

LA RIPRESA DEGLI STUDI SU ARNALDO DA VILLANOVA.

PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE E PUBBLICAZIONI RECENTI

Francesco SANTI

Sono molto lieto di poter partecipare a questa riunione dedicata al nostro —consentitemi il possessivo— Arnaldo da Villanova. Ad ormai quattro anni da quando *Arnau de Vilanova, l'obra espiritual* è stato tradotto,¹ certamente molte cose sono cambiate nella bibliografia, nelle ipotesi storiografiche su di lui e sugli ambienti a cui fu legato; alcune cose sono infine pure cambiate nell'elenco dei manoscritti conosciuti che tramandano l'opera spirituale arnaldiana. La mia soddisfazione non dipende tanto dal fatto di potere in questa sede —per me assai significativa— colmare le lacune che un così breve spazio di tempo ha già potuto produrre sul mio lavoro, ma piuttosto dal poter prendere atto insieme dei nuovi elementi, contribuendo a tirar su le impalcature per i restauri già oggi necessari all'immagine che avevo offerto.

Bibliografia ed ipotesi storiografiche (1985-1988)

Parto da un semplice dato statistico. Voi tutti conoscete i volumi di *Medioevo Latino*,² el grande repertorio bibliografico curato a Firenze dalla Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, (SISMEL) e sapete

1. Queste osservazioni costituiscono il testo della relazione letta a Barcellona il 21 aprile 1988 presso l'Institut d'Estudis Catalans, per la presentazione di *Arnau de Vilanova, L'obra espiritual* València, Diputació Provincial 1987 pp. 293. (Història i Societat 5).

2. *Medioevo Latino. Bollettino bibliografico della cultura europea. Secoli V-XIII* cur. C. LEONARDI, adiuv. R. AVESANI, F. BERTINI, G. CRESMASCOLI, G. ORLANDI, G. SCALIA, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo 1978 e seguenti, in stampa è il volume IX.

che si tratta di un osservatorio storiografico molto interessante che dà notizie degli studi sui singoli autori latini, da Boezio ad Ochkam, raccogliendo dati da riviste di tutto il mondo, con l'aiuto di una équipe di collaboratori europei. Fino al 1982 i contributi su Arnaldo da Villanova non superavano mai il numero di due o tre ma per il 1983 troviamo segnalati 18 saggi, per il 1984 dodici, quattordici per il 1985 e per il 1986 —il volume relativo è ora in stampa— dodici. Il medioevo, lo sappiamo, ha alcuni grandi autori e personaggi, come Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, Alberto Magno e Raimondo Lullo, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ochkam, su cui si raccolgono gli interessi di una grande quantità di studiosi ma (fatta eccezione per questi) Arnaldo, negli ultimi quattro anni, è passato ad essere tra gli autori su cui più viva pare concentrarsi l'attenzione. Se si scende nel merito dei titoli si nota in primo luogo che egli provoca l'impegno di studiosi di nazioni e di ambiti d'interesse molto differenti, ed è certo questo segno di una vera e propria rinascita.

Questo vigore degli studi è in primo luogo giustificato da una ragione ben evidente e su cui non è necessario soffermarsi in questa sede, cioè dalla rinnovata e complessiva vivacità della cultura storiografica catalana. Richiamerò un fatto solo, di per sé molto significativo, col dire che non è un evento frequente che nascano riviste di qualità scientifica così alta come l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* diretto da Josep Perarnau i Espelt. Oggi, con la pubblicazione dei cataloghi della biblioteca papale di Benedetto XIII, possiamo dire che quest'opera può davvero essere avvicinata e paragonata a quello che fu l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, di Franz Ehrle. Ma ho voluto richiamare l'esperienza dell'*Arxiu* per avere un sucoso simbolo utile a designare una situazione nuova che ha molti altri protagonisti, come mostra l'*Arxiu* stesso nella sua voluminosa bibliografia.

Questo da solo non sarebbe però bastato a sostenere in così pochi anni la fortuna di Arnaldo. Il fatto è che l'interesse per lui si trova alla confluenza di due grandi impegni storiografici, di cui da qualche anno si sente addirittura l'urgenza. Il primo riguarda la storiografia filosofica ed ha avuto una consapevole tematizzazione nella discussione proposta da Ruedi Imbach, sulla nuova storia della filosofia medievale di De Rijk, che ha pure una voce nell'introduzione con cui Charles Lohr apre il suo volume sulla bibliografia dei commenti ad Aristotele.³ L'esigenza di fondo, chiara in questi due contributi, si esprime —fa l'altro— nel rilievo che la storiografia filosofica non deve più occuparsi esclusivamente (come invece ha fatto quasi fino ad oggi, per il medioevo), di storia della metafisica, dell'etica o della psicologia razionale, ma deve e può cercare risultati più fecondi aprendosi al mondo delle scienze e della logica, prendendo atto dei grandi risultati medievali nell'ambito della filosofia naturale. Questo significa contemporaneamente che è giunto il momento di non guardare più con interesse esclusivo ai mondi scolastici di Parigi ed Oxford, per cominciare a considerare il significato filosofico delle ricerche che si svolgevano a Toledo, a Maiorca, a

3. R. IMBACH, *Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterliche Philosophie in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie»* 34 (1987), pp. 243-256 e C. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au Moyen Age latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Universitätsverlag Editions Universitaires, Fribourg (CH) 1988 (Vestigia 2).

Montpellier, a Barcellona fino a Roma; ai luoghi dove il mondo arabo si incontra col mondo latino e dove le cosiddette classi dominanti si fanno promotrici di ricerche scientifiche di altissimo livello.

