



This book is provided in digital form with the permission of the rightsholder as part of a Google project to make the world's books discoverable online.

The rightsholder has graciously given you the freedom to download all pages of this book. No additional commercial or other uses have been granted.

Please note that all copyrights remain reserved.

About Google Books

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Books helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XIX

ACTES DE LA I TROBADA
INTERNACIONAL D'ESTUDIS
SOBRE ARNAU DE VILANOVA

Volum 2

Edició a cura de
JOSEP PERARNAU

BARCELONA
1995

**ACTES DE LA I TROBADA
INTERNACIONAL D'ESTUDIS
SOBRE ARNAU DE VILANOVA**

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
TREBALLS DE LA SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS, XIX

ACTES DE LA I TROBADA
INTERNACIONAL D'ESTUDIS
SOBRE ARNAU DE VILANOVA

Volum 2

Edició a cura de
JOSEP PERARNAU

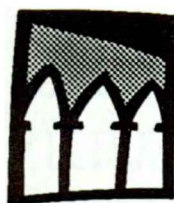
BARCELONA
1995

Els treballs recollits en l'obra present han estat publicats prèviament en el volum núm. XIV de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995)

amb la col·laboració de



Generalitat de Catalunya
Departament de Cultura



**INSTITUT
D'ESTUDIS
ILERDENCs**

Fundació Pública de la Diputació de Lleida

© 1995, by *Arxiu de Textos Catalans Antics*

© Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya,
per a aquesta edició

Producció i composició: Editorial Claret, SA
Roger de Llúria, 5. 08010 Barcelona
Imprès a Libergraf, SA
Constitució, 19. 08014 Barcelona

ISBN de l'obra completa: 84-7283-271-6
ISBN del primer volum: 84-7283-273-2
Dipòsit Legal: B. 15.561-1995

Prohibida la reproducció total o parcial per qualsevol mitjà sense l'autorització escrita de l'editor.

PRESENTACIÓ

Amb aquest segon volum prossegueix i s'acaba la publicació dels estudis presentats i discutits en la «I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova», celebrada a Barcelona els dies 6-8 d'abril del 1994.

Les pàgines ara publicades són el resultat de la reelaboració, a la qual els autors sotmeteren llurs respectives pàgines després de les aportacions i dels intercanvis d'aquells dies. No cal dir que tant textos com transcripcions són de l'exclusiva responsabilitat dels respectius autors.

Així arriba el punt final dels treballs que tingueren el seu centre en la dita «I Trobada...». I si l'acceptació que els estudiosos faran de les aportacions d'aquests dos volums s'acordés amb la valoració que els assistents feren d'aquells dies de convivència i d'intercanvis, potser hom podria pensar en una repetició de l'experiència.

Ara, però, només cal repetir l'agraïment a tots els qui han contribuït a la Trobada i a la publicació dels seus estudis: als autors, en primer lloc, a les institucions acadèmiques que patrocinaren la iniciativa, i a les institucions públiques que la feren materialment possible, sense oblidar la desinteressada generositat de la Fundació Noguera; i als Pares Salesians, per llur amable hospitalitat d'aquells dies a «Martí Codolar».

Barcelona, els Reis del 1995

This One



WX42-QNC-XNF3

ESTUDIS

Juan Antonio PANIAGUA

EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA DEL *CORPUS* CIENTÍFICO ARNALDIANO

Al tratar de establecer el 'corpus' auténtico de la obra científica de Arnau de Vilanova, nos encontramos con la carencia de un elenco de estos escritos que hubiera sido preparada por su autor, como aquella de los de carácter espiritual que presentó en 1305 al papa Clemente V y que se conserva en el código Vaticano Latino 3824. Tampoco llevan estas obras la indicación de lugar y fecha que aparece en muchos de los escritos de su compañero de claustro Bernard de Gordon. Son escasas y en buena parte inseguras las noticias de este tipo que se desprenden de los documentos vinculados a la vida del maestro Arnau. Y, en los códices medievales que recogen textos médicos, no se halla una serie de ellos que se vea coherente y repetidamente copiada.

Tenemos, sí, una colección de sus obras médicas, junto con otras de contenido alquímico y mágico, que fue editada en Lyon, en 1504, reimpressa allí y en Venecia cinco veces, entre los años 1505 y 1532, y que aún sería objeto de nuevas ediciones en Basilea, en 1585, y, —parcialmente—, en Lyon, en 1586. Pero esta colección, fruto de la búsqueda de escritos arnaldianos llevada a cabo por el médico genovés Thomas Murchius por las bibliotecas francesas, no ofrece garantías. Ya en la *Vita Arnaldi* que aparece en estos infolios a partir de 1509 se expresan dudas respecto a la plena autenticidad de su contenido. Y son varios los estudiosos que han puesto la marca de la falsedad a algunos de los libros que allí se hallan, aunque sin entrar a fondo en la crítica del conjunto.

Cuando, en 1946, inicié mi estudio de la obra médica de Arnau de Vilanova lo hice sobre uno de esos volúmenes del siglo XVI que decían contenerla. Y, con los leves reparos ya señalados por Hauréau y Diepgen, me fié del texto que ofrecían. Pronto fuí advirtiendo que aquello no era coherente y me dispuse a realizar una revisión sistemática de la autenticidad y la integridad textual de la obra médica y de las demás producciones

que podríamos llamar científicas atribuidas a nuestro autor. Para ello, me fue muy útil el año que pasaría en París (1956-1957), trabajando, sobre todo, en la Bibliothèque Nationale, tanto en la lectura de los manuscritos que allí se conservan, como en la consulta de la completa colección de catálogos de otras bibliotecas que allí se halla; lo que me permitió componer un elenco de estos escritos y pedir el microfilm de los más interesantes. Así proyecté una serie de estudios de los que llegué a publicar, en 1959, el que iba a ser introductorio. Pero el plan ulterior y más ambicioso de llevar a cabo, en unión con los profesores Luis García Ballester y Michael R. McVaugh, una serie de ediciones críticas de todas y cada una de las obras médicas, desplazó mi primitivo proyecto. Aunque sí que publiqué un resumen de mis investigaciones que venía a ser expresión de mi actitud ante la bibliografía médica arnaldiana en la monografía titulada: *El Maestro Arnau de Vilanova, médico* (Valencia 1968).

Cuando haya llegado a término la laboriosa edición crítica emprendida —de la que ya tenemos muestras excelentes—, los medievalistas y los historiadores de la medicina tendrán el elenco auténtico y depurado de la producción escrita del insigne maestro de Montpellier. Mientras tanto, para los tratados aún no editados en dicha serie, habrá que seguir recurriendo a las ediciones renacentistas y a los manuscritos originarios. Y será conveniente que aquellos estudiosos que no aborden directamente esta problemática sepan a qué atenerse sobre el uso de este material; pues podrían obtener una imagen desenfocada de la medicina arnaldiana, si admitieran el contenido de escritos que falsamente se le atribuyen.

Para asegurar la autenticidad de los tratados que los manuscritos y las ediciones atribuyen al maestro Arnau de Vilanova, poca luz proporcionan los documentos relacionados con su vida que se conservan. De aquellas cartas que le afectan, se deduce tan sólo que, en 1301, había redactado un *Regimen sanitatis ad opus pape*, para Bonifacio VIII; que, en 1308, el rey Jaime II reiteradamente le pedía el envío de un *Speculum medicine* que el maestro había escrito «para la conservación de su salud», y que, en 1312, el papa Clemente V exigía encarecidamente la busca de una *practica* médica que el difunto Arnau le tenía prometida desde años atrás. En otro importante documento, el inventario de los bienes que Arnau de Vilanova había dejado en Valencia, hecho por sus albaceas en 1312, se mencionan, entre los muchos libros que el maestro poseía, varias obras originales suyas, algunas de las cuales son identificables con seguridad. En todo caso, las someras indicaciones que estos documentos consignan sólo sirven para resaltar la garantía de aquellos escritos que ya se revelaban como genuinos a través de su propio contenido conceptual y de su tradición manuscrita. Así, de las alusiones epistolares mencionadas, no se puede deducir que el

,regimen' escrito para Bonifacio sea el opúsculo que las ediciones renacentistas llaman *Contra calculum*; lo reclamado por Jaime II es, a la letra el *Speculum medicine* del que luego trataremos, pero por la intención que allí se expresa, mejor podría ser el *Regimen sanitatis* que lleva el nombre de este rey de Aragón; y el libro buscado por Clemente V quedaría en referencia inconcreta si no se apuntara este destino en alguna de las copias medievales de la *Practica summaria*. En el inventario, solamente el *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* se menciona a la vez por su título y su 'incipit'; dos textos autógrafos allí presentes se citan tan solo por sus primeras palabras: «Omnis medela...» e «In dolore capitis...», y son sin duda los que conocemos como *Medicationis parabole* y *Practica summaria* en su abundante tradición manuscrita e impresa. También está claro que el breve texto que comienza «Exercitus non debet...» es el que las ediciones titulan *De regimine castra sequentium*. En otros 'ítems' de este inventario se da solamente el título. Allí vemos el *De institutione medicorum*, que es ciertamente el *De intentione medicorum*, y el opúsculo denominado *Quinque particule regimenti acutorum*, que lleva esta misma inscripción en sus copias y ediciones.

Como antes decía, fue en la lectura de los libros contenidos en las *Opera Arnaldi* editadas en el siglo XVI, donde tomé pie para adentrarme en el estudio de las obras de medicina y de materias en cierto modo afines que han sido atribuidas a Arnau de Vilanova. En esta amplia agrupación de los escritos científicos arnaldianos, pronto se advertían concordancias y discordancias; se dibujaban bloques homogéneos por la similitud de su doctrina y de su estilo, y se apreciaban cuerpos extraños que no encajaban en el conjunto. Esta impresión inicial había de ser sometida a la prueba de la tradición manuscrita que diera cuenta de la atribución de cada uno de los escritos y de las variantes de su texto. Son factores que garantizan plenamente la autenticidad de los tratados así estudiados los siguientes: la posesión de un conjunto considerable de copias que aproximen el texto que poseemos a la época de su redacción original y que lo transmitan con suficiente fijeza; la atribución de estas obras a nuestro autor, expresada de un modo claro y constante en los 'explicit' de esos manuscritos; una apreciable homogeneidad en las ideas allí contenidas y en el modo de expresarlas; y, por último, referencias explícitas de unos a otros de estos textos.

Esto es lo que ocurre con un núcleo de tratados que, por el tono universitario de su redacción y por las alusiones al ambiente escolar que a veces aparecen en ellos, constituyen lo que se ha denominado «la obra de Montpellier». En su base se halla una obra extensa, sólida, bien testificada en una docena de copias vetustas, que es aquella introducción a la doctrina básica de la medicina que lleva por título el de *Speculum medicine*. Este texto, tan seguro como característico, sirve de aglutinante para los restantes tratados

de este grupo, todos los cuales aparecen en él citados y todos ellos también poseen sus propias garantías externas e internas de autenticidad. Son escritos de teoría médica y farmacéutica, comentarios a autores clásicos y aforística. Reunen todas las marcas de garantía los escritos siguientes: *De intentione medicorum* —el más antiguo y el más autocitado de ellos—, *De humido radicali* —el más teórico—, *De considerationibus operis medicine* —en el que la doctrina general se especifica en la práctica de la sangría—, *Aphorismi de gradibus* —teoría de la cuantificación medicamentosa—, *De dosi tyriacalium* —breve escrito que también es de carácter teórico, a pesar de su título—, *Tabula super Vita brevis* —donde el apoyo en el protoaforismo hipocrático es simple pretexto para exponer las fases del acto médico— y *Medicationis parabole* —colección de 342 aforismos de carácter médico general. En el texto del *Speculum medicine* se advierte también cierta alusión a un comentario sobre el primer aforismo hipocrático que seguramente afecta a la *Repetitio super canone Vita brevis* de las ediciones renacentistas.

También entra con todo derecho en esta «obra de Montpellier» —pues, si bien tan sólo tenemos una copia manuscrita, su estilo es inconfundible y se ve citado en el *De considerationibus...* y en *Speculum*— el único comentario punto por punto de un texto clásico que, siendo obra indudable de Arnau, haya llegado a nosotros: el *Commentum super tractatum Galieni De malitia complexionis diverse*. En las páginas del *Tractatus de considerationibus operis medicine*, su autor alude a varios comentarios suyos a diversos libros de Galeno —tarea sin duda obligada en su condición de ‘magister regens’—; a los libros llamados por los medievales: *Tegni Galieni*, *De morbo et accidenti*, *De ingenio sanitatis* y al comentario galénico al hipocrático *Regimen acutorum*, los cuales —a diferencia del *De malitia complexionis diverse*— no fueron impresos en las colecciones arnaldianas del siglo XVI y que pueden haberse perdido. Una copia del comentario a ese conjunto de escritos galénicos que los latinos llamaron *De morbo et accidenti* se encuentra a nombre de Arnau en la biblioteca universitaria de Cracovia y está siendo estudiada por Luis García Ballester y sus colaboradores. Aunque carezca de testimonio manuscrito, la lectura de su texto favorece la autenticidad de un comentario sobre el aforismo hipocrático *In morbis minus* que se encuentra impreso en las colecciones renacentistas y que acaso sea el citado con la expresión de: «unus quaternus qui incipit: In morbis», en el inventario de 1312.

En las últimas líneas del *Speculum medicine* se justificaba Arnau de Vilanova de su preferente dedicación literaria hacia la medicina teórica —cosa lógica en un profesor escolástico— advirtiéndole que también había escrito de medicina práctica; concretamente un *regimen sanitatis* y unos *amphorismi de ingenio sanitatis* —que son nuestras *Medicationis parabole*— y anunciando la pronta aparición de unos comentarios a dichos aforismos y otra serie de

aforismos 'particulares'. Creo haber demostrado la autenticidad de un *Commentum super quasdam parabolas* que cubre tan sólo una pequeña parte de la serie. En cuanto a los *Aphorismi particulares* son ciertamente genuinos, pero hay que desglosar de la serie dos agrupaciones de aforismos diferentes: los de la conservación de la memoria y los que, por su carácter disperso, hemos llamado *Aphorismi extravagantes*. Un opúsculo que figura en las ediciones del siglo XVI como *De bonitate memorie* no es más que una amalgama en texto seguido de los *Aphorismi de memoria*, por lo que lo damos como apócrifo.

Fuera ya de este conjunto de «la obra de Montpellier» tenemos algunos escritos médicos de Arnau de Vilanova de innegable autenticidad. Ante todo, el *Regimen sanitatis* que redactó para la guarda de la salud de su soberano y amigo Jaime II de Aragón. Son multitud los manuscritos de este texto que unánimemente lo atribuyen a nuestro autor; hay en él rasgos que muestran su relación con el regio cliente; existe una versión catalana hecha por orden de la esposa de don Jaime... Es también auténtico el breve escrito sobre la higiene en el ejército, que fue registrado en el inventario y al que McVaugh, al editarlo, ha denominado *Regimen Almarie*. En cambio, hay que rechazar todos los demás escritos de este tipo que aparecen a nombre del maestro Arnau. Desde luego, el extenso *Regimen sanitatis* que ya Thomas Murchius incluye con dudas en la colección arnaldiana por él preparada y que es obra de Maino de Mainieri, autor del siglo XIV. Tampoco tiene nada que ver Arnau de Vilanova con el célebre *Regimen sanitatis Salernitanum*, cuyos versos higiénicos llegarían a ser tan populares. Se le atribuye el extenso comentario que a estos hexámetros traen las ediciones del Renacimiento. Pero —como Wickersheimer y Verrier demostraron ampliamente— tal atribución procede de un simple error editorial, que deslizó el nombre del autor del *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, poniéndolo al frente del mencionado *Compendium*... en alguno de los incunables salidos de las prensas de Lovaina que agrupaban ambos textos en las primeras ediciones y que, al separarlos en las sucesivas, dejaron adherido al texto del salernitano el nombre del autor del otro 'regimen'. También es falsa la atribución a Arnau de Vilanova del *Tractatus de conservanda iuventute et retardanda senectute* que aparece igualmente en los impresos de sus obras: se trata de una de las elaboraciones anónimas de este tema, semejante a la que le fue adjudicada a Roger Bacon.

Y fuera ya de los escritos recogidos en las ediciones generales de *Opera Arnaldi*, hay que hacer constar la condición espuria de una serie de opúsculos de medicina popular centrados en la recomendación de un régimen de vida; como es el *Regimiento de sanidad* publicado en Burgos en 1524 y constantemente reeditado hasta el último tercio del siglo XVIII, que se anun-

cia como versión del dirigido al rey de Aragón —sí que se haría una buena versión castellana de este libro en 1606—. Tampoco es obra de Arnau el *Tesoro de los pobres* que, en muchas ediciones acompaña al *Regimiento*. Ciertamente, Arnau tenía en su biblioteca un ejemplar del popularísimo *Thesaurus pauperum*, pero carecen de fundamento las atribuciones que se le hacen de este texto latino y de diversas traducciones y adaptaciones suyas.

Ya se ve que fue la figura de Arnau de Vilanova socorrido refugio para las obras populares de higiene. Así, por ejemplo, se advierte en el manuscrito Bisbal descrito por Martín de Riquer: a continuación de una nueva versión del texto catalán ya conocido del régimen que Arnau hiciera para el rey de Aragón, se halla otro breve texto que se titula *Segon libre de Regimén de sanitat compilat per lo dit mestre Arnau a instància del senyor rey d'Aragó*. Pues bien, no es una segunda parte sino otro escrito diferente y paralelo. En la Biblioteca del Arsenal de París, vi seguidos ambos escritos en latín; el segundo de ellos era anónimo. Hay que desconfiar, en principio, de estas atribuciones.

De la lectura del conjunto de los escritos que se definen como ciertamente arnaldianos se desprende una clara unidad conceptual y formal que puede servir de piedra de toque para juzgar la autenticidad de otros textos peor testificados. Verdad es que cada uno de los géneros literarios en los que Arnau de Vilanova ha expresado su saber científico, tiene su propio estilo: no es lo mismo la gravedad de los tratados doctrinales que la viveza de los aforismos: hay una gran distancia entre las elucubraciones teoréticas de un libro de filosofía natural como es el *De humido radicali* y los familiares consejos higiénicos dados a Jaime II; una cosa es la bien trabada estructura del *Speculum medicine* y otra la desordenada y cambiante expresión de la *Repetitio super canone Vita brevis* que revela la espontaneidad de unas lecciones de cátedra tomadas por un oyente. Pero siempre se advierte en cada uno de los escritos auténticos algunos rasgos que les dan cierta unidad. Creo que son éstos: contenido doctrinal fielmente galénico; exposición sobria y escueta que va procediendo, de ordinario, por sucesivas dicotomías; equilibrio entre la teoría y la práctica, basando todo en la doctrina pero evitando cualquier elucubración que se despegue de las exigencias del arte médico; frecuente esclarecimiento, mediante ejemplos concretos, de las reglas generales aducidas; discreta mención de autores, casi siempre referida a Galeno, menos a Hipócrates y a los clínicos árabes, con desprecio de los latinos y oposición frontal y, a veces, violenta con respecto a Averroes. Creo que puede considerarse falsa la atribución a Arnau de Vilanova de cualquier escrito que admita una opinión del 'Commentator' o que cite reiteradamente y con referencias detalladas pasajes del *Canon* de Avicena; y que tampoco puede admitirse como genuino cualquier texto que se exprese

con el formalismo de la escolástica; así el segundo comentario al *De malitia complexionis diverse* que aparece en los infolios del siglo XVI.

Tan importante como establecer con seguridad el elenco de la obra médica genuina de Arnau de Vilanova es el preconizar la eliminación de aquella obra espuria que ha distorsionado su figura. Todo estudioso de la personalidad de nuestro médico, sea cual sea el ámbito desde el que la contemple, ha de borrar de su mente la imagen que se desprende del texto del *Breviarium practice*, el más extenso de los contenidos en los infolios de *Opera Arnaldi*, del que han sacado los biógrafos una imagen distorsionada de nuestro autor. Su autenticidad fue discutida ya en el siglo XVIII; en el nuestro, Diepgen trató de defenderla de modo poco convincente; en cambio, René Verrier, en 1949, aportó una serie de argumentos en contra que estimo suficientes para dar un dictamen claramente negativo. Ninguno de los cinco manuscritos que contienen su texto se remonta más allá del segundo cuarto del s. XV. Sin duda, los copistas al leer el comienzo de su texto así: «Ego Arnaldus compilare proposui...», pensaron que el tal Arnaldo sería el célebre maestro de Montpellier. Pero tan débil atribución tropieza con fuertes argumentos en contra: el autor se presenta como discípulo del napolitano Giovanni de Casamiciola, en cuya memoria escribe después de su muerte, acaecida en 1282. Si fuera el vilanovano, tendría que haberlo redactado en Italia no antes del 1301; y resulta incomprensible que, siendo ya 'magister medicine' afamado, autor de múltiples y sólidos tratados originales, escribiese al cabo de tantos años un texto tan deslabezado y empírico en el que servilmente recoge lo aprendido en su juventud junto a Casamiciola, el cual se ve aquí constantemente citado, y que no aparece en el contexto de la genuina producción arnaldiana. De esta obra y sólo de ella se desprende la imagen colorida y pintoresca de un Arnau itinerante, en busca de remedios suministrados por frailes y por viejas, que nada tiene que ver con el solemne maestro escolástico que Arnau de Vilanova siempre fue. Al eliminar esta producción de su elenco, queda eliminada esa contrafigura forjada sobre ella.

Muy distinta es la obra, también de patología especial, de descripción de diversas afecciones ordenadas 'a capite ad pedes', que sigue al *Breviarium* en las ediciones generales. Su texto es ahora conciso, sobrio, científico; y su buena calidad se ve refrendada en punto a autenticidad por el buen número y la antigüedad de los manuscritos que lo aportan y por la coincidencia de su 'incipit' con un escrito registrado como «de manu magistri», en el inventario de 1312. Se trata de la ya mencionada *Practica summaria*. Esta misma conjunción de firme tradición manuscrita y de lo que considero 'estilo arnaldiano' en su texto se da en algunos opúsculos monográficos como el *De amore heroico* —de fina percepción psicológica—, el *De esu car-*

nium —que más bien pertenece a la serie de las obras espirituales— y el *Regimen de podagra* —muchos de cuyos preceptos se repiten en un escrito aforístico genuino—. Todos ellos impresos en el siglo XVI. Y también la sugestiva obrita *De improbatione maleficiorum* que sólo en nuestro tiempo ha sido editada, en la que con un razonamiento sereno y ponderado rechaza Arnau la posibilidad de los maleficios demoníacos. Por contraste, no puede ser suyo el *Remedia contra maleficia* de las ediciones.

Otras monografías clínicas son menos seguras, por la escasez numérica y la poca antigüedad de los testigos que los contienen. Podríamos dar por buena su autenticidad mientras no se demuestre lo contrario; pero, sabiendo la facilidad con que el nombre de Arnau de Vilanova ha sido utilizado por los falsarios, esa 'inicial 'presunción de inocencia' se hace dudosa. Así, el *Tractatus contra calculum* que va en las ediciones desde 1509 y que está en cuatro copias del siglo XV, bien pudo haber sido el que escribió para Bonifacio VIII después de haberle curado su afección calculosa; pero también se le pudo atribuir por algún copista conocedor de aquella coyuntura. Y el manuscrito de la Universidad de Salamanca sobre el que llamó la atención Beaujouan y que ha descrito McVaugh como *Experimenta et recepta* ciertamente refleja el ambiente de la Corte de Clemente V, por el que Arnau se movía en sus últimos años; pero esta colección de descripciones clínicas individuales —género que no se encuentra en las restantes producciones arnaldianas— le pudo ser atribuida por aproximación. Tampoco es posible, por ahora, pronunciarse con seguridad sobre la autenticidad de algunos opúsculos editados en las colecciones del siglo XVI y que dan consejos sobre el catarro, el 'temblor del corazón' o la fiebre ética, aunque lo que en ellos se lee no desdice del estilo arnaldiano. Lo mismo cabe decir de los que han permanecido inéditos o han sido impresos ulteriormente, como el *De confortatione visus* publicado por Pansier en 1903.

Frente a estos escritos breves sobre temas constantemente repetidos en la literatura médica medieval hay que ser sumamente cautelosos, aunque se nos ofrezcan en añejos pergaminos. Así, daba yo por bueno el opúsculo *De phlebotomia* que traen las ediciones, por haberlo visto en un códice, de la primera mitad del siglo XIV, copiado a continuación de las *Medicationis parabole* por el mismo amanuense, con atribución explícita al mismo autor. Pero Pedro Gil-Sotres ha visto este texto inscrito en una tradición altomedieval, muy anterior a los días de nuestro médico. Y el mismo autor, trabajando conmigo en la edición crítica del *Commentum super quasdam parabolas*, comprobó que las 'Tablas' de alimentos neutros y medicamentos suaves que figuraban en las ediciones como complemento de dicho comentario eran parte de una obra del maestro de Montpellier, «Stephanus Arlandi». En cambio, la falta de manuscritos puede ser suplida por el examen interno

del texto, ya que su análisis llega a proporcionarnos garantía suficiente de autenticidad. Es lo que personalmente pude apreciar referido al mismo *Commentum*. Mi convencimiento acerca de su autenticidad cuajó cuando no se conocía la existencia de manuscritos que la contuvieran. La ulterior aparición de una copia, por lo demás tardía, no hizo más que confirmar lo que ya sabía. Y aunque sólo tengamos el texto impreso del complejo escrito que las ediciones titulan *De parte operativa*, su contenido se revela como ciertamente genuino.

Hay en las colecciones de obras médicas de Arnau de Vilanova hechas en el siglo XVI un elevado número de folios que recogen escritos de farmacia práctica. No me encuentro nada seguro a la hora de emitir un juicio acerca de su autenticidad. La tradición manuscrita de estos textos no suele ser tan antigua, limitándose casi siempre al siglo XV, y su atribución a Arnau aparece de modo inconstante. No cabe descartar el riesgo de que estas series de medicamentos hayan buscado cobijo bajo el nombre prestigioso del que fuera maestro de Montpellier. Por otra parte falta aquí toda referencia interna; no se ven mencionados estos escritos en ninguna de las obras reconocidamente auténticas. Siempre me he sentido inclinado a aceptar como obra propia de Arnau el tratado *De simplicibus*, por la sólida base científica —dentro de la doctrina galénica— sobre la que fundamenta la ordenación de los simples medicinales según sus cualidades complexionales y los cuatro grados en los que se manifiestan, muy en la línea de *Aphorismi de gradibus*, y de los capítulos centrales del *Speculum*; su estilo viene a ser 'arnaldiano' con los rasgos antes señalados, aunque estas características no sean exclusivas de nuestro autor. Pero Pedro Gil-Sotres ha detectado discordancias entre esta obra y *De considerationibus...*, a la hora de enumerar las venas susceptibles de ser abiertas para realizar la flebotomía, lo que le hace dudar de la identidad de su autor. Por otra parte, la testificación manuscrita es pobre; solamente conozco seis copias de este texto, de las que la más antigua es del año 1399; y de ellas, dos son anónimas. Con estos datos es preciso ser prudente y esperar la realización de la edición crítica para hacer un juicio definitivo. Un ejemplo que evoca la necesidad de cautela cuando se trata del género farmacológico lo ofrece el inédito *De medicinis simplicibus et earum dosibus*. Este escrito que poseía una apreciable tradición manuscrita con seis copias, tres de ellas del siglo XIV, ha resultado ser una versión de la difundida *Practicella* de Johannes de Parma. Al seguir la pista de una traducción hebrea del escrito intitulado *Digestiva et purgantia*, atribuido a Arnau, el mismo Gil-Sotres comprobó que no era otra cosa que la traducción de la *Practicella*. Y es que algunas falsas atribuciones arnaldianas debieron de haber sido realizadas muy tempranamente.

