

Studia graeco-arabica

6



2016

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff: Elisa Coda, Cristina D'Ancona, Cleophea Ferrari, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo.

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

© Copyright 2016 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought, hrsg. von Th. Böhm - Th. Jürgasch - A. Kirchner, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2014, 269 pp.

Il volume costituisce un primo frutto dell'attività dell'International Center for Boethian Studies (ICBS), fondato nel 2010 con l'obiettivo di promuovere gli studi boeziani e di avviare un'edizione critica degli *Opera omnia* di Boezio. Quest'ultimo progetto va particolarmente sottolineato e apprezzato e costituisce la ragione maggiore per la quale si deve salutare con gratitudine la nascita dell'ICBS e l'inizio della sua attività. Vi sono, infatti, varie edizioni eccellenti di ormai buona parte degli scritti di Boezio, ma è tempo che si realizzi un progetto editoriale unitario, che metta a disposizione degli studiosi un corpus completo, affidabile, ben tradotto e convenientemente annotato.

Il libro che qui viene presentato contiene gli atti di una conferenza internazionale, riunita presso la Albert-Ludwig Universität di Friburgo i.B. dal 18 al 20 ottobre 2012. Il titolo del volume, che è quello della conferenza, indica la prospettiva del lavoro dell'ICBS: riconoscere a Boezio, e al pensiero tardo-antico in generale, non solo il merito di aver trasmesso al Medioevo latino la tradizione greco-latina più antica, ma anche una fisionomia culturale propria e originale. Il compito che il volume si propone è individuare gli aspetti salienti di questa fisionomia e verificare se e in che cosa si possa davvero definire Boezio un paradigma del pensiero della tarda antichità.

I dieci contributi che compongono il volume sono ordinati in una successione *grosso modo* cronologica, da Platone ai canonisti medievali, in base alle fonti che l'autore di ciascun contributo esamina insieme agli scritti di Boezio (con l'eccezione del saggio di Andreas Kirchner, che esamina la *Consolatio* dalla prospettiva del pensiero contemporaneo).

John Magee ("Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias*", p. 13-29) affronta il problema del rapporto di Boezio con Platone attraverso l'esame delle corrispondenze tra le tesi presentate da Filosofia in *Cons.* IV 2 e IV 4 e la sezione del *Gorgia* (461 B - 481 B) nella quale Socrate, discutendo con Polo, espone le proprie idee circa l'impotenza della retorica, dichiara che subire ingiustizia è preferibile al commetterla e che il malvagio è meno infelice, se riceve la punizione che ha meritato. Confrontando la formulazione e l'argomentazione di Boezio con il testo del *Gorgia*, Magee mostra che se, da una parte, Boezio echeggia deliberatamente ed esplicitamente espressioni e argomenti del dialogo platonico, dall'altra non si limita a riprodurre il contenuto, ma rielabora profondamente il testo di Platone e lo adatta sia a un diverso contesto narrativo (Boezio nella *Consolatio* rappresenta se stesso esattamente nella condizione discussa da Socrate nel *Gorgia*, quella di un innocente che subisce ingiustizia), sia a una diversa forma espositiva (l'argomentazione nella *Consolatio* è assai più scolastica e sistematica che nel dialogo di Platone).

Magee conferma in parte la tesi, già formulata da Friedrich Klingner¹ nel 1921, circa l'uso del *Gorgia* da parte di Boezio nella prima parte di *Cons.* IV; non si può, però, determinare con precisione se tale uso si fondi sulla memoria o sulla consultazione diretta del testo del dialogo. Magee esclude, invece, come non necessaria l'ipotesi, formulata da Pierre Courcelle² nel 1967, che la fonte di Boezio in questa sezione non sia tanto Platone quanto piuttosto il – per noi perduto – commento al *Gorgia* composto da Ammonio di Alessandria.

Monika Asztalos ("*Nomen and Vocabulum* in Boethius's Theory of Predication", p. 31-51) espone nel proprio saggio alcuni risultati del lavoro svolto nel preparare l'edizione del commento

¹ F. Klingner, *De Boethii consolatione philosophiae*, Weidmann, Zürich - Berlin 1966 [1921].

