborazione delle note, egli però non ricordava più a quali passi della *Guida* precisamente esse si riferissero.

³⁷⁵ A differenza del movimento circolare celeste, il movimento degli elementi è cioè rettilineo. Cfr. sopra, n. 373.

³⁷⁶ Sul *kalām* e i *Mutakallimūn* cfr. sopra, passo n° 9.

³⁷⁷ Abbiamo tradotto alla lettera. Il termine *m'ayien* può significare: colui che si dedica alla speculazione, filosofo o lettore. In quest'ultima accezione è talvolta accompagnato da espressioni quali *b^c-zeh ha-ma'amar* (in questo libro) o *b^c-ma'amari zeh* (in questo mio libro), ossia: «tu che studi questo libro» o «questo mio libro», e quindi «lettore». Sul termine vedi anche: Berman, *Greek into Hebrew* cit., pp. 292-293; 312.

³⁷⁸ *Litt.* che accieca gli occhi della conoscenza.

³⁷⁹ Nell'originale giudeo-arabo: *taqlid* e nella versione di R. Šemu'el 'ibn Tibbon: *qabbalah*. Cfr. al riguardo, sopra, n. 163.

³⁸⁰ Nella *Guida*: nella/ dalla situazione (בענין). La frase andrebbe quindi tradotta: non devi essere tratto in inganno dalla situazione.

dedicano alla speculazione (*ha-m'ayienim*) - ossia la situazione dei *Mutakallimūn* (*M'dabb-rim*) non t'inganni - né (deve trarti in inganno) quanto è loro accaduto, o (quanto) è da loro (venuto), poiché essi sono come chi fugge dal *rahas* (lavaggio, bagno)³⁸¹ verso il fuoco. // Questa parola (= *rahas*, ossia: lavaggio, bagno) è (scritta) erroneamente da noi, voglio dire nelle copie (della *Guida*) in nostro possesso. Il sapiente cristiano con il quale ero in rapporto (mi) disse che da loro (= nella versione latina della *Guida*) (il passo) è tradotto: «come chi fugge dal carbone ardente nella fornace di fuoco».³⁸² In base alla sua versione, mi sembra che (il nostro testo avrebbe) dovuto essere: «come chi fugge dal *remes* (cenere calda) verso il fuoco» e questa è l'espressione dei nostri santi sapienti, sia la loro memoria in benedizione: «Rabba³⁸³ disse: è una misura preventiva, affinché uno non lo nasconda nella cenere calda (*ba-remes*)» (*Talmud babilonese, Šabbat 39a*) - (*remes*) - generizzo (= cenerizzo) in volgare, che è caldo. Il sapiente autore, ossia il nostro grande Maestro, (voleva) verosimilmente mettere in guardia i suoi discepoli dal seguire la via dei *Mutakallimūn* (*M'dabb-rim*), poiché il loro metodo è simile (a quello) di chi fugge dalla cenere calda (*remes*), che è un po' calda, e si getta nella fornace di fuoco, ossia (di chi fugge) da un male minore (per poi cadere) in un male peggiore, ossia da un piccolo errore in uno grande.

נפשו עניין אילו המעיניים, כלומר) שלא יטעוך עניין המדברים הללו ומה שקרה להם ומהם, שהם כבורח מן הרחץ אל האש. // מלה זו היא בטעות אצלינו, בספרים שאחנו. והחכם הנוצרי שהתחברתי עמו אמר שיש מועתק אצלם: «כבורח מן הגזל אל כבשן האש». ונראה לי, כפי העתקותו, שצריך להיות: «כבורח מן הרמץ אל האש» והוא לשון רבותינו הקדושים ז"ל: «אמר רבא גזירה שמה יטמין ברמץ»⁵⁰ (תלמוד בבלי, שבת לט א) - גייריטצו בלעז - והוא חס. ונראין הדברים, כי החכם המחבר, ר"ל רבינו הגדול הזהיר את תלמידיו מלכת בדרכי המדברים, מפני דרכיהם כאדם הבורח מן הרמץ, שהוא מעט חס והולך ומפיל את עצמו בכבשן⁵² האש, כלומר) מרעה קטנה לרעה גדולה מאד, ר"ל מטעות מועט לטעות מרובה.

⁵⁰ אצלם P אצל M.

⁵¹ ברמץ P במרץ M.

⁵² בכבשן P בכשן M.

³⁸¹ Nella *Guida*: dalla cenere calda (מן הרמץ). Vedi le osservazioni successive di R. Mosè da Salerno. Nelle copie della *Guida* in suo possesso, la consonante mediana della parola era scritta erroneamente (*rhş* anziché *rmş*).