Gli *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier* curati da Alfonso Maierù e da Agostino Paravicini Bagliani,⁴ offrono una prima dimostrazione della possibile fecondità di questa direzione di ricerca e di quanto possa essere produttiva la rinuncia a tenere il baricentro del «basso medioevo colto» all'anno 1274, alla morte di Tommaso e di Bonaventura, per giocare invece a tutto campo, riguadagnando innanzitutto il mondo culturale del Trecento.

Il secondo movimento storiografico cui accennavo, a cui pure va il merito di indirizzarci di nuovo ad Arnaldo, riguarda invece la storia della spiritualità. E' questo un momento in cui le discussioni a proposito dello statuto di questa disciplina sono molto vive e Claudio Leonardi ha ben chiaramente mostrato a Todi⁵ come essa non possa più vivere (e come di fatto non viva più) nell'ambito della cultura neotomista, che relegava i fatti della vita spirituale ad un livello sostanzialmente estraneo rispetto ai momenti della vita naturale. Neanche lo sviluppo che questa disposizione storiografica aveva avuto nei lavori di padre Leclercq, che si appellava ad una storiografia orientata verso un presunta spiritualità monastica perenne di fronte alla transuente esperienza scolastica, pare aver oggi qualche persuasività. L'idea stessa di spiritualità, come fatto soprannaturale o come fatto esclusivo e monastico, non pare in sostanza adatta a dar conto della grande varietà delle esperienze effettivamente spirituali che nel medioevo si sono compiute. Non era del resto neanche possibile nel loro ambito, tracciare un disegno storico della spiritualità cristiana, perché in principio in queste prospettive culturali lo spirituale non appartenendo alla natura non pareva appartenere neanche alla storia, alla sua contingenza, al suo mutare. Ciò era già evidente nel libro di Beryl Smalley sulla Bibbia e di padre Henri de Lubac sull'esegesi medievale, che si basavano su due ipotesi ermeneutiche crollate di fronte all'incapacità di dare una posizione storiografica a Gioacchino da Fiore e all'apocalittica. Nel loro contesto neotomista non poteva trovare spazio positivo — a dispetto della straordinaria, palpabile, costruttiva rilevanza — una religiosità che accoglieva integralmente storia e natura come dati spirituali, vedendovi intrinsecamente agire un Dio dal volto che pareva mutevole.

La storia della spiritualità dovrà quindi cercare altre strade, ma essa ha ormai posto ben in chiaro l'esigenza di un' impostazione che valorizzi la storia della vita mistica come luogo in cui l'uomo, nella sua concretezza, e Dio si scoprono familiari, il luogo in cui la vita della natura divina e la vita della natura umana si rivelino l'una specchio dell'altra.⁶ Qui divengono anche chiari i rapporti con la storia letteraria, per la consapevolezza che nella figura letteraria l'uomo scopre in maniera più immediata le forme del suo destino divino e le esprime.

4. *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier* cur. A. MAIERÙ - A. PARAVICINI BAGLIANI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1981 pp. 549 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Ricerche 151).

5. C. LEONARDI, *E' possibile una storia della spiritualità?* in «Studi Medievali» 28/I (1987), pp. 13-28.

6. Per la problematica teologica che crea il panorama nel quale questo tipo di storiografia diviene necessaria, cfr. G. BAGET BOZZO, *Dio creò Dio*, Milano, Rizzoli 1986.

Queste due nuove prospettive storiografiche riguardo alla spiritualità e alla filosofia, mutano radicalmente il quadro che avevamo ereditato, definito dai grandi contributi di Etienne Gilson. Per il secolo XIV in generale Heiko A. Obermann, nei citati saggi in memoria di Anneliese Maier,⁷ lo ha già mostrato con brillanti argomenti. Da parte nostra dobbiamo ricondurre a questa sensibilità storiografica anche la rinnovata attenzione circa Arnaldo. La sua filosofia e la sua spiritualità, per i suoi soggetti, per i luoghi, per il linguaggio e per le loro fonti, non erano poi così significative nel vecchio mondo storiografico. Arnaldo non è particolarmente interessante per la storia della metafisica, per le vicende filosofiche dell'università di Oxford o di Parigi. La sua non è poi né una spiritualità monastica né una spiritualità della differenza, dello scarto tra natura e soprannatura. La sua posizione è invece essenziale per chi è interessato alla filosofia naturale e alla teologia della storia, per chi ha interesse agli ambienti legati al mondo arabo, alle esigenze scientifiche della curia romana. E' centrale per lo studio del significato spirituale del millenarismo, per la ricerca di una vita mistica che tocchi tutti gli uomini, nella speranza di una cristificazione del mondo intero. Egli è un laico, un medico, un conoscitore dell'arabo, un gioachimita, consapevole di una possibilità culturale che può consistere nella parola profetica di contro all'esperienza scolastica: Arnaldo ha dunque oggi molte carte per suscitare l'interesse della storiografia più vivace.