Provisionalmente, y a reserva de la adecuada investigación, se puede admitir la autenticidad de esa larga serie de medicamentos compuestos que es el *Antidotarium*, bastante bien atestiguado en la tradición manuscrita, aunque con textos bastante variables. También sabe a arnaldiano el estilo sabio y ordenado del *Libellus de arte cognoscendi venena*; en contraste con el amplio y difuso *Liber de venenis*, al cual sitúo —también con reservas— en el campo de los textos de atribución insegura, junto con los dedicados a la descripción de medicamentos de excipiente etílico o hídrico respectivamente. Es manifiestamente espurio el tan copiado *De conferentibus et nocentibus*. Y poco cabe decir de los múltiples escritos breves con fórmulas medicinales que, en diversos contextos, aparecen copiados a nombre de Arnau de Vilanova; entre ellos el titulado *Recepta electuarii* en las ediciones.

De los escritos relacionados con el proceso de la generación bien puede tenerse por auténtico —su estilo y su base manuscrita lo atestiguan— el titulado *De conceptione*. Son, en cambio indebidas las atribuciones del *Tractatus de sterilitate*, obra de Raymond de Moleris, y del *Liber de coitu* que procede de Constantino el Africano. Y no son coherentes con el talante de nuestro autor los dos escritos de cosmética que entraron en las colecciones impresas: *De ornatu mulierum* y *De decoratione*, los cuales, por lo demás, carecen de apoyo manuscrito o es muy débil.

Es bien sabido que Arnau de Vilanova interpretó unos ensueños experimentados por los reyes hermanos Jaime y Federico; y que empleó un sello de oro con la figura de Leo que recogía la fuerza de este signo zodiacal en el tratamiento de los cólicos de Bonifacio VIII. Pero no quiere esto decir que sean auténticos los tratados sobre interpretación de los sueños y sobre la fabricación de todos y cada uno de los sellos correspondientes a los signos del Zodíaco. La *Expositio visionum que fiunt in somniis* se ha demostrado como obra de Guillem de Aragón. Y la compleja magia religiosa que ofrece el *Tractatus de sigillis* contrasta con la sobriedad que en todo lo relacionado con la magia, aún con la magia natural, se desprende de la obra auténtica del maestro Arnau. Si, además, este texto solamente se apoya en cuatro manuscritos tardíos —del siglo XV— de los que dos son anónimos, creo que sólo la cautela puede llevar a calificarlo de dudoso y no ya de apócrifo.

Y queda el tema de la astrología que ya en esa cuestión de los sellos se apunta. Todo médico medieval admite la influencia natural de los astros en los organismos. Así Arnau tiene en cuenta las fases de la luna en la práctica de la sangría tanto en *De considerationibus...* como en *Medicationis parabole*; pero no se le ve complicarse en mayores profundidades. ¿Será autor de un tratado sobre esta materia? Una tradición manuscrita antigua y abundante

así lo asegura; y en las ediciones generales del siglo XVI aparece un extenso libro de esta índole. Pero son diferentes los textos que ofrecen estos testigos; se aprecian al menos dos series completamente diferentes y muchas variantes dentro de ellas. Hay aquí una materia de investigación verdaderamente interesante que creo que habrá de llevar a la identificación de una astrología médica escrita por nuestro autor.

Y de aquí pasamos a la alquimia, bien representada en todas las ediciones renacentistas, en las que siempre figuran cuatro tratados y tres opúsculos de este género, lo cual no es más que una pequeña parte de la producción alquímica que le ha sido atribuida en los manuscritos del siglo XV —pocos son los que se adelantan a esa fecha— y en las ediciones del XVI y XVII. Todos los estudios serios sobre la obra alquímica atribuida al maestro Arnau, los de Hauréau, Diepgen y Thorndike, han demostrado el carácter apócrifo de muchas de estas producciones y nunca han llegado a demostrar la autenticidad de las que suelen admitirse como genuinas; especialmente la del *Rosarius philosophorum* que es la más representativa. Por su parte, J. Payen llegó a afirmar, con buen fundamento, la inanidad de toda la pretendida alquimia arnaldiana. Yo estoy de acuerdo con este punto de vista. No he entrado en el estudio directo de la literatura alquímica atribuida a nuestro autor. Pero he buscado indicios de esta presunta actividad suya en su obra médica, sin hallarlos en parte alguna. De la lectura atenta de esa obra se saca una impresión contraria a la idea de que su autor hubiera podido ser alquimista. Así lo expresé en un trabajo mío de 1959, en cuyos criterios sigo reafirmandome. A los historiadores de la ciencia corresponde la última palabra en esta cuestión. Pero sinceramente creo que a la figura de Arnau de Vilanova hay que despojarla del ropaje de alquimista del que le revistieron escritores oscuros que quisieron cobijar sus producciones al amparo de un nombre ilustre. Creo que la alquimia de Arnau quedará excluida del horizonte como quedó excluida la alquimia de su coetáneo Ramón Llull.

Y hay que mencionar, por fin, las traducciones de obras médicas hechas por Arnau de Vilanova del árabe al latín. En esta corriente de transmisión del saber antiguo y arábigo que tanto enriqueció la cultura europea en el siglo XIII, Arnau fue más receptor que actor. Leyó en latín lo que otros habían traducido. Pero aún contribuyó a completar ese caudal con algunas aportaciones. Fueron con toda certeza éstas: el *Liber de viribus cordis* de Avicena; el *De rigore et ictigatione et tremore et spasma*; y el opúsculo *De simplicibus* de Abu-l-Salt; las tres se hallan sólidamente atribuidas por numerosos manuscritos entre los que predominan los copiados ya en el siglo XIV. Hay, en cambio, buenas razones para negar la paternidad arnaldiana, tanto al libro *De phisicis ligaturis* atribuido a Costa ben Luca que es la única tra-

ducción que fue incluida en las *Opera Arnaldi* del Renacimiento, como al opúsculo hipocrático *De lege*. Y son apócrifas sin duda las versiones de breves escritos de Avenzoar y de Alkindi que algunos manuscritos ponen a su nombre. Recientemente Michael R. McVaugh ha identificado una traducción, o más bien una ,reductio', de los dos primeros libros del galénico *De interioribus* que el propio Arnau mencionaba en una de sus obras.

Para que este rápido vistazo sobre la obra médica y paramédica de Arnau de Vilanova quede expresado de modo esquemático según las diversas apreciaciones que cada obra merece en punto a autenticidad, a continuación se agrupan los títulos bajo la rúbrica que les corresponde. Naturalmente, los que ocupan la zona intermedia entre los auténticos y los apócrifos, se verán desplazados a uno u otro de estos grupos cuando se haya profundizado en su estudio. De los escritos de alquimia, que van al final de esta relación de títulos, sólo se ponen aquellos que fueron impresos en las *Opera Arnaldi*, no los que figuran en las colecciones alquímicas ni los que quedaron inéditos.

I. OBRAS CIERTAMENTE AUTÉNTICAS

1. *Speculum medicine*
2. *De intentione medicorum*
3. *De humido radicali*
4. *De considerationibus operis medicine*
5. *Aphorismi de gradibus*
6. *De dosi tyriacalium*
7. *Medicationis parabole*
8. *Commentum super quasdam parabolas*
9. *Aphorismi particulares*
10. *Aphorismi de memoria*
11. *Aphorismi extravagantes*
12. *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*
13. *Regimen Almarie (De regimine castra sequentium)*
14. *Practica summaria*
15. *De parte operativa*
16. *De amore heroico*
17. *Regimen de podagra*
18. *Compendium regimenti acutorum*
19. *Commentum super tractatum Galieni De malitia complexionis diverse*
20. *Repetitio super canone Vita brevis*

21. *Tabula super Vita brevis*
22. *De esu carniū*
23. *De improbatione maleficiorum*
24. *Translatio Albumasaris De simplicibus*
25. *Translatio Avicenne De viribus cordis*
26. *Translatio Galieni De rigore et iectigatione et tremore et spasmo*
27. *Translatio doctrine Galieni De interioribus*

II. OBRAS DE ATRIBUCIÓN DUDOSA

A. Con presunción de autenticidad

1. *Tractatus contra calculum*
2. *De tremore cordis*
3. *Regimen contra catarrhum*
4. *Regimen sive consilium quartane*
5. *Consilium sive cura febris ethice*
6. *Compilatio de conceptione*
7. *Experimenta et recepte*
8. *De simplicibus*
9. *Antidotarium*
10. *Libellus de arte cognoscendi venena*
11. *Cura epilepsie*
12. *Astrologia*
13. *Expositio super aphorismo In morbis minus*
14. *Abbreviatio libri prognosticorum*

C. Con sospecha de ser apócrifas

1. *Tractatus de epilepsia*
2. *Libellus de confortatione visus*
3. *Signa leprosorū*
4. *De urinis*
5. *Tractatus de venenis*
6. *Liber de vinis*
7. *De aquis medicinalibus*
8. *De cautelis medicorum*
9. *De sigillis*
10. *Commentum super librum Galieni De morbo et accidenti*
11. *Translatio Coste ben Luce De physicis ligaturis*
12. *Translatio Hippocratis De lege*

III. OBRAS SEGURAMENTE APÓCRIFAS

1. *Breviarium practice*
2. *Regule generales de febris*
3. *Commentum super regimen sanitatis salernitanum*
4. *De conservanda iuventute et retardanda senectute*
5. *Questiones super libello De malitia complexionis diverse*
6. *De bonitate memorie*
7. *De phlebotomia*
8. *De ornatu mulierum*
9. *De decoratione*
10. *De conferentibus et nocentibus*
11. *Recepta electuarii*
12. *Regimiento de sanidad*
13. *Libro de medicina llamado Macer*
14. *Liber de vita philosophorum*
15. *Le tresor des pauvres gens*
16. *De quercu*
17. *De coriandro*
18. *Remedia contra maleficia*
19. *Rosarius philosophorum*
20. *Novum lumen*
21. *Flos florum*
22. *Epistula super alchimia ad regem Neapolitanum*
23. *De lapide philosophorum*
24. *Catena aurea*
25. *Testamentum*
26. *Translatio Alkindi De graduationibus medicinarum*

IV. OBRAS RESTITUIDAS A SUS VERDADEROS AUTORES

1. *Regimen sanitatis* (Magninus de Mainieri)
2. *Tabule que medicum informant* (Staphanus Arlandi)
3. *De modo preparandi cibos et potus* (Petrus Musandinus)
4. *Tractatus de medicinis digestivis et evacuativis et earum dosium* (*Digestiva et purgantia*) (Johannes de Parma)
5. *Tractatus de sterilitate* (Raymundus de Moleris)
6. *Liber de coitu* (Constantinus Africanus)
7. *Expositiones visionum que fiunt in somniis* (Guillelmus de Aragonia)
8. *Translatio Avenzoaris De regimine sanitatis* (Profacius Iedaeus)

Lluís GARCIA BALLESTER

HACIA EL ESTABLECIMIENTO DE UN 'CANON' DE LAS OBRAS MÉDICAS DE ARNAU DE VILANOVA

Los criterios, tanto internos como externos, manejados para el establecimiento de la autoría de Arnau de Vilanova de las obras *médicas* a él atribuidas, fueron establecidos por Juan A. Paniagua en sus investigaciones realizadas desde 1946. Los datos manejados por Paniagua para confirmar la tradición manuscrita de obras médicas atribuidas a Arnau proceden, en primer lugar, del cruce de referencias que el propio Arnau proporciona en sus obras genuinas; en segundo lugar, del inventario de sus bienes realizado tras su muerte y, en tercer lugar, de la persistencia de una tradición manuscrita. A ello hay que añadir una serie de características que los escritos genuinos de Arnau tendrían y que han sido establecidas tras la lectura minuciosa de los escritos médicos indudablemente auténticos. Estas características se refieren fundamentalmente a un conjunto de ideas médicas y a un modo de expresarlas que se habrían mantenido a lo largo de la biografía intelectual de Arnau; y también a un estilo narrativo propio de Arnau cuya peculiaridad más evidente sería la implicación personal en los problemas médicos debatidos o expuestos. A ello hay que añadir dos características relacionadas con el uso de las llamadas autoridades, que han de ser tenidas en cuenta por quien aborde el problema de la autenticidad de una obra médica arnaldiana: en primer lugar, la necesaria coherencia en el cruce de las referencias, en la medida que lo permite el fluctuante mundo de la datación de las traducciones bajomedievales al latín de obras médicas de autores como Galeno; en segundo lugar, una cierta coherencia en el uso de los escritos médicos y de filosofía natural de Averroes y de Avicena. Podemos, pues, reducir dichas características a las siguientes: uso del galenismo escolástico en el tratamiento de las cuestiones médicas, inutilidad para el médico de la dialéctica alejada de los problemas concretos médicos, rechazo sistemático de los procedimientos mágicos, no uso de la alquimia, presencia de anécdotas personales salpicando el discurso intelectual, referencias de obras médicas (autoridades) en latín con 1311 (su muerte)

como término ,ad quem', alusión crítica explícita a las opiniones de Averroes y cierta resistencia al uso explícito del *Canon* de Avicena, enciclopedia médica de indudable prestigio —también para Arnau— en su época. La combinación de la tradición manuscrita, de los datos proporcionados por el propio Arnau, los del inventario de sus bienes (libros), y los derivados de aplicar unas características todas ellas presentes en las obras probadamente auténticas de Arnau, culminaron con la publicación en 1969 de lo que podríamos llamar el ,canon' de obras médicas de Arnau.¹ Los resultados más importantes de estas investigaciones fueron el establecimiento de tres niveles en este problema:

- 1) Obras médicas que con seguridad fueron escritas por Arnau
- 2) Obras de dudosa atribución
- 3) Obras seguramente apócrifas.

La situación actual de este ,canon' está expresada en el listado que Paniagua presenta al final de su comunicación a esta «I Trobada». He de decir que este ,canon', excepto en las obras pertenecientes al primer nivel, nunca se ha considerado como invariable.

El «Proyecto Arnau»

Sobre el diseño del ,canon' en 1973, se planeó el llamado «Proyecto Arnau» de edición crítica de sus obras médicas.² No obstante, siempre se ha considerado que era necesario verificar la autenticidad de cada escrito como paso previo para su edición, por muy clara que se tuviera la paternidad arnaldiana de la obra en cuestión.

El «Proyecto Arnau», tal como está hoy diseñado, incorpora tanto las obras médicas cuya autenticidad está demostrada (*Arnaldi de Vilanova opera medica omnia*), como las que permanecen en el segundo nivel (*Arnaldi de Vilanova opera medica dubia*).

Las investigaciones que ha provocado este Proyecto han confirmado, en general, los resultados alcanzados por Paniagua, pero también los han rectificado y ampliado. Creo que será de interés ofrecer algunos ejemplos de esta peripecia intelectual, que ilustra la dificultad e interés de esta tarea en el mundo de los escritos médicos bajomedievales del período en que vivió Arnau.

1. Véase, J. PANIAGUA, *El Maestro Arnau de Vilanova, médico*, Valencia, 1969.

2. El "Proyecto Arnau" está dirigido por L. García Ballester (CSIC, Barcelona), J.A. Paniagua (Universidad de Navarra) y M. McVaugh (University of North Carolina at Chapel Hill). Lo edita la Universitat de Barcelona y la Fundació Noguera (Barcelona).

a) *Un ejemplo de rectificación: las «Tabule que medicum informant»*

Un ejemplo de rectificación es el que recientemente se ha publicado (1993) sobre la autenticidad de las *Tabule que medicum informant*, donde el propio Paniagua y su discípulo Pedro Gil han demostrado la no paternidad arnaldiana de este escrito, a la vez que lo han vinculado a la producción de Stephanus Arnaldi, contemporáneo más joven que Arnau y también profesor en Montpellier (fl. 1319).³

Todo parecía indicar que Arnau escribió unas *Tabule* o listas con alimentos y medicamentos, a modo de vademecum, que servirían de guía a los médicos lectores de sus comentarios a sus propias *Medicationis parabole*, sin duda uno de los escritos médicos más difundidos de Arnau por razones obvias. Así parece atestiguarlo el propio Arnau y la sucinta descripción de uno de los libros existente en la propia biblioteca de Arnau (*Item, Expositio unius antiforismi de tenuis et certe diete*: Item 42 del *Inventario* de Chabàs). No es infrecuente en Arnau, por otra parte, el uso de tablas. El problema era si las *Tabule* con la relación de alimentos y medicamentos, que cuatro de los manuscritos (todos ellos tardíos) atribuían a Arnau, eran las que el propio Arnau anunciaba al final de su *Commentum*. No había evidencia objetiva en contra, aunque el estilo del escrito no se correspondía plenamente con el habitual de Arnau. Ahora bien, el carácter del escrito en cuestión (un listado) no era el más apropiado para aplicar este criterio, por lo demás no suficientemente sólido. Un reciente hallazgo manuscrito (concretamente el MS 627 del fondo Rossiano del Vaticano, fol. 194) ofreció la clave que ha permitido el establecimiento definitivo de la no autenticidad arnaldiana de estas *Tabule* y, también importante, la adscripción a su autor; en este caso a Stephanus Arnaldi, un contemporáneo más joven que Arnau y colega suyo en Montpellier.⁴ Probablemente se trate de la traducción de una parte del *Ketib al-Tasrif* de Albucasis (así lo afirma el MS Rossiano), que circuló en el mundo latino con el nombre de *Liber servitoris*, o bien de la colección de simples conocida en el mundo latino con el nombre de *Liber Serapionis*; o bien de una mezcla de ambas obras. Ambas fueron traducidas por Simon Januensis (fl. 1288-1303) y el judío Abraham ben Shem-Tob. Hay que esperar a la edición crítica.

3. J.A. PANIAGUA, P. GIL-SOTRES *et al.* (eds.). *Arnaldi de Villanova Commentum in quasdam parabolas*. Barcelona, 1993, («Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia», VI.2), Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona i Fundació Noguera 1993, 145-150 y 337-343 y la literatura allí citada.

4. Maestro regente en 1319. Véase, Danielle JACQUART, *Supplément a Ernest WICKERSHEIMER, Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge* («Hautes Études Médiévales et Modernes», 35), Genève 1979, 67-68.

b) *Ampliación de los elementos para la fijación de la autenticidad de un escrito médico atribuido a Arnau de Vilanova*

El «Proyecto Arnau» ha estimulado la búsqueda de nuevos datos sobre los que basar la autenticidad, así como a rastrear para el hallazgo de obras de Arnau que la historiografía consideraba definitivamente perdidas.

El estudio sistemático de los manuscritos a que obliga la edición crítica ha ido aislando códices cuyo contenido muestra una coherencia grande. La presencia en estas colecciones manuscritas de un escrito explícitamente atribuido a Arnau se ha convertido en una confirmación de garantía de autenticidad. Igualmente la presencia en ellas de una obra médica sin atribución explícita puede servir de base para el inicio de una investigación sobre la posible atribución a Arnau de ese escrito. Tal es el caso, por el ejemplo, del códice 230 del Merton College (Oxford) con siete obras de Arnau. Uno de los manuscritos, sin atribución explícita (Inc.: *Quoniam diversitas membrorum*, fol.99-107. También presente de forma anónima en otros tres códices con obras médicas arnaldianas auténticas: Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 3520 y Venecia, S. Marcos, lat. Z 314), por su mera inclusión en esos códices despertó la curiosidad de Michael McVaugh, estudioso de la obra médica de Arnau. Se trataba de una traducción muy manipulada de los dos primeros libros del *De interioribus* de Galeno, una de las obras claves en el galenismo universitario del último decenio del siglo XIII. Que Arnau había llevado a cabo una traducción (sin mayores precisiones) del *De interioribus*, había sido detectado por Paniagua en las propias obras de Arnau (*Speculum* y *Repetitio super canonem Vita brevis*), donde él mismo alude a ella; pero no se había podido localizar el manuscrito ni tampoco datar en la biografía de Arnau. Michael McVaugh demostró la paternidad arnaldiana del manuscrito *Quoniam diversitas membrorum...*, identificándolo con la «nostram translationem» a que alude Arnau en su *Speculum*.⁵ La explícita referencia de Arnau en su *Repetitio* a la traducción latina de los dos primeros libros cobraba ahora pleno sentido. Pero no fue posible precisar la datación. Sólo se sabía que la realizó el año anterior a su comentario al primer aforismo *Vita brevis*, como él mismo dejó dicho en éste:

«... et quia ille due partecule *De interioribus* utilem continent doctrinam et valde necessariam medico, nec per communem translationem poterat intellectus elici Galieni proprie divina directione, reducte fuerunt anno preterito ad stilum latinorum, ita quod omnis studens potest in eis modo proficere».⁶

5. Michael McVAUGH, *The Authorship of the Galenic Compendium De interioribus*, «*Quoniam diversitas...*», en «*Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*», 1 (1981), 225-229.

6. Michael McVAUGH, *Arnaldi de Villanova Repeticio super canonem Vita brevis*, En preparación para «*Arnaldi de Vilanova Opera Medica Omnia*», XVI, Barcelona.

Los planteamientos propios de la historia social han puesto de relieve la importancia de los procesos de difusión del saber médico escolástico (medicina universitaria). El análisis de las bibliotecas médicas de los sanadores bajomedievales, conservadas en los protocolos notariales resultantes de los inventarios de sus bienes tras la muerte del médico o cirujano y/o en sus subsiguientes almonedas, han aportado datos preciosos al tema que estamos discutiendo. En efecto, en ocasiones, en esos sucintos inventarios aparecen incipits y obras atribuidas a Arnau, acompañadas de datos cronológicos. Por ejemplo, la mencionada traducción del *De interioribus*, cuyo 'incipit' y atribución explícita a Arnau aparecía en el inventario de los bienes subastados del médico mallorquín Joan Dezbrull (m. 1417): la descripción del amanuense notarial permitió, no sólo confirmar la identificación del 'incipit' «Quoniam diversitas membrorum...» con una obra de Arnau («Ítem, altre libre de pergamins ab cubertas engrutadas blanches apellat tractat de mestre Arnau de Vilanova qui comensa «quoniam diversitas membrorum...»»), sino que al describir el 'explicit' de la obra indica la fecha en que fue concluida («...e fineix M CCC in mense madii»). Dato este último importante para el establecimiento de la cronología de las obras médicas de Arnau.⁷ Lo que Michael McVaugh había demostrado mediante criterios internos (la autenticidad) es ahora confirmado con estos datos externos aportados por estas fuentes de la historia social, las cuales han precisado una cronología sospechada por McVaugh.⁸

c) Nuevos niveles en las características de la producción médica atribuida a Arnau

El examen minucioso de la tradición manuscrita arnaldiana, conjugada con los resultados de la historia social, ha permitido un conocimiento más matizado del modo como han llegado hasta nosotros algunos de los escritos arnaldianos.

1. Obras inspiradas en su pensamiento y/o redactadas aprovechando material arnaldiano.

Tal sería el caso del *Antidotarium* y del *De venenis*. Ambas obras deberían su actual presentación manuscrita a Petrus Cellerarii, discípulo de Arnau y

7. Luis GARCÍA BALLESTER, EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR, *Introducción a Arnaldi de Villanova Commentum super tractatum Galieni De malicia complexionis diverse* («Arnaldi de Vilanova Opera Medica Omnia», XV), Barcelona 1985, 31-33.

8. «...must date its composition to Montpellier in the early years of the fourteenth century», *The Authorship...* (cit. nota 5), 229.

médico en Daroca, el cual habría utilizado fragmentos de Arnau que éste no habría llegado a publicar. Dichos fragmentos habrían sido ordenados e incorporados a una redacción final de la cual sería responsable el propio Petrus. El conjunto puede ser considerado arnaldiano y, como tal, incorporado a su 'corpus' médico. Esta es la sugestiva hipótesis de Michael McVaugh, que basa su argumentación en el fino análisis interno de ambas obras, y en la coherencia de criterios externos aportados por la historia social y relativos a la figura de Petrus Cellerarii, médico aragonés prácticamente desconocido hasta ahora.

La hipótesis de la reelaboración sobre material primario arnaldiano, aunque sin identificación del autor de la reelaboración, sería también la planteada para el *Commentum super librum Galieni de morbo et accidenti*.⁹

2. *Obras dictadas por Arnau, pero redactadas por amanuenses, probablemente estudiantes, y no revisadas personalmente por él*

A este apartado pertenecerían, al menos, dos de los comentarios conservados de Arnau: uno a la obra de Galeno *De malicia complexionis diverse*, y otro al primero de los aforismos hipocráticos *Vita brevis*. Tal como nos han llegado a nosotros su contenido, éstos recogerían la exposición oral de Arnau, la cual habría sido copiada posteriormente por un copista. Se trata, pues, de apuntes tomados por estudiantes durante la exposición oral de Arnau, el cual —como nos sugieren las propias palabras de Arnau añadidas al final de su comentario a la obra galénica— no tuvo tiempo de revisarlos personalmente, aunque sí de tenerlos en sus manos y quizás hacer algunos cambios.¹⁰

Conclusiones

La situación actual del corpus médico arnaldiano, en relación con los problemas que plantea su autenticidad, la ha ofrecido Juan A. Paniagua al final de su comunicación en la presente «I Trobada». Ahora bien, la edi-

9. Véanse las comunicaciones presentadas a esta «I Trobada»: Michael McVAUGH, *Two Texts, one problem: the authorship of the Antidotarium and De venenis attributed to Arnau de Vilanova*; y Lluís GARCIA BALLESTER et al., *Tradición manuscrita y autoría*.

10. Para el *De malicia complexionis diverse*, véase «Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia», XV, Barcelona 1985, 291, 6-9. La edición del comentario de Arnau al aforismo hipocrático *Vita brevis* está actualmente en avanzado estado de realización por Michael McVaugh, con un estudio introductorio de Lluís Garcia Ballester y Eustaquio Sánchez Salor.

ción crítica de ese corpus médico no está concluida. Los editores de este corpus estamos seguros que las investigaciones que exigen las futuras ediciones, aportarán nuevos elementos que confirmen, o den mayor solidez a los criterios que se están aplicando en la dilucidación de la autenticidad de una obra médica atribuida a Arnau, o introduzcan nuevas claves que permitan abordar los escritos dudosos de forma más comprensiva; e incluso someter a nueva revisión algunos de los tenidos por indudablemente no auténticos, o algunas de sus partes. Los nuevos frentes abiertos en las investigaciones arnaldianas tendrán, sin duda, consecuencias en el problema de la autenticidad de concretas obras médicas de Arnau, especialmente sobre aquellas que abordan áreas tangenciales en las preocupaciones médicas y espirituales de Arnau, así como sobre la producción intelectual médica de los últimos años de Arnau, con posibles relaciones con el círculo de intelectuales en torno a la corte de Roberto de Nápoles, tan escasamente conocido; no podemos dejar de tener en cuenta las nuevas perspectivas abiertas por las investigaciones en torno a las obras alquímicas atribuidas a Arnau de Vilanova. No se trata de volver sobre temas ya superados, sino de abordar desde nuevos presupuestos y material manuscrito, la obra de Arnau de Vilanova de forma integrada. La edición crítica de los escritos de Arnau (en cualquiera de sus actividades) es, sin duda, el camino más idóneo para abordar con rigor la obra de un personaje que vivió uno de los momentos más fascinantes de la historia intelectual de la Europa latina.

Lluís GARCIA BALLESTER
Fernando SALMÓN
Eustaquio SÁNCHEZ SALOR

TRADICIÓN MANUSCRITA Y AUTORÍA:
SOBRE LA POSIBLE AUTENTICIDAD
DEL COMENTARIO DE ARNAU DE VILANOVA
AL *DE MORBO ET ACCIDENTI* DE GALENO

Introducción

Dos de las circunstancias que, en general, llaman la atención en los comentarios que realizó Arnau durante su actividad universitaria, es la alta proporción de ellos perdidos y el escaso número de manuscritos de los conservados. En efecto, de los cinco comentarios que sabemos con certeza que impartió Arnau, tres de ellos —al *Tegni*, a los comentarios de Galeno sobre el *Regimen acutorum Ypocratis*, y al *De ingenio sanitatis*—, se han perdido, o al menos todavía no se han localizado; y de los otros dos —sobre el *De malicia complexionis diverse* y sobre el *De morbo et accidenti*—, se conservan muy pocos manuscritos. Del primero de estos dos últimos, solamente dos y uno del segundo.¹

La edición crítica al comentario sobre el escrito de Galeno *De malicia complexionis diverse* fue publicada en 1985.² El estudio del comentario no ofreció dudas sobre su adscripción a Arnau, a la vez que nos amplió nuestro conocimiento sobre el sistema y contenidos de la enseñanza de la medicina

1. L. GARCÍA 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*, en «*Dynamis*», 2 (1982), 97-158.

2. *Arnaldi de Villanova Commentum supra tractatum Galieni de malicia complexionis diverse* («*Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*», XV, en adelante OMO), Barcelona, Publicacions de la Universitat 1985.

en el Montpellier del último tercio del siglo XIV, y la repercusión que sobre éste ejerció el 'nuevo Galeno'; igualmente nos permitió conocer mejor el decisivo papel en la transmisión de los escritos de los maestros universitarios por parte de quienes recogían sus comentarios en las aulas, y nos ofreció más luz sobre el género literario de los comentarios.