³⁸² Cfr. la versione latina della *Guida* (*cap. 75, f. XXXVIIIv*): «sicut qui fugit a prunis ad caminum ardentem».

³⁸³ Rabbah bar Yosef (299-352), 'Amora' babilonese, capo dell'Accademia di Maḥoza'.

Obiezioni

20) Contesto: il testo delle *Obiezioni* inizia con il passo seguente.

ms. Atene 79.199³⁸⁴

f. 1r: Io, il giovane³⁸⁵ Mošeh b. R. Šelomoh da Salerno raccolsi queste *Obiezioni*, fondandomi sul prezioso trattato (= la *Guida*),³⁸⁶ composto da R. Mošeh b. Maimon, sia la sua memoria in benedizione. Sedicesima delle venticinque premesse, riportate dal perfetto sapiente R. Mošeh (b. Maimon), sia la sua memoria in benedizione, sulla base di Aristotele:³⁸⁷ «In tutto ciò che non è corpo non può essere concepita (dall'intelletto) molteplicità, a meno che (l'oggetto in questione) non sia una forza in un corpo,³⁸⁸ perché la molteplicità delle forze individuali sussisterebbe in virtù della molteplicità delle materie o dei loro sostrati.³⁸⁹ Quindi nessuna molteplicità può

דף 1 ע"א: אלו הטענות לקטתי
אני הצעיר משה ב"ר שלמה
חסלירנו מכח המאמר(ר) היקר
שחבר הר"מ ב"מ ז"ל. הקדמת
י"ו שהביא החכם השלם הר"מ
ז"ל מכ"ה⁵³ הקדמות שהקדים
אריסטוטייל: «כי כל מה שאינו
גוף לא יושכל בו מנין, אלא
איכ יהיה כח בגוף, וימנו אנשי
הכחות(ת) ההם בהמנות
החמריים) שלהן או נושאתיהן;
ובעבור זה העניינים(ם)
הנבדלים(ם), אשר אינם גוף ולא
כח בגוף, לא יושכל בהם מנין

.A מכ"ה S מכח A⁵³

³⁸⁴ Talvolta abbiamo corretto il testo del ms. sulla base dell'edizione di Simon. A = Ms. Atene 79.199; S = ed. Simon. Le nostre correzioni sono segnate con asterisco. Nell'edizione di Simon è omissa un intero passo, riguardante la citazione di Nicola da Giovinazzo (da: «Ma vi è in loro molteplicità» a: «poiché è indubbio che (solo) in chi non ha in sé molteplicità, non si possa concepire molteplicità»).

³⁸⁵ La parola «giovane» non si riferisce all'età dell'autore, ma significa «giovane nella scienza e nella sapienza» o «inesperto» ed è quindi un'espressione di umiltà. Questo è un mezzo letterario usato frequentemente dagli autori ebrei medievali. Analogamente, nelle *Obiezioni* e nel *Commento alla Guida*, R. Mosè da Salerno si denomina talvolta: «Mosè l'ebreo, il piccolo», desiderando distinguersi da R. Mosè, il grande, ovvero Maimonide. Cfr. per esempio: *Obiezioni*, p. XX, f. 253v.

³⁸⁶ L'espressione «prezioso trattato» è usata frequentemente dai discepoli di Maimonide per indicare la *Guida*.

³⁸⁷ Nell'*Introduzione alla seconda parte* della *Guida*, Maimonide presenta venticinque premesse filosofiche, sulla base delle quali si può dimostrare l'esistenza e incorporeità di Dio. Questa parte dell'opera godette di una fortuna particolare in ambiente latino e fu tradotta anche a parte, nella versione denominata *Liber de uno deo benedicto* (1240 ca.), comprendente l'*Introduzione* e il primo capitolo della *seconda parte* (cfr. sopra, n. 37). Per l'edizione, cfr. Kluxen, *Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland* cit., pp. 167-182. Sulla sedicesima premessa, discussa in questo passo da R. Mosè da Salerno, cfr. anche H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge (Mass.) 1929, pp. 292-295; 664-668. E cfr. anche più innanzi, n. 392.

³⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, XII, 8, 1074a33-38.