² P. Courcelle, *La 'Consolation de la Philosophie' dans la tradition littéraire. Antécédentes et postérité de Boèce*, Études augustiniennes, Paris 1967 (Collection des Études augustiniennes. Antiquité, 28).

di Boezio alle *Categorie* (finora accessibile solo in *PL* 64). L'autrice intende mostrare come la teoria della predicazione di Boezio possa essere meglio compresa distinguendo con precisione l'uso che egli fa dei termini *nomen* (*nominare/nuncupare*) e *vocabulum* (*vocare*). Si tratta in entrambi i casi di "collezioni mentali di oggetti" (non semplicemente parole, scritte o pronunciate), create dalla mente umana e dotate di un'esistenza solo convenzionale: *nomen* indica una collezione di possibili oggetti di interrogazione appartenenti a una medesima specie, mentre *vocabulum* indica la collezione di oggetti alla quale una cosa determinata è riferita mediante un'espressione verbale (*vox*). Così nella proposizione 'l'uomo è un animale' il termine 'uomo' è un *nomen*, in quanto può essere riferito a ogni uomo, mentre il predicato 'animale' è un *vocabulum*. Rimane aperta la questione se questo uso differenziato dei due termini sia stato colto e abbia avuto un seguito tra i filosofi dei secoli successivi, se, cioè, sotto questo particolare punto di vista, si possa considerare il lavoro di Boezio paradigmatico per i suoi successori.

Anche Margherita Belli ("Boethius, Disciple of Aristotle and Master of Theological Method. The Term *indemonstrabilis*", p. 53-82) offre un dettagliato esame di una questione che appare anzitutto terminologica e che, invece, investe sia la peculiare interpretazione di Aristotele offerta da Boezio, sia l'influenza da lui esercitata sul lessico della logica in latino e sullo sviluppo della concezione della teologia come scienza. Nell'antichità il termine *indemonstrabilis* è documentato solo in Boezio e nell'autore del *Peri Hermeneias*,³ presso i quali è legato alla teoria aristotelica del sillogismo categorico, le prime quattro figure del quale sono dette "indimostrabili", perché autoevidenti. Boezio usa il termine anche nel *De Topicis differentiis*, per riferirsi agli assiomi (*maximae propositiones*) – cioè a quelle proposizioni *notiores, indemonstrabiles* e *maximae* che hanno la funzione di fondare e garantire la validità delle premesse di un sillogismo, svolgendo una funzione simile a quella dei principi della conoscenza scientifica.

L'esempio di *propositio maxima* che Boezio fa nel *De Topicis differentiis* 7, ricavandolo dagli *Analitici secondi* (*si de aequalibus aequalia demas, quae relinquuntur aequalia sunt*), è citato anche in uno dei trattati teologici, il *Quomodo substantiae*, come esempio delle *communes animi conceptiones*. L'autrice, seguendo l'uso del termine *indemonstrabilis* nei secoli dopo Boezio, mostra come la contaminazione tra *indemonstrabilis, maxima propositio* e *communis animi conceptio* abbia preparato lo sviluppo, compiutosi nel XII secolo soprattutto a opera di Gilberto Porretano e Alano di Lilla, di una concezione della teologia come scienza deduttiva rigorosa, derivante da proposizioni *indemonstrabiles* e *per se notae*, distinta e superiore rispetto alle altre scienze per oggetto e metodo.