En la actualidad estamos trabajando en la edición del extenso comentario al escrito galénico *De morbo et accidenti*, atribuido a Arnau y conservado en sólo un manuscrito.³ Dividiremos nuestra exposición en tres grandes partes. En primer lugar, describiremos esta importante obra del Galeno latino bajo-medieval; en segundo lugar, ofreceremos el estado actual de los comentarios a esta obra realizados por autores cuya vida fue contemporánea en algún momento con la de Arnau; por último, estudiaremos el comentario atribuido a Arnau en relación con los problemas que plantea su autenticidad.

I

El escrito galénico De morbo et accidenti

Con el nombre de *De morbo et accidenti* fue conocido en el galenismo medieval, tanto árabe como latino, el conjunto de cuatro obras de Galeno estructuradas en seis libros: los tres primeros libros se correspondían, respectivamente, con el *De morborum differentiis*, *De morborum causis* y *De symptomatum differentiis*, y los libros cuarto a sexto con el *De symptomatum causis*. Siempre aparecen en los manuscritos latinos con este orden.⁴ Acerca del origen alejandrino de este conjunto de obras, unidas por el título *De morbo et accidenti*, y de su transmisión del griego al siríaco y al árabe, nos cuenta mejor que nadie el propio Hunain ibn Ishaq (809-873):

«Este libro está formado por seis partes unidas y todas ellas pertenecen a obras que necesariamente deben leerse antes del libro sobre el método curativo (*De medendi metodo* o *Ingenium sanitatis*). Galeno no los reunió en un solo libro ni tampoco les dio un único título, sino que fueron los alejandrinos quienes los reunieron y dieron un solo título, a saber *El libro de las causas*. Con ello mostraron su acierto al designar el libro por su contenido principal. Por lo que concierne a los sirios, le dieron a este libro un título a la vez inseparable e

3. Cracovia. Biblioteca 'Jagiellowska' de la Universidad, 781, siglo XIV (1335), fols. 131ra-157v.

4. R. DURLING, *Corrigenda and addenda to Diels' Galenica*, en «Traditio», 23 (1967), 467-468; 37 (1981), 377.

incompleto, al designarle como *Libro de las causas y los síntomas*. Si le hubieran llamado a cada parte por su nombre, hubieran tenido que mencionar, junto a las causas y los síntomas, también las enfermedades. En efecto, Galeno tituló la primera de las seis partes *Sobre las especies de enfermedades*; en este escrito expone cuántos géneros de enfermedades hay, y divide cada género en especies hasta las últimas subespecies. La segunda parte la tituló *Sobre las causas de las enfermedades*. Pretende, de acuerdo con el título, exponer cuántas causas hay para cada una de las enfermedades y cuáles son esas causas. Lo que la tercera parte de estas seis contiene, lo expresa con el título *Sobre las especies de los síntomas*; expone en ella cuántos géneros y especies de síntomas hay y cuáles son. Las restantes partes las ha titulado *Sobre las causas de los síntomas*, donde expone cuántas causas hay, que dan lugar a cada síntoma y qué causas son».

«Esta obra fue traducida por Sergio (probablemente en el siglo VI) al siríaco (parece que se trata de Sargis ar-Ra's'aini, que vivió en el siglo VI. Apenas sabemos nada de él, sino que desempeñó un importante papel en la traducción de obras médicas del griego al siríaco, principalmente de Galeno. Cfr. F. SEZGUIN, (1970) III, 177). Lo hizo en dos ocasiones, la primera, antes de que estudiase en la Escuela de Alejandría, y la segunda después de haber estudiado en ella. Más tarde, yo lo volví a traducir al siríaco para Bohtiso ibn Gibril al final de mi primera juventud. Hubais (siglo IX₂) tradujo al árabe las seis partes para Abul-Hasan 'Ali ibn Jahja».⁵

No sabemos cuándo, ni dónde ni por quién fue traducido del árabe al latín, aunque probablemente lo fuera en el siglo XII (¿en Toledo?), si bien no hay que descartar que lo fuera más tarde. Los manuscritos más tempranos que se conocen de esta versión son de la segunda mitad del siglo XIII [Universidad de Edimburgo 166 (I), fols. 1ra-15va (+ 271ra-274vb) y Subiaco 58, fols. 1ra-21va].⁶ Circuló también una versión greco-latina, de la que tampoco se conoce el traductor, cuyos manuscritos latinos más tempranos pertenecen todos al siglo XIV.⁷ Asumimos que Arnau utilizó la versión árabe-latina. Se conserva una traducción hebrea, desconocemos si procedente del latín o del árabe, en un manuscrito del siglo XIII.⁸

5. G. BERGSTRÄSSER, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Leipzig, 1925. Reproducido por F. SEZGUIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1970, III, 89.

6. Cfr. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), (1981), 377.

7. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), (1967), 467-468.

8. Véase, SEZGUIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (cit. nota 5), III, 90.

II

Los comentarios al De morbo et accidenti

En los años 70-80 del siglo XIII, algunos médicos pertenecientes a los círculos universitarios de París, Bolonia y Montpellier, encabezaron un movimiento intelectual que tuvo por objeto renovar los estudios médicos. El movimiento, conocido por la moderna historiografía con el nombre de 'nuevo Galeno', se configuró en torno a la introducción de un número importante de escritos de Galeno, así como de nuevos tratados médicos de autor árabe de reciente traducción al latín (por ejemplo, el *Colliget* de Averroes, 1285). Este movimiento no sólo amplió el horizonte intelectual e incrementó la curiosidad científica de la comunidad médica universitaria (profesores y alumnos), sino que les permitió reinterpretar textos y conceptos ya conocidos.⁹

El instrumento intelectual más importante de este movimiento fue el comentario a extensas y complejas obras de Galeno, empresa nunca acometida hasta entonces por la joven escolástica médica latina. En este contexto, fueron comentadas obras tales como el *De ingenio sanitatis* (= *De methodo medendi*), el *De interioribus* (= *De locis affectis*), el *De malicia complexionis diverse*, o el *De morbo et accidenti*, además del *Tegni*. Todas ellas —unas muy extensas, otras breves— eran obras de Galeno difíciles de entender para quien no estuviera bien iniciado en las complejidades técnicas y conceptuales del elaborado galenismo árabe y en las del propio pensamiento de Galeno, autor de difícil lectura. Así lo reconocía el propio Arnau en uno de sus comentarios (*De malicia complexionis diverse*).¹⁰ Ello planteó a los médicos universitarios protagonistas del 'nuevo Galeno' la necesidad de ofrecer una secuencia en la lectura y estudio de las obras del 'nuevo Galeno latino' a todo aquél que quisiera iniciarse en el estudio de la medicina; un aprendizaje configurado en torno a las obras de un Galeno latino que se incorporó al mundo intelectual médico de la Europa latina a lo largo del último tercio del siglo XIII y comienzos del siguiente.¹¹

9. Luis GARCÍA BALLESTER, Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier... (cit. nota 1), 97-99 y 119-145.

10. OMO XV, 296.1-3.

11. Véase el amplio fragmento del comentario de BARTOLOMÉ DE VARIGNANA al *De interioribus* de Galeno (MS Vat. lat. 4452, fols. 83vb-84ra), reproducido por N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his pupils. Two generations of Italian medical learning*, Princeton, 1981. Apéndice 2, 411-15. También Arnau en su comentario al *De malicia complexionis diverse* de Galeno, se preocupó de establecer esta secuencia, OMO XV, 295.21-31.

Uno de los escritos del Galeno latino especialmente complejo es el conjunto de obras que los galenistas medievales conocieron con el nombre de *De morbo et accidenti*. Como el propio comentarista del manuscrito 781 de Cracovia nos recuerda, Galeno intentó en esta obra analizar, desde el punto de vista teórico y general, todo lo relacionado con el mundo de la enfermedad (la causa de la enfermedad —,causa morbi'—, el propio hecho de enfermar —,morbus'— y el síntoma —,accidens'— o modos como aquél se manifiesta), dejando para otras obras el estudio pormenorizado de cada una de las enfermedades concretas, tal como fueron construidas por la escolástica médica del momento: lo que los galenistas llamaron ,doctrina generalis rerum preter naturam' que, junto con la ,doctrina specialis' (causas, enfermedades y síntomas específicos), abordado por Galeno en otras obras (*De malicia complexionis diverse*, *De interioribus*, *De differentiis februm*, *De crisibus*), componían el sofisticado mundo del conocimiento de la enfermedad por parte del galenismo (fol. 131ra). Quizás por ello, aunque el *De morbo et accidenti* fue obra de obligada referencia entre los médicos y cirujanos universitarios que nos dejaron obra escrita (p.e. el propio Arnau, Tadeo Alderotti, Bernardo de Gordon, Henri de Mondeville), fue objeto de pocos comentarios y éstos, a su vez, gozaron de escasa popularidad a juzgar por los escasos manuscritos conservados y las pocas referencias a ellos de contemporáneos y médicos posteriores.

El comentario de Arnau al *De morbo et accidenti* no fue el único entre sus colegas universitarios. Entre el último tercio del siglo XIII y los años cuarenta del siglo XIV, hemos podido identificar hasta siete comentarios a *De morbo et accidenti*. Todos ellos pertenecieron a los círculos universitarios de Montpellier, Bolonia y, probablemente, Paris.¹²

1. Los comentarios pertenecientes al círculo de Montpellier

Sólo hemos podido detectar dos comentarios llevados a cabo por maestros de Montpellier: los realizados por Arnau de Villanova y Bernardo de Gordon. Por las referencias internas de los escritos conservados de ambos, dichos comentarios los debieron realizar en los decenios finales del siglo XIII.

12. Thorndike sugiere la posibilidad de otro comentario por Dino del Garbo (+1327), pero el argumento nos parece muy débil. Véase, L. THORNDIKE, *Some medieval medical manuscripts in the Vatican*, en «Journal Hist. Med.», 8 (1953), 269.

a) *El atribuido a Arnau de Vilanova (c. 1240-1311).*

Arnau se refiere a un comentario suyo sobre este conjunto de obras galénicas en dos de sus obras: en el comentario a *De malicia complexionis diverse* (c. 1292-1295) y en *De considerationibus operis medicine* (c. 1298-1300). Por lo tanto, podríamos conjeturar que fue compuesto en los primeros años (1288-1292) de su actividad académica en Montpellier.

Hasta hoy en día sólo se conoce un manuscrito del comentario al *De morbo et accidenti* donde éste se atribuye a Arnau de Villanova: se trata del ya mencionado, en la biblioteca universitaria de Cracovia. El manuscrito tiene un colofón en el que se lee:

«Explicit scriptum m. arnaldi de villa nova et magistri in medicinis montispessulani super de morbo et accidenti scriptum anno domini millesimo trecentesimo tricesimo quarto in die veneris post Iudica hora none vel quasi» (fol. 157va).

Se trataría del 18 de marzo del año 1335; es decir, el viernes siguiente al Domingo de Pasión. No fue recogido en ninguna de las ediciones del siglo XVI de la obra arnaldiana.

b) *El atribuido a Bernardo de Gordon (c. 1258-c. 1320)*

Bernardo hizo en su tratado médico *Lilium medicinae* (1303-1305) referencia a un comentario suyo al *De morbo et accidenti*, concretamente al libro IV. Quizás se trató de un comentario fruto de su actividad docente en Montpellier. Desconocemos el año en que lo impartió y si tuvo difusión manuscrita en su tiempo. No se ha conservado en ningún manuscrito ni edición de sus obras.¹³

2. *Los comentarios relacionados con el círculo boloñés*

El trabajo de Nancy Siraisi sobre Tadeo Alderotti y sus discípulos, ha permitido detectar, al menos, tres comentarios a esta extensa obra galénica realizados en el ambiente académico de Bolonia; si bien son necesarias algunas matizaciones.

13. Véase, Luke DEMAITRE, *Doctor Bernard de Gordon: Professor and Practitioner* (Studies and Texts, 51), Toronto 1980, 84.

a) *Bartolomé de Varignana* (c. 1260-c. 1321).

Su comentario a *De morbo et accidenti*, al igual que sus comentarios a otras obras de Galeno (*Tegni*, *De complexionibus*, *De interioribus*) y de Hipócrates (*Aphorismi*), fueron probablemente producto de su actividad académica en Bolonia (c. 1298).¹⁴

El comentario de Bartolomé de Varigana sólo se ha conservado en un manuscrito (Vat. Lat. 4452, f. 67r-82v) cuyo 'explicit' es:

«Expliciunt exposiciones super libro *De accidenti et morbo* recollecte sub probo viro magistro Bartholomeo de Varenana et cetera» (fol.82v).

Thorndike sugiere que esta copia pudo haber sido realizada por Alberto de Bolonia.¹⁵

b) *Alberto de Bolonia o Alberto de Zanchariis* (c. 1280-post 1348)

Nacido en una familia de médicos hijo de Galvano de Zancari también conocido médico, en 1326 recibió su graduación en medicina.¹⁶ En 1326 apareció citado como doctor en 'physica' entre los testigos del testamento de Mondino de Liuzzi.¹⁷ Según Siraisi, Alberto fue 'socius' de Antonio de Parma y tuvo algún tipo de asociación con Mondino de Liuzzi, siendo además profesor de medicina en Bolonia.¹⁸

La fecha de composición del comentario, del que sólo conocemos un manuscrito, no la conocemos. El comentario de Alberto de Bolonia sólo se conserva en un manuscrito (Vaticano, Reg. lat. 2.000, fols. 28r-73r). El 'explicit' es:

«Et in hoc terminetur sententia libri *De accidenti et morbo* recollecta sub magistro Alberto Bononiensi et correpta cum scripto quod ipsemet alias scripsit propria manu. Et laudatur deus» (fol.73rb)

Al comienzo de su comentario al libro I de *De morbo* y como repuesta a cuál era la causa material o sujeto del *De morbo et accidenti* de Galeno, Alberto escribió:

14. SIRAIISI, *Taddeo Alderotti and his pupils...* (cit. nota 11), 46-47.

15. THORNDIKE, *Some medieval medical manuscripts in the Vatican*, (cit. nota 12), 271.

16. Véase, G. SARTON, *Introduction to the History of Science*. 3 vols. en 5. Baltimore, 1927-47, vol. III, 852-54.

17. SIRAIISI, *Taddeo Alderotti and his pupils...* (cit. nota 11), p. xx.

18. *Ibid.*, 102.

«...res preter naturam in communi est hic subiectum. Et dico in communi quia per hoc differt a quibusdam aliis libris in quibus determinat res preter naturam in speciali magis, ut in libro *De malicia complexionis diverse*, et *De tabe*, *De disnia* et sic de aliis» (fol. 28ra).

Como el *De disnia* (= *De malicia hanelitus*, *De difficultate respirationis*)¹⁹ fue traducido al latín por Nicolás de Reggio no antes de 1345, podemos pensar que la referencia o bien es libresca (referencia del propio Galeno en una de sus obras disponibles) o que, en efecto, el comentario es posterior a esta fecha. El *De tabe* (= *De marasmo*) fue traducido también por Nicolás de Reggio entre 1308 y ca. 1345, pero no podemos precisar más.²⁰

Su comentario es muy similar al del atribuido a Arnau, aunque más elaborado. Todo parece indicar que el comentario de Alberto tuvo como base el atribuido a Arnau. En una ocasión, al menos, se refirió Alberto a otros comentarios a *De morbo et accidenti*, coincidiendo esta referencia concreta con el manuscrito de Cracovia atribuido a Arnau. El pasaje es el siguiente: Alberto de Bolonia expuso tres razonamientos aducidos por Galeno para demostrar que el sentido común era una operación del cerebro; el comentarista del manuscrito de Cracovia, en cambio, entendió que sólo había dos (el 1 y el 3 de los considerados por Alberto; el 2 no sería, en opinión del atribuido a Arnau, más que una explicación del 1). Alberto después de exponer el segundo de los razonamientos añadió:

«Verum est tamen quod *secundum alios* ista est una ratio cum precedente et ideo secundum eos hic ponitur solum confirmacio predicte rationis non alia ratio et satis est hoc consonum littere» (fol. 57rb-va. El subrayado es nuestro).

No hemos comprobado si la opinión es sólo del atribuido a Arnau o también aparece en Bartolomé de Varignana. En cualquier caso, es una clara referencia a otros comentarios al *De morbo et accidenti* anteriores al suyo, que muy bien podría comprender también el de Bartolomé de Varignana, si bien al referirse a él lo hace por su nombre. Por ejemplo, al final del libro III:

«Ista lectio fuit parva propter reversionem magistri Bartholomei de Varignana» (fol. 48vb).

19. L. THORNDIKE, P. KRIBE, *A catalogue of incipits of mediaeval scientific writings in Latin* London 1963, 1296 (en adelante, TK).

20. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), 1967, 467. Sobre el *De disnea* ver también V. NUTTON, *Reseña a: N. SIRAI, Taddeo Alderotti and his pupils...* (cit. nota 11), en, «Med. Hist.», 26 (1982), 101, así como sus comentarios sobre la autenticidad del comentario de Bartolomé al *De interioribus* de Galeno.

El hecho de que Alberto de Bolonia se refiera a una tradición de comentaristas a *De morbo et accidenti*, lo sitúa en lo que podríamos llamar la segunda generación de autores que leen el 'nuevo Galeno' con el importante aporte de las versiones greco-latinas de Nicolás de Reggio. En el comentario de Cracovia atribuido a Arnau de Vilanova, no hay una sola alusión a comentarios anteriores a este conjunto de obras de Galeno.

c) *Antonio de Parma (fl. 1315)*

De Antonio de Parma no se conserva un comentario a *De morbo et accidenti*, como sugiere Siraisi, sino un registro de 'quaestiones' a esta obra de Galeno. Dicho registro sólo se conserva en un manuscrito: Vat. lat. 4450, fols. 73ra-93vb.²¹

El hecho de que en el mismo manuscrito, inmediatamente antes del registro de 'quaestiones', se encuentre un comentario a *De morbo et accidenti*, hizo a Siraisi sugerir la posibilidad de que Antonio fuera el autor tanto del comentario como de las 'quaestiones'. No creemos que esto sea así. Si miramos con atención el manuscrito, observamos que el comentario aborda los libros 1, 2, 3 y parte del 4 del *De morbo et accidenti* (fols. 57r-72v). En el folio siguiente (fol. 73r), bajo el epígrafe «Questiones super librum *De accidenti et morbo secundum magistrum Antonium de Parma*», comienza el desarrollo de las distintas 'quaestiones' pertenecientes a los seis libros del *De morbo et accidenti*. El 'incipit' es el siguiente:

«Queritur primo de subiecto libri. Sed hec est disputata in lectura textus. Verum est tamen quod magister Antonius dicit: accidens esse subiectum huius libri» (fol. 73ra) (TK 1196).

Las pocas 'quaestiones' que aparecen en el comentario precedente no coinciden con las que aparecen en el registro de 'quaestiones' explícitamente atribuidas a Antonio de Parma. Además, las 'quaestiones' al libro IV (fol. 83ra) vienen precedidas por un pequeño fragmento del comienzo de un comentario a dicho libro (fol. 82vb) que tampoco coincide con el inicio del comentario precedente al libro IV (fol. 70ra). Ambos comienzos son los siguientes:

Comentario precedente (fol. 70ra):

«In hac particula. In precedenti Galienus determinavit de morbis et causis eorum et de numero accidentium. In parte ista determinat de causis acci-

21. Para descripción del manuscrito, véase THORNDIKE, *Some medieval medical manuscripts in the Vatican* (cit. nota 15), 269, n. 45.

dencium et primo proponit quod intendit, secundo exequitur ibi: *Dico ergo*».

Comentario fragmentario (fol. 82vb):

«*In hac particula causam accidencium et cetera*. In precedenti libro Galienus determinavit differentias accidencium, modo in hoc libro determinat ipsorum causas, eciam in sequentibus. Sed antequam deveniamus ad divisionem libri est intelligendum quod Galienus in determinando causas accidencium non determinat explicite causam cuiuslibet accidentis».

Como veremos más adelante, el comentario precedente aparece copiado en otros dos manuscritos sin que en éstos se atribuya su autoría a Antonio de Parma.

Con Antonio de Parma hay un problema sobreañadido: si perteneció o no al grupo de Bolonia. Siraisi relaciona a Antonio de Parma con el círculo de Tadeo Alderotti. Según ella, Antonio de Parma pudo enseñar medicina en Bolonia antes de 1323, aunque no dice en qué basa esta suposición. El hecho de que las *Recollectiones* de Antonio de Parma al *Canon* I.1. fueran tomadas «per me Albertum Bononiensem» (cfr. TK 759: Vat.Lat. 4452, fol. 47v; Munich, Clm. 13020, fol. 226r-267rb), sumado a la idea de que la carrera académica de Alberto de Bolonia se desarrolló completamente en Bolonia, apoyaría esta suposición.²² Kuksewicz, en cambio, niega cualquier conexión con Bolonia y le relaciona con los grupos de filosofía natural parisinos.²³ Sería necesario un estudio monográfico sobre este autor para dilucidar éste y otros problemas de su biografía.

El parecido de las *Quaestiones* de Antonio de Parma con las atribuidas a Arnau o las de Alberto de Bolonia es grande, aunque la similitud no es tanta como la que hay entre estos dos últimos. ¿Cómo explicar estas semejanzas? Por el momento no encontramos explicación razonable. No hay un 'explicit' en las *Quaestiones* que indique año, autor o fin de las *Quaestiones*.

3. Dos comentarios anónimos

a) *El mismo comentario que se encontraba precediendo las Quaestiones de Antonio de Parma en el manuscrito Vat. lat. 4.450 (fols. 57r-72v), aparece copiado en otros dos manuscritos: Vat. lat. 4.466 (fols. 157r-169v) y Munich, Staatsbibliothek, Clm. 13.020 (fols. 88v-94r).*

22. SIRAI SI, *Taddeo Alderotti and his pupils* (cit. nota 11), xx.

23. Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław 1968, 315-452.

Sólo en Vat. lat. 4.466 aparece copiado el comentario completo. El comentario al libro sexto es muy corto pero creemos que está completo. Acaba con un: «Et patet totum usque ad finem libri et hoc est con...it» (fol. 169va).

En Vat. lat. 4.450 el comentario queda cortado en el libro IV y Munich Clm. 13.020 quizás sólo recoge el libro 1 y 2; con seguridad no incluye el comentario a los libros 4, 5 y 6. Según el Catálogo de manuscritos de la biblioteca de Munich, está fechado en 1319.²⁴

b) El otro comentario anónimo a De morbo et accidenti aparece en el manuscrito Vat. lat. 4.454 (fols. 33r-82r).

El comentario se corta en algún punto del libro VI. En el último folio (fol. 82r) y con distinta mano comienza un comentario a los aforismos hipocráticos.

III

El manuscrito 781 de la Universidad de Cracovia

1. Descripción y contenido del manuscrito

Ya Paniagua²⁵ llamó la atención sobre la presencia en este manuscrito de un largo comentario atribuido a Arnau de Vilanova sobre el *De morbo et accidenti* de Galeno. Basó su información en la descripción del catálogo de Wislocki²⁶ y en el 'explicit' que anteriormente hemos transcrito. Como recordaremos, la copia da la fecha de 1335. Se trata, pues, de uno de los manuscritos datados más tempranos que hacen referencia a una obra médica de Arnau.²⁷

24. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*. Munich 1876, vol.4, pt. 2, 93.

25. J. PANIAGUA, *El Maestro Arnau de Vilanova, médico*, Valencia 1969.

26. W. WISLOCKI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 2 vols. Cracoviae, 1877-1881.

27. Recordemos el manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Basilea, D.III.18, con *De considerationibus operis medicine* (fols. 1-40), que fue terminado en París en 1330.

El 'explicit' mencionado está escrito con otro tipo de escritura más caligráfica y de módulo mayor pero no de distinta mano, circunstancia normal dado el amplio espacio que quedó en la vitela cuando se concluyó el comentario. No es, por tanto, un añadido posterior realizado por un copista distinto del que copió el extenso texto del comentario. Tanto la escritura del largo comentario como la del 'explicit' son coetáneas. Las características paleográficas de la escritura se corresponden con la fecha del 'explicit' (1335). Se trata de una escritura gótica del norte de Europa, probablemente de mano polaca.²⁸

El manuscrito 781 de la Universidad de Cracovia es un códice en el que, según el viejo catálogo de Wislocki, verificado personalmente, figuran las siguientes obras: (1) Comentario al lib. I del *Canon* por Bartolomé de Brujas (fols. 1ra-68rb). (2) Comentario al Fen 4 del lib. I del *Canon* por Tadeo Alderoti (fols. 69ra-102ra). (3) *Questiones* de Bartolomé de Brujas *super Tegni Galieni* (fols. 103ra-130rb). (4) Comentario al *De morbo et accidenti* por Arnau de Vilanova (fols. 131ra-157va). (5) Comentario y *Questiones super Viatico Constantini*, incompleto (fols. 158ra-203vb), cuyo incipit («Quoniam quidem ut ait Tullius in rethoricis...») se corresponde con el atribuido a Pedro Hispano en otros manuscritos (TK 1298).

Ninguna de las obras mencionadas en el códice ha sido editada. Todos los autores cuyos comentarios se mencionan son conocidos y todos vivieron entre mediados del siglo XIII y mediados del siglo XIV. Bartolomé de Brujas (ca.1286-1356) fue maestro regente en París y en Montpellier (ca. 1330). Las obras a él atribuidas en el códice son recogidas por Wickersheimer sobre los datos del catálogo de Wislocki, al que añade un interesante dato que confirma la atribución de un comentario al *Tegni* por Bartolomé.²⁹ Tadeo Alderoti (ca. 1206-15 a 1295) fue un contemporáneo más viejo que Arnau. El comentario al *Canon* I.4 atribuido en este manuscrito a Tadeo no fue utilizado por Siraisi, la cual duda que Tadeo escribiera un comentario a esta parte del *Canon*.³⁰ En este contexto, cita a Guillermo de Brescia, contemporáneo de Arnau y con relaciones con éste; Guillermo tiene *Questiones* y comentarios al *Canon* I.4 (manuscrito en, Padua, Bibl. Univ., num. provvisorio 202, s. XIV, ff.117v-124v).³¹ El comentario atri-

28. A.M. Mundó (Universidad Autónoma de Barcelona), comunicación personal; R. Blasco (Universidad de Cantabria), comunicación personal.

29. E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire biographique des médecins en France au moyen âge*. 1 vol. en 2. París, 1936. Reimpr. Ginebra, 1979, 61.

30. El manuscrito de Cracovia no es citado por Siraisi en su libro *Taddeo Alderotti and his pupils...* (cit. nota 11), pero duda de la atribución del comentario al *Canon* I.4 a Tadeo. Véase, 417.

31. *Ibid.* 244 n.17. Recordar que el fen 4 del lib. I del *Canon* comienza: «Dicemus quod res medicationis ex una trium rerum completur: una earum est regimen et nutritia,

buido a Pedro Hispano (ca. 1205— ca. 1264) en el manuscrito de Cracovia está avalado por su presencia en el manuscrito de Madrid (Bibl. Nac., 1877, ff.142-205), cuya autenticidad parece estar fuera de duda, y que contiene los más importantes comentarios realizados por Pedro Hispano.

El conjunto, pues, de manuscritos de este códice parece tienen una autoría coherente con los datos que poseemos de los autores en ellos citados, procedentes de otras fuentes.