³⁸⁹ *Litt.* perché le forze individuali (potrebbero) essere enumerate con la numerazione delle materie o dei loro sostrati.

essere concepita (dall'intelletto) nelle cose separate (dalla materia), che non sono corpo, né forza in un corpo, a meno che non siano (collegate tra loro come) *cause³⁹⁰ ed effetti». ³⁹¹

Ora vedi e comprendi che tale premessa, già dimostrata in forma conclusiva, come sono state dimostrate in forma conclusiva tutte (le venticinque premesse), ³⁹² confuta la fede dei cristiani, voglio dire (la fede secondo la quale) sussiste molteplicità nella Divinità; in altre parole la Trinità, in cui tu credi, è una fede vana e futile, ³⁹³ poiché se nelle intelligenze separate non sussiste molteplicità simile a quella delle cose che si moltiplicano, a meno che non siano (collegate tra loro come) cause ed effetti, ³⁹⁴ tanto più (nel caso del)la vera essenza assolutamente una di Dio, che non ha alcun attributo (essenziale) aggiunto ad Essa, ³⁹⁵ a meno che tu non ammetta che il Padre sia la causa e il Figlio l'effetto. Ma se asserisci che il Figlio è effetto, ti allontani ancora di più dalla verità, non essendo infatti possibile allora che il Figlio sia Dio. ³⁹⁶

כלל אלא בהיותם *עלות⁵⁴
ועלולים⁵⁵.

והנה ראה והבן כי ההקדמה הזאת שכבר נעשת במופת, כמו שנעשו מופחים) על כלן, סותרת אמונת הנוצרים, ר"ל שהמנין אשר אתה מונה באלהות, ר"ל הסיירינדאד אשר מאמין אמונה הבל ורעות רוח עמד (קהלת א יד; ב יא; יז; כו; ד טז; ו ט), שאם בשכלי(ם) הנפרדי(ם) אין בהם מנין להמנות כדרך הנמני(ם) אלא א"כ ימנו עלות *ועלולים⁵⁶, כ"ש וכ"ש אמתת ה' המיוחדת בכל דרך יחוד ואין חואר נוסף על אמתת עצמו לבד, אם מודה שהאב עלה והבן עלול, ואם תודה שהבן עלול תתרחק מן האמת אז יותר ויותר, כי לא יתכן שיהיה אז בן אלוה.

⁵⁴ *עלות [עלול AS.

⁵⁵ *ועלולים [S עלולים A.

⁵⁶ *ועלולים [ועלולים AS.

³⁹⁰ In A e S: effetto (עלול). Abbiamo corretto in base al testo della *Guida* e alla spiegazione successiva di R. Mosè di Salerno: cause (עלות).

³⁹¹ Cfr. anche Maimonide, *Mišneh Torah, Sefer ha-madda', Hilkot yesode-ha-Torah* (sopra, n. 211), 2, 6-7. Sulle sostanze sovrasensibili, vedi Aristotele, *Metaphysica*, XII, 8, 1073a14-1074b14.

³⁹² Cfr. *Guida, Introduzione alla seconda parte*: «Le premesse necessarie per stabilire l'esistenza di Dio, sia esaltato, e per dimostrare che Egli non è corpo, né forza in un corpo e che Egli, sia benedetto il Suo nome, è uno, sono venticinque - tutte sono state dimostrate e non vi è dubbio riguardo alcun punto di esse, poiché tutte sono state dimostrate da Aristotele e dai Peripatetici dopo di lui». A queste premesse ne va aggiunta una (XXVI premessa), non accettata da Maimonide.

³⁹³ R. Mosè da Salerno usa l'espressione dell'Ecclesiaste: *vanità e un inseguire* (o: *unirsi con*) il vento. Cfr. *Eccle.* 1, 14; 2, 11; 17; 26; 4, 16; 6, 9.

³⁹⁴ Ossia: solo per un rapporto di cause ed effetti, vi è molteplicità nelle intelligenze separate. Quindi una molteplicità è possibile in esse, se un'intelligenza è causa di un'altra. Solamente in questo modo esse possono distinguersi l'una dall'altra. La dottrina, secondo la quale le intelligenze sono collegate tra loro come cause ed effetti è sostenuta da Avicenna e criticata da Averroè. Cfr. al riguardo: Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* cit., pp. 666-667, n. 7.

³⁹⁵ Cfr. *Guida*, I, 47: «Egli non ha alcun attributo essenziale esistente veramente, aggiunto alla Sua essenza». Sul tema, vedi anche *Op. cit.*, I, 50.

³⁹⁶ Più letteralmente si potrebbe tradurre: non essendo infatti possibile allora che sia Figlio di Dio. In base al contesto, la traduzione libera è tuttavia preferibile.