A una sottile indagine terminologica è dedicato anche il contributo di Claudio Moreschini ("Subsistentia according to Boethius", p. 83-99), che concentra la propria indagine sulle ragioni che hanno indotto Boezio, nel trattato *Contra Eutychen et Nestorium*, a proporre a brevissima distanza l'una dall'altra due definizioni non coincidenti del termine latino *persona: naturae rationabilis individua substantia* (3, 170-171 Moreschini) e *naturae rationabilis individua subsistentia* (3, 189-190). Il punto di partenza di Boezio è la consapevolezza dei problemi posti nel dibattito cristologico dall'uso da parte dei latini del termine *persona* per tradurre il più preciso termine greco ὑπόστασις. Boezio dedica, perciò, i primi tre capitoli del trattato a una precisazione della differenza tra le nozioni di *natura* e *persona*, ai soggetti ai quali il predicato *persona* si può applicare, per giungere, infine, alla definizione citata. Subito dopo, Boezio sembra correggere la propria definizione, perché precisa che i greci chiamano ὑπόστασις la *individua subsistentia* e che *substantia* e *subsistentia* non sono la stessa cosa, dal momento che il primo termine rinvia al greco ὑφίστασθαι, mentre in secondo a οὐσιῶσθαι (3, 206-210 Moreschini).

³ L'autrice dà conto nella n. 2 di p. 53 delle diverse posizioni degli studiosi sulla paternità del *Peri Hermeneias* latino.

In effetti, però, nella tradizione teologica latina, in particolare in Mario Vittorino e Ilario di Poitiers, la corrispondenza tra i termini ὑπόστασις e *subsistentia* è ben consolidata, mentre non ha alcun riscontro, né nel linguaggio filosofico-teologico greco, né in quello latino, la corrispondenza introdotta da Boezio tra οὐσιώσις e *subsistentia*. Essa sembra derivare dal significato più esteso che Boezio assegna al termine *subsistentia* al di là dell'ambito trinitario, per indicare il semplice atto di esistere – applicabile perciò sia a Dio, sia all'uomo – inducendolo perciò, malgrado i suoi limiti, a preferire nel trattato cristologico l'uso del termine *persona*, che, in seguito, tornerà infatti a imporsi come termine tecnico nel lessico trinitario latino.

L'ampio saggio di Thomas Jürgasch (*“Si divinae iudicium mentis habere possemus. Zu den formalen Argumentationszielen des Boethius in den theologischen Traktaten und in der Consolatio Philosophiae”*, p. 101-45) propone un'interpretazione del modo in cui Boezio argomenta le proprie tesi nei trattati teologici e nella *Consolatio*: se nei trattati, infatti, a partire dalla dottrina dell'inaccessibilità di Dio alla conoscenza umana, Boezio si accontenta di mostrare la non contraddittorietà delle dottrine teologiche discusse e quindi la loro 'pensabilità', nella *Consolatio* egli sembra spingersi più in là e attribuire alla Filosofia la capacità di dimostrare la necessità logica di attribuire a Dio determinati predicati. Jürgasch sviluppa il proprio saggio attraverso l'analisi dettagliata di due esempi: il modo in cui Boezio argomenta nel *De Trinitate* e nella prosa di *Cons.* III 10, nella quale Filosofia dimostra che, se Dio è *princeps/principium omnium rerum*, in lui si trovano necessariamente anche il *summum bonum* e, dunque, la *beatitudo*.

Boezio imposta la propria teologia in termini platonici: il limite posto a ogni discorso su Dio è costituito dal fatto che il linguaggio e la ragione umana, che hanno una struttura predicativa, non colgono ciò che Dio è in sé, dal momento che, nella sua assoluta unità, egli si trova *ultra substantiam* (*Trin.*, 4, 184 Moreschini). Allo stesso tempo, però, non rinuncia a una ricerca che spinga lo sguardo della ragione fino al punto in cui esso può giungere nell'ascesa verso i *divinitatis celsa* (*Trin. prol.*, 21-23 Moreschini; anche *Cons.*, V 5, p. 12).