2. Dudas sobre la autenticidad arnaldiana del comentario al *De morbo et accidenti* del MS 781 de Cracovia

Si sólo tuviéramos en cuenta lo hasta aquí expuesto, no habría razón alguna para poner en duda que el contenido del comentario al *De morbo et accidenti*, tal como se expone en el manuscrito 781 de Cracovia, se corresponde con el que, según el propio testimonio de Arnau, él realizó. Ahora bien, algunas de las características de este comentario, nos obligan a indagar la autenticidad del mismo en lo que se refiere a su atribución arnaldiana. Entre ellas, podemos citar las siguientes: (a) el modo de plantear las relaciones entre *philosophia naturalis* y *medicina*; (b) el uso de las referencias al *Colliget* de Averroes; (c) la escasa implicación personal del comentarista del manuscrito 781 en las *Quaestiones* que va comentando.

Con el análisis de estos tres puntos, no se agotan todas las variables que conviene tener en cuenta para decidírnos en torno a la autenticidad arnaldiana de este largo comentario. Conviene analizar las siguientes: (d) las referencias cruzadas que Arnau ofrece de su comentario al *De morbo et accidenti* en dos de sus obras indudablemente auténticas (su comentario al *De malicia complexionis diverse* y su escrito *De consideratione operis medicine sive de flebotomia*); (e) las obras y autores utilizadas en el comentario, especialmente las referencias a obras de Galeno, alguna de las cuales fue traducida del árabe por el propio Arnau (*De rigore et tremore et ictigatione et spasmo*).

(a) Las relaciones entre *philosophia naturalis* y *medicina*.

Este punto adquiere especial importancia, tras el trabajo de McVaugh donde se subraya lo que él llama "instrumentalismo médico de Montpe-

et alia medicinarum est exhibitio; tertia est operatio manualis». Los comentarios de esta parte del *Canon* dieron lugar a lo que en terminología galénica medieval se conoció con el nombre poco preciso de *Practica*.

llier" del que Arnau sería abanderado;³² es decir, al médico sólo debía importarle lo que le condujera a la curación del enfermo: de la ,*philosophia naturalis*' sólo debía usar aquello que le fuera útil en su actividad médica de curar. Arnau habría explicitado ya esta postura en uno de los primeros escritos de Montpellier —el *De intencione medicorum*— de cuya autenticidad no hay duda. Esta opinión habría adquirido especial fuerza en Montpellier y se habría definido en el seno de una recepción polémica de los escritos médicos de Averroes, tanto del *Colliget* (1285) como de su comentario a los *Cantica* de Avicena (1284), especialmente este último. Averroes, en opinión de McVaugh, insistiría en una relación de dependencia de la medicina respecto de la filosofía natural (*Colliget*) e incluso iría más allá, al defender que la medicina se justificaba más que por su finalidad de curar, por el afán de conocer lo referente a la salud y la enfermedad (*Commentum super Avicennae Canticum*). La medicina sería más un conocimiento (,scientia') que una actividad curativa (,opus'). Contra este planteamiento reaccionaría Arnau quien, en una de sus primeras obras de su actividad universitaria (*De intencione medicorum*), se preocuparía por subrayar dos cosas: por una parte, la independencia del saber médico respecto de la filosofía natural; por otra, la justificación de ese saber sólo en función de su capacidad de instrumentar lo suministrado por la filosofía natural para curar.

Dentro de este contexto, no deja de resultar extraño que en el comienzo de un comentario atribuido a Arnau, se formule la siguiente pregunta y, sobre todo, se dé la escueta respuesta que el comentarista del manuscrito 781 formuló a continuación. En efecto, a la pregunta sobre «en qué parte de la ,*philosophia*' hemos de colocar esta obra (de Galeno)», el comentarista respondía textualmente: «...en la ,*philosophia naturalis*', de la que forma parte como toda la medicina, según afirma Averroes en el (libro) primero capítulo segundo de su *Colliget*.»³³

Lo que inquieta es la misma pregunta, cuya formulación da a entender la aceptación implícita de que la medicina forme parte de la ,*philosophia naturalis*'. Posibilidad que es aceptada en la respuesta, sin más matizaciones. Una respuesta que se apoya en el testimonio de Averroes en su *Colliget*. Circunstancia que ya no vuelve a darse en el resto del comentario, donde, si bien se hacen referencias frecuentes al *Colliget*, es siempre para no tener en cuenta su opinión. Incluso en el comentario al último libro, no se le citará una sola vez.

32. Michael McVAUGH, *The nature and limits of medical certitude at early fourteenth-century Montpellier*, en «Osiris», 6 (1990), 62-84.

33. «Cui parti philosophie hic liber supponatur. Dicendum quod philosophie naturali, cui cum tota medicina subicitur, ut Averroes ait primo sui *Colliget*, secundo capitulo», fol. 131ra.

El tema de las relaciones ,*philosophia naturalis*'-, ,*medicina*' no volverá a ser abordado directamente por el comentarista, aunque sí de forma indirecta. Ello nos permitirá un mejor conocimiento del contexto en el que hay que situar tanto la pregunta inicial del comentarista, como su escueta respuesta. Quizás la ocasión más clara es a propósito de una ,*questio*' donde se planteó uno de los temas que más preocuparon a los médicos universitarios de esta época, el de las contradicciones entre Aristóteles y Galeno a propósito del papel del corazón. Con este motivo, se planteó en el seno del galenismo bajomedieval el problema de las relaciones entre ,*philosophia naturalis*' y ,*medicina*'. La ,*questio*' se formuló así: «*Queritur utrum sensus communis sit in cerebro vel in corde*» (fol. 147vb).

La solución dada por el comentarista fue la de no plantear un enfrentamiento entre ambas autoridades, sino admitir la autonomía de ambas disciplinas (,*philosophia naturalis*' y ,*medicina*') y la compatibilidad entre ambas. Para ello utilizó un recurso dialéctico que le suministraba el propio Aristóteles: la distinción entre ,*organum primum*' (= ,*principium instrumentale*') y ,*principium primum*'. De acuerdo con ello, el cerebro sería el ,*organum primum*' o ,*principium instrumentale*' del ,*sensus communis*' y en él asentaría. Como tal, este órgano es accesible a los sentidos y, por tanto, operativo para el médico, el cual centraría en él su acción terapéutica; de ahí que cuando el médico diagnostique una lesión del ,*sensus communis*' aplique los remedios en el cerebro. Y esto lo hace el médico porque es un ,*artifex practicus*' o ,*artifex sensibilis*', cuyo criterio de actuación es lo manifiesto a sus sentidos y no lo que se concluye mediante el raciocinio, que es el instrumento intelectual idóneo que nos permite penetrar, según el aristotelismo latino, hasta el ,*primum principium*'. Conseguir esto último, es tanto como alcanzar la ,*veritas*' en la medida que nos permite conocer la sustancia misma de la realidad natural con la que estamos tratando. Estos dos modos de conocimiento —el de la realidad sensible y el de la realidad sustancial— lo expresaban los filósofos naturales y médicos medievales con dos adverbios muy significativos: ,*sensibiliter*' y ,*substantialiter*'. El primero es el propio del ,*medicus*' que quiere hacer de su práctica un ,*ars*'; el segundo es el que lleva a cabo el ,*philosophus naturalis*', al que en terminología latina del *Colliget* se le denomina ,*artifex scientiae naturalis*'.³⁴ El ,*medicus*' tiene como fin curar; el ,*philosophus*' conocer la verdad. Una verdad que está más allá de la realidad sensible, instalada en la sustancia de las cosas naturales, y a la que sólo se accede mediante el juego de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) instrumentado por la lógica. Por lo que respecta a la salud y la enferme-

34. *Averrois cordubensis Colliget libri VII*. Venetiis, apud Iuntas, 1563, I,1, fol. 4ra.

dad, al ,philosophus naturalis' sólo le interesa los ,principia' en los que se basa la salud y la enfermedad (que en la concepción del ser vivo aristotélico-galénico comenzaba con los elementos y el juego de las cualidades como constituyentes radicales de la materia viva), no la curación de éste o aquél ser vivo. Esta tarea era propia del ,medicus', si bien éste, si quería gozar del beneficio de la nueva ,scientia' aristotélica (rigor intelectual, respetabilidad social derivada de la que emanaba de la nueva institución universitaria) debía basar su actuación en el conocimiento de lo que estaba haciendo; un conocimiento que le aportaba necesariamente la ,philosophia naturalis'. Esta distinción fue importante para el establecimiento de la autonomía intelectual y profesional de los médicos que aceptaron la opción de basar su condición de tales sobre el conocimiento de las razones en las que basar su actuación. Recordemos que ser un ,artifex', de acuerdo con el nuevo Aristóteles que invadió los círculos académicos desde el siglo XIII, es algo más que ser un ,expertus'. Sólo se alcanzaba la primera condición si además de curar, se sabía por qué; algo que, de acuerdo con el paradigma aristotélico-galénico, sólo se alcanzaba con el conocimiento causal, tal como nos recuerda la versión latina de la *Metaphysica* de Aristóteles, libro de cabecera de los médicos universitarios medievales.³⁵ Esto era algo sabido y asumido por los médicos universitarios desde mediados del siglo XIII, los cuales situaron los discursos y las actuaciones del ,philosophus naturalis' y del ,medicus' en dos planos complementarios: el primero abordaba la realidad (la salud, la enfermedad) ,secundum veritatem'; el segundo ,secundum manifestationem in sensu'.³⁶ Este segundo es más inmediato y en él es posible alcanzar la curación; es el plano de la ,praxis', el que tiene que ver con las cosas concretas (,particularia') y que se tocan con los sentidos (,sensibilia').³⁷

Dejando razones sociales aparte, como son las derivadas de un reparto del territorio intelectual y del consiguiente mercado en una sociedad urbana medieval, la necesidad de alcanzar un pacto intelectual que permitiese la coexistencia de Galeno (el ,Medicus') y de Aristóteles (el ,Philosophus') estaba detrás de estos distingos, que fueron algo más que meros juegos dialécticos. Arnau, en su *De intencione medicorum*, primero de los escritos indudablemente auténtico que se conoce de su etapa de Montpellier (ca.

35. «Expertus quidem enim ipsum sciunt quia, sed propter quid nesciunt; hi —i.e. artifices— autem propter quid, et causam cognoscunt», *Metaph.* 981a.28-30.

36. GILBERTUS DE AQUILA (Anglicus), *Compendium medicine... tam morborum universalium quam particularium nedum medicis sed cyrurgicis utilissimum*, Lugduni 1510, fol. 248rb.

37. ANTONIO DE PARMA, *Quaestiones super De morbo et accidenti*, manuscrito Vat. lat. 4.450, fol. 90ra.

1293-5), no fue indiferente a la necesidad de ese pacto. En efecto, cuando se planteó el problema de si hay un sólo principio vital (el corazón) o cuatro (hígado, corazón, cerebro y testículos), introdujo la distinción entre 'principio primero y originario' ('principium primum et originale') (corazón) y 'principios próximos y evidenciables' ('principia proxima manifestativa') (los cuatro mencionados). Ni el médico (Galeno y los galenistas como Arnau), ni el filósofo natural (Aristóteles y quienes le seguían) estaban —siempre en opinión de Arnau— en desacuerdo con este distingo que marcaba, a nivel terminológico, doctrinal y operativo, dos territorios.³⁸ La 'quaestio', pues, que planteaba las relaciones entre 'sensus communis', corazón y cerebro, ponía de manifiesto uno de los problemas intelectuales y sociales que más inquietaron a la comunidad académica bajomedieval y concretamente a los médicos universitarios, celosos de su respetabilidad intelectual y social.

El comentarista del manuscrito 781 participaba plenamente de este planteamiento y optó por la autonomía del médico cuando ejercía como tal:

«...illud habet ponere medicus quod magis sensibus concordat, cum ipse sit artifex practicus. Praxis autem est circa particularia et sensibilia, ut patet secundo *Metaphysice* unde Haly in *Tegni* dicit quod medicinalis speculatio non transcendit sensum, et Galienus secundo (C: primo) *De simplicibus medicinis*, circa principium, ubi <dicit quod dum> medicus habet sensum non debet querere rationem, ita quod, si omnia que sunt in medicina possunt sensu cognosci, nunquam medicus egeret intellectu. Sed ponere sensum communem esse in cerebro magis sensibus concordat quam ponere ipsum in corde, cum accidentia eius ex lesione cerebri adveniant principaliter et non cordis. Unde Avicenna (*Canon* I,1,5,1) de hac materia loquens dicebat quod cum solutio philosophorum substantialiter certificatur est veracior, sed solutio medicorum in primis cum attenditur est magis manifesta ad sensum scilicet. Rationes autem igitur et auctoritas, que probant sensum communem esse in cerebro, probant hoc de consistencia eius in tali membro tanquam in organo communi et primo; sed auctoritas et rationes que probant ipsum esse in corde, probant hoc de consistencia illius in ipso, sicut in primo principio. Et hoc est» (fol. 148ra).

La 'quaestio' explicita y matiza la opinión del comentarista del manuscrito 781 en torno a las relaciones entre 'philosophia naturalis' y 'medicina'. La referencia al *Colliget*, pues, hay que enmarcarla en el contexto propio de una problemática que es resuelta mediante la definición clara de dos actividades autónomas con objetivos y protagonistas propios que, al mismo tiempo, mantienen una relación desde su propia autonomía. Nos permite igualmente afirmar la total sintonía con los juicios que sobre el

38. *De intentionibus medicorum*, en *Opera*, Lugduni, F. Fradin 1504, fol. 52ra.

papel de ambas actividades (el del filósofo natural y el médico) formuló Arnau en su *De intencione medicorum*, y que tan bien resumió McVaugh: «What then is the relationship in Arnau's mind between the natural philosopher's *scientia* and the physician's *ars*?..., he has an answer to it that can be reconstructed from the second part of the (*De intencione medicorum*), where it provides the underpinning for his reconciliation of Aristotle and Galen. The crux is again the issue of purpose or function, of *intencio*. The natural philosopher aims at *perfectam rerum cognitionem*, at a complete understanding of things, of their natures and causes, but the physician needs to understand only what will perfect his treatment of patients (*opus*), and hence he has to concern himself only with manifest sense evidence, while the natural philosopher has to consider the inner, hidden nature of things as well. Even so, properly understood there is no contradiction between the two realms: the 'universals that formally constitute the art of medicine' are also those of the natural philosopher, but for the sake of medical practice they must be expressed differently if they are to be 'applied to sensible particulars'. Medicine will be expressed so as to describe appearances, natural philosophy so as to explain the true nature of things». ³⁹

No quisiéramos concluir la discusión de la opinión del comentarista del manuscrito 781 de Cracovia sobre «Cui parti philosophie hic liber supponatur» (fol. 131ra), sin mencionar la formulación y respuesta de Alberto de Bolonia al mismo problema. Creemos que ello introducirá nuevos elementos de reflexión. Dice así Alberto:

«Cui parti philosophie supponitur liber. Dicendo quod supponitur parti philosophie practice <sive> factive sicut est tota medicina, ut visum est prius. Cui parti medicine. Dicendo quod theorice non practice» (fol. 28ra).

La formulación de la pregunta es la misma, pero no así la respuesta, incluyéndose además una segunda parte referida a la medicina, que no se formulaba en el comentario de Cracovia. Si aceptamos el supuesto de que Alberto de Bolonia conoció, y manejó, el contenido del comentario de Cracovia, debemos admitir que su respuesta al problema que estamos tratando, matizó la opinión expuesta por el comentarista del manuscrito de Cracovia. En primer lugar, reconoció la importancia del papel que juega la 'philosophia naturalis' en la medicina; en segundo lugar, soslayó el problema de la subordinación de la 'medicina' afirmando que ésta formaba parte de una 'philosophia practica' y resolutive ('factiva'); en tercer lugar, situó el contenido del comentario (las 'res praeter naturam', enfermedad, causa y

39. Michael McVAUGH, *The nature and limits of medical certitude...*, (cit. nota 32), 72.

accidentes) en el plano teórico (*theoria*) de la medicina. En esto último no diferirá del comentarista del manuscrito de Cracovia, aunque éste, con terminología distinta, sitúe el contenido del comentario en el plano de la *doctrina universalis seu generalis* (fol. 131ra). Parece ser que la formulación dada por Alberto de Bolonia estaría más acorde con el modo como, según los trabajos de Siraisi, fue evolucionando en el círculo de Bolonia el problema de las relaciones entre *philosophia naturalis* y *medicina*.⁴⁰ Si bien, este es un problema no suficientemente estudiado en los años cuarenta del siglo XIV, en los que se supone fue escrito el comentario de Alberto de Bolonia.

(b) *El uso del Colliget de Averroes*

Como ya hemos adelantado en el apartado anterior, el autor del comentario del manuscrito de Cracovia utiliza una sola vez el *Colliget* para fundamentar su opinión: cuando afirma la subordinación de la medicina con respecto a la *philosophia naturalis*. Ya explicamos anteriormente cómo esta subordinación es perfectamente compatible con la defensa de una autonomía de la medicina, tanto cuando se trata de abordar los problemas como, especialmente, de resolverlos. El resto de las veces, el *Colliget* forma parte de la estructura dialéctica del escrito en la discusión de las distintas *questiones*: por una parte las opiniones de Averroes en su *Colliget*, por otra Galeno y Avicena. La opiniones del primero son sistemáticamente no tenidas en cuenta, a favor de las de Galeno reforzadas por Avicena.

Desde el punto de vista histórico, el *Colliget* latino pudo comenzar a utilizarse a partir de 1285 en que fue traducido. McVaugh ya llamó la atención sobre la rapidez con que se difundió esta traducción por los círculos médicos universitarios, si tenemos en cuenta lo pronto que aparece su referencia explícita en obras auténticas de Arnau como los *Aphorismi de gradibus*.⁴¹ escrita con toda probabilidad hacia finales de los años noventa del siglo XIII, así como en su breve *Epistola de dosi tyriacalium medicinalium*, escrita poco antes.⁴²

40. Véase SIRAI, *Taddeo Alderotti and his pupils...* (cit. nota 11), 127, nota 18, donde se transcribe el texto de Bartolomé de Varignana a su comentario al *De interioribus*: «...ita tamen quod si (medicina) sit considerans tales passiones (corporis humani) non considerat illas propter verum sed propter opus. Scientia autem naturalis illas considerat propter verum. Et quia ille scientie que fine differunt una non subalternatur alteri, ideo ex dictis apparet quod medicina non subalternatur scientie naturali», Vat. lat. 4.452, fol. 83rb.

41. OMO, II, 81.

42. OMO, III, 82, 84.

La fecha más probable de la llegada de Arnau a Montpellier como profesor de su Estudio hay que situarla entre 1289 y 1291.⁴³ En los diez años que transcurrieron hasta 1300, fecha de su versión de los dos primeros libros del *De interioribus* de Galeno, Arnau se dedicó intensamente a la enseñanza de la medicina. El núcleo de su enseñanza fue el comentario de las obras de Galeno y de la *Articella* que formaban el curriculum médico, que Arnau se encargó de actualizar mediante la incorporación de nuevas obras de Galeno y de autores árabes. Por las referencias internas sabemos que uno de los primeros comentarios fue al *De malicia complexionis diverse*, escrito probablemente a mediados de los años noventa. En este comentario, de cuya autenticidad no hay duda, él mismo hizo referencia a un comentario anterior suyo sobre el *Tegni*,⁴⁴ a otro sobre el *De morbo et accidenti*,⁴⁵ y a su escrito *De intencione medicorum*.⁴⁶ El comentario al *Tegni* se ha perdido. También se ha perdido el que debió ser amplio comentario al *De ingenio sanitatis* (= *De methodo medendi*), citado repetidas veces en su obra *De consideracionibus operis medicine sive de flebotomia*.⁴⁷ de probada autenticidad y escrita necesariamente uno o dos años antes de 1299. Otro comentario de Arnau escrito en ese decenio de los noventa, pero antes del *De consideracionibus operis medicine* pues viene citado en él,⁴⁸ es el que realizó al *De regimine acutorum* hipocrático en la versión acompañada de los comentarios de Galeno. Igualmente comentó los *Aphorismi* hipocráticos con los comentarios de Galeno.⁴⁹ Su adaptación de la traducción árabo-latina de los dos primeros libros del *De interioribus* de Galeno, hecha en 1300, cerraría su dedicación como comentarista e introductor del 'nuevo Galeno' en Montpellier. La fecundidad y novedad de sus acercamientos al mundo intelectual médico culminaron en este período con sus *Aphorismi de gradibus*.⁵⁰

De este cruce de referencias, sólo podemos afirmar con cierta probabilidad, que las dos primeras obras galénicas que comentó fueron el *Tegni* y el *De morbo et accidenti*, y que a éstas le siguió el *De malicia complexionis diverse*, para concluir, hacia el final de los años noventa, el que sin duda debió ser amplio y ambicioso comentario al extenso *De ingenio sanitatis*. A estos comentarios hay que añadir los hechos a los *Aphorismi* y al *De regimine acu-*

43. Véanse las precisiones cronológicas en el estudio introductorio de Michael McVaugh a su edición de los *Aphorismi de gradibus*, OMO, II, 77ss.

44. OMO, XV, 190.23.

45. *Ibid.* XV, 150.12-13.

46. *Ibid.* XV, 239.27-29.

47. OMO, IV, 140.23-4, 177.6-7, 215.25-6, 218.22-3; etc.

48. OMO, IV, 157.13-4, 159.7-9.

49. OMO, IV, 243.3-4, 15-16.

50. En el *De intencione medicorum* II.1 (*Opera*, 1504, fol. 51va) menciona una obra suya (*De integritate medicine*) perdida; también está perdida otra obra suya (*De elementis*) escrita en este período de Montpellier (OMO, IV, 167.7).

torum hipocráticos, acompañados de los comentarios que a ellos hizo el propio Galeno. Aunque sólo nos movemos en el terreno de la conjetura, no es improbable que los comentarios al *De morbo et accidenti* y al *Tegni* fueran realizados con anterioridad a la redacción de su escrito *De intencione medicorum*. Este último escrito fue redactado, según Arnau, antes del comentario al *De malicia complexionis diverse*, del que tenemos dos manuscritos. Pese a todo, de acuerdo con los datos de que hoy disponemos, no es posible establecer con certeza una secuencia cronológica en los comentarios de Arnau a los escritos de Galeno. Como comentaremos en las *Conclusiones*, el texto que hoy conocemos de su comentario al *De malicia complexionis diverse*, fue el que Arnau autorizó para ser difundido y leído, años después de que él lo comentara por primera vez ante sus estudiantes. Es, pues, posible que las referencias que en él figuran a anteriores comentarios y escritos suyos fueran interpolaciones posteriores del propio Arnau y que no figuraran en versiones orales previas. Hay una amplia base para la conjetura, compatible con los datos proporcionados por la tradición manuscrita. Sólo en tres manuscritos de los conservados en la actualidad, se hace mención explícita a estos comentarios. Dos de ellos (uno del siglo XIV y otro del siglo XV, sin relación alguna entre sí) reproducen el comentario de Arnau al *De malicia complexionis diverse*; el otro es el atribuido a su comentario del *De morbo et accidenti*. El resto se ha perdido. ¿A qué ha podido deberse esta escasez en la difusión de sus comentarios?

Sorprendentemente fue el propio Arnau quien impidió en su momento esa difusión, contribuyendo con ello al riesgo de pérdida e, incluso, a que no fueran recogidos por escrito. Indudablemente, en su tiempo, esos comentarios debieron despertar curiosidad y, desde luego, interés y polémicas. Amigos de Arnau le pidieron que autorizase su difusión. Uno de ellos, Goseinus de Colonia, que no nos ha sido posible identificar, debió ser especialmente insistente y gozar, al mismo tiempo de la consideración amistosa y confianza de Arnau, cuando éste, en la dedicatoria que le hace de su escrito *De consideracionibus operis medicine*, le dice:

«No debes extrañarte si me niego a que se difundan mis comentarios a los libros de Galeno e Hipócrates. No lo he hecho por capricho, sino tras meditada decisión».

Las razones que aduce a continuación son un tanto enigmáticas y aclaran poco:

«Si bien es justo —añade— utilizar las armas que pueden derrotar las artimañas de los enemigos para echar por tierra su doctrina, no deben utilizarse para ir al mano a mano con ellos; pues quien fortalece a su enemigo dándole importancia, parece con razón que está ya tocando la decadencia que lleva a su

propia muerte... Así, pues, no es justo que enriquezcamos con nuestro conocimiento a esos que sabemos que se han ensuciado con el vicio de la ingratitud... Yo me he propuesto que éstos, de cuya ingratitud no tienes duda, caigan en el laberinto de su propia confusión».⁵¹

¿A quiénes aludía Arnau? Es difícil, si no imposible, identificarlos con la escasez de datos que poseemos. Parece que se trataría de gentes del mundo académico con los que mantuvo relaciones amistosas, que, en su opinión, debían estarle agradecidos y con los que, ahora, por razones que nos son desconocidas, estaba visceralmente enfrentado.

No entendemos por qué Arnau se negó a la difusión de sus comentarios, cuando a continuación, en la misma dedicatoria, no cesa en su insistencia de basar la práctica médica en los escritos de Galeno y de Hipócrates, auténticas fuentes doctrinales de una medicina intelectualmente exigente. ¿Qué mejor medio que sus comentarios para reforzar y demostrar esta convicción doctrinal del nuevo galenismo que él encarnaba? Esta será precisamente la conclusión más evidente que se desprende de la lectura de su comentario al *De malicia complexionis diverse*, el único editado de entre los que dictó durante los años noventa. Sus alusiones a los 'empirici' o a quienes manejaban el *Compendium medicine* de Gilbertus de Aquila (Anglicus),⁵² sin duda arcaizante (¿o quizás con excesivo fervor aristotélico?) a los ojos de Arnau, nos aclaran poco, en este contexto.

¿Tenía Arnau algo que ocultar en estos comentarios? No lo sabemos. Ahora bien, si contemplamos el uso que se hace de Averroes y de su *Colliget* en el texto del comentario al *De morbo et accidenti* atribuido a Arnau en el manuscrito de Cracovia, y lo comparamos con el uso que se hace de ellos en los *Aphorismi de gradibus* o en el comentario al *De malicia complexionis diverse*, hemos de admitir no sólo que hay diferencias sino que éstas son importantes. El comentarista del manuscrito de Cracovia menciona el *Colliget* de Averroes con este nombre y hace un uso regular de él. Y en ningún momento hace descalificaciones explícitas de Averroes y de sus doctrinas médicas.

Indudablemente la traducción al latín de al menos tres escritos médicos de Averroes en la segunda mitad del siglo XIII (*Tractatus de tyriaca* —sin fecha precisa—, comentarios a los *Cantica* de Avicena —1284—, y *Colliget*

51. OMO, IV, 131.5-11; 132.3-5, 17-19.

52. OMO, IV, 133.10,15. El *Compendium* de Gilberto refleja claramente el entusiasmo que despertaron las doctrinas filosófico-naturales de Aristóteles entre los médicos universitarios de los años centrales del siglo XIII. Aunque no trata directamente el contenido médico, véase el análisis de referencias en la obra de Gilberto hechas por M. KURDZIALEK, *Gilbertus Anglicus und die psychologischen Erörterungen in seinem Compendium Medicinæ*, en «Sudhoffs Archiv» 47, (1963) 106-126.