Per questo l'edizione degli scritti medici e gli studi che parallelamente si sviluppano grazie a Mc Vaugh, García Ballester, Sánchez Salor, Durling, Paniagua,⁸ non sono un episodio marginale nella medievistica, e per questo

7. H. A. OBERMAN, *The Reorientation of the XIVth Century* in *Studi sul XIV secolo* cit., pp. 513-530.

8. Mi limito —in linea di massima— a citare qui a nelle note seguenti quanto comparso dopo il mio *Arnau*. *L'obra* cit. Per un'immagine generale dell'attenzione sulla storia della scienza nella penisola, cfr. T. F. GLICK, *History of Hispanic Science: El boom in «Isis»* 77/3 (1986), pp. 514-517. Per le edizioni degli scritti medici di Arnaldo, *Arnaldi de Villanova Opera omnia medica* III M. R. McVAUGH (ed. comm.) *Tractatus de amore heroico. Epistola de dosi tyriacalium medicinarum*, Barcelona, Universidad de Barcelona 1985 pp. 110 (*Seminarium Historiae Medicae Granatense*); *Opera omnia medica* XV L. GARCIA BALLESTER - E. SANCHEZ SALOR - J. DURLING (edd. comm.) *Commentum supra tractatum Galieni de malicia complexionis diversae. Doctrina Galieni de interioribus*, Barcelona, Universidad de Barcelona 1985 pp. 394 (*Seminarium Historiae Medicae Granatense*); J. PANIAGUA ha poi curato (accompagnandola con la trascrizione del prologo latino) una ristampa anastatica della versione castigliana edita a Barcellona nel 1606 de *El maravilloso regimiento y orden de vivir. (Una versión castellana del «Regimen sanitatis ad regem Aragonum»)*, Zaragoza, Cátedra de Historia de la Medicina 1980 (*Cuadernos aragoneses de historia de la medicina, y de la ciencia, III serie B textos clásicos*). Quanto agli studi si ricordi L. GARCIA BALLESTER, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309). El Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno* in «*Dynamis*» 2 (1982), pp. 97-158; M. R. McVAUGH, *The Authorship of the Galenic Compendium «De interioribus», «Quoniam diversitas»* in «*Dynamis*» 1 (1981), pp. 225-229, dove si attribuisce il *Compendium* ad Arnaldo; J. A. PANIAGUA ARELLANO, *Las traducciones de textos médicos hechas del árabe al latín por el maestro Arnau de Vilanova in XXVII Congreso de Historia de la Medicina Internacional*, Barcelona 1981, vol. I, pp. 321-326. *Las «Medicationes parabolae» del Maestro Arnau de Vilanova: consideraciones entorno a la elaboración de su texto crítico* in «*Dynamis*» 2 (1982), pp. 75-96; id. *Abstinencia de carnes y medicina. (El «Tractatus de esu carniuum» de Arnau de Vilanova)* in *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gastambide*, Pamplona, Universidad de Navarra 1984 (*Colección Teológica* 44) pp. 83-106 (*Scripta Theologica* 16 (1984), pp. 323-346); id., *Arnau de Vilanova, maître-régent à l'école de médecine de Montpellier in Histoire de l'école médicale de Montpellier. Actes du 110e Congrès National des Sociétés Savantes. Montpellier, 1985*, Paris, C.T.H.S. 1985, pp. 57-66. Si nota per inciso che gli studi su

non c'è da meravigliarsi se ad essi rispondano studiosi di ambiti e culture diverse ma vincolati da medesimi interessi ed esigenze, e penso al proposito agli studi di Halleux, Hallaner, Hirth sulla dietetica e sulla tradizione manoscritta dei testi medici. Tutto questo offre materiale e riflessioni per una storiografia filosofica con nuove prospettive. Gli studi di Trias Teixidor, di Santojna, di Hernandez Montes, sulle fonti orientali, sulla fortuna dell'Arnaldo medico e alchimista, sullo pseudo-Arnaldo, rispondono alle esigenze di porre in primo piano il problema di un tipo particolare di ricezione in Occidente degli apporti arabi.⁹

Intanto Arnaldo si trova sulla strada di chi studia, dai più diversi punti di vista, il significato di personalità e ambienti della cultura scientifica europea: Ruggero Bacone e Roma hanno centrato l'attenzione di Agostino Paravicini Bagliani su Arnaldo, che si trova pure sui percorsi di Marie Thérèse d'Alverny quando studia Pietro d'Abano, di Demaitre quando studia Bernardo de Gordon, di Guénoun che si dedica a Gerardo de Solo, per fare solo alcuni esempi.¹⁰

Arnaldo medico possono illuminare aspetti del suo pensiero spirituale; ciò pare evidente per lo studio del *Tractatus de esu carniū* (pubblicato per la prima volta a Lione nel 1509 e poi costantemente presente nelle raccolte mediche arnaldiane di Venezia e Basilea). Qui Arnaldo usa argomenti medici, ma anche biblici e tratti dalla tradizione umanistica filosofica (ad esempio il richiamo alla favola boeziana secondo cui gli uomini nell'età dell'oro non avrebbero mangiato carne) Di questo testo il Paniagua ha studiato la fortuna in ambito certosino.