E già avevo sollevato tale difficoltà al sapiente Nicolav de-Jovinazza, (il quale) disse: «Il filosofo non dice: "che non vi sia molteplicità in Lui", ma dice "che non sia concepita (dall'intelletto) molteplicità in Lui". Ma vi è in loro (= nelle cose separate dalla materia) molteplicità ed è il caso della Causa superiore». Ma (questa soluzione) è insostenibile,³⁹⁷ poiché è indubbio che (solo) in chi non ha in sé molteplicità, non si possa concepire molteplicità. Infatti se vi fossero in Lui molteplicità o numero, l'intelletto li percepirebbe subito e li concepirebbe. Quindi (solo) in virtù del fatto che non vi è in Lui (molteplicità), questa non è concepita (in Lui). Il filosofo ha usato tale espressione, ossia le parole: «che non sia concepita (dall'intelletto) molteplicità in Lui», anziché «che non vi sia molteplicità in Lui», poiché sapeva che da un lato vi è molteplicità nelle intelligenze separate, ossia per via (del rapporto) di cause ed effetti, ma per altra via non vi è in esse molteplicità, poiché l'intelletto ricusa che vi sia per esse molteplicità per altra via. Mi sembra anche che il sapiente usi l'espressione «non sia concepita (dall'intelletto)», poiché l'uomo può concepire le intelligenze separate solo per mezzo dell'intelletto, (ossia) l'uomo le potrebbe enumerare solo per mezzo dell'intelletto, poiché esse non sono cose visibili agli occhi o corpi nel vero senso del termine, enumerabili con le dita.³⁹⁸ Ma (solo) l'intelletto le (può) concepire e conoscere e sapere che non vi è in esse molteplicità, di per se stesse, ma solo per via (di un rapporto) di cause ed effetti. Per questo (il filosofo) ha usato tale espressione. Se poi il cristiano viene a dire che nella Causa Prima vi è molteplicità per questa via, ossia per via (del rapporto) di cause ed effetti, resterà a mani vuote,³⁹⁹ poiché farà di Dio un effetto.

וכבר הקשתי זה לפני החכם ניקולב דיובינצה ואמר: «הפלוסופוס לא יאמר: "שלא יהיה בו מנין" אלא "שלא יושכל בו" מנין. אמנם יש מנין בהם והוא הדין בעלה העליונה». ואינו אלא דחוי, כי בודאי מי שאין בהם מנין לא יושכל בו המנין, שאם היה בו מנין או מספר, היה השכל רואה אותו מיד ומשכילו. אכן מפני שאין בו, לא יושכל בו. והפלוסופוס שאחז זה הלשון, ר"ל שאמר: «לא יושכל בו מנין» ולא אמר: «שאיין בו מנין», מפני שידע שיש בשכלים (הנפרדים) מנין מצד אחד והוא מצד עלות ועלויות. אלם מדרך אחרת אין בהם מנין, כי השכל מרחיק שיהיה מהן מנין מדרך אחרת. ועוד נ"ל שהחכם שתפס לשון «לא יושכל», מפני שהשכלים (הנפרדים) א"א לו לאדם להשיגם אלא בשכל, יתכן לא יוכל אדם למנותם אלא בשכל, שאינם דברים שיראו לעין או גופנים) מוחלטים (שאינם ביד. אמנם השכל הוא המטכיל) בהם יודע אותם יודע שאין בהם מנין מצד עצמם רק מצד עלות ועלויות. ומפני זה תפס לשון זה. ואם יבא לומר) הנוצרי שיש בטבה הראשונה מנין מצד זה, ר"ל מצד עלות) ועלויות, יעלה בידו חרש נשבר, כי יעשה אלוהו עלול.

A. S. כי 57

³⁹⁷ Si potrebbe anche tradurre: debole, inconsistente.

³⁹⁸ *Litt.* con la mano. Sulla natura delle intelligenze separate e la conoscenza di queste da parte dell'intelletto umano, cfr. *Guida*, I, 49 e sopra, passo n° 9.

³⁹⁹ *Litt.* avrà in mano un vaso spezzato. R. Mosè da Salerno utilizza un'immagine biblica. Cfr. per esempio *Lv.* 6, 21; 15, 12 e *Is.* 30, 14.