—1285—) conmovieron el ambiente intelectual de la medicina universitaria de Montpellier en los años inmediatamente anteriores a la llegada de Arnau como profesor. Por el propio testimonio de Arnau sabemos que éste dedicó tres de sus primeros escritos médicos a polemizar con opiniones concretas médicas expuestas por Averroes en sus obras. Todas las críticas tenían un denominador común, según él mismo nos confesó: combatir a Averroes en todas aquellas doctrinas médicas en que explícitamente se mostraba en desacuerdo con las opiniones de Galeno.⁵³ Las tres obras fueron: *De intencione medicorum*, su *Epistola de dosi tyriacalium medicinarum*, y *De consideracionibus operis medicine sive de flebotomia*. Ni en la primera ni en la tercera de estas obras se menciona explícitamente a Averroes. Recientemente McVaugh.⁵⁴ ha defendido la hipótesis de que la primera de estas tres obras sería un ataque contra una concepción de la medicina como mero saber, que Averroes defendería en sus comentarios a los *Cantica* de Avicena, contra la que Arnau habría elaborado lo que McVaugh llama 'instrumentalismo médico' y que ya hemos comentado. No está claro contra qué parte de la doctrina médica de Averroes fue dirigido el *De consideracionibus operis medicine*. Quizás debamos situar la crítica de Arnau en la misma línea de hipótesis que McVaugh plantea para el *De intencione*. La clave más clara que nos ofrece Arnau es un atisbo de su opinión sobre el papel de los 'elementos' (primera de las siete 'res naturales' principales, junto con las «complexiones, humores, membra, virtutes, operaciones et spiritus») en el razonamiento médico, distinto del que realiza el filósofo natural. Es un tema, nos dice el propio Arnau, que trató de modo más general en el *De intencione medicorum*. Pero no dice más. Para un acercamiento más concreto y detallado, remite al lector a una *Epistola de elementis* escrita con anterioridad, y a su comentario sobre el *Tegni*.⁵⁵ Por desgracia, ambos están perdidos. Ello nos impide aclarar las propias palabras de Arnau al respecto, e ir más allá de las conjeturas. Lo que sí es claro es que contra quienes polemizó fue contra un grupo de colegas, muy posiblemente averroístas.

Quisiéramos señalar que la entrada del Averroes médico en Montpellier no significó un rechazo maniqueo de sus escritos médicos y de las doctrinas médicas contenidas en ellos. El propio Arnau aceptó problemáticas introducidas por Averroes y no dudamos en decir que fueron puntos de partida en algunas de sus reflexiones. Podemos mencionar el papel de la 'experiencia' en el uso de determinados medicamentos (en la *Epistola de dosi tyriacalium*), y el mismo problema de la cuantificación medicamentosa (iniciado en dicha *Epistola* y culminado genialmente en los *Aphorismi de gradibus*), así

53. OMO, II, 201.32-3.

54. Michael McVAUGH, *The nature and limits of medical certitude* (cit. nota 32).

55. OMO, IV, 164.1-168.10.

como la original concepción que sobre la fiebre elaboró y que expuso en su comentario al *De malicia complexionis diverse*.

A finales de los años noventa, es posible detectar en los escritos médicos de Arnau el uso de un lenguaje muy radical contra Averroes: «nescivit Averroys» (OMO, II, 193.11), «ignoravit Averroys» (216.23), «per ignoranciam ex falsis procedit» (169.27), «posicio Averroys est omnino inutilis et nociva» (171.30-1), «auctor iste (Averroys) in omnibus erravit» (201.32), que no encontramos de forma tan insistente en los escritos anteriores.⁵⁶ Pese a ello, nunca encontramos en los escritos médicos de Arnau un rechazo total de la obra médica de Averroes. Todas las polémicas con Averroes las mantuvo contra opiniones muy concretas de éste, y sus descalificaciones las formula en contextos muy concretos. Es más, cuando formuló la descalificación más general contra las opiniones médicas de Averroes en sus *Aphorismi de gradibus*, se apresuró a matizar que su crítica sólo abarcaba aquellos puntos doctrinales en que Averroes no estaba de acuerdo con las opiniones de Galeno; naturalmente el Galeno de Arnau. Todo parece indicar que Arnau, en sus primeros diez años de profesor en Montpellier, protagonizó un proceso de elaboración de opiniones propias en cuyo origen no estuvieron ausentes planteamientos y terminología introducidos en el mundo académico médico por el corpus médico de Averroes, el cual amplió el panorama conceptual y terminológico existente en Montpellier. Sus planteamientos maduraron durante esos diez años en un ambiente académico no exento de enfrentamientos doctrinales y personales muy virulentos. La libertad intelectual que él demostró ante el corpus médico de Averroes, no fue compartida por todos sus colegas. Muchas de sus invectivas van dirigidas no ya al propio Averroes, sino a las conclusiones a que algunos de sus colegas llegaban tras la lectura del corpus médico de Averroes. Tal fue el caso, por ejemplo, de las distintas 'quaestiones' que formuló sobre la naturaleza de la fiebre en su comentario al *De malicia complexionis diverse*, o la discusión sobre el papel de los 'elementos' y, en general, de las 'res naturales', en la indicación de la flebotomía que planteó en *De consideracionibus operis medicine*.

La primera referencia explícita de Arnau al *Colliget* de Averroes nos la encontramos en la *Epistola de dosi tyriacalium medicinarum*. Citaba el libro quinto del *Colliget*, pero lo designaba con el nombre de *Universalis*.⁵⁷ Igual hizo en los *Aphorismi de gradibus*, la otra obra de este período en que citaba explícitamente el mismo libro del *Colliget*.⁵⁸ En ambas obras utiliza la

56. En la *Epistola de dosi tyriacalium* sólo hay una alusión a los «ignorantes... et hic fuit Averroys», III, 82.16-18.

57. OMO, III, 82.20.

58. OMO, II, 160.27.

misma expresión: «Averroys... quinto suorum universalium». Nunca usó la transliteración latina del árabe original —*Colliget* (= generalidades). A lo largo de su comentario al *De malicia complexionis diverse*, no hay una sola referencia explícita al *Colliget*, ni tampoco es mencionado directamente Averroes. Y ello pese a que sabemos que las 'quaestiones' en torno a la fiebre tuvieron como telón de fondo las opiniones de Averroes en su *Colliget*. También lo silencia en su *De considerationibus operis medicine*. No es el caso del comentarista del manuscrito de Cracovia, quien hizo 45 referencias explícitas al *Colliget* de Averroes, mencionándolo con este nombre. Nunca por otro. Sólo en una ocasión se refirió a él con el genérico «en su libro sobre la medicina»: «Averrois in libro suo medicine, tractatu de febre» (fol. 132vb).

Ante este conjunto de datos relacionados con Averroes y su *Colliget*, caben dos posibilidades. Una de ellas es no aceptar que el comentario de Cracovia fuera el realizado por Arnau en los primeros años de su enseñanza en Montpellier. La otra es aceptar la posibilidad. En este caso, habría que admitir una gran evolución en el estilo de Arnau de citar a Averroes e incluso en la forma de utilizarlo. Nada conocemos del pensamiento médico de Arnau anterior a lo expuesto en su *De intencione medicorum*, que parece ser el primero de los escritos médicos de Arnau de su período de diez años como profesor durante los años noventa en Montpellier. Especular sobre este período no conduce a nada. Tampoco nos parece legítimo realizar inferencias desde las posiciones doctrinales alcanzadas por Arnau con posterioridad. Nada sabemos, más allá de lo que directa o indirectamente nos dice Arnau, sobre la evolución del averroismo médico en Montpellier y sobre el peso académico de sus defensores a finales de los años ochenta. Tampoco los motivos que indujeron a la traducción latina, en 1284, probablemente en Montpellier, de los comentarios de Averroes a los *Cantica* de Avicena por una persona tan allegada a Arnau como Ermengol Blasi. No es descabellado pensar que Arnau en los inicios de su docencia en Montpellier no percibiera como amenaza la presencia de aquellos colegas entusiastas del uso de las obras médicas de Averroes, ni tampoco la trascendencia de muchos de los puntos doctrinales concretos de este último. Actitud que cambiaría ante el creciente fortalecimiento de los grupos averroistas en detrimento de quienes, como Arnau, se decantaron por el uso exclusivo del corpus galénico como motor intelectual del cambio en la medicina académica. El propio proceso de elaboración de un pensamiento propio, construido en el seno de un ambiente académico muy polémico, conduciría al distanciamiento de puntos concretos de Averroes y a la radicalización de sus juicios. Ahora bien, insistimos, carecemos de datos que nos permitan ir más allá del planteamiento de esta hipótesis. ¿Cómo valorar, en este contexto, los silencios tan significativos de Arnau a la obra médica de Averroes y a sus opiniones sobre concretos temas médicos altamente polémicos?

cos expuestos en el *Colliget*, en su amplio comentario al *De malicia complexionis diverse* y en el no menos extenso *De consideracionibus operis medicine*? ¿Por qué este silencio y tanta discreción en un hombre tan combativo y tan poco amigo de morderse la lengua como Arnau, quien, por otra parte, en los años finales de los noventa (*Aphorismi de gradibus*) rompía con este modelo?

(c) *La no implicación personal del comentarista del MS 781 de Cracovia*

El tercero de los elementos que no habla a favor de la paternidad arnaldiana del comentario del manuscrito 781 a un lector habitual de Arnau, es la casi ausencia en él de alusiones personales referidas a la persona y actividad del comentarista (en este caso, del propio Arnau). Por ejemplo, en su comentario al primer aforismo hipocrático *Vita brevis* (año 1301), Arnau nos cuenta la necesidad que hubo de traducir los dos primeros libros del *De interioribus* galénico, afirmación mucho más personal en su *Speculum*, donde ocho años más tarde (1308), habló claramente de «nostram translationem». ⁵⁹ En el comentario al *De malicia complexionis diverse*, indudablemente de Arnau, no es infrecuente el uso de las formas verbales en primera persona. En el comentario de Cracovia son muy escasas. Igualmente está ausente en el comentario de Cracovia una cierta vehemencia en el lenguaje, manifiesta en el empleo de adjetivos encomiásticos o descalificadores hacia las autoridades o colegas que se mencionan. El comentario de Cracovia utiliza un lenguaje fríamente académico, donde el autor no se permite el más mínimo desahogo personal y donde las autoridades que se mencionan son citadas sin que las preceda la más mínima alabanza o rechazo. La aceptación o no de las opiniones son consecuencia del planteamiento y desenlace lógico del razonamiento silogístico. Este procedimiento es también el utilizado en el comentario al *De malicia complexionis diverse*, sin duda el más académico de los comentarios arnaldianos, pero ello no le impidió el uso de un lenguaje directo en el que los adjetivos y los adverbios refuerzan juicios o acciones. Por ejemplo, «subtilissime et multum profunde loquutus est Galienus de causa doloris» (OMO, XV, 192.29-30), «multo bene vocat eam Avicenna in tractatu suo de viribus cordis» (OMO, XV, 198.30-31). Tampoco hay, por parte del comentarista del manuscrito de Cracovia, la más mínima alusión a escritos propios. Circunstancia esta última que podría explicarse si fuera el primero de los comentarios realizados en su actividad docente.

59. *Speculum*, cap. 108, en *Opera*, Lugduni 1504, fol. 43vb.

(d) *Las referencias cruzadas y las referencias a autores y obras médicas y de filosofía natural*

Como hemos dicho al comienzo del apartado donde nos planteábamos la posible autenticidad del comentario del manuscrito 781 de Cracovia, es necesario analizar los dos siguientes puntos: en primer lugar, las referencias cruzadas que el propio Arnau hace en sus obras a su comentario sobre el *De morbo et accidenti*; en segundo lugar, las obras y autores que son mencionados en el comentario de Cracovia para asegurarse que ninguno de ellos es posterior a la propia biografía de Arnau.

1) *El análisis de las referencias de Arnau a su propio comentario sobre el De morbo et accidenti*

Arnau se refiere a un comentario suyo sobre este largo escrito galénico en dos, al menos, de sus obras: en su comentario al *De malicia complexionis diverse* de Galeno, y en *De consideracionibus operis medicine sive de flebotomia*. De ambas obras contamos con edición crítica reciente (OMO, XV 1985; OMO, IV 1988). En la primera de las obras hay una clara alusión a su comentario sobre el *De morbo et accidenti*. Es la siguiente:

«Dicit ergo in prima parte quod egritudines, quas immediate nominavit, scilicet species apostematum et lepra, sunt, inquam, ex genere male complexionis cum materia, id est, cum humore superfluo effuso aliunde ad membrum in quo est illa mala complexio. Hoc enim est quod Medicus [i.e. Galeno] in proposita consideratione vocat materiam, scilicet superfluitatem humoralem aliunde effusam ad membrum, et non ex proprio nutrimento, cuius causam in libro *De morbo et accidenti* plene explicuimus».⁶⁰

Las dos referencias claras contenidas en *De consideracionibus operis medicine* son las siguientes:

1. «Cum autem doloris essentia eo modo quo cadit in consideratione medici consistat in sensu tamquam in percipiente virtute et in re contraria tamquam in obiecto illius sensus, scilicet in solutione continuitatis et malicia complexionis diverse —sicut perfecte scripsimus in expositionibus tractatus Galieni, *De malicia complexionis diverse* et quarti libri *De morbo et accidenti*, ubi ad sensum monstravimus solidam veritatem considerationis Galieni non fuisse intellectam ab Avicenna qui quantitate sui voluminis in medicina maiorem partem medicorum latinorum infatuat— tunc iam scit medicus quod non

60. OMO, XV, 150.5-13.

potest sedare dolorem nisi abscindendo vel rem contra naturam vel virtutem percipientem eam scilicet sensum vel ambo simul». ⁶¹

2. «Tales enim differencie in colore et sapore et alie apparere possunt in sanguine et eo quod in venis continetur, sicut in sexta parte *De morbo et accidenti* Galienus tetigit ubi de corruptione digestionis in venis et epate locutus est et nos iam ibi hoc sufficienter ostendimus». ⁶²

Veamos estas tres referencias:

a) El contenido de la referencia en el comentario al *De malicia complexionis diverse* gira entorno al concepto de 'mala complexio cum materia', con especial referencia al 'apostema' y a la 'lepra'. A ambas enfermedades dedicará Arnau algunas de las 'quaestiones'. Por parecernos especialmente significativa nos detendremos mínimamente en la dedicada a la 'lepra'. ⁶³ Y ello por dos motivos: en primer lugar, porque en su comentario justificaba la aparente contradicción entre Galeno y Avicena con respecto al carácter particular ('in uno membro') o universal ('in toto corpore') de la 'lepra'; y, en segundo lugar, porque el tema fue abordado también por el comentarista del manuscrito 781 (fols. 154vb-155ra). Arnau precisó, además, dos cosas: en primer lugar, lo que Galeno entendía por 'materia', es decir, un exceso de humor procedente de fuera del miembro afecto; en segundo lugar, el motivo ('causa') de que ello ocurra. En lugar de extenderse en este segundo punto, indicó a sus alumnos que ya lo había explicado cumplidamente ('plene') en su comentario al *De morbo et accidenti* («cuius causam in libro *De morbo et accidenti* plene explicuimus»).

Galeno aludió al tema de la 'mala complexio cum materia' en el capítulo quinto del libro I del *De morbo et accidenti*. El comentario del autor de Cracovia 781 no es muy explícito. Recoge lo siguiente:

«Hic advertendum quod, cum malam complexionem, tantum simplicem quam compositam, dividat Galienus in malam complexionem cum materia et sine materia, habetur ex hoc quod possibile est fieri malam complexionem simplicem cum materia et sine <materia>; de quo est dubium. Sed in subsequentibus de hoc inquiretur» (fol. 132vb).

En efecto, poco más adelante aborda el tema en forma de 'quaestio': «Utrum sit reperire malam complexionem simplicem cum materia» (fol. 133ra). La estructura de la 'quaestio', como siempre, es dialéctica, con unas opiniones en contra y otras a favor. Las primeras se encarnan en el *Colliget*

61. OMO, IV, 218.24-219.8.

62. *Ibid.*, 241.9-13.

63. OMO, XV, 155.5-156.30.

de Averroes; las segundas en Galeno, Avicena y Joannicius. Estas últimas decidieron la ,quaestio' (fol. 133ra).

Pero será en el capítulo segundo del libro VI, cuando comente el problema de la ,lepra', donde vuelva a plantear el tema de la ,superfluitas humoralis'. La ,lepra' fue abordada desde dos ángulos distintos en cada uno de los comentarios a Galeno. En el *De malicia complexionis diverse* el problema que se planteaba era si se trataba de una enfermedad ,particularis' (posición que parece defender Galeno en su obrita) o ,universalis' (postura que defendería Avicena en su *Canon*). En cambio, en el comentario al *De morbo et accidenti*, el comentarista estaba interesado en discutir el problema de si la ,lepra' era una enfermedad propia de la ,complexio' de un miembro o se trataba primariamente de una afección del mecanismo de nutrición (,malicia nutrimenti'). En el tratamiento de ambos problemas hay zonas tangenciales en cuyo abordaje no se aprecian diferencias.

Más interesante nos parece la actitud con la que se acercó Arnau a la opinión de Avicena sobre el concepto de ,lepra' como enfermedad. Partió de la conocida definición del *Canon* donde se destacaba el carácter de enfermedad de todo el cuerpo (,universalis') causada por la extensión a todo el cuerpo de un humor concreto (,colera nigra'). Esta opinión fue asumida por Arnau que en ningún momento la puso en duda. Ahora bien, no puede ocultar su desconcierto cuando Galeno, en el inicio de su obrita *De malicia complexionis diverse*, afirma rotundamente que se trata de una enfermedad localizada en un miembro. Prueba de ello es que dedicará una ,questio' a discutir este aspecto ante sus alumnos («qualiter lepra sit de genere male complexionis diverse, et uno membro, sicut dicit Galienus...(vel ut) plane recitat Avicenna quarto Canonis...est mala complexio universalis»).⁶⁴ Todo el esfuerzo de Arnau ante sus alumnos estuvo dirigido a ponerles de manifiesto que no había enfrentamiento entre Avicena y Galeno en torno al concepto de ,lepra' como enfermedad. Se trataba, por el contrario, de que ambas autoridades habían escogido momentos distintos en el proceso morboso para definir la enfermedad: Galeno la definía en sus primeras manifestaciones (,in principio'), Avicena cuando ya estaba totalmente asentada («quando est confirmata»).⁶⁵ Esta será la actitud ante Avicena y lo expresado por éste en su *Canon*. Una actitud que comparte el comentarista del manuscrito 781, que utiliza las mismas referencias del *Canon* y de la obrita de Galeno (*De malicia complexionis diverse*) en el análisis que hace de la ,lepra' (fols. 154vb-155ra). Muy otra será la postura de Arnau ante el grupo de médicos que, entusiasmados con el *Canon*, lo convirtieron en la

64. OMO, XV, 155.5-12.

65. OMO, XV, 156.27-30.

única clave interpretativa del fenómeno morbo, en detrimento de las obras de Hipócrates y especialmente Galeno, a las que Arnau intenta presentar como factor de cambio. No dudará en descalificarlos duramente, como veremos en el próximo apartado.

b) La primera de las referencias en el *De considerationibus operis medicine sive de flebotomia* es más precisa. Viene reforzada por el hecho de que, en el mismo lugar, se refiere también a un pasaje de su comentario al *De malicia complexionis diverse* aparentemente coincidente con el *De morbo et accidenti*. En ambos comentarios Arnau discutía el tema de la naturaleza del dolor y su relación con la 'solución de continuidad' y con la 'mala complexio diversa' como los dos mecanismos de producción del dolor. Por el modo como se refería a ambos comentarios, parece indicar que en los dos aludía directamente a la posición de Avicena ante un aspecto concreto del tema que estaba tratando.

En el fragmento correspondiente a su comentario sobre el *De malicia complexionis diverse* hacía explícita alusión a la actitud de Avicena quien, según Arnau, no entendió el auténtico sentido de la opinión de Galeno en torno a un aspecto del problema. El fragmento dice:

«...Quem passum non videtur vidisse Avicenna, quando composuit *Canonem*. Sed scimus quod deceptus fuit ex verbis Galieni quarto de morbo et accidenti, ubi subtilissime et multum profunde loquutus est Galienus de causis doloris et deliciarum». ⁶⁶

¿A qué se refería Arnau? La mayor preocupación de Arnau era presentarse como fiel intérprete de la opinión de Galeno en este punto. Ahora bien, recordemos que la alusión a Avicena y a su *Canon*, la realizó en un marco polémico. Estaba polemizando con colegas suyos del mundo académico (¿Montpellier, Bolonia?) y en el contexto de un galenismo que hizo de las 'cualidades', de la 'complexión', y de su papel en los mecanismos de producción del dolor, una 'quaestio disputata': en qué medida las cualidades ('caliditas', 'frigiditas', 'siccitas', 'humiditas') que componen la 'complexio' intervienen en la producción del dolor; si todas por igual ('equaliter') o unas más que otras ('fortes', 'debiles'); si directamente ('per se') o indirectamente ('per accidens'). La polémica se concretó en el papel que jugaba la 'humiditas', si directo o indirecto, especialmente cuando se la comparaba con el desempeñado por la 'caliditas', cualidad considerada "fuerte" o 'activa', características que no comparte la 'humiditas'. Galeno, como es habitual en él, no tiene una opinión definida sobre el papel de las 'cualidades' en relación con el dolor. Además, como es lógico, era una discusión ajena a sus

66. OMO, XV, 192.27-30.

preocupaciones intelectuales (las del Galeno histórico) y muy propia, en cambio, de las de los círculos académicos de finales del siglo XIII (las del Galeno latino). Con quien polemizaba Arnau era con los avicenistas, los cuales aducían como argumento principal en la discusión una lectura literal de un fragmento concreto del *Canon* de Avicena en el que éste parece negar cualquier papel a la ,humiditas' en la producción del dolor.⁶⁷ En opinión de Arnau, una lectura apresurada del libro IV del *De morbo et accidenti*, habría llevado a Avicena a esa conclusión nada acorde con una lectura cuidadosa de más obras de Galeno. No obstante Arnau atribuyó la interpretación de Avicena a la propia falta de claridad de la explicación de Galeno. Por otra parte, con la introducción de un lenguaje lógico más complicado y sutil, echó en cara a los avicenistas un literalismo poco acorde con el rigor que exigía la academia. Tras su alarde de dominio de la lógica aristotélica (con cita de los *Analíticos posteriores* incluida) acabó arguyendo que al médico práctico le interesa poco, por inútil (,inutilis') para su actuación con el enfermo (,opus'), saber si la ,humiditas' actúa ,per se' o ,per accidens' en la causación del dolor, puesto que lo único que necesita es saber que la acumulación de ,humiditas' provocaba una ,solución de continuidad' allí donde se presentaba, lo cual producía inevitablemente dolor. Por tanto, había que aplicar remedios evacuantes para liberar al paciente de la causa del dolor y aliviarle.⁶⁸ Con esta apelación a lo que es ,inutilis' al médico, aparece un interesante elemento para juzgar sobre la autenticidad arnaldiana. Volveremos sobre él en relación al tema que estamos discutiendo.

Galeno, en efecto, dedicó especial atención al tema del dolor en el libro cuarto del *De morbo et accidenti*. Todo el capítulo sexto y gran parte del séptimo, de los ocho de que consta el libro,⁶⁹ está dedicado al análisis del placer y del dolor en los distintos sentidos, especialmente el tacto. Consecuente con ello, el comentarista del manuscrito 781 dedicó un amplio espacio al tema (fols. 145ra-146rb). Pero no hace la menor men-

67. *Canon* I. fen 2, doct.2, cp. 19, Venetiis, apud Iuntam, vol. I, 126a.

68. OMO, XV, 187.19-194.30. La introducción del argumento sobre lo ,inutilis', en 194.2-30: «...non est medicinalis ista consideracio, quia inutilis est ad opus... Et hec quidem consideracio, quamvis vera sit, inutilis est medico, ...sufficit ei scire secundum hoc quod evacuantibus indiget tantum. Nec nocet medico dato quod ignoret quod humiditati convenit accidentaliter illud accidens quod est causa doloris». El contexto es aquí también muy polémico. No sabemos si estaba desautorizando el razonamiento de un colega, o grupo de colegas, concreto; ni con qué fines. Descalificar una pauta curativa, desde la cátedra universitaria, tachándola de ,inutilis', podía ser un procedimiento que bajo la capa del disentiimiento doctrinal, discutía también, en realidad, una parcela de mercado (=clientela). Recordemos que las discusiones académicas, incluso las más aparentemente teóricas, al menos en el campo de la medicina, no estuvieron exentas de repercusión social, con obvias consecuencias económicas.

69. Manuscrito Montpellier. Fac. méd. H-18, fols. 19vb-20vb.

ción crítica a Avicena pese a que se plantea una 'quaestio' tan explícita como la siguiente: «Utrum humidum (humiditas') et siccum (siccitas') possit esse causa doloris per se» (fol. 145ra). La formulación de la 'quaestio' está planteada en términos de cualidades y en el mismo contexto que lo plantea el *De malicia complexionis diverse*. Las condiciones en cuanto a la actuación de los mecanismos de producción del dolor no difieren de las defendidas por el comentario de Arnau a esta obrita galénica, constantemente aludida por el comentarista del *De morbo et accidenti*. Para el autor del comentario de Cracovia, al igual que para Arnau, «non solum mala complexio, sed etiam solutio continuitatis potest esse causa doloris» (fol. 145rb). El comentarista del manuscrito 781 no se enzarzó en una discusión viva sobre el protagonismo de tal o cual 'cualidad' con ningún grupo concreto (por ejemplo, los avicenistas). Pese al planteamiento general de la 'quaestio', todo el comentario a esta parte del libro cuarto (capítulos sexto y última parte del séptimo) en torno al dolor-placer giró en el ámbito concreto de los distintos sentidos, especialmente del tacto. Sólo en la última parte del comentario al libro VII aparece una discusión con la opinión de Averroes en su *Colliget*, el cual, según el comentarista, está en desacuerdo con el enunciado de una 'quaestio' que plantea el problema de la solución de continuidad como mecanismo exclusivo del dolor en los sentidos distintos del tacto: «Utrum sit verum quod in aliis sensibus a sensu tactus non fiebat dolor nisi mediante solutione continuitatis» (fol. 147rb). El comentarista insiste en la opinión de Galeno subrayando una vez más el doble mecanismo en la producción del dolor y el protagonismo del tacto.

En ambos comentarios se ofrece la versión latina de la definición de dolor que aparece en el *Canon* de Avicena. Aparentemente ambas versiones no coinciden. En el comentario al *De malicia complexionis diverse* se dice: «Et hoc intelligit Avicenna quando dicit: «dolor est sensus rei contrarie», id est sensibilis apprehensio rei corruptentis a corpore» (OMO, XV, 188.19-21). En el comentario al *De morbo et accidenti* se recoge así: «...unde Avicenna primo *Canonis* fen secunda, capitulo de causis dolorum: "dolor non est aliud quam contrariam impressionem sentire"» (fol. 146ra). En ambos casos se alude al mismo capítulo del *Canon* (I.2.2). Ahora bien, una lectura más atenta del texto de Avicena demuestra que no hay desacuerdo. En dicho capítulo, muy amplio, Avicena ofrecía dos definiciones de dolor: una al principio del capítulo y otra al final del mismo. La primera coincide con la del comentario al *De malicia*, la segunda es la recogida en el comentario al *De morbo*.

c) La segunda de las referencias en el *De considerationibus operis medicine* a su comentario del *De morbo et accidenti*, tiene que ver con el color y el sabor de la sangre, que él comenta al abordar el importante capítulo de la nutri-

ción del ser vivo. En efecto, para el galenismo el proceso de transformación desde el alimento que ingresa en el estómago hasta su conversión en sustancia propia de los distintos miembros, jugaba un papel central. El proceso era explicado apelando a tres o cuatro cambios (‘mutaciones’ o ‘digestiones’). El primero de ellos tenía lugar en el estómago donde el alimento se transformaba en ‘kilo’; el segundo acontecía en el hígado y las venas, y la nueva sustancia resultante era la sangre. El proceso de cambios era explicado apelando a un vitalismo que se expresaba en la presencia activa en cada parte del sistema digestivo de determinadas fuerzas o facultades (‘virtutes’) especializadas en atraer lo que convenía para la nutrición (‘virtus attractiva’), retenerlo (‘virtus retentiva’), transformar en sustancia propia lo que ha tomado (‘virtus assimilativa o contentiva’) y segregar los productos de transformación (‘virtus expulsiva’). La alteración de estas ‘virtutes’ daba lugar a una sintomatología (‘accidentia’) tanto en el hígado como en la sangre. Todo ello lo abordó el Galeno latino en el capítulo segundo del libro VI.⁷⁰ El comentarista del manuscrito 781 de Cracovia trató el tema sangre-hígado al describir la expulsión patológica de sangre (‘egestio sanguinea preter naturam’) y el fallo de la ‘virtus epatis’, dedicando especial atención al significado y causas del color negro de la sangre (fol. 155vb).