Nel *De Trinitate* si tratta per Boezio di mostrare che non è contraddittorio affermare che Padre, Figlio e Spirito sono un'unica e medesima realtà (*idem*), ma che essa non è indifferenziata e ammette al proprio interno una reale distinzione tra i tre. Non è, perciò, in questione che cosa sia in se stessa la Trinità, ma che cosa noi possiamo dirne in termini che siano logicamente coerenti. Boezio ritiene che si possano attribuire senza contraddizione a Dio sia l'assoluta unità, sia la distinzione in tre persone. Egli distingue, infatti, forme di predicazione riferite all'essere di una cosa e forme di predicazione riferite alle circostanze, per così dire, esterne a una cosa (*Trin.*, 4, 269-274 Moreschini). A questo secondo genere appartiene la predicazione *ad quid* dei relativi: Padre e Figlio sono distinti tra loro non sostanzialmente, ma solo in virtù della relazione reciproca (*Utrum Pater*, 3, 46-48 Moreschini). Questo significa che si può affermare a proposito di Dio la trinità delle persone (*numerositas*) sul piano delle relazioni, senza coinvolgere l'unità indifferenziata sul piano della sostanza: *substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem* (*Trin.*, 6, 339-340).

Lo stesso metodo è applicato negli altri trattati, a eccezione del *De Fide catholica*: una proposizione appartenente alla tradizione di fede della chiesa è messa in questione e difesa non dimostrandone direttamente la verità, bensì mostrando che la si può sostenere senza contraddizione e che pertanto la fede cattolica è *rationabilis* (*Contra Eut. et Nest.*, 6, 575-577 Moreschini).

Nella *Consolatio* Boezio sembra fidarsi assai più dei mezzi della conoscenza razionale: essa appare qui in grado, infatti, di dimostrare (*demonstrat*) che, se Dio è principio di tutte le cose, in lui si trova il bene perfetto e che perciò in lui si trova anche la vera felicità (*Cons.*, III 10, p. 8-10). I mezzi della filosofia, sembrano, cioè, capaci di pervenire a una conoscenza positiva della natura di Dio e all'enunciazione di predicati che necessariamente le appartengono, che attenuerebbero di molto o smentirebbero le

dichiarazioni circa l'inattingibilità di questo tipo di conoscenza fatte nei trattati teologici. Jürgasch sottolinea, tuttavia, che la dimostrazione svolta nella *Consolatio* non ha valore assoluto, ma è condizionata: essa riguarda Dio in quanto egli è colto dalla ragione filosofica come principio di tutte le cose e non eccede i limiti posti nei trattati al discorso teologico circa la natura di Dio in se stesso.

Il procedimento argomentativo adottato da Boezio nei trattati e nella *Consolatio* appare, perciò, coerente sia nella elaborazione di una teologia razionale positiva, sia nella chiara delimitazione dei limiti entro i quali essa può essere formulata. Jorge Uscatescu Barrón (“Boethius’ Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantike Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik”, p. 147-70), attraverso l’esame della concezione boeziana della *beatitudo*, presenta una sintesi dell’etica di Boezio, mostrando come in essa elementi della tradizione stoica e peripatetica siano rifusi in modo del tutto personale in una prospettiva metafisica neoplatonica, con l’importante variazione, rispetto alla linea che da Plotino arriva a Proclo, che, attribuendo a Dio una *mens*, Boezio si colloca piuttosto nel quadro della dottrina del primo principio elaborata da Porfirio e, in ambito latino, da Vittorino e Agostino. Boezio identifica la *beatitudo*, intesa come *summum bonum*, con Dio, che è il *bonum ipsum*: tale identificazione implica che la *beatitudo* – benché, riferendosi ad Aristotele, Boezio parli delle sue “parti” – sia una realtà perfettamente unitaria, che può essere definita come la totalità di tutti i beni possibili, non nel senso che ne sia la somma, ma nel senso che è il principio dal quale ogni bene deriva. Questa determinazione della *beatitudo* è il risultato degli argomenti sviluppati nel dialogo tra la Filosofia e il prigioniero nel II e III libro della *Consolatio*. In essi, dopo aver mostrato che la *felicitas* promessa da ricchezze, onori, potere, fama e piaceri è transitoria e necessariamente esposta a rovesci, la Filosofia mostra al proprio interlocutore che solo colui che conosce veramente se stesso è in grado di accedere a un ordine di beni che non possono essergli sottratti dalla fortuna, ma sono stabili, reciprocamente connessi in un’unità inscindibile e sono capaci, rendendolo beato e dunque come Dio, di divinizzare colui che ne partecipa (*Cons.*, III 10 p., 25: *omnis igitur beatus deus*).