21) Oltre alle citazioni ora riportate, in un passo del *Commento alla Guida* R. Mosè da Salerno collega direttamente il "sapiente cristiano" con l'esecuzione della versione latina della *Guida*, affermando che «il sapiente cristiano tradusse (*he^ettiq*)». Come si è detto sopra, la versione latina fu eseguita già nel 1240 ca., ossia in un'epoca anteriore rispetto al periodo di attività di R. Mosè da Salerno. È quindi probabile che vi sia qui un errore nella tradizione manoscritta del *Commento* e che il testo originario fosse «il traduttore cristiano tradusse», come nella maggior parte degli altri ventiquattro casi, nei quali è citata la versione latina. La presente citazione non si accorda inoltre con altre menzioni del "sapiente cristiano", trasmesse nel *Commento*: in altri passi (cfr. sopra, passi n° 6; 10; 19), R. Mosè da Salerno scrisse infatti: «il cristiano (o: il sapiente cristiano)... disse che la parola... nella loro versione è resa con...», indicando chiaramente che per i confronti con la versione latina della *Guida*, Nicola da Giovinazzo poteva già disporre di una copia manoscritta completa. In questo contesto, va infine segnalato che il termine ebraico *he^ettiq* significa anche "copiò". Forse "il sapiente cristiano" copiò un manoscritto della versione latina della *Guida* e R. Mosè da Salerno utilizzò tale esemplare per il confronto della versione ebraica con quella latina. Come si è detto, è però più probabile che vi sia qui un errore nella tradizione del testo del *Commento*.

ms. M

Prima parte, cap. 57, f. 89r: Questi soggetti sottili che sfuggono quasi all'intelletto⁴⁰⁰ non possono essere considerati per mezzo delle parole abituali, (usate) per essi, che sono la causa maggiore di errore. (Maimonide) vuole dire che l'intelletto non può considerare questi soggetti metafisici, perché sono molto sottili e profondi. Essi sono quasi impossibili (da concepire) per l'intelletto, a causa delle parole abituali (usate) per essi, che sono per il nostro intelletto la causa maggiore di errore. *Poiché nella nostra lingua e nelle altre⁴⁰¹ siamo a corto di espressioni* - ciò significa che ci è difficilissimo chiarire con le nostre parole questi soggetti profondi nella loro natura veritiera ed è impossibile esprimerli così come sono⁴⁰² - (possiamo solo) rap-

ח"א, פנ"ז, דף 89 ע"א: ולא יבחנו אילו העניינים הדקים, כמעט שיבצרו מן השכל, במלות הנהוגות בהם, אשר הם הסיבה⁵⁸ הגדולה בהטעאה, ר"ל שמרוב דקותם ועומקם של אילו העניינים האלהיים אי אפשר לשכל לבחון אותם, וכמעט שהם נמנעים ממנו, מפני הטעאת המלות הרגילות בהם, אשר הם, ר"ל המלות, הסיבה הגדולה להטעות⁵⁹ את שכלינו, כי יצר בנו הדיבור מאד מאד, הטעם: יקשה עלינו מאד לבאר העניינים הגדולים ההם במלותינו, כאשר הם על אמתתם; ואי אפשר לאמרם,

⁵⁸ הסיבה [L] סיבה M.

⁵⁹ להטעות [L] להטעות M.

⁴⁰⁰ Nell'originale giudeo-arabo: menti (o opinioni, spiriti).

⁴⁰¹ Nella *Guida*: in ogni lingua (בכל לשון).

⁴⁰² Ossia: secondo la loro vera natura.

presentarceli attraverso un linguaggio impreciso (*b^e-haqel ha-dibbur*),⁴⁰³ ossia possiamo rappresentarci questi soggetti⁴⁰⁴ nella loro natura veritiera, ovvero esprimerli con le nostre parole, solo attraverso un linguaggio semplice (*qal*).⁴⁰⁵ Ciò significa: (solo) in accordo alla capacità umana di indicare ed esprimere questi soggetti profondi. Il sapiente cristiano tradusse la parola «imprecisamente (*b^e-haqel*)» - «per-cont(r)ario» in volgare.⁴⁰⁶

כאשר הם, לא בלשונינו, ולא בשאר לשונות, עד שלא נצייר העניין ההוא אלא בהקל בדיבור, כלומר) שלא נוכל לצייר האמת שבעניין ההוא, ר"ל לאומרו במלותינו, אלא בלשון קל. והטעם: כפי יכולת האדם לרמוז ולומר) מאותם העיניינים) הגדולים. והחכם הנוצרי העתיק מלת «בהקל»: - בלעז - «פירקונטריאו».

⁴⁰³ Per espressioni simili, cfr. anche: *Guida*, I, 58; 70 e vedi Efros, *Philosophical Terms* cit., p. 40.

⁴⁰⁴ *Litt.* quel soggetto.

⁴⁰⁵ R. Mosè da Salerno interpreta alla lettera la parola *b^e-haqel*, sulla base della radice *qll*, ossia: essere leggero, semplice. Da qui l'aggettivo derivato *qal*: leggero, semplice.

⁴⁰⁶ Cfr. la versione latina della *Guida* (cap. 56, f. XXIV): «per contrarium».