9. Per la produzione alchemica si veda R. HALLEUX, *Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa* in *Historia Littéraire de la France* 41 (1981), pp. 241-286, che mostra l'influenza arnaldiana nella produzione alchemica successiva; di W. HIRTH, *Die Diätetik im Kochbuch des Küchenmeister Eberhart von Landshut und eine deutsche Regel des Gesundheit nach Arnald von Villanova in Medizin in mittelalterlichen Abendland* cur. G. BAADER-G. KEIL, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982 pp. VII-516 (Wege der Forschung 363); pp. 275-292 H. J. HALLAUER, *Cod. Harl. 5403 (Sammlung alchemischer Schriften)* in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft» 15 (1982), pp. 43-56, che dal codice citato della British Library (ff. 43-50) studia la *Practica (Liber de compositione medicine sive elixiris)* confermandone l'attribuzione ad Arnaldo; C. CRISCIANI, *Valeurs éthiques et savoir médical entre le XIIIe et le XIVe siècle. Problèmes et thèmes d'une recherche* in «History and Philosophy of the Life Sciences» 5 (1983) pp. 33-52; M. FATTORI, *Sogni e temperamenti in I sogni nel medioevo. Seminario internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983* cur. T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1985, pp. VII-355 (Lessico Intellettuale Europeo 35) pp. 87-109; P. SANTONJA, *Arnau de Vilanova: les ciències ocultes, influències del pensament àrab i hebreu in Miscel·lania Antonio M. Badia i Margarit III («Estudis de Llengua i Literatura»)* 11 (1985), pp. 71-86, che studia anche il legame tra tradizione ebraica e antiscolasticismo apocalittico arnaldiano; . TRIAS TEIXIDOR, «*Aureal*», un mot fantasma atribuït a Arnau de Vilanova, ivi, pp. 87-94, dello stesso si cfr. anche *Sobre un pretendido «Segon libre del regiment de sanitat» atribuïdo a Arnau* in «Dynamis» 3 (1983), pp. 281-287. Cfr. poi M. F. WACK, *The measure of Pleasure: Peter of Spain on Men, Women and Lovesickness*, in «Viator» 17 (1986), pp. 173-196. Se questi studi approfondiscono temi particolari, un quadro sintetico della situazione della cultura scientifica catalana, che dà ad Arnaldo un suo ruolo, si trova in J. VERNET, *Sègle XIII: Ramon Llull i Arnau de Vilanova* in «Avenç» 41 (1981), pp. 31-36, con intento seriamente divulgativo.

10. Per i rapporti con l'ambiente medico di Montpellier cfr. I. ALTERAS, *Notes généalogiques sur les médecins juifs dans le sud de la France pendant les XIIIe et XIVe siècles* in «Le Moyen Age. Revue trimestrelle d'histoire et de philologie» 88 (1982), pp. 29-47; per Bernardo de Gordon cfr. L. E. DEMAITRE, *Doctor Bernard de Gordon: Professor and Practitioner* Toronto, Pontifical Institute of the Medieval Studies 1980 pp. XII-236 (Studies and Texts 51); per Pietro d'Abano M. T. D'ALVERNY, *Pietro d'Abano traducteur de Galien* in «Medioevo» 11 (1985), pp. 19-64; per Gerardo de Solo cfr. A. S. GUÉNOUN, *Gérard de Solo, maître de l'Université de Médecine de Montpellier et praticien du XIVe siècle* in «École nationale de chartres ... Positions de thèses» (1982), pp. 75-82; ma si ricordi anche per Marsilio Ficino B.

In poche righe devo richiamare una molteplicità di ricerche e questo mi obbliga a radicali semplificazioni; nell'intento di mostrare come l'incontro con Arnaldo non sia casuale ma legato ad una originale e matura sensibilità storiografica devo insistere sull'apporto di Paravicini Bagliani, perché in lui, con chiarezza, l'apporto scientifico di Arnaldo medico si lega alla valorizzazione della spiritualità che in esso è espressa, si ricollega ad ambizioni filosofiche, prospettive mentali, dinamiche dell'esperienza spirituale che caratterizzano in maniera molto originale l'ultimo scorcio del secolo XIII e gli inizi del successivo, delineando una sorta di umanesimo tutto particolare che stimola e nutre la cultura scientifica con speranze mitiche (come quelle della perenne giovinezza) ed elabora una spiritualità del presente umano, del suo desiderio di permanenza. Tutto ciò è possibile in un panorama dove Arnaldo è stella di prima grandezza. Per questo si attende con vivissima curiosità il volume che Paravicini sta preparando, raccogliendo i saggi pubblicati in varie sedi, per l'editrice Antenore di Padova nella collana «Medioevo ed Umanesimo», che rappresenterà un evento centrale anche per gli studi arnaldiani.¹¹

Ma se questo va detto per la storia della filosofia come storia della filosofia naturale e della scienza, se questo va detto per la storia della cultura, dei miti scientifici e medici che tanto eloquentemente ci ammaestrano sull'età di Arnaldo, qualcos'altro potrà essere detto per la storia della spiritualità. Arnaldo è presente alle attenzioni di Robert Lerner e di Bernard

P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the «De vita» of Marsilio Ficino* in «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 523-554. Se si esce dall'ambito medico abbiamo poi oltre al problema delle relazioni con Bernardo Délicieux di Montpellier, per cui J. L. BIGET, *Autour de Bernard Délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330* in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France» 70 (1984), pp. 75-93; mentre sei volumi con opere arnaldiane (ma ancora di opere mediche) si trovavano nella biblioteca di Giovanni di Segovia, cfr. B. HERNANDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición de su escritura de donación*, Madrid 1984 pp. 326 (Bibliotheca Theologica Hispana. Serie 2a. Textos tomo 3). Particolarmente vivo nella storiografia pare poi il problema del rapporto tra i testi di Arnaldo e Giovanni Rupescissa, già impostato in J. BIGNAMI-ODIER, *Jean de Roquetaillade (de Rupescissa) theologien, polémiste, alchimiste* in *Histoire littéraire de la France* 41 (1981), pp. 75-240 e in HALLEUX, *Les ouvrages* cit., appare ora in prospettiva molto più interessante per il libro C. FATTEBERT (ed.) R. LERNER (prae.); *Jean de Roquetaillade, Liber secretorum eventum*, in corso di stampa, dove l'uso dei testi arnaldiani è larghissimo. Problema notevole, in parte legato all'avanzare delle edizioni critiche, è quello delle attribuzioni dei testi medici, talvolta esse sono piuttosto testimonianze della fortuna di Arnaldo, cfr. E. MONTERO CARTELE, (ed. trad. prae.), *Constantinus, Liber de coitu. El tratado de andrologia de Constantino el Africano*, Santiago de Compostela 1983 pp. 223 (Monografías de la Universidad 77), che attribuisce a Costantino (s. IX) un'opera a lungo attribuita ad Arnaldo.