2) Las obras y autores mencionados en el comentario del manuscrito 781 de Cracovia

En el comentario al *De morbo et accidenti* del manuscrito 781 de Cracovia hay una totalidad de 469 referencias explícitas, que corresponden a los siguientes autores (véase Tabla 1): Galeno (Gal), Hipócrates (Hp), Avicena (Avic), Averroes (Aver), Avenzoar (Avz), Haly Abbas (HlAb), Haly Ridwan (HlRw), Johannitius (Jh), Isaac Israeli (IsIr), Mesue (Mes), Serapión (Ser), Aristóteles (Art), Platón (Plt), Herófilo (H) y Diocles (D). Los dos últimos autores son citados a través de obras de Galeno: Herófilo por su nombre correctamente escrito (*Erofilus*) (fol. 143ra), a propósito de su descripción del nervio visual, que Galeno recogió en *De iuvamentis membrorum* (X,12. K III: 813); el segundo bajo el nombre Diofilus (fol. 156rb), corrupción evidente del copista, recogiendo su opinión sobre la naturaleza del sudor, que Galeno relata en su comentario a *Aforismos* I,15.⁷¹

Galeno ocupa, con 234 referencias, el 50 % de las mismas, sin contar las continuas y obvias referencias que el comentarista hace al *De morbo et*

70. Manuscrito Montpellier. Fac. de Méd. H-18, fols. 26ra-vb.

71. Venecia 1483, fol. 13ra = K xviii: 421.

accidenti, que comenta. Le siguen, Avicena con 106 (23%), Averroes con 50 (11%), Aristóteles con 35 (7%) y los restantes autores arriba mencionados con porcentajes poco relevantes (véase Tabla 1). De Galeno son recogidas las siguientes 26 obras: *Anathomia*, *De apostematibus*, *Liber alimentorum*, *De causis morborum*, *De complexionibus*, *De crisi*, *De criticis diebus*, *De elementis*, *De febribus*, *De ingenio sanitatis*, *De intencione Ypocratis et Platonis*, *De interioribus*, *De iuvamentis membrorum*, *De iuvamento hanelitus*, *De malicia complexionis diverse*, *De morbo et accidenti*, *De motibus liquidis*, *De regimine sanitatis*, *De simplicibus medicinis*, *Tegni*, *Liber therapeutice*, *De utilitate pulsus*, *De virtutibus naturalibus*, *Commentum in Aphor. Ypocratis*, *Commentum in Progn. Ypocratis*, *Commentum in Regimen acutorum Ypocratis*. Todas ellas circulaban en versiones latinas a finales del siglo XIII.

TABLA 1

Com	Gal	Hp	Avic	Aver	Avz	HIAb	HIRw	Jh	IsIr	Mes	Ser	Art	Plt	H	D	Tot
I	53	—	17	15	—	2	—	1	—	—	1	5	—	—	—	94
II	34	1	16	6	—	4	1	3	—	—	—	7	—	—	—	72
III	21	2	10	9	—	1	—	1	—	—	—	5	—	—	—	49
IV	43	2	26	18	1	3	1	—	—	1	—	12	2	1	—	110
V	37	5	16	2	—	—	1	1	—	—	—	3	—	—	—	65
VI	46	4	21	—	—	—	1	—	1	1	—	3	—	—	2	79
Tot	234	14	106	50	1	10	4	6	1	2	1	35	2	1	2	469

Tabla 1.— Frecuencia de referencias a autores en el comentario al *De morbo et accidenti* del MS 781 de Cracovia.

Com : Libros del Comentario. Tot : Total.

No hemos identificado con exactitud el *Liber anathomie Galieni*, pero en el siglo XIII circulaban obras con este título (TK 575) atribuidas a Galeno. Lo mismo sucede con el *De apostematibus* (TK 114), que quizás sea una parte de *De interioribus*.⁷² Muy probablemente el *De causis morborum* sea una parte del *De morbo et accidenti*. La referencia al *De intencione Ypocratis et Platonis* es indirecta, pues no se tradujo al latín hasta el Renacimiento.⁷³ El comentarista pudo hacerlo a través de obras de Galeno disponibles en los años finales del siglo XIII, como el propio *De morbo et accidenti*⁷⁴ que está

72. R. DURLING (Universidad de Kiel). Comunicación personal.

73. R. DURLING, *A chronological census of Renaissance editions and translations of Galen*, en «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 24 (1961), 236.

74. Manuscrito Montpellier. Fac. Méd. H-18, fol. 18va.

comentando, o bien en los comentarios de Galeno al *Liber prognosticorum* hipocrático.⁷⁵ Arnau en su *De considerationibus operis medicine*, obra indudablemente auténtica y escrita a finales de los años noventa, citó también la obra de Galeno que estamos comentando, bajo el título *De concordia Platonis et Ypocratis*;⁷⁶ en cambio, la recogía con el título *De intencione Ypocratis atque Platonis* en su adaptación del *De interioribus* de Galeno, hecha en 1300.⁷⁷ El *Liber alimentorum* no es citado explícitamente en el corpus médico arnaldiano indudablemente auténtico, tanto en el editado críticamente como en el recogido en las ediciones renacentistas, pero su circulación por los círculos médicos medievales estaba asegurada desde 1277 en que fue traducida al latín por Guillermo de Morbeke.⁷⁸ Hemos recogido el *De methodo medendi* bajo los dos nombres que lo refiere el comentarista y bajo los que circuló en el siglo XIII —*De ingenio sanitatis* y *Therapeutica* o *Liber therapeutice*—, para indicar el posible uso del autor de las versiones árabo-latina de Gerardo de Cremona (m. 1187) (*Inc.*: «Librum de ingenio sanitatis...», libros I-XIV),⁷⁹ o de la greco-latina de Burgundio de Pisa (m. 1193) (*Inc.*: «Therapeuticam methodum...», libros VII-XIV, completada por Pedro de Abano en la parte final).⁸⁰ Las restantes obras atribuidas a Galeno en el comentario del manuscrito 781 de Cracovia se corresponden con referencias recogidas en obras de Arnau de indudable autenticidad.⁸¹

En seis lugares distintos del manuscrito 781 el comentarista alude a 'alia translatio' del *De morbo et accidenti*.⁸² En dos de ellos dice explícitamente que se trata de una traducción del griego («in translacione ex greco», fol. 134rb; «in translacione greca», fol. 144va). En otro de ellos (fol. 145rb), el comentarista nos informa que tiene a la vista varias versiones. No poseemos mucha información sobre las versiones del *De morbo et accidenti* que circulaban entre los círculos académicos. Durling nos informa que a finales del siglo XIII y comienzos del XIV existían varias versiones griegas de esta obra, o de partes de ella, junto con la versión (o versiones) latinas.⁸³ Todas ellas son anónimas. Por desgracia, sobre las versiones lati-

75. Manuscrito Cambridge, Pembroke Coll. 228, fol. 181vb.

76. OMO, IV, p. 265.7-8.

77. OMO, XV, 329.28.

78. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4) 1967, 464.

79. P. KIBRE, R. DURLING, *A list of Latin manuscripts containing medieval versions of the Methodus medendi*, En F. KUDLIEN y R. DURLING (eds.), *Galen's method of healing*. Leiden 1991, 118-20.

80. *Ibid.*, 121-122.

81. Véase la lista en Luis GARCÍA BALLESTER, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier...* (cit. en nota 1), 121-126.

82. Véase, lib. I (fol. 134rb); lib. III (fol. 140ra); lib. IV (fols. 144ra, 144va, 145rb).

83. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), 1967, 467-8; 1981, 377.

nas de las obras de Galeno, no hay nada comparable a las investigaciones de Minio-Paluello y sus colaboradores en torno al Aristóteles latino.⁸⁴ No obstante, sabemos que los médicos universitarios de finales del siglo XIII, tanto en Montpellier como en Bolonia y París, gustaban de manejar varias versiones, que circulaban entre ellos de mano en mano; también sabemos que las versiones del griego eran especialmente estimadas, incluso por Arnau que, pese a no saber griego en torno a 1295, hacía alusiones a términos griegos.⁸⁵

Creo que podemos dar un paso más en el análisis de las referencias del manuscrito 781 de Cracovia, si comparamos el prólogo o inicio del mismo con la misma parte de los comentarios a dicho libro, de Bartolomé de Varignana y de Alberto de Bolonia. Los tres autores remitían a los oyentes (y al posible lector) a las obras de Galeno en las que, según ellos, éste estudió de forma pormenorizada (*specialis doctrina*) las *res preter naturam* (la enfermedad, su causa y los signos), dado que en la obra que van a comentar, Galeno abordaba dichas *res* de forma general (*generalis doctrina*). El comentarista de Cracovia decía así:

«...coactus fuit Galienus in medicina libros componere in quibus doctrinam traderet rerum preter naturam, tam generalem quam specialem; generalem quidem, ut in libro qui presenti expositioni subicitur; specialem quidem in libro *De malicia complexionis*, et in libro *De differentiis febrium*, et in libro *De apostematibus*, et in libro *De crisi*, et in similibus libris quos ad presens recitare non convenit» (fol. 131ra).

Bartolomé de Varignana (ca. 1298) iniciaba su comentario con estas palabras:

«...de hiis ut assumpta sunt in esse communi ut hoc libro; in quibusdam autem tradidit scienciam de hiis ut assumpta sunt in esse proprio sicut in libro *De malicia complexionis* et in libro *De febribus* et in libro *De crisi*, et in libro *De interioribus* et in similibus» (Vat. lat. 4.452, fol. 67ra).

Alberto de Bolonia (ca. 1345) decía:

«...in quantum circa ipsum queruntur res preter naturam in communi est hic subiectum. Et dico in communi quia per hoc differt a quibusdam aliis libris in quibus determinat res preter naturam in speciali magis ut in libro *De malicia complexionis diverse*, et *De tabe*, *De disnia*, et sic de aliis» (Vaticano. Regin. lat. 2.000, fol. 28ra)

84. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), 1967, 467.

85. Véase, por ejemplo, OMO, IV, 159.21; XV, 170.2.

Es interesante observar que tanto el comentarista del manuscrito de Cracovia como Bartolomé de Varignana se refirieron a los mismos libros de Galeno, todos ellos circulantes en latín en los años finales del siglo XIII. Alberto de Bolonia, en cambio, que dispuso de estos dos comentarios, sólo recogió el *De malicia complexionis diverse*, de los cuatro recomendados en los otros dos comentarios, e incorporó, en cambio, el *De tabe* (= *De marasmo*) y el *De disnia* (= *De difficultate respirationis*), ambos traducidos del griego por Nicolás de Reggio en el siglo XIV, entre 1308 y 1345; el último no antes de 1345.⁸⁶ No parece que la versión del *De malicia complexionis* que recomendó, fuese la hecha por Nicolás de Reggio desde el griego, que circuló, al igual que la versión árabo-latina, con el nombre de su 'incipit', *De inequali intemperie (discrasia)*.⁸⁷ Desconocemos si estaba hecha cuando Alberto recomendó las lecturas.

Tengamos en cuenta que estas recomendaciones hechas al principio de los comentarios, estaban especialmente cuidadas por los comentaristas, que ofertaban en ellas ante su público las novedades del momento. Eran auténticos escaparates donde se medía el prestigio académico de los profesores. No es, pues, indiferente la aparición en los prólogos de unas obras u otras. La presencia o ausencia de unas u otras, constituye un buen indicador indirecto para ayudar en el establecimiento de la cronología del comentario.

El abundante uso del nuevo Galeno latino por parte del comentador del manuscrito 781 de Cracovia, tanto por el variado número de obras utilizadas, como por el empleo abundante de las mismas, es perfectamente coherente con el movimiento intelectual del 'nuevo Galeno', sin duda alguna la novedad intelectual más importante en la configuración del galenismo bajomedieval universitario a finales del siglo XIII. Pese a que el comentario tiene un marcado carácter teórico, impuesto por el propio planteamiento de los escritos galénicos que conformaban el *De morbo et accidenti* (el estudio general y no específico de las 'res preter naturam'), del conjunto de 26 obras galénicas mencionadas, destaca el uso sistemático, con más de diez referencias, de diez obras de Galeno muy significativas en el seno del movimiento intelectual del nuevo Galeno: *De complexionibus* (14), *De malicia complexionis diverse* (13), *De iuvamentis membrorum* (13), *De virtutibus naturalibus* (23), *De regimine sanitatis* (10), *De interioribus* (34), *De simplicibus medicinis* (12), *De ingenio sanitatis* (16) — *Liber therapeutice* (10), y el *Commentum* de Galeno a los *Aphorismi* hipocráticos (26), sin mencionar el propio *De morbo et accidenti*, pieza clave en el nuevo galenismo.

Como es posible observar en la Tabla 1, la segunda frecuencia en las referencias (104) corresponde a Avicena, entorno a un 20%. La mayor parte

86. DURLING, *Corrigenda...* (cit. nota 4), 1967, 467; 1981, 377.

87. *Ibid.*, 466 y 375-6, respectivamente.

de ellas refieren al *Canon*, libro de amplia circulación y de probado prestigio en los ambientes académicos. El comentarista lo utiliza siempre en apoyo de las opiniones de Galeno, autor sobre el que está montado la totalidad del comentario. Las restantes referencias están repartidas entre el *De naturalibus* de Avicena (6), obra rutinaria en la formación de filosofía natural de los intelectuales bajomedievales, y el *De viribus cordis* (1), citado bajo el nombre de *De virtutibus cordis*. Este es también el nombre que el copista del manuscrito D.III.18 de Basilea, concluido en París en 1330, dio a la obra de Avicena traducida por Arnau al latín desde el árabe.⁸⁸ La referencia a esta obra no va precedida de mención alguna a este hecho, circunstancia nada extraña si, por los datos que hoy poseemos, concluyó su versión en 1306. Hemos repasado todas las referencias que a lo largo de su corpus médico hace Arnau a esta obra de Avicena, que él no se cansó de elogiar. Pues bien, en ninguna de ellas hace mención a que fue traducida por él o que proyectaba hacerlo. Recordemos que, en cambio, en el *Speculum* (1308) hacía mención expresa a «nostram translationem» refiriéndose a los dos primeros libros del *De interioribus* de Galeno. ¿Es casual el empeño de Arnau en dejar constancia de su implicación personal en la traducción de tan significativa obra del nuevo Galeno?

McVaugh llamó la atención⁸⁹ sobre el hecho de que en el comentario al *De morbo et accidenti*, al analizar el comentarista la problemática médica del 'tremor', la 'iectigacio' y el 'spasmo' (libro V), no hiciera alusión alguna a la traducción que el propio Arnau (aceptando la hipótesis de la autoría de Arnau) había hecho casi diez años antes (1282-3)⁹⁰ de una obra de Galeno dedicada monográficamente al tema (*Translatio libri Galieni De rigore et tremore et iectigatione et spasmo*). Pero tampoco aparece alusión alguna a ella en el resto de la obra médica de Arnau, ni la menciona ninguno de sus contemporáneos y colegas en Montpellier, como Bernardo de Gordón.⁹¹ ¿A qué se debieron estos silencios, tanto en Arnau como en sus contemporáneos? No lo sabemos.

Las referencias a Averroes son un total de 50, alrededor del 10% del total, pero están muy desigualmente repartidas a lo largo del comentario (véase Tabla 1). La gran mayoría de ellas corresponden a distintos capítulos del *Colliget* (46). El resto pertenecen a tres de los comentarios de Averroes al corpus filosófico-natural de Aristóteles: *De anima* (1), *De sensu et sensato* (2) y *De sompno et vigilia* (1). Como puede observarse en la Tabla 1, sólo hay

88. OMO, IV, 257.22 y 265.9.

89. OMO, XVI, 33-4.

90. Hay testimonios manuscritos con ambas fechas. Cfr. McVAUGH, OMO, II, 78, nota 10.

91. Michael McVAUGH, en OMO, XV, 34-5.

dos referencias en el libro V (ambas al *Colliget*) y ninguna en el libro VI, que es, junto con el I y el IV, el más extenso del comentario. No tenemos datos para valorar el decrecimiento y la ausencia de referencias al *Colliget* en esta parte final del comentario. Ya hemos planteado, en el apartado dedicado al uso del *Colliget* por el comentarista del manuscrito de Cracovia, algunas de las preguntas que suscitan su presencia-ausencia en los primeros escritos médicos de Arnau (los realizados hasta 1300). Volveremos sobre el tema en el apartado de *Conclusiones*.

Junto a la obra de filosofía natural de Avicena y los comentarios mencionados de Averroes, hay que mencionar las obras del Aristóteles latino recogidas por el comentarista. Son un total de 35 referencias (7%), que recogen doce obras aristotélicas o tenidas por tales por los autores bajomedievales: *De anima* (8), *Liber physicorum* (7), *De sompno et vigilia* (5), *Liber meteorum* (3), *De generatione et corruptione* (2), *De morte et vita* (2), *De sensu et sensato* (2), *Politica* (2), *De celo et mundo* (1), *Rethorica* (1), *De ystoriis animalium* (1), y *Problemata* (1). Su presencia en el comentario es absolutamente normal, pues formaban parte de la formación propia de un médico universitario de la segunda mitad del siglo XIII.

5. El colofón del manuscrito

Tal como exponíamos en el apartado dedicado a los comentarios realizados al *De morbo et accidenti* por maestros de Montpellier en el último tercio del siglo XIII, la primera parte del colofón del comentario atribuido a Arnau de Vilanova dice así:

«Explicit scriptum *magistri* arnaldi de villa nova et *magistri* in medicinis montispessulani super de morbo et accidenti scriptum anno domini 1334 (= 1335)...».

Si leemos con atención, observamos la presencia de dos '*magistri*' (subrayados por nosotros). Es muy posible que el primero sea una mera expresión de trato social y que se refiera a Arnau de Vilanova dándole el tratamiento de '*magister*', mientras que el segundo aluda al título académico de Arnau ('*magister in medicina*' por Montpellier). Pero también cabe otra posibilidad: que el copista haya querido hacer mención explícita de la intervención de dos '*magistri*' en la elaboración del comentario que acababa de copiar.⁹² Uno de ellos sería, naturalmente, el propio Arnau de Vilanova. El nombre del segundo '*magister*' habría sido olvidado en la copia

92. Juan A. Paniagua, en la discusión del presente trabajo, nos hizo caer en la cuenta de esta segunda posibilidad.

preservada en Cracovia, que adolece de falta de cuidado en algunas de sus partes y de un no muy buen conocimiento del latín por parte del copista. Se trataría, pues, de una reelaboración hecha por un médico universitario de Montpellier, también con el título académico de 'magister', sobre material de un comentario de Arnau, que se habría perdido o del que sólo circularon notas o fragmentos. La fecha de 1335 correspondería a la reelaboración, catorce años después de la muerte de Arnau. Si aceptamos esta hipótesis, la lectura del colofón debería hacerse del siguiente modo:

«Explicit scriptum magistri arnaldi de villa nova et magistri <...et magistri> in medicinis montispessulani super de morbo et accidenti scriptum anno domini 1334 (= 1335)...».

¿Quién podría ser este segundo 'maestro en medicina de Montpellier'? No lo sabemos. Tampoco contamos con más datos directos sobre los que apoyar la segunda lectura del colofón, que, por otra parte, nos permitiría explicar con cierta comodidad la presencia de elementos doctrinales, que hemos discutido a lo largo de este artículo.

Conclusiones

¿Se corresponde el contenido del comentario al *De morbo et accidenti* conservado en el manuscrito 781 de Cracovia, con el que debió exponer Arnau ante sus alumnos de Montpellier en los primeros años de los noventa del siglo XIII? Pese a la hipótesis discutida en el último apartado dedicado al contenido del colofón y la posibilidad de una reelaboración posterior sobre materiales de Arnau, creemos que no podemos contestar ni afirmativa ni negativamente. Tampoco nos ha sido dado identificar un posible autor del mismo, en el caso de que no fuera Arnau de Vilanova. Sólo sugerir, con un mínimo fundamento, la hipótesis de la reelaboración por un maestro anónimo de Montpellier. A lo largo de nuestro análisis han ido desfilando argumentos en uno u otro sentido, pero ninguno tan contundente que invalide la opinión de que, en el estado actual de la investigación, el riesgo de rechazar el comentario de Cracovia como no arnaldiano, incluso en el sentido más lato del término (hipótesis de la reelaboración), es mayor que el de aceptar su atribución dudosa. Esta conclusión tiene en cuenta el *conjunto* de los aspectos y elementos estudiados por otros en la totalidad del manuscrito, y en aquellos otros fuera del mismo.

No podemos dejar de tener en cuenta los datos más acordes con la hipótesis de la reelaboración. Además de lo comentado en el colofón, queremos destacar los dos siguientes: en primer lugar, las fuertes reticencias de Arnau, incluso su negativa explícita al final de los años noventa del siglo

XIII —su etapa de máxima producción intelectual como médico universitario—, a difundir el contenido de sus comentarios a las obras de Galeno e Hipócrates. En segundo lugar, la dispar presencia de referencias al *Colliget* de Averroes a lo largo del comentario del MS 781 de Cracovia.

La negativa de Arnau a que sus comentarios fueran copiados y leídos tuvo que favorecer la difusión fragmentada de los mismos; una difusión realizada al margen del propio Arnau. No por ello, sus discípulos y/o admiradores dejarían de insistirle y, en ocasiones, de tener éxito. Prueba de la insistencia son las palabras del propio Arnau a Goseinus de Colonia en el inicio de su escrito *De consideracionibus operis medicine*; demostración de que los ruegos tuvieron en algún momento éxito es el *Epilogus* con que cierra la versión conocida de su comentario al *De malicia complexionis diverse* de Galeno (OMO XV, 296.1-12). El *Epilogus* es una confidencia de Arnau que cobra nuevo sentido leído desde el problema que estamos considerando. En dicho *Epilogus*, Arnau insistía en la importancia que este pequeño tratado de Galeno tenía para el nuevo galenismo que él contribuía a difundir en el círculo académico de Montpellier. Ahora bien, es también una advertencia dirigida no a los oyentes del comentario en el aula, sino a los *lectores* que se enfrentaban a su comentario más allá de los muros académicos. En el contexto que estamos comentando, su confidencia puede muy bien recoger la respuesta del maestro a los requerimientos de sus discípulos y amigos de permitir la difusión de sus comentarios a Galeno. De acuerdo con esta hipótesis, el *Epilogus* sería redactado hacia 1300 o más tarde. En cualquier caso, años después de cuando comentó la breve pero importante obra de Galeno ante sus oyentes. Pese a ello, la pregunta implícita con la que iniciábamos el presente trabajo sigue en pie: ¿Por qué han llegado hasta nosotros tan escaso número de manuscritos de los comentarios conservados de Arnau a obras de Hipócrates y Galeno? ¿Por qué la pérdida de la mayoría de ellos? Todavía no contamos con respuestas plenamente satisfactorias.

La tabla en la que recogemos las frecuencias de referencias a autores en el comentario al *De morbo et accidenti* (Tabla 1), muestra una dispar distribución de las referencias al *Colliget* de Averroes a lo largo de los seis libros del comentario. El comentario a los libros I y IV son los más abundantes en referencias explícitas al *Colliget* (15 y 18 respectivamente). Éstas prácticamente desaparecen en el libro V (sólo 2) y no existen en el libro VI. En cambio, el número de referencias a los escritos del «nuevo Galeno» se mantiene alta y por igual en todos los libros, duplicando a las de Avicena —fundamentalmente el *Canon*—, cuya frecuencia se mantiene constante en todos los libros del comentario. ¿Tienen que ver estas variaciones con la presencia de un proceso de reelaboración de materiales previos? No lo sabemos, pero es posible.

En cualquier caso, la muerte del maestro Arnau debió estimular la puesta en marcha de una actividad por parte de sus discípulos y amigos, que tuviese como objetivo la reunión, reelaboración y presentación de forma coherente de materiales que, de otro modo, corrían grave riesgo de pérdida. Ahora bien, ¿qué parte de lo conservado perteneció a Arnau (y a cuál de sus momentos biográficos), y qué lo que correspondía a quien reelaboró los materiales del maestro hasta presentarlo en su forma actual? ¿Quién fue este reelaborador? Es imposible saberlo en el estado actual de la investigación.

Hemos concluido la transcripción completa del amplio comentario a los seis libros, así como la edición de la versión árabo-latina del *De morbo et accidenti* sobre la base del MS Montpellier, Faculté de Médecine H-18, siglo XIII, fols. 12ra-29ra, que es un códice universitario. Ello nos ha permitido una lectura detenida de la totalidad del comentario, que en muchas de sus partes no es nada fácil por las corrupciones del copista. Los resultados del estudio minucioso de los contenidos doctrinales del libro IV,⁹³ no sólo no repugnan con las tesis del galenismo montepesulano vigente en la época de Arnau, sino que completan un panorama doctrinal perfectamente coherente con lo que hoy conocemos a través de los contenidos de las obras genuinas de Arnau y los de Bernardo de Gordón, único de sus contemporáneos de Montpellier de quien se conserva un importante corpus de obras médicas. El análisis comparado con los existentes en colegas de Arnau del círculo universitario de Bolonia, tales como Tadeo Alderoti o Bartolomé de Varignana, refuerza la pertenencia del autor del comentario de Cracovia al círculo de Montpellier.

En los problemas relacionados con la coherencia doctrinal, hay que tener en cuenta el género literario médico utilizado. El comentario es un género bastante peculiar, que permite al autor ceñirse al rigor escolástico mediante la doble técnica de, por una parte, someter al texto a una rigurosa disección palabra por palabra, y, por otra, de traducir el sentido ('intencio') del texto al modo lógico del lenguaje académico mediante la conversión del texto clásico, sea de Galeno o de Hipócrates, a la técnica del razonamiento silogístico. Pero eso no le impide realizar, en ocasiones, digresiones que reflejan el mundo de preocupaciones intelectuales (y, a veces, personales) del comentarista y del concreto mundo académico en el que está viviendo en ese momento. Por otra parte, un autor no comentaba un texto médico de Galeno una sola vez a lo largo de su vida académica.

93. Fernando SALMÓN, *Las teorías de la visión en la medicina universitaria bajomedieval: estudio y edición crítica del 'Arnaldi de Villanova commentum supra tractatum Galieni de morbo et accidenti cum textu Galieni'*, lib. IV (c. 1288-92/1295). Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona 1991 (edició microfotogràfica).

Por ejemplo, ¿cuántas veces comentó Arnau el *De malicia complexionis diversae* en los diez años que median entre 1290-1 y 1300? ¿A cuál de esas ocasiones corresponde la versión que nos ha llegado? ¿Qué momento de la evolución intelectual del autor (si la hubo) recoge la versión que nos ha llegado? Tengamos en cuenta que son versiones que escaparon al control personal de Arnau, que incluso sabemos que puso especial empeño en que no se difundieran. La problemática de la autoría de escritos médicos en los años medievales es especialmente difícil. La dificultad se incrementa en el género literario de los comentarios.