Andreas Kirchner (“Die *Consolatio Philosophiae* und das philosophische Denken der Gegenwart. Was uns die *Philosophia* heute noch lehren kann”, p. 171-211) assume una prospettiva diversa rispetto agli altri studi raccolti nel volume, perché propone una lettura complessiva dell’itinerario di liberazione descritto nella *Consolatio*, assumendo come chiave interpretativa del testo la dimensione spaziale e ispirandosi soprattutto agli studi dell’antropologo francese Marc Augé, in particolare alla categoria del “non luogo” da lui elaborata. A partire dalla scena iniziale, che mostra il protagonista chiuso in una cella, muto, con gli occhi bassi, circondato dalle Muse della poesia che gli suggeriscono i versi ch’egli va scrivendo per compiangere la propria sorte, Kirchner studia le metafore spaziali, che abbondano nella *Consolatio*. Egli mostra come la segregazione imposta al prigioniero dalla cella in cui egli si trova, isolato dal mondo esterno, dalle sue relazioni, dal suo passato politico, rinvia in realtà alla segregazione del soggetto in un mondo di beni apparenti, in un’incapacità di comunicare realmente con gli altri che dipendono in ultima analisi dall’oblio di se stesso, nel quale egli è caduto. Il Boezio della *Consolatio* è dunque immagine di ogni uomo e di ogni possibile prigionia.

Grazie all’intervento della Filosofia, che gli impone di alzare verso di lei lo sguardo, di rispondere alle sue domande e gli asciuga gli occhi dalle lacrime, il prigioniero diventa capace di compiere un percorso di liberazione, consistente nel recuperare una corretta relazione tra se stesso e il mondo, tra l’interno e l’esterno, grazie al ritorno a una dimora, un porto, un luogo di riposo che non si trovano in un punto diverso da quello in cui egli sta, ma eccedono ogni possibile determinazione spaziale e temporale. Sicché la liberazione non consiste nell’uscire fisicamente dal luogo in cui il prigioniero si trova – non si tratta, cioè, di negare o evitare il fatto di essere nel mondo, con tutto ciò che questa condizione comporta – ma di attribuire a questa condizione il suo corretto significato, comprendendo che essa non limita in realtà in alcun modo la possibilità, stando in essa, di dirigersi verso la propria vera patria.

Fabio Troncarelli (“Boethius from Late Antiquity to the Early Middle Ages”, p. 213-29) offre nel proprio saggio una serie di elementi fattuali che documentano la circolazione dell’opera di Boezio, soprattutto della *Consolatio*, tra VI e IX secolo. Dopo aver delineato in sintesi il quadro storico, culturale e religioso nel quale si è svolta la vita di Boezio, prolungandolo fino all’invasione dell’Italia da parte dei longobardi nel 576, Troncarelli descrive i primi momenti della circolazione della fama e dell’opera di Boezio. Un posto centrale in questa vicenda dev’essere assegnato a Cassiodoro, autore di un commento e di un’edizione della *Consolatio* le cui tracce si possono seguire nella tradizione manoscritta fino al XII secolo.

Cassiodoro è stato non solo l’editore della *Consolatio*, ma anche il promotore di un’immagine di Boezio, a metà tra il martire cristiano e il patrizio romano, che ha avuto un’influenza duratura nel Medioevo, condizionando anche l’interpretazione di quelle dottrine filosofiche che parevano in un’epoca successiva meno compatibili col cristianesimo. Egli, però, non è l’unico testimone antico della circolazione degli scritti del filosofo: Troncarelli cita il *Contra Acephalos* di Rustico, un contemporaneo di Giustiniano, e alcune allusioni alla *Consolatio* che si leggono in Gregorio Magno (senza citazione esplicita di Boezio), accenna alle tracce della dottrina boeziana che si possono riconoscere, poco dopo, negli scritti di Colombano, per arrivare alle soglie dell’epoca carolingia con l’apprezzamento riservato da Alcuino alla *Consolatio* e al suo autore.