11. A proposito dei lavori di A. PARAVICINI BAGLIANI, che riguardano Arnaldo e confluiranno nella raccolta padovana, Si ricordino fra gli altri cfr. *Campano da Novara e il mondo scientifico romano duecentesco* in «Novarien» 14 (1984) pp. 99-111; *Storia della scienza e storia della mentalità. Ruggero Bacon, Bonifacio VIII e la teoria della «prolongatio vitae» in Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo Convegno Internazionale di Studi dell'Associazione per Medioevo e l'Umanesimo Latini (A.M.U.L.) Perugia 3-5 ottobre 1983* cur. C. LEONARDI - G. ORLANDI, Perugia—Firenze, Regione dell'Umbria—La Nuova Italia 1986 pp. 318 (Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici di Perugia, 15); *A proposito dell'insegnamento della medicina allo Studium Curiae in Studi sul secolo XIV*, cit., pp. 395-413; *Medicina e scienza della natura alla corte di Bonifacio VIII. Uomini e libri in Roma anno 1300. Atti del congresso internazionale di storia dell'arte medievale Roma 19-24 maggio 1980*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider 1983, pp. 773-789.

Mc Ginn,¹² per citare due dei più autorevoli rappresentanti della storiografia sull'apocalisse, ed in loro egli acquista il suo valore di testimone di una spiritualità che vive tutta dell'attesa di un compimento terreno della vicenda umana, un compimento che renda presente Dio sulla terra senza trasportare la terra in cielo. Ma se in questa produzione Arnaldo è soltanto uno degli elementi del quadro, egli diventa l'elemento centrale negli studi più particolari di Alain Milhou, sulle figure dell'apocalittica; nelle ricerche sul mondo beghino catalano, per Mateu Rodrigo Lizondo, Augustino Rubio i Vela, e soprattutto per Josep Perarnau. Su un piano più concettuale Cosimo Reho ha poi illustrato il rapporto di Arnaldo con il mondo francescano.¹³

Riguardo alla storia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi, Arnaldo pare poi aver molto da dire a chi si colloca nell'ottica di Claudio Leonardi, che ha messo ben in evidenza il fallimento dell'Ordine, sia nella versione della Comunità che degli Spirituali, e come l'esperienza di spiritualità laica permanga invece in personaggi e ambienti esterni all'istituzione anche se non ad essi estranei. S'intende qui —con precisa coscienza storiografica— spiritualità laica come scoperta della possibilità di una realtà divina nell'uomo e nella terra, e non tanto come possibilità di un «uso cristiano» del mondo. Arnaldo non crede in questa seconda possibilità ma spera, nella sua attesa apocalittica nel compimento della prima. Per questo Leonardi lo può citare, con Raimondo Lullo e Dante Alighieri, come testimone, certo singolare, come paradigma di una santità nuova e laica.¹⁴

«Poichè questa rapida carrellata vuol solo tentare di delineare delle linee generali va detto infine che si attende una più puntuale disanima di tutta la bibliografia per la tesi di licenza di Jaume Mensa che raccoglie ben

12. Per R. LERNER, si veda principalmente il lavoro segnalato nella nota precedente; B. MCGINN, si occupa di Arnaldo in *Vision of the End: Apocalyptic Tradition, in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press 1979 pp. XVII-377 (Records of Civilization: Sources and Studies 96).

13. Cfr. quanto già cito in *Arnau de Vilanova*. cit. È punto di partenza fondamentale per questo settore J. PERARNAU I ESPELT, *L'Alia Informatio Beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Facultat de Teologia 1978 Secció de Sant Pacià (Studia, textus, subsidia 2). Più recentemente C. REHO, interessato agli aspetti dottrinali, in *L'ideale conoscitivo dell'uomo «spirituale» secondo Arnaldo da Villanova* apparso in *Miscelanea P. Basili de Rubi (Estudios Franciscanos 87 (1986), pp. 993-1012)* e in «*Journal of Philosophy*» 1-5 (1985), pp. 31-50. Un riferimento alla problematica spirituale della conversione in F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia in Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Roma 1983 pp. 303-381 (Ministero per i beni culturali e ambientali. Pubblicazioni degli archivi di stato. Saggi 2). Per inquadrare l'ambiente beghino utile anche A. RUBIO VELA, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, València, Institució «Alfons el Magnànim» Diputació Provincial de València 1984 (Estudios Universitarios 10).

14. C. LEONARDI, *Committenze agiografiche nel Trecento in Patronage and Public in the Trecento. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium. Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July, 1984*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 1986, pp. 37-50. Valuta no l'apporto di Arnaldo nel sec. XIV, soprattutto sulla scorta di quanto scritto ed edito da J. PERARNAU, in particolare dell'*Informatio Alia Beguinorum*, J. GIL, *La benaurança del cel i l'ordre establert. Aproximació a l'escatologia de la Benedictus Deus*, Facultat de Teologia. Editorial Herder, Barcelona 1984 (Collectània Sant Pacià 30) Cfr. anche, per un quadro generale, A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos 1985, pp. 582, che dedica le pp. 49-52 ad Arnaldo, «medico ed ideologo»; nonché E. VILANOVA, *Història de la Teologia cristiana. Dels orígens al segle XV*, Barcelona Facultat de Teologia - Ed. Herder 1984, pp. 654-658.