Hablar de puntos doctrinales básicos e inamovibles, mantenidos por Arnau a lo largo de toda su vida intelectual médica, es algo arriesgado. Sobre todo cuando sabemos que una importante parte de su primera producción académica se ha perdido. No nos referimos sólo a dos de sus escritos monográficos (su *Epistola de elementis* y su *De integritate medicine*), sino a su comentario al *Tegni* de Galeno. Sabemos que el mundo académico del Montpellier del último tercio del siglo XIII fue intelectualmente muy inquieto y que estuvo sometido a fuertes estímulos intelectuales, que obligaron a profesores y alumnos a definiciones polémicas que trascendieron el plano doctrinal para plasmarse en auténticos enfrentamientos personales de gran virulencia. La mayor conmoción intelectual del Montpellier académico del último tercio del siglo XIII, podemos encarnarla en lo que hemos llamado 'nuevo Galeno', que fue más allá de la introducción de una masa importante de nuevos escritos de Galeno en el ambiente académico médico, pues comprendió también nuevos escritos de autores árabes, uno de los cuales fue, como hemos visto, el *Colliget* de Averroes. Todo ello posibilitó situar la frontera intelectual del galenismo un poco más allá respecto a como estaba en autores anteriores. Dentro de este ambiente, poseemos muy pocos elementos de Arnau, tanto de su biografía personal como de sus experiencias intelectuales, para poder trazar un cuadro coherente y complejo de su evolución doctrinal, que evidentemente la tuvo que tener, en aspectos tan importantes como sus reacciones ante la obra médica de Averroes y, sobre todo, ante quienes hicieron del corpus médico de Averroes bandera de grupo. Las condenas del Averroes filósofo natural que llenaron el siglo XIII y culminaron en 1277, no desanimaron la traducción de su corpus médico. Al contrario, parece que la estimularon. Apenas diez años más tarde dos de las obras de Averroes circulaban ya por los cenáculos médicos académicos de Montpellier afines a Arnau. ¿Qué pasó en la biografía intelectual de Arnau en los diez años que siguieron a 1284-5, fechas respectivamente de las traducciones al latín de los comentarios de Averroes a los *Cantica* de Avicena y de su *Colliget*? Eso sin tener en cuenta que posiblemente tuvo acceso a estas obras en el original árabe. No parece casual

que esas traducciones se hicieran, la primera en Montpellier y la segunda en Padua. Son preguntas que, dado el estado actual de la investigación, no podemos contestar.

El carácter de único manuscrito preservado en los comentarios atribuidos a Arnau de Vilanova, a Bartolomé de Varignana y a Alberto de Bolonia, es una circunstancia que no debemos dejar de tener en cuenta, y que nos obliga a mantener un criterio conservador. De los tres autores sabemos que comentaron el escrito galénico, pero de ninguno de ellos está hecha la edición crítica. Nos estamos moviendo, pues, con referentes que fortalecen la conjetura. Excepto Arnau de Vilanova, tampoco contamos con la edición crítica de otros comentarios atribuidos a estos autores, especialmente de Bartolomé de Varignana, del que conocemos manuscritos a sus comentarios a cuatro obras galénicas (*De interioribus*, *De complexionibus*, *De morbo et accidenti* y *Tegni*). Igualmente no deja de ser una limitación para nuestro trabajo el no contar con el comentario que probablemente realizó al *De morbo et accidenti* el colega y contemporáneo de Arnau en Montpellier, Bernardo de Gordón. La sospecha de que el comentario del manuscrito 781 de Cracovia pudiera tratarse del comentario perdido de Bernardo de Gordón carece del mínimo sustento en la tradición manuscrita, si bien no es descartable esta posibilidad, si fueran aportados nuevos datos que, por ahora, nos son desconocidos.

AGRADECIMIENTOS. – Agradecemos la atenta lectura y sugerencias de Juan A. Paniagua y Michael R. McVaugh. El presente trabajo ha sido realizado con las Ayudas de investigación de la DGICYT, PB92-0910-C03-01/02, del Ministerio de Educación y Ciencia.

Michael R. McVAUGH

TWO TEXTS, ONE PROBLEM:
THE AUTHORSHIP OF THE *ANTIDOTARIUM* AND *DE VENENIS*
ATTRIBUTED TO ARNAU DE VILANOVA¹

The authenticity of many of the medical works attributed to Arnau de Vilanova in the manuscript tradition can be independently guaranteed by internal cross-referencing as well as by their presence in his library, as indicated in the inventory of his possessions drawn up after his death. But not all the writings traditionally assigned to him can be confirmed so easily. I want here to discuss—as a pair—two works attributed to Arnau in his medical *Opera* of 1504 (and thereafter) as well as in many manuscript copies, which Juan Antonio Paniagua has hesitantly concluded are likely (on stylistic grounds) to have been composed by Arnau,² but for which no conclusive case can be made. To discuss these works—the *Antidotarium* and *De venenis*—together is natural enough, for they are thematically linked through their common concern with poison and antidotes, but there is a further reason to do so: in each of these two works there exists, as an apparently gratuitous insertion, one and the same passage, which appears to identify each work as a compilation by one Petrus Cellerarii. I hope to show that treating them as a pair in fact allows further conclusions to be drawn regarding the manner of their composition as well as their authenticity.

1. I am grateful to Luke Demaitre for his careful and very valuable criticism of an earlier draft of this paper, and to the participants in the I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova (Barcelona, 6-8 April 1994) for their many helpful comments made at the time of its presentation.

2. Juan A. PANIAGUA, *El Maestro Arnau de Vilanova médico* (Valencia, 1969), pp. 65-67.

I. PETRUS CELLERARII

We must begin by examining closely the passage that seems to indicate Petrus Cellerrarii's association with these two works. It made little sense to manuscript copyists and so underwent early deformation in the manuscript tradition, but a not implausible reconstruction is possible. In both of the works the passage has been inserted as a commentary upon the drug *athanasia* when taken in combination with plantain juice:

this was of great value to me, Petrus Cellerrarii, the editor of this work, as a treatment for blood in the urine, at the time when I was being persecuted like Uriah [cf. II Samuel 11] by the demands of Barsaba in Daroca.³

This passage is of enormous interest. Petrus Cellerrarii is a historical personage who can be identified from archival materials as having practiced medicine in Daroca and briefly Teruel (Aragon) during the years

3. comperi conferre [*Antid.*: contulit] valde mihi Petro Cellerrarii editori huius contra mictum sanguinis cum persequeretur ut urias ab amonitis bersabe daroce.

I offer this reconstruction of the text with some hesitation; the final words are particularly problematic, and I supply below the variant readings for those words found in the manuscripts I have been able to study in microfilm (for sigla, see nn. 8 and 14 below):

persequeretur LM²PV persequeretur B persequeretur M¹ sequeretur S/ut urias LM² ut urinas M¹PV iniurias S/ab amonitis LRS amonitis BM²PV amonitis M¹/bersabe M²V ba bersabe M¹ bersabe P bersabee LR barsabe S per barsabee B/daroca BLM²PRS darocchee V darofe M¹

My reconstruction follows the reading of virtually all these manuscripts in assuming that the author understood the deponent verb *persequor* to be passive not only in form but also in meaning. But this is an awkward assumption. In classical usage *persequor* is almost invariably understood as an active verb, meaning «to pursue» or «to persecute» rather than (as my reconstruction requires) «to be persecuted», and the same is true of its use in the Latin Vulgate or by late Latin authors like Augustine or even Bede. While this pattern had certainly begun to weaken by 1100 AD, it is still not clear to me how widespread the use of *persequor* as a passive verb was in the later Middle Ages.

The reading of S suggests that a conceivable alternative reading to the one I have offered would be «cum persequeretur iniurias...», «even as I was pursuing satisfaction for injuries...» Indeed, just this phrase —“persequari iniurias”— is attested in this sense in, e.g., Cicero, *Red. Pop.* 22 («...quemadmodum inimicorum iniurias crudelitatemque persequar...») or Justinian, *Digest* 48.16.1.10.9-10. Neither reading seems entirely satisfactory, especially since both require a somewhat forced understanding of «a(d)monitis» (or «a monitis»?) as «rebukes» or «demands» or perhaps even «threats». Nevertheless, the general tenor of the passage is unmistakable: Petrus Cellerrarii became acquainted with *athanasia*'s virtues at a time when he was somehow at odds with a certain «Barsaba» in Daroca.

My attention was first drawn to this curious passage by the reference in Guy BEAUJOUAN, *Manuscrits médicaux du moyen âge conservés en Espagne*, «Mélanges de la Casa de Velázquez», 8 (1972), 194.

1310-1318; he then provided occasional medical attention to two of the children of King Jaume II, Jaume and Maria, and finally for fourteen years acted as personal physician to a third child, the Infante Joan, Archbishop of Tarragona.⁴ The little evidence that has survived pertaining to Petrus's early years in Daroca shows him party to a number of acrimonious lawsuits, some involving members of the town's Jewish community. Petrus almost certainly was trained in a medical faculty, for in later life he made clear his belief in the importance of formal medical education; however, the surviving archival materials never give him the title "magister in medicina," and so probably he stopped his studies short of that point. We can perhaps assume, therefore, that at the moment when he appears in Daroca in 1310 and his career begins, he had had a preparatory training in the liberal arts and some degree of medical training; he can then scarcely have been much younger than thirty years old. On this assumption, Petrus was in his late fifties in 1337, when certain privileges were confirmed to him by King Pere III; his daughter received a reconfirmation of the same privileges in 1350 after his death, and it is plausible that he had died recently, perhaps in the plague, aged about seventy.

A second, equally intriguing reference to a "Petrus Cellerarius" has been identified in an early manuscript of Arnau's *Speculum medicine*, in a fourteenth-century gloss that identifies Arnau as having been born (*oriundus*) in the vicinity of Daroca, and that concludes by saying "cuius discipulus fuit magister P. Cellerarius [*sic*] Darocensis".⁵ The concluding statement is entirely independent of the glossator's claim about Arnau's origins, and differences of opinion on the latter subject should not induce us to reject it: we have to admit, beyond any doubt, that in the mid-fourteenth century a Petrus Cellerarii of Daroca was remembered as a disciple of Arnau's.⁶ I think we must accept that this is the same man who was beginning to practice in Daroca in 1310; it follows, therefore, that his association with Arnau is likely to have been in the first decade of the fourteenth century, while he was launching upon the medical training that he never finished. Such an association could easily have brought him to

4. Much, though not all, of the documentation concerning Petrus (all in the Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona) will be published in my article, *Petrus Cellerarius discipulus Arnaldi de Villanova*, in *Mélanges Guy Beaujouan*, forthcoming.

5. John F. BENTON, *The Birthplace of Arnau de Vilanova: A Case for Villanueva de Jiloca near Daroca*, *«Viator»* 13 (1982), 249.

6. The combination of sources offering independent testimony to Petrus's association with Arnau responds to the warning expressed by John Benton on a closely related point that «Unus testis, nullus testis» (quoted by Francesco SANTI, *Arnau de Vilanova: L'obra espiritual* [València, 1987], p. 66 n. 66).

the attention of the royal family, and would help explain how he could have so rapidly established his career even without a degree.

Knowing what we now know, to find a passage associating the name of Petrus Cellerarii with Daroca inserted into both the *Antidotarium* and *De venenis* strengthens the case that these two works are somehow connected with Arnau. But the same knowledge makes it seem entirely conceivable that Petrus's claim to have had an "editorial" role in the completion of these works is well founded. Medieval scholars worried about precisely this problem, and the sixteenth-century publisher of *De venenis* incorporated a comment of his own into the *athanasia*-passage there so as to reassure anxious readers about the authenticity of the *Antidotarium*:

Note that in the *Antidotarium* ascribed to Arnau a similar phrase occurs in the chapter on *athanasia*, from which many suppose that that *Antidotarium* is by Petrus Cellerarii and not Arnau, but this should not be inferred.⁷

If we examine both works closely, we can provide the modern reader with a more systematically reasoned assurance on precisely this point.

II. THE *ANTIDOTARIUM*

The *Antidotarium* printed under Arnau's name (inc., "Lamentabatur Ypocras...") divides, on examination, into two very different and arguably even unrelated parts.⁸ The first, much shorter portion (about ten percent

7. «Nota quod in antidotario quod dicitur Arnaldi reperitur in capitulo de athanasia simile dictum, ex quo inferunt multi quod illud antidotarium fuit Petri Cellerarii et non Arnaldi, quod non est inferendum» (*Opera Arnaldi* [Lyons, 1520], fol. 221rb).

8. I know of the following manuscripts:

B = Basel D.II.7, fols. 87-119v
*E*¹ = Erfurt F. 236, fols. 116-140v
K = Krakow Jag. 799, fols. 207-243v
L = Leipzig Univ. 1161, fols. 24v-56
*M*¹ = Munich, CLM 7576, fols. 98-140
N = Munich, CLM 257, fols. 44v-110v
Q = Madrid 3370, fols. 3-47
R = Escorial M.II.17, fols. 124-156v
S = Escorial O.II.19, fols. 6-66v
T = Vat. Palat. 1108, fols. 188-230
U = Vat. Palat. 1176, fols. 84 (86)-133
V = Vat. Palat. 1180, fols. 274-330
Wi = Wiesbaden 61, fols. 5-50.

In the 1520 edition of Arnau's works, the *Antidotarium* is printed on fols. 243va-262rb.

of the whole) is a self-contained essay that seems to bear the stamp of his interests and personality: the elaborate, involuted preface, for example, invoking *eterna sapientia* as it prepares to redress the faults of present-day medicine. In it the author explains in detail the issues to be considered in an activity that we know preoccupied the historical Arnau, namely, compounding a medicine—not necessarily an antidote, one aimed at countering a poison, for compounds can accomplish a variety of ends as a result of the occult power that can arise from the mixture of their components (a theme that again is a favorite Arnaldian one). In compounding such medicines, the author continues, the physician or apothecary must ideally know the source of the ingredients, where they grew, whether they were cultivated or wild, whether they might have been contaminated. He must know when and where different kinds of ingredients may best be collected; how they should be stored, and whether they deteriorate with age; and how to modify or temper their effect by reducing them to an infusion or a powder, or by heating them—as when “ex vino rubicundo antiquo distillatur aqua ardens pellens potenter paralyssim plectoria diminuta et vulnera recentia celeriter sanat, in cuius alambico immituntur aliquando medicine varie prout invitat necessitas morbi curandi.”⁹ It is noteworthy that this first part of the *Antidotarium* does not really address the compounding of medicines at all; rather, as the example of *aqua ardens* shows, it instead talks about the preparation of simple medicines that are effective in their own right, though they may eventually be incorporated into a compound medicine as well. The subject-matter and the concreteness of the procedures described (paralleled, e.g., in Arnau’s *Vita brevis* commentary) suggest that the attribution to Arnau is correct;¹⁰ and this suggestion seems confirmed when the author tells not one but two anecdotes told elsewhere by Arnau (again, in his *Vita brevis* commentary), followed here by an allusion to apothecaries’ dishonest practices at Montpellier.¹¹

9. *Opera Arnaldi*, fol. 245va.

10. For example, the author’s praise of the effectiveness of *aqua ardens* in treating fresh wounds, just quoted, closely echoes Arnau’s own words in *Medicationis parabole* V.83: «Recentia vulnera cum aqua ardenti lota sanationis effectum citissime consequuntur» (*Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia* [Granada-Barcelona, 1975; henceforth *AVOMO*], VI/1, 107).

11. «Comptum est etiam quod colirium suaviter dolorum mitigativum oculorum tritum ab apothecario induto veste qua die precedente indutus triuerat viride eris immissum oculo patientem cruciabat et aqua decoctionis capilli veneris collecti in cisterna in qua buffo submersus putruerat potanti terribiliter sincopim inducebat et palam quod componunt in monteppulano succum liquiritie ex amido et medulla cassiefistule quem vendunt occidentalibus cunctis ad quam fraudem evitandam salubriter ponitur pro eo liquiritia recens» (*Opera Arnaldi*, fol. 244rb). Cf. the text of the *Repetitio sup. canonem vita brevis*, in *Opera Arnaldi*, fol. 281rb.

This first, short, discursive section of the *Antidotarium* passes abruptly and with no transitional material into what is in effect a list of recipes for compound medicines, some two hundred of them, grouped roughly into categories: electuaries (70 of them are described), pills and laxative powders (20), syrups (19), opiates (22, including several long chapters on various kinds of theriac, the great panacea of the Middle Ages), miscellaneous remedies (12), trochees (8), vomitives (5), hieras (6), plasters and ointments (16), and oils (21). Paniagua has suggested that these recipes were drawn from contemporary sources, and this is entirely possible; I have not been able to identify any specific work from which they were culled, but certainly many of them show a marked similarity to the corresponding recipes in the *Antidotarium Nicolai*.¹² With one exception, there is no personal element whatsoever in these recipes, which are entirely businesslike: they explain the conditions to which a particular compound is appropriate, and list its ingredients and their proportions, but they cite no authorities; they convey no hint of Arnau's characteristic Latin style, and no personal anecdotes—except one. Significantly, it is in this longer impersonal listing of drugs that we find the testimony of Petrus Cellerarii "editor huius" to the effectiveness of *athanasia*—the only passage reflecting an authorial personality in the whole section.¹³ The evidence available thus suggests that while the first discursive part of the *Antidotarium* is certainly Arnau's, the second may not be; it is at least equally likely to have been compiled from other authorities and attached to Arnau's essay by the work's self-proclaimed "editor," Arnau's *discipulus*: Petrus Cellerarii.

12. Typically, the *Antidotarium*'s general account of a medicine's effects has been loosely paraphrased from the *Antidotarium Nicolai*; it then gives a list of ways in which the medicine can be administered that has no parallel in the earlier work. It concludes with a recipe for the compound that, in its ingredients and their weights, is virtually identical with that of the *Antidotarium Nicolai*.

13. The passage is inserted into the text following instructions that «Detur [athanasie] cum succo plantaginis contra fluxum eiusdem [sanguinis]: iniiciatur per inferiora cum succo plantaginis regione conveniente, et etiam emplastrentur renes et umbilicus cum ea mastice et olibano et sanguine draconis additis et distemperatis cum albumine ovorum et modico aceti. Et contulit valde mihi...» (*Opera Arnaldi*, fol. 253vb). Perhaps it is worth pointing out here that *athanasia* (probably the plant today called *Tanacetum vulgare* L.; Engl. "tansy") appears in the *De simplicibus* attributed to Arnau only once, as one of several simples recommended for the treatment of hemorrhoids (cap. 43; it appears as *aranaxia* in the edition of 1505, but this has been changed to *athanasia* by 1520). There is no reason to believe, therefore, that the historical Arnau felt any unusual confidence in the medicinal powers of this plant.

III. *DE VENENIS*

Unlike the *Antidotarium*, *De venenis* (inc., "Creator omnium deus...") has no significant discursive element anywhere in it, and never develops an extended argument. It is not easy at first to see that it has any structure.¹⁴ But it has, although not a thoughtfully planned one. We can recognize, broadly, four parts to this work. The first one (A) begins with a classification of theriacal medicines, only to degenerate suddenly into a listing of specific remedies for particular poisons, once or twice referring the reader to the source of its statement. Then a new division (B) begins—separated off in manuscripts and in the sixteenth-century editions with an enlarged capital—describing theriac and its virtues. However, this discussion lasts only a short time before it suddenly comes to an end, and without any attempt at transition the text takes up a wholly different subject; at great length—over half of *De venenis* is contained in this one section (C)—it lists plants, animals, and minerals reported to be harmful or poisonous, almost always identifying its authority for these reports. Then, equally suddenly, the text turns back to consider theriac, and, in its final portion (D), lists the dosage of the drug and the particular manner of its administration that is appropriate to each of a long string, not of poisons, but of illnesses.¹⁵ *De venenis* appears to be not a carefully constructed work but one hastily and haphazardly thrown together from preexisting fragments; and the title of the whole is really applicable to just one of those fragments, part C.

Part C is not only the longest but also the most distinctive section of *De venenis*, and it is therefore the best starting point for trying to understand the background of this peculiar text. Its list of poisonous materials is remarkable for the dozens of geographical places and scientific authorities cited, the latter ranging from classical authors like Aristotle and Galen, to Arabic authorities like Ibn al-Jazzār and Ibn Wāfid, to medieval Latin wri-

14. I know of the following manuscripts:

*E*² = Erfurt F. 236, fols. 61-63

*M*² = Munich, CLM 7576, fols. 87-96v

O = Munich, CLM 5315, fols. 82-83v

P = Paris BN 6971, fols. 78-102

W = Vat. Palat. 1100, fols. 267-281v ("Cyrothenus de tyriaca optimus")

Wr = Wrocław III.F.12(1), fols. 16v-24v

In the 1520 edition of Arnau's works, *De venenis* is printed at fols. 216vb-221ra. In my quotations below, I cite the text provided by *P*, usually without editorial emendations.

15. The sections are as follows: A, beginning, «Creator omnium deus...» (*Opera Arnaldi*, 1520, fol. 216vb); B, «Tiria interpretatur domina...» (fol. 217va); C, «Radix etiam nigri terribilis...» (fol. 217vb); D, «Offeratur ipsa tyriaca magna...» (fol. 220va).

ters like "Albertus" (perhaps Albertus Magnus) and even Arnau de Vilanova's own younger contemporary, Niccolò da Reggio.¹⁶ These authorities tend to be clustered in groups, in a way that suggests the work was produced by consulting preexisting references to a series of authorities, one after another: Galen and Dioscorides early in the work; Albertus Magnus, theological materials, and Aristotle late. More than anything else, this material suggests a kind of *florilegium*, an ongoing dossier built up over time, from a broad range of sources, by a widely read physician with a particular interest in the specific properties of medicinal substances.¹⁷

What can we say about the compiler? Could he have been Arnau de Vilanova, or his disciple Petrus Cellerarii? We might begin by remarking on the text's explicit citation of books 6 and 8 of Galen's *De simplicibus medicinis*, for this material was translated into Latin by Niccolò da Reggio at some point in the first half of the fourteenth century. Niccolò spent the years 1308-1345 (and perhaps more) in Naples and Southern Italy translating more than fifty works of Galen directly from the Greek, dedicating his translations to King Robert of Naples and others.¹⁸ Only a few of his translations can be precisely dated, and *De simplicibus medicinis* is not among them; hence we cannot use these references in *De venenis* to rule out Arnau's authorship. On the contrary: we happen to know that the translation of *De simplicibus medicinis* had been completed by 1319, since it was given chapter headings by Francisco de Pedemonte, who died in that year.¹⁹ Thus it is not at all impossible that it was among Niccolò's very first translations, available for Arnau to study in the last years of his life in the

16. A superficial attempt to list these references follows, with citation of each one's first occurrence in the 1520 edition: Galen (fol. 217ra and 27 other passages); Palladius (217ra); Dioscorides (217ra, 19 others); Albertus (217ra, 14 others); Philaretus (217rb); Gilbertus (217vb), *Gilbertus super Almans. IX* (217vb); Rogerius (217vb); Jacobus Alkindus (217vb); Avicenna (217vb, 11 others); Rasis (219ra, 2 others), *Totum continens* (219ra), *Almansor* (218rb, 3 others); Serapion (221rb), *Aggregator* (217vb); Nicholas of Reggio (217vb); Ysaac (218ra); Bengazar (218ra, 1 other); Benguafit (218va); Algafiki (218ra, 1 other); Pliny (218va, 14 others); *De proprietatibus rerum* (219vb, 2 others); Simon (220rb, 2 others); Aristotle (218vb, 12 others); Berzenar (219ra); Ben Mesue (219ra, 1 other); Democritus (219rb); Hugo (219rb, 4 others); Apollonides (219rb); *Sinonima* (219rb); Isidore (219va, 6 others); Genesis (219vb); Comm. Deuteronomy (219vb, 1 other); Maritius (219va); Lucan (219va); Comm. Ysaia (219vb, 1 other); Brito, *Expos. nom. bibl.* (220ra); Averroes (220ra, 1 other); *Epistola ad Alexandrum* (220rb).

17. On the *florilegium* as a genre, see the article in *Dictionary of the Middle Ages* (New York, 1982-89), V, 109-10, and references there.

18. Lynn THORNDIKE, *Translations of Works of Galen from the Greek by Niccolò da Reggio (c. 1308-1345)*, «Byzantina Metabyzantina», 1 (1946), 213-35.

19. Richard J. DURLING, *Corrigenda and Addenda to Diels' Galenica*, «Traditio», 23 (1967), 471. I am grateful to Dr. Durling for calling my attention to the significance of this evidence.

course of a voyage to Sicily—one need not accept the authenticity of works sometimes attributed to Arnau that bear dedications to King Robert (like *De vinis* or *De conservanda iuventute*) to realize that Arnau might have had the opportunity to study these Galenic treatises. But—if we hypothesize that Arnau's *discipulus* Petrus Cellerarii was with him on some of his travels in the first decade of the fourteenth century—this is equally true of Petrus.

Since I have made it no secret that there must be a hypothetical element in this reconstruction, I will not apologize for carrying this idea a little further and attempting to develop its plausibility. If Arnau really had chosen to dedicate a medical work (like *De vinis*) to King Robert, it would have been a wholly understandable tribute, for Robert appears to have been an eager consumer of medical knowledge.²⁰ The king's patronage of Niccolò da Reggio's medical translations is only one manifestation of a deep interest that would certainly have made Arnau a welcome visitor at his court, notwithstanding Arnau's close relations with the Angevin's rival across the Straits of Messina, Frederic III of Sicily.²¹ Indeed, a seventeenth-century tradition actually places Arnau at Robert's court in 1309, seeking his cession of the title "King of Jerusalem" in favor of Frederic, although there is still no direct documentary evidence for this visit.²²

If Arnau *had* come to Robert's court, for whatever reason, it is unthinkable that he would not have seized the opportunity to talk to Niccolò about the Galenic translations that the latter was beginning to produce, because Arnau was conspicuous as a protagonist of Galen in an academic world still very much dominated by Avicenna. In the very year that Robert succeeded to his crown, 1309, Arnau guided Pope Clement V to a formal redefinition of the Montpellier curriculum that required students thenceforth to master half-a-dozen of Galen's own works before graduation—the "new Galen," as it has appropriately been called, though of course it had been available for a century.²³ Surely Arnau would have been particularly intrigued to learn that one of those newly required Galenic texts, *De simplicibus medicina*, only five of whose eleven books had been translated from Arabic by Gerard of Cremona, had just been completed from Greek by

20. See Roberto WEISS, *Medieval and Humanist Greek* (Padua, 1977), esp. pp. 119-28.

21. PANIAGUA agrees that the friendly relations between King Robert and Arnau were such that the latter might well have dedicated a work to the king; he rejects the authenticity of *De conservanda iuventute* and *De vinis* (*El Maestro*, pp. 51, 67-68) on different grounds.

22. Josep PERARNAU I ESPELT, *Noves dades biogràfiques de mestre Arnau de Vilanova*, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 7-8 (1988-89), 281-82.

23. Luis GARCÍA 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*, «Dynamis», 2 (1982), 97-158.

Niccolò, and I can easily imagine him excitedly taking notes from the new material on the spot, as my hypothesis requires him to have done.

We know from independent sources, as a matter of fact, how opportunistic Arnau could be in making rapid use of newly translated medical texts. Averroes' *Colliget* was translated into Latin in 1285, and Arnau was already using it ten years later in his *Aphorismi de gradibus*; the Aggregator of [pseudo-]Serapion in Simon of Genoa's translation, probably completed (in Rome) even later, in the 1290s, was an important source for the *De simplicibus* attributed to Arnau.²⁴ As it happens, Averroes and Serapion are both among the authorities cited in *De venenis*. So is one other book that was made available to the West after Arnau was launched in a professional career: the *Totum continens* or *Hāwī* of Rhazes, whose translation was completed in Naples in February 1279 by Faraj ben Sālim. The reference to the *Continens* is remarkable not merely because of its recent date but because its enormous size meant that it was rarely copied and that it circulated very little; we cannot help but wonder whether Arnau—if the reference is his—might have seen the beautiful copy that had been commissioned by Charles of Anjou during his rule in Naples (1282), when Arnau visited the Angevin court at Naples in the last years of his life.²⁵ (Once again, a disciple traveling with him would of course have had the same opportunity.)

Of the remaining works cited in *De venenis*, a number are quoted by Arnau elsewhere in his authentic medical writings. These include works by authorities who were widely cited by other medieval physicians (e.g., Avicenna) but also works by those who were not—the late-Roman agricultural author Palladius was scarcely a standard medical authority in the Middle Ages, which is why it is perhaps significant to find him referred to by the author of *De venenis* as well as by the real Arnau de Vilanova.²⁶ Certainly the most suggestive in this latter group are the scriptural and theological references,²⁷ for the compiler was clearly familiar with and drew on

24. PANIAGUA, *El Maestro*, p. 63, accepts the work's authenticity; Pedro GIL-SOTRES, in *AVOMO* IV, 91-92, is less convinced.

25. The manuscript is today Paris, BN lat. 6912. See Leopold DELISLE, *Recherches sur la librairie de Charles V* (Paris, 1907), I, 270-72.