Come il precedente, sia pure da un punto di vista diverso, anche l’intervento di John Marenbon (“Boethius’s Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy”, p. 231-44) potrebbe essere considerato un’introduzione generale ai temi sviluppati nel libro. Esso considera la posizione di Boezio sia nei confronti delle sue fonti (e quindi il tema della sua originalità), sia nei confronti della posterità (e quindi il tema della sua funzione di paradigma per il pensiero medievale). Malgrado il titolo sia apparentemente in contraddizione con l’assunto generale del libro di cui fa parte, il saggio di Marenbon è quello che in modo più diretto e pertinente centra la questione messa a tema dal convegno e dal volume: l’autore intende semplicemente precisare l’idea di ‘paradigma’, mostrando che Boezio non fu il collettore e trasmettitore neutro di un patrimonio di pensiero dall’antichità al medioevo, ma esercitò una selezione tra le opzioni filosofiche a lui contemporanee, guidato da interessi e da una prospettiva dottrinale personali. Allo stesso modo, anche la sua influenza sugli autori della tradizione filosofica medievale si esercitò in forme in parte imprevedibili e originali rispetto al modo in cui Boezio stesso aveva affrontato determinati problemi.

Marenbon illustra questi due aspetti con degli esempi. Quanto all’originalità di Boezio, essa emerge anzitutto nella predilezione accordata all’interpretazione del *corpus* logico di Aristotele. Il programma di lavoro enunciato in *In De interpret.* ed. II, II, *prolog.*, p. 79.9-80.6 Meiser prevedeva la traduzione e il commento di tutte le opere di Aristotele e Platone e la dimostrazione dell’armonia reciproca delle loro filosofie. Si trattava di un progetto coerente con il *curriculum* e con le idee correnti ai suoi giorni nelle scuole di Atene e Alessandria, anche se Marenbon ritiene che Boezio non le avesse frequentate direttamente. Ma Boezio ha composto un insieme di traduzioni, commenti e saggi riguardanti esclusivamente questioni di logica (non solo aristotelica), rivelando in questa concentrazione i propri interessi personali e un orientamento interpretativo preciso: pur conoscendo le opzioni dei commentatori contemporanei, ha preferito fondare la propria lettura dell’*Organon* sull’esegesi datane molto tempo prima da Porfirio. E, a partire dalla fine del X fino alla fine del XII secolo, grazie a Boezio, è stata proprio la versione porfiriana della logica di Aristotele a costituire la base del dibattito filosofico, per esempio nella questione degli universali.

Per illustrare gli esiti impreveduti dell’influenza di Boezio sui pensatori medievali, Marenbon cita anzitutto il caso dell’interpretazione data da Abelardo del *De Hypotheticis syllogismis*: l’autore medievale ha recuperato, attraverso l’opera del suo predecessore, gli elementi di una logica

proposizionale che a Boezio era invece rimasta del tutto estranea. Anche la questione del rapporto tra sapienza pagana e sapienza cristiana è stato risolto dai medievali utilizzando l'opera di Boezio, in questo caso la *Consolatio Philosophiae*, al di là degli argomenti sviluppati da Boezio e delle sue stesse intenzioni: l'uso pacifico fatto da uno scrittore cristiano – e martire – della dottrina platonica del *Timeo* in *Cons.*, III 9. ha creato le condizioni per una lettura in chiave cristiana di tutta la tradizione platonica, a prescindere dal fatto che questo fosse effettivamente il punto di vista di Boezio.

Elisabeth Schneider (*"Naturae rationalis individua substantia. Eine theologische oder juristische Definition der Person?"*, p. 245-69) chiude il volume con un saggio che riprende l'esame della definizione boeziana di 'persona', per studiarne la recezione nel diritto civile e canonico medievale e offre in tal modo una prospettiva originale circa l'influenza esercitata da Boezio anche al di fuori dell'ambito teologico e filosofico.