230 titoli, in un elenco che partendo da alcuni testimoni del secolo XVI arriva fino al 1988.¹⁵

Temi di ricerca

Da tutto ciò possiamo intanto individuare alcuni temi di ricerca urgenti per il futuro. Mi limiterò a questo proposito a dare alcune indicazioni per quanto riguarda più specificamente la storia della teologia e della spiritualità, mantenendomi con ciò in ambiti di mia specifica competenza e valorizzando preziosi suggerimenti ed osservazioni venutimi a proposito del mio libro dalla recensione di Josep Perarnau e da alcune lettere personali di Robert Lerner, di Gian Luca Potestà e di Juan A. Paniagua Arellano, che mi consentono di raccontare qualcosa delle discussioni più recenti.¹⁶

1) Il problema dei rapporti tra scolastica, aristotelismi ed Arnaldo resta ancora in parte aperto, non solo a riguardo della letteratura medica, agli ambiti di interesse della filosofia naturale, ma anche a proposito della storia della teologia. Francesc Fortuny affronterà —con degli apporti che prevedo importanti— questo tema al convegno che si svolgerà a Girona nei prossimi giorni, a proposito de «El debat intercultural als segles XIII i XIV»,¹⁷ ma da parte mia devo per ora riconoscere che il quadro offerto dal libro è parziale. Applicavo meccanicamente un paradigma elaborato con acutezza da Tullio Gregory, ma che la più recente indagine ha indicato non esaustivo. Non si può più concludere (con valutazioni sistematiche oppure considerando solo l'esperienza scolastica di Tommaso) che apocalittica e aristotelismo si escludano necessariamente. Il fenomeno dell'arrivo di Aristotele e della sua presenza per tutto il secolo XIII appare troppo complesso —in base alle nostre attuali conoscenze— per essere circoscritto al mondo universitario, o a qualche particolare corrente scolastica. La constatazione che l'aristotelismo fu veicolato attraverso interpretazioni tra loro contraddittorie deve e può dirci qualcosa anche sulla posizione filosofica arnaldiana; nella stessa *Expositio super Apocalypsi*, a parte meccanismi espositivi scolastici (come le distinzioni di conclusioni absolute e *secundum quid*) noi troviamo un riferimento abbastanza esplicito alla teoria della conoscenza aristotelica, certo in un contesto interpretativo molto particolare.¹⁸ E' evidente che non si tratta di una presenza macroscopica, ma non pare lecito trascurare particolari che rivelano una pur tenue presenza di questa cultura

15. La tesi, condotta sotto la direzione di Josep Perarnau, offre per buona parte dei titoli indicati una nota critica e d'informazione, si tratta quindi di uno strumento bibliografico di estremo interesse. Per un ricollelenco bibliografico si veda ora anche il *Repertoire bio-bibliographique des auteurs latins, patristiques et médiévaux*, cur. Institut de Recherche et d'histoire des Textes (CNRS), Chadwyck-Healey France SARL, 1987, microfiches nn. 53-54.

16. J. PERARNAU I ESPELT, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 6 (1987), pp. 345-348.

17. Il convegno «I Jornades de Filosofia Catalana: El debat intercultural als segles XIII i XIV, Girona 25-27 d'abril 1988», prevede tre interventi su Arnaldo, per P. Fortuny, su «Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica en oposició a Maimònides, Averrois i Tomàs d'Aquino»; per L. GARCÍA BALLESTER «Las influencias de la medicina musulmana en la obra médica de Arnau de Vilanova»; e un mio intervento su «La salvezza e l'Oriente nella letteratura escatologica di Arnaldo da Villanova».

18. Cfr. *Expositio super Apocalypsi* ed. J. CARRERAS I ARTAU, J. MORATO I THOMAS - O. MARINELLI MERCACCI, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1971, p. 27 linee 705-708.

filosofica, non solo come concorrente polemica. Ne potrebbe venire un ulteriore contributo a capire el carattere della fortuna medievale di Aristotele e soprattutto una problematizzazione del quadro tradizionale all'interno del quale l'antiscolasticismo di Arnaldo veniva caratterizzato.

E' al proposito anche interessante notare che una questione, che si poteva considerare come tipicamente arnaldiane, come quella sull'alternativa tra l'elemosina per il sacrificio eucaristico o l'elemosina per l'opera di carità, discussa nel *De helemosina et sacrificio*, è materia di dibattito anche nelle scuole come dimostra un quodlibet del domenicano Durando di San Porciano.¹⁹ Nel contesto del problema dei rapporti di Arnaldo con le tradizioni culturali molto strutturate e con l'ambiente dei Predicatori ci sarà poi da riprendere tutta la problematica del suo legame con Raymondo di Penyafort, e con la cultura canonistica che egli esprime e che è molto presente nelle fonti delle *Constituciones* di Messina composte su ispirazione arnaldiana nel 1310.²⁰ Non credo che ricerche in questa direzione possano mutare il lineamento di fondo di un Arnaldo polemist, antiscolastico, non disponibile alle suggestioni dell'aristotelismo, ma certo potrebbero dirci qualcosa di più circa l'iter attraverso il quale egli costruì questo suo atteggiamento, evidente soprattutto negli ultimi anni della sua vita. E' di rilievo osservare quanto poco si sa sulla formazione e sull'ambiente in cui visse per i primi quarant'anni della sua biografia.

2) Ancora molto si potrà poi dire circa il rapporto tra Arnaldo ed il fallimento della religione francescana. Egli rappresenta uno dei luoghi da cui si può misurare quanta consapevolezza, ci poteva essere, alla fine del secolo XIII, della distanza tra Francesco d'Assisi e il suo Ordine, anche nelle versioni spirituali. L'indagine potrebbe partire da alcune considerazioni generali, ad esempio circa la posizione del tutto secondaria dell'Ordine dei minori nell'*Expositio*, per poi occuparsi di temi più particolari, primo fra tutti quello del rapporto presunto di amicizia tra Arnaldo e Pietro di Giovanni Olivi: il Manselli lo dava per certo ma probabilmente l'antica posizione di maggior prudenza del Grundmann è da riconsiderare positivamente. Arnaldo e Pietro si sarebbero conosciuti a Montpellier nel 1289, ma in questo momento il primo è ancora molto vicino ai Predicatori, mentre Olivi rimase nel convento francescano della città pochissimo tempo.

A tutto ciò dobbiamo aggiungere che già Arnaldo avesse vivissimo il senso della differenza tra l'operato di Francesco d'Assisi, laico che predicava in virtù della sola ispirazione divina, e quello dell'Ordine dei Minori, ormai così ben integrato nelle lotte per il potere e per il primato dell'una o dell'altra fazione.

19. Cfr. *Quodlibeta Avenionensia tria, additis correctionibus Hervei Natalis supra dicta Durandi in primo Quodlibet*, ed. P. T. STELLA, Zürich 1965.

20. Le *Constituciones* replicano con una certa fedeltà la normativa della *Summa de poenitentia* di Raimondo (cfr. ed. X. OCHOA - A. DIEZ, Roma 1976, libro II, tit. IV-V, coll. 308-318, coll. 387-392, in particolare) e dei concili catalani del secolo XIII (cfr. J. PONS GURI, *Constituciones sinodi et concili tarraconensium* in «*Analecta Sacra Tarraconensium*» 47 (1974), in particolare pp. 45, 53-54, 63, 83-84, 91, 94, 151 et passim, e 48 (1975), p. 124. Credo che questo tipo di fonti indichi anche un rapporto, almeno per gli anni della formazione di Arnaldo, con il riformismo domenicano, studiato da P. LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the XIII Century*, Cambridge 1971; questo non è indifferente a capire il linguaggio di Arnaldo, e le successive polemiche.

3) Accanto al problema del fallimento dei francescani, Arnaldo ha il problema del deteriorarsi della tradizione apocalittica. In una trentina di punti nell' *Expositio super Apocalypsi* egli attacca posizioni escatologiche differenti dalle sue giungendo talvolta a dileggiarle come favole. Il millenarismo di Arnaldo è fuori dubbio ma credo che anche andrebbe notata la sua contestazione contro le nascenti apocalittiche nazionalistiche e settarie che per altro attingevano a conoscenze astrologiche e matematiche di origine araba; la lettera dello pseudo-Alkindi pubblicata da Burnett su *Viator* offre un possibile esempio di apocalittica cui Arnaldo avrebbe ben potuto muovere contestazioni.²¹

4) Vi è poi il tema del fallimento della crociata. Con un certo anacronismo Arnaldo vede ancora nella crociata una possibile figura dell'opera divina nella storia, ma ciò fino ad un certo punto della sua vita. Lo scontro con Giacomo II ad Almeria, proprio in mezzo ad un campo crociato, trasporta all'interno della sua stessa esperienza personale, drammaticamente, la consapevolezza che la crociata non ha più niente a che vedere con l'esito glorioso della storia. Ugualmente si potrà forse dire a proposito degli Ordini militari; a lungo Arnaldo aveva sperato in una loro riforma, ma alla fine della sua vita, alla vigilia del prevedibile scioglimento, l'*Ordo Novus* non poteva più identificarsi neanche con un ipotetico ordine militare unificato. E' certo interessante studiare i possibili rapporti tra la nascita dell'Ordine di Montesa e l'opera riformatrice di Arnaldo, ma resta il fatto che gli ultimi due anni della sua vita sono tutti per Federico III, per i beghini, per trasformare la Sicilia in uno stato cristiano; attraverso questo esempio di carità politica si sarebbe dovuta realizzare la conversione finale degli infedeli. Ciò si sostituiva alla prospettiva crociata, come nuova forma di militanza «spiritualiter et corporaliter»; la bontà evidente della *civitas christiana* riformata diviene in lui l'unica forza reputata capace di promuovere la conversione.

5) Il rapporto tra Arnaldo e il mondo delle élites del suo tempo è pure ancora aperto: manca ad esempio, un'indagine prosopografica dei destinatari illustri dei suoi scritti apocalittici; tra essi c'è il futuro Clemente V ma anche quel Guglielmo di Mandagot, candidato del partito italiano nel conclave che poi elesse Giovanni XXII; sconfitto dai Guasconi egli è comunque ricordato dalle fonti come uomo di vera vita spirituale. Nello studio del rapporto di Arnaldo con questi ambienti si potrebbe poi riproporre il tema dell'uso strumentale della scienza medica, che Arnaldo potrebbe aver tentato, con Bonifacio VIII come anche con la casa reale d'Aragona ed in ambienti nobili; ne potrebbe essere prima testimonianza, il suo intervento, come medico, nella vita di santa Delfina e sant' Ausias che avrebbero avuto da lui la certificazione che consenti loro di vivere castamente sposi, come desideravano, in contrapposizione ai parenti (che aspettavano eredi). Anche il *De esu carnium* potrebbe offrire spunti circa il problema dell'uso ideologico della medicina questa volta in ambiente monastico.