Boezio conosceva, ovviamente, l'uso del termine *persona* sia nel linguaggio del teatro, sia nel linguaggio giuridico romano; per questa ragione, quando nel *Contra Eutychen et Nestorium* ha deciso di usare il termine *persona* per tradurre il greco ὑπόστασις, doveva giustificare la propria scelta presentando una definizione adeguata al contesto teologico. Si tratta della famosa definizione: *naturae rationalis individua substantia*. Per quanto questa definizione sia stata criticata nei secoli successivi da alcuni autori, per esempio Riccardo da San Vittore – che la considerava adeguata a definire la persona umana, ma non quella divina – essa è divenuta la formula di riferimento per la discussione di questo tema presso gli scolastici.

La seconda parte del saggio studia il passaggio di questa definizione dall'ambito strettamente teologico a quello giuridico. Una prima osservazione riguarda la commistione tra questi due ambiti, che dura dall'epoca di Giustiniano fino alla fine del Medioevo, per cui anche testi di natura giuridica citano la definizione di Boezio, per correggere errori concernenti la cristologia o la dottrina dell'*anima mundi*, ripresa nel XII secolo dagli esponenti della scuola di Chartres. L'adozione della formula boeziana che definisce la persona è stata favorita, poi, dalle discussioni sorte a partire dal problema se una collettività (una comunità monastica, una corporazione, una città) potesse o no essere considerata responsabile dal punto di vista penale e dunque sottoposta a delle pene, per esempio la scomunica. L'autrice cita la decretale *Romana ecclesia* di Innocenzo IV (1245), che vietava di comminare la scomunica a una *universitas*, e le spiegazioni offerte nel proprio commentario dall'Ostiense, che argomentava che una *universitas* non è dotata di anima e dunque non può essere scomunicata. Un terzo ambito nel quale la discussione intorno alla nozione di persona si è accesa è dato dalle dispute interne all'ordine francescano da Innocenzo III a Giovanni XXII: il punto delicato era la rinuncia invocata dai frati, in nome della povertà, di possedere beni o di procedere in giudizio contro qualcuno. Giovanni XXII opponeva loro che l'ordine, in quanto *persona representata et imaginaria*, aveva realtà giuridica e poteva porre atti giuridici; a lui si contrapponeva la tesi di Guglielmo di Ockham, che sosteneva l'esistenza solo di *personae verae*. Nel corso del XIV secolo si sviluppa tra i giuristi la discussione intorno allo statuto proprio delle persone giuridiche e delle persone vere, alle quali si applica la definizione boeziana.

Spero con questa rassegna di aver dato un'idea dell'ampiezza tematica e dell'utilità dei singoli saggi raccolti nel volume, che sono ciascuno per sé contributi interessanti per la conoscenza di una grande varietà di aspetti del pensiero e dell'opera di Boezio, del suo rapporto con le proprie fonti e del suo influsso sulla storia successiva del pensiero. Mi resta da dire qualcosa sull'insieme, che riesce a mio avviso meno convincente, non so se in seguito a scelte fatte dagli editori o come effetto di una consuetudine nel lavoro scientifico odierno, che quasi costringe a pubblicare ogni cosa, per documentare l'attività di ricerca anche quando essa non è ancora pervenuta a dei risultati maturi. Il titolo del volume non mi pare promettente (e infatti Marenbon lo capovolge): mi chiedo se sia

necessario dimostrare che abbia avuto una funzione paradigmatica un autore la cui opera ha avuto nel Medioevo una imponente e diffusissima tradizione manoscritta – per tacere delle traduzioni, dei commenti, dell'utilizzazione da parte di altri scrittori. I saggi raccolti nel volume, inoltre, non offrono una trattazione del tutto coerente e coordinata di questo tema, anche nei limiti in cui questo può essere fatto in una miscellanea. La mancanza di unità del libro è in qualche modo certificata dal fatto che ciascun saggio ha la propria bibliografia e non c'è un'unica bibliografia finale, né vi sono un indice dei passi e un indice onomastico. Con quest'unico limite, che lo destina più alla lettura selettiva e all'uso degli specialisti che alla lettura continua, il volume offre comunque una panoramica aggiornata e ricca dello stato degli studi boeziani e del rilievo filosofico e storico dell'opera di Boezio.

Marco Zambon