21. Cfr. C. S. F. BURNETT, *An Apocryphal Letter from the Arabic Philosopher Al-Kindi to Theodore, Frederik II's Astrologer, Concerning Gog and Magog, the Enclosed Nations and the Scourge of the Mongols* in «*Viator*» 15 (1984), pp. 151-167.

Dall'analisi della posizione di Arnaldo rispetto ai francescani, dal suo ricordo speciale dell'esperienza mistica di Francesco, dall'esperienza del deteriorarsi dell'apocalittica e dal fallimento dell'aspettativa crociata, come dall'analisi della posizione di Arnaldo a riguardo della sua stessa esperienza professionale, potrà nascere il discorso su quale sia *identità* che egli attribuisce a se stesso all'interno della sua propria profezia.

6) Si vanno poi aprendo alcuni particolari filoni di ricerca. L'edizione, in corso di stampa, di Christine Fatterberth —con l'introduzione di Rober Lerner— delle rivelazioni di Giovanni Rupescissa, ha evidenziato una forte dipendenza di queste dal *De cymbalis ecclesiae*. Le indagini su Rupescissa condotte oggi da un gruppo diretto da André Vauchez potranno offrire nuovi contributi al proposito. Ma riguardo alla recezione degli scritti arnaldiani ci sono ancora altri problemi. Le traduzioni greche dei suoi opuscoli spirituali aspettano ancora uno studioso che ne analizzi la genesi. Sono da legare all'esperienza greca di Angelo Clareno oppure sono tra i testi che Federico III fece tradurre —secondo quanto Arnaldo stesso aveva suggerito nel *Raonament d'Avinyó*²²— perché fossero usati a sostegno dell'opera di conversione dei greci cristiani in Sicilia? Ancora una questione che riguarda il *fortleben* arnaldiano, è legata a Juan de Ejulve, che affermò polemicamente la patria aragonese di Arnaldo. Su di lui sarebbero necessario conoscere altri elementi, perché la sua attendibilità non pare veramente sicura. Ci si chiede piuttosto, chi poteva essere per lui, nella sua mentalità, un personaggio come Arnaldo, che ricordo in quel momento, a metà del sec. XIV, se ne poteva avere.

7) Un capitolo a parte, e decisivo, riguarda la tradizione manoscritta dell'opera arnaldiana. L'opera di studio e di indagine sistematica dei fondi manoscritti offre sempre nuove sorprese. Ai codici che segnalai vanno aggiunti già ora alcuni nuovi testimoni, come quelli segnalati dal Paniagua con il *De esu carniūm*.²³ Ancora posso ricordare tre testimoni che mi sembrano trascurati e cioè due codici della Biblioteca Reale di Bruxelles Albert Ier (n. <I> 298-306), rispettivamente con un altro esemplare del *De esu* e con la *Philosophia catholica* (n. <I> 1467), un codice di Bologna con ancora il *De esu* (n. 1784). Finalmente va ricordato il piccolo ma preziosissimo codice rinvenuto in Corsiniana (n. 1256) a Roma dal Perarnau che illumina la tradizione del *De cymbalis*.²⁴

Questo codice rappresenta da solo un fatto nuovo di enorme rilievo,

22. Cfr. *Raonament d'Avinyó in Arnau de Vilanova, Obres Catalanes II Escrits espirituals*, cur. M. BATLLORI J. CARRERAS ARTAU, Barcelona 1947, p. 221, linee 2-4.

23. Cfr. J. A. PANIAGUA, *Abstinencia de carnes* cit. p. 325. Altro studio dedicato alla tradizione manoscritta è il mio *Per lo studio di Arnau de Vilanova: Nota sul manoscritto C 279 della Biblioteca Marciana di Firenze in Miscel-lanea P. Basili de Rubí*, cit. pp. 967-978. Per i vari codici medicei segnalati in questi anni dai nuovi cataloghi di manoscritti si veda la sezione bibliografica dell'«Arxiu de Textos Catalans Antics» e «Medioevo Latino» cit. Colgo qui l'occasione per integrare il mio catalogo degli scritti con l'aggiunta di una edizione dei nn. 21, 23 e 2, in *Gallia Christiana Novissima*, 1899, cur. J. H. ALBANES - U. CHEVALIER nel volume II che tratta di Marsiglia (pp. 988 sg.), segnalata da P. Pèano nell'«Archivum Franciscanum Historicum» 80 (1988), pp. 575.

24. J. PERARNAU I ESPELT, *L'exemplar del De mysterio cimbalarum d'Arnau de Vilanova ofert a Bonifacio VIII* in «Arxiu de Textos Catalans Antics» 6 (1987), pp. 299-303.

ho scelto di accennarne in conclusione per concludere con quella che Arnaldo definirebbe una «profezia», cioè con la descrizione di una situazione attuale che indichi una possibilità futura già insita nel presente, una possibilità futura intorno alla quale tutti siamo responsabili, offerta da una descrizione che va sotto la forma dell'esortazione: è oramai maturo il momento di riprendere il progetto dell'edizione degli scritti spirituali di Arnaldo da Villanova. Questo rivolgo a tutti come un auspicio e una speranza.²⁵

25. In *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 29 August - 3 September 1977 in Bonn*, cur. W. KLUXEN et alii, Berlin-New York, Walter De Gruyter 1981 (Miscellanea Medievalia 13, 1-2), tra le comunicazioni raccolte nel II volume, relative allo stato delle edizioni critiche, si osservava che i testi di Arnaldo e di Raimondo Lullo, sono spesso non reperibili in edizione critica; dal 1977 la situazione riguardo a Lullo è radicalmente mutata, ciò purtroppo non si può dire per Arnaldo, e la nota suona a nostro rimprovero.