26. *De venenis*, P80r; *De humido radicali*, II.2 (*Opera Arnaldi*, 1520, fol. 39va).

27. A few examples may be of interest.

From the Vulgate:

«Ysidorus serpentum tot sunt venena quot sunt eorum genera, qui [serpentes] 3° Genesis asseruntur sapientiores cunctis animalibus» (P92r, alluding to Isidore, *Etymologiarum* XII.4.3, as well as to Gen. 3:1).

From an anonymous commentator on Deuteronomy:

«[Dypsas] ... vel esu eius perimat siti validissima adeo ut antea crepent quam desinant bibere ut asseritur supra octavum deuteronomii [presumably Deut. 8:15] est

a considerable number of biblical commentaries and glosses for his references to plants and animals. I have not identified all these sources, but they include, among others, the *glossa ordinaria*, St. Jerome's commentary on Isaiah, and —perhaps most interestingly— the *Expositio vocabulorum biblie* of the Minorite Guillelmus Brito, a compilation finished between 1250 and 1270. The *Expositio* admittedly did achieve a wide circulation —more than 130 manuscripts are known today— but it is at least remarkable that a medical writer should have known of it and chosen to consult it (as well as the other glosses) so early in its history; the fact suggests that the compiler was accustomed to read widely in theological as well as scientific and natural-philosophical materials.

What other hints about its compiler does section C of *De venenis* offer? For one thing, it makes numerous references to European geography that may indicate something of the lands he knew best. There are none to Ger-

palme unius *exiguus ut calcatus vix videatur* super corpus sunt nigra» (P93v; the italicized words are modified from Isidore, *Etymologiae*, XII.4.32).

«[Cetula] ... vel quod vulneratum inflando veneno inebriant tumorem et ruborem igneum letalem quod spiritus sanctus non aperuit supra 8^a Deuteronomii [again, Deut. 8:15] de serpentis flatu adurente in deserto ego aperire nequeo» (P94r-v).

From St. Jerome's commentary on Isaiah:

«Asseruntur [sirena] supra ysaïam fore animalia seu serpentes cristati ac alati. Brito libro expositionum nominum biblie asserit esse fabulosum» (P94v). Although unattributed, the commentary on Isaiah appears to be that of St. Jerome, from his discussion (in Book V) of Is. 13:22; see S. Hieronymi ... in *Isaïam*, ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum, Series Latina 73 (Turnhout, 1963), p. 166. And see too Lloyd W. DALY and Bernadine A. DALY, *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones Vocabulorum Biblie* (Padua, 1975), which treats sirens at II, 728, though curiously it does not label them «fabulous».

[dracho marinus] «Ieronimus super Ysaïam leviatam *id est additamenta eorum* vel adversarium dracho far' ut supra 103^m psalmum [Ps. 103:26] esse piscem in aquis repere in terram volare in aere» (P94v). St. Jerome is commenting on Isaiah 27:1; the italicized words are from the *glossa ordinaria*. See S. Hieronymi ... in *Isaïam*, ed. Adriaen, pp. 344-46; and cf. Daly and Daly, *Summa Britonis*, I, 380-81.

From «Hugo»:

«Inquit Hugo: aspis dictus ab yos venenum vel ab eo quod morsu venena aspergat vel ab asperitate cutis est ex surdis» (P93r-v).

«Lepusculum diminutivum a lepus secundum Hugonem» (P95r). The character of these and similar references to «Hugo» suggests that a work of Hugo de Sancto Charo (de St. Cher) may be in question, perhaps his *Concordantie*. Given my restricted purposes in this paper, I have not tried to identify these citations in Hugo's dauntingly large oeuvre (for a recent bibliography, see Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali de curia e 'familiæ' cardinalizie* [Padua, 1972], pp. 256-65). Verification of this hypothesis will have to await a more systematic investigation of *De venenis*'s sources.

many, northern France, or northern Italy; a few to Sardinia,²⁸ Provence,²⁹ and southern Italy;³⁰ but the overwhelming majority are to Spain.³¹ Some of the Spanish references are to al-Andalus, Cordoba in particular; these may have been copied by the compiler from a Cordoban writer like Avenzoar or Averroes, for they are usually relatively superficial.³² Most of them,

28. «Secunda [species apii] habet longiorem tirsum et folia ita pluribus locis incisa; nascitur multa ... in Sardinia, dicta apium agreste» (P86). I know of no evidence that Arnau was ever in Sardinia, though we might remember his dedication of *De amore heroico* to a friend who was practicing there (AVOMO III, 12 and 43 n. 9).

29. «Inspice enim tanacetum habens flores citrinos et albos, et videbis tanacetum (dictum in Provincia madrigal) ut patet per descriptionem Dyascoridis et per Aggregatorem —non Serapionem sed Ben Gaffit est, per Symonem— malum stomacho» (P86v).

This passage is interesting for other reasons as well. The plant it refers to as «tanacetum» (today *Tanacetum* sp.) is likely to have been the same plant as that called «athanasia» by Petrus Cellerrarii —which begins to suggest that the author of this section may have been someone else. The conclusion of the passage is no less interesting. Modern historians of Arabic medicine have come to recognize that the *Aggregator* cannot be a work by Serapion (Yaḥyā ibn Sarābiyūn), even though its translator (Simon of Genoa) attributed it to him and it regularly passed under his name in the Middle Ages; but they have been unable to identify its source (Manfred ULLMANN, *Die Medizin in Islam* [Leiden/Köln, 1970], pp. 283–84; Danielle JACQUART and Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'occident médiévale* [Paris, 1990], p. 216). Uniquely among medieval scholars, the compiler of *De venenis* seems to have recognized the falsity of the current attribution to Serapion and even to have tried to identify its true author as Ibn Wāfid. If we accept Ullmann's dating of the Arabic original as of the thirteenth century, the compiler's attribution cannot be correct, but his very attempt is a strong indication that he was familiar with a wide range of Arabic as well as Latin medical sources.

30. Reference to «boas [1520 edition reads "Goas"] immensus calabrie» (P94).

31. «Katilkeb id est interficiens patrem seu tomarus [Gr. komaros?] secundum Ga. et Dioscoridem seu ficus lupi dicti in Hispania maduoyhos (alias sorbos), malum stomacho» (P85v); or «Bruchem arbor similiter scilicet Hispanie venenum mortale est adustum et putrefactum» (P86v); or again «Species omnes titimalli ut solben seu sene Hispanie seu mesaira ulcerativa ac necativa...» (P83v); or yet again, «Granum de harmel dicitur in Hispania alharma, alias escatim seu scataro sui» (P84).

I have been able to identify two of these terms. In the first example, «katilkeb» probably transliterates Ar. *qāṣil abībī*, today applied to *Arbutus unedo* L., the strawberry tree, called «madroño» in Castilian (cf. «maduoyhos»); see Edouard GHALEB, *Dictionnaire des sciences de la nature*, II (Beirut, 1966), 307, and Oleg POLUNIN and B. E. SMYTHIES, *Flowers of South-West Europe: A Field Guide* (Oxford, 1973), p. 284. In the final example, «harmel» transliterates Ar. *harmal* (= *Peganum harmala* L.), on which see Martin LEVEY, *The Medical Formulary or Aqrābādīn of al-Kindī* (Madison, 1966), p. 258, and Polunin and Smythies, p. 252. On the equivalence of Ar. *harmal* and Cast. *albarma*, see Joan COROMINAS and José A. PASCAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, I (Madrid, 1980), 166.

32. «Corehar animal parvulum quod cum tangitur emittit sanguinem; necat subito quod repertum vadkibie id est fluvio magno scilicet et cordubie dicitur belkach» (P89v; the last word reads «belzat» in the *Opera Arnaldi* of 1520). I suggest that «vadkibie» is a copyist's error for «vadkibir», transliterating Ar. *uādi al-kabīr*, «the great river» —or, as the Latin should be understood as explaining, «fluvio magno.»

however, are to Catalunya and Valencia, and they show an intimate acquaintance with the geography and natural history of these regions. Speaking of *napellus* or aconite (*Aconitum* sp.), for example, the compiler comments "it grows in the mountains, in the Pyrenees, near Puigcerdà" —and indeed aconite is a strictly Pyrenean species in Spain.³³ One or two passages even reveal a familiarity with Catalan folkways, like the reference to the "reptiles like a blackish lizard, called *vasga* in Arabic but known in Catalunya as household dragons [*dracones domorum*]"³⁴

As the passage just quoted shows, the compiler not infrequently displays some interest in and knowledge of terminology in Arabic and other languages.³⁵ His Arabic words were not merely transcribed mechanically

Cordova is cited again at P86: "Karfatin venenum quo inest malicia et destructio complexionis innominabiliter. algaziki id est a loco prope cordubam sic dictus. Asseritur ipsum fore gumam oppoponaco similem".

33. «Urchs arabice napellus seu thora; habet folia longiora incisiora petrosillo, radicemque duram asperam summitatemque grossam et frondes quasi trium palmarum quasi flores purpureos et pulcherrimos; nascitur in montanis vel in montibus pireneis puta prope podium ceridanum» (P85). Here and subsequently my authorities for botanical information are Oriol DE BOLÒS et al., *Flora manual dels països catalans* (Barcelona, 1990), and POLUNIN and SMYTHIES, *Flowers* (above, n. 31). Another reference to the Pyrenees is found on P92: «Asseritur in montibus pireneis serpens interfectus fuisset triiceps in cuius ventre miles invenit filios suos vi. voratos.»

34. «Vasga arabice sunt reptilia ut stellio subnigra dicta in cathalonia drachones domorum. Cum mordent, inflatur locus usque denticuli infixi extrahantur ...» (P95v).

35. The Arabic terms were unfamiliar to copyists, and many have become so deformed by the Latin manuscript tradition that they are difficult to identify. Even so, it may be of interest to supply some further examples beyond those provided in the previous notes:

«Radix condex id est condisi scilicet strution secundum Gal.in 8º de simplicibus medicinis [Cf. Galen, *De simp. med.* VIII.20] grece habemus strucii radicem, in arabico habemus condex, grece strution seu obstructum mat'm seu lanaria quod fumigando cum radice ipsius limpedetur lana ut in Hispania vomica valde pernecat in die esu dr. i et s. de radice ipsius ...» (P83v). [«Condex» is Ar. *kundus* (on which see Levey, *Formulary*, p. 328). Avicenna discusses *condisi* in his *Liber canonis* or *Canon* at IV.vi.i.ii.16 (Venice, 1507; rpt. Hildesheim, 1964, fol. 472va).]

«Hutaran arabice seu cauros secundum Dyascoridem seu cicutu venenum inebrians fluxat membra, facit effluere spumam de ore, necatque frigiditate nisi superbibatur vinum fortem ...» (P88).

«Harbe arabice id est hupupa in Avicenna necat» (P90). [The references in *Liber canonis* II (fol. 122vb) and IV (fol. 475va) do not make the Latin identification].

«Pediculus elephantis secundum alios aquile dictus arabice artha animal parvulum simile pediculo generatum inter corticem et lignum pini; effundit sanguinem forte irremediabiliter» (P94v).

«Zabor arabice seu azalus seu tobanus formice volatiles et non volatiles effundunt humorem venenosum pustulantem hominem solum» (P96v). [«Zabor» probably transliterates Ar. *dabūr*, «wasp»; see COROMINAS and PASCAL, *Diccionario*, V

from other authorities, for he occasionally offers spontaneous translations of proper names, as when he explains (correctly) that "ben gessar" [= Ibn al-Jazzār] means "son of the butcher".³⁶ Moreover, he evidently knew Arabic not just as a written but as a spoken language, for at one point he says of "nux methel" that "methel ought to be spoken with a consonant sounding between 'r' and 'c'".³⁷

But the compiler refers at least as often to the common names of plants and animals in the Romance vernaculars of "Hispania" and Catalunya, sometimes even linking Latin, Arabic, and vernacular names together in a single account. Two examples in particular can serve to illuminate his approach—and his underlying familiarity with the Iberian coast:

Nerron seu nereland seu rosa lauri secundum Dioscoridem, secundum vero landrum ut Neapoli, arabice adafra, et communiter oleander ut soli valentie [nominatum baladie], crescens prope aquas; habet plures frondes rectos et roseos flores capitellis subrubeis foliaque oblongiora et albidiora foliis lauri, corpula cooperiuntur non granis sed lanugine; venenum etiam animalibusque ceteris, aqua etiam in qua crescit nocet eis valde.³⁸

Here, while he quotes Dioscorides, the compiler is going far beyond the Dioscoridean description of *nerion* to identify it with a plant (evidently

(Madrid, 1983), 356, who discuss the possible etymological relationship between Ar. *dabūr* and Cast. *tábano*.]

Any or all of these items—which do not exhaust the compiler's references to Arabic names—may, of course, be derived directly from written sources, although (as I have indicated) in the one instance where Avicenna is cited the passage in question from the *Liber canonis* does not identify the bird as the European hoopoe.

I am deeply grateful to Professor Julio Cortés and Dr. Henry Azar for assistance with the identification of Arabic terms.

36. P90r.

37. «Nux metel debet pronunciari per litteram presentem t inventam autem porqueto habentem sonum inter t et c venenum putrefactivum ac soli valentie vel sibilie fructus figure avellane maior palmacristi sed minor foliis ac stipitibus cum foliis grossis, spinis brevibus» (P87v-88). The reference in *Liber canonis* IIII.vi.i.iii.2 (fol. 473vb) does not describe the plant. The Arabic text of the *Canon* (Rome, 1593) reads «jauz mātil» (p. 167), but in *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*, ed. Hakim Mohammed SAID (Karachi, 1973), it is spelled «jauz mātil» (I, 114), and as such it is still applied to the fruit of *Datura metel* L. (Ghaleb, *Dictionnaire*, I [Beirut, 1965], 279). The latter spelling—with a *tā'* rather than a *tā'*—helps make sense out of the Latin author's advice about pronunciation.

See too Friedrich FLÜCKIGER and Daniel HANBURY, *Pharmacographia: A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin* (London, 1879), p. 462.

38. P85-85v. The phrase «nominatum baladie» is not in *P* but is given in the text of the 1520 edition at fol. 218rb. The manuscript's «adafra» is a corruption of Ar. *al-diflā* (see LEVEY, *Formulary*, pp. 267-68). COROMINAS and PASCAL, *Diccionario*, I, 52, discussing the Castilian word *adelfa* (= oleander), comment: "También port. adelfa, pero en este idioma es

Nerium oleander L.) that he himself clearly knows well from Valencia.³⁹ Again:

Species laureole —id est cameleone, secundum Nicolaum de Regio, et dicta in Cathalanio matapoyl et bufobega— ignem habentis plurimum de veneno maxime subnigra habens colorem pavonis ut Hyspanie necat esu dr. ii.⁴⁰

Once more the compiler has tried to bring various terms together —Catalan, Latin, and Greek. The personal reference to Niccolò da Reggio is unique, sounding more like an informal communication from Niccolò than like a citation of Galen, and it should perhaps be pointed out that while Niccolò's translation of *De simplicibus medicina* does include a chapter on *camelea*, the plant is not there referred to as a species of laurel.⁴¹ At one point the compiler seems to want to suggest his own understanding of Greek, when he explains that "databutius [Gr. *dryopteris*] secundum grecam" means "filius querci," though his etymology is only half right.⁴²

más corriente loendro, alteración del grecolatino RHODODENDRON; el catalán ha conservado el céltico BALADRE, que pasó también a las hablas españoles orientales".

39. Compare the compiler's description of the plant —"it has many upright branches and red flowers in reddish clusters, and leaves longer and paler than the leaves of the laurel"— with the modern description of the genus: «Arbust de branques erectes amb fulles estretament lanceolades...; flors rosades in inflorescències corimboses terminals» (*Flora manual*, p. 640).

There is at least one additional reference to the flora of Valencia: «Colloquintida [*Citrullus colocynthis* L.] violenta valde, ut terre valentie maxime crescens; sola planta sua venenum est, et prope aquam similiter vel perniciosior necans solvendo esu granorum 6 ordeï ex ea» (P83v).

40. P83r. «Matapoll» was probably *Daphne gnidium* L., a species to which the name is still applied today. ALCOVER-MOLL (*Diccionari Català-Valencià-Balear*, VII [Palma de Mallorca, 1956], 298) say it can also refer to *Delphinium staphisagria* L., and suggest that this is what the word means when it occurs in Berenguer çà Riera's translation of Arnau's *Regimen sanitatis* (*Obres Catalanes*, ed. M. BATLLORI [Barcelona, 1947], II, 198), while Batllori in his glossary identifies the name broadly as referring to something in the Ranunculaceae. This seems to me a less probable identification than *Daphne*, which comes closer to resembling a laurel. In any case, a precise identification is not really important for our purposes here. The Latin text of Arnau's *Regimen sanitatis* reads, «Si vero accipiat cortex laureole que vulgariter dicitur matapol et fiant ex eo fila ex quibus excrecencie [hemorrhoids] ligentur radicitus, moderata strictura, celeriter abscondantur» —that is, the real Arnau identified «laureola» (whatever that may be) with «matapoll», just like the author of *De venenis*; so whatever the correct identification, the usage still bears out the possibility of Arnau's authorship. (I have taken the text of this passage from the forthcoming Latin edition of the *Regimen* in the *Opera Arnaldi*.) «Bufabega» has not yet been identified. Neither has «rabador» or «rahador», referred to at P86v: "Crescit in Cathalonia frutex dicta rabodor maior, stipitibus ac foliis lentibus". Another reference, to caterpillars, on P96r, says «dicitur in ca[r]halano» but then does not supply the Catalan term.

41. *De simpl. med.* VIII.166; Galen, *Opera* (1490), fol. 288ra.

42. P86v.

All in all, the picture that section C provides of the compiler of *De venenis* appears to correspond remarkably well to Arnau de Vilanova: the wide reading in medical literature, the use of a variety of theological works as authorities, the circumstantial familiarity with Catalunya and Valencia, the knowledge of Arabic language and perhaps medical literature, even the hesitant attempts at Greek.⁴³ The inventory of Arnau's possessions included a work "de concordanciis biblie," which might well be one of the reference works he consulted for the identification of poisonous animals.⁴⁴ It is harder (though not impossible) to see the young Petrus Cellerarii in these details, because we know so little about him personally; but if it were his experiences that had shaped these references, would we not expect to see some allusions here to Aragon? The only problem with accepting Arnau's role in compiling this section seems to be the compiler's familiarity with Niccolò da Reggio's translation, and this problem is not an insuperable one if we imagine that it was among Niccolò's earliest efforts, and that Arnau encountered it—and perhaps its translator—in Naples, late in life.

Let us now turn to consider the remainder of *De venenis*. A quite different case can be made for connecting section A of this work with Arnau. Its first few sentences are characteristic of his style and interests, declaring that "natura et ars graduavit tyriacalia simplicia composita" and beginning to sketch out a classification of these medicines, even though the classification quickly becomes a mere list. This list of remedies is shorter than, but very similar in character to, the list of poisons set out in section C, often referring to the same kinds of sources—for example, to another of Niccolò da Reggio's translations (of Galen's *De theriaca ad cesarem*, also undatable)—and it might well have been compiled from the same kind of *florilegium*. More tellingly, several of the medicines listed in this section can also be found referred to in Arnau's *De dosi medicinarum tyriacalium*, where they are described in almost identical language.⁴⁵ This is the only

43. Cf. the assessment by Joaquín CARRERAS ARTAU, «Arnau de Vilanova y las culturas orientales», *Homenaje a Millás-Vallicrosa* (Barcelona, 1954), I, 316–21.

44. Roque CHABÀS, *Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnau de Vilanova*, «Rev. Arch. Bibl. Mus.», tercera época, 9 (1903), 189–203 (#60). I have inspected the original, which reads *biblie*, not *bibliis* as Chabàs thought. Millàs guessed this might be a reference to the *Concordantie* of Hugo of St. Cher, which is not at all impossible; but note that *De venenis* also includes «Hugo»—perhaps Hugo of St. Cher—among its authorities (see n. 16 above).

45. «Scorpio montanus oleo frixus vel oleum putrefactionis ipsius aut ipsemet conquisatus suppositus puncture liberat ab yctu illius [*sc.* scorpionis] expellendo venenum. Fasiannus comestus curat proprie amputationem memorie illatam esu medulle arietis non castrati» (P79v; 1520 edition, fol. 217ra).

part of *De venenis* that repeats demonstrably Arnaldian ideas, and of course while the parallel is intriguing it proves nothing about authorship: it is precisely such material from a genuinely Arnaldian work that a disciple like Petrus Cellerarii would be expected to include in a compilation bearing his master's name.

If we now examine the other two sections of this work, B and D, which deal respectively with the powers and proper doses of theriac, we discover a new and surprising fact about the way in which it was assembled. It seems never before to have been remarked that these two sections from *De venenis*, when put together into one, are essentially identical to the account of "the great theriac" contained in Arnau's *Antidotarium*; the discovery is an unexpected by-product of choosing to consider the two works as a pair. Someone has extracted the chapter on *tyriaca magna* from the *Antidotarium*, originally composed as a single unit, and broken it into two parts, which he has then sandwiched around the list of poisons in *De venenis*; occasionally he has elaborated slightly on a terse statement in the original, less often he has added or eliminated an entire entry, but in general he has remained faithful to the presentation in the earlier work.⁴⁶ By far the most

«Quedam liberat attrahendo venenum ad se (sicut scorpio frigus aut oleum putrefactionis ipsorum superpositum puncture scorpionis)» (*AVOMO* III, 77.6-8). «Sicut de auro dicitur et iacinctis aut melius de carnibus fasiani, que cum suo temperamento nihilominus comeste proprietatem habent pellendi nocumentum causatum ex esu medulle arietis non castrati. Hec enim tanta venenositate contrariatur humane nature ut memoriam amputet» (*ibid.*, 87.17-21).

46. To illustrate his manner of working, I give below the comparable passage in each work as printed in the 1520 edition, marking in italics the additions made in *De venenis*. I have not bothered to emend the obvious errors, but this should not impede an appreciation of their relationship:

«Data cum succo menthe confert lenterie ex utraque causa. Data cum ponticis ut est decoctio nucis cypressi in pluviali confert fluxui ventris epatico debilitate contentive et expulsive. Data pondere duorum lupinorum sistit fluxum superfluum plantarum solutivarum. Et ipsa data cum vino decoctionis anisi confert puncture ex ventositate et emissionem ipsius involuntarie. Data cum decoctione asari confert ycteritie cronice cum urina alba ex opilatione vel venenis et curat ycteritiam nigram frigiditate epatis proprie. Unus lupinus ex ea datus cum decoctione diureticorum confert ydropicis et confert valde in declinatione ipsius. Data cum decoctione apii post clistere molitivum subvenit yliosis ex humoribus viscosis aut ex venenis. Supposita in muscellino cum bombace profunde vel cum clisteri confert colice tenasmoni. Data cum vino decoctionis ruthe et salvie confert colice ventose vel debilitate expulsive sensus. Data cum decoctione abrotani interficit ascarides pluries ipsa retinens adhuc vini opii» (*Antidotarium*, fol. 256va).

«Data cum succo menthe confert lenterie ex utraque causa. Data cum ponticis et cum decoctione nucis cipressi in pluviali confert fluxui ventris epatico debilitatis contentive. Data pondere lupinorum .v. *post vomitum ac potum aque ordeace ac ydrome-*

likely person to have treated the material in this way is Petrus Cellerarii, who "signed" both works with a reference to his *athanasia*-cure. It is important to recognize that that signature comes in different places in the two works. In *De venenis*, Petrus's authorial claim is attached to a passing reference to *athanasia* in the discussion of theriac that its section D shares with the *Antidotarium*, whereas in the *Antidotarium* it is not found in the theriac chapter but is instead inserted into a separate chapter on *athanasia*. Hence the claim in *De venenis* was not just transcribed mechanically from the earlier work, it was incorporated consciously at an appropriate moment in the new text.⁴⁷

IV. A RECONSTRUCTION

What can we make of all this evidence? What do these various pieces of information tell us about the composition of these two works? Let me

*illis sistit statim fluxum superfluum medicinarum sumptarum ex humore venenoso. Lupinus .i. ex ea datus cum decoctione anisi confert puncture intestinorum ex ventositate emissionem ipsius immissionis. Data cum decoctione assari confert ictericie cronice cum urinal's ex opilatione vel venenis curatque ictericiam nigram proprie frigiditatis epatis. Lupinus .i. vel dr. .i. secundum Averroym ex ea data cum decoctione diureticorum vel cum dr. .i. et s. aceti commixti confert ydropisi confert in declinatione ipsius. Data cum decoctione opii post clystere molitivum subvenit hylas ex humoribus viscosis vel venenosis. Supposita profunde cum bombace et oleo dicto arabice de ben latine balam vel muscatellini aut cum clystere confert colice ac tenasmoni. Dando dr. .i. ex ea cum vino decoctionis salvie et ruthe confert colice ventose vel debilitati sensus expulsive. Data pluries cum vino stiptico liberat a periculo et a lesione laniationis ac rupturæ viscerum. Dando pluries dr. .s. ex ea famelico cum decoctione abrotani necat ascari-des lumbricos et cucurbitinos ipsa retinens adhuc vim opii» (*De venenis*, fol. 221ra-b). *De venenis* has also supplied a considerable amount of new material on dosage at the end.*

47. For the context in which it is inserted into the *Antidotarium*, see n. 13 above. In *De venenis*, the context is: «Datur [tyriaca] infanti cum lacte matris vel etiam ipsi matri accipiendo dr. .s. ex ea cum dr. i. arthemisie [sic] triduo cum succo scilicet plantaginis quo emathites in aqua fuerat fricatus. Comperitur conferre valde...» (P100r).

That the *Antidotarium* preceded *De venenis* has already been suggested by the fact that the chapter on theriac is a coherent whole in the former work, and is broken up in the latter. Note that if *De venenis* had been prepared first, then when section D was used to construct the chapter on theriac in the *Antidotarium* the reference to *athanasia* and to Petrus's authorship would have been carried over, and there would have been no need to introduce it in another context; so for this reason, too, it seems most probable that the *Antidotarium* preceded *De venenis*.

put the information together into a single narrative that may be speculative but is at least coherent and internally consistent, as well as all-inclusive. I suggest that at Arnau's death his *discipulus*, Petrus Cellerarii, became responsible for certain of his master's medical notes and other materials. He found among them a nearly complete work on the preparation of medicines, which he rounded off a little inappropriately by compiling a catalogue of standard medicinal compounds, and he published the combination as Arnau's *Antidotarium*. Petrus also found some more fragmentary materials: the beginning of a work on theriacal medicines —perhaps it was a false start on what became *De dosi medicinarum tyriacalium*— and a kind of *florilegium* of notes that Arnau had collected over many years on a subject that had always particularly fascinated him, the occult power of various materials, theriac among them, to bring about poisoning or to cure it. Poisons were the object of particular interest in Western medicine at just this moment,⁴⁸ and therefore Petrus decided to try to develop his master's materials into a new and very topical work, *De venenis*; he did so by weaving Arnau's fragments together around portions of the chapter on theriac that he had already used in the *Antidotarium*. Having indicated his editorial role in the production of both works, Petrus put them into circulation.

My study of these two works has necessarily been only a superficial one, a preliminary survey that leaves many problems for closer investigation by future editors. It would not surprise me to learn that this reconstruction of their origin will prove mistaken in one or more of its details. Yet I believe nevertheless that its broad core has to be accepted. Some but probably not all of the *Antidotarium* was written by Arnau de Vilanova; part but probably not all of *De venenis* may also have originated with Arnau, as notes on reading if not as deliberate composition; but the final form of each is due to a later editor, evidently Petrus Cellerarii.

This poses a serious problem to the editors of Arnau's *Opera Medica*. Assuming that this interpretation is essentially sound, how much of these two works deserves to be included in the collection of his medical writings? Personally, I would argue that all of both should be included, for by my hypothesis even the material that is not demonstrably Arnaldian was prepared by someone who had been trained by and closely associated with Arnau de Vilanova, and in that sense it is at least loosely Arnaldian. And —assuming specifically that section C of *De venenis* represents a kind of Arnaldian *florilegium*— that particular work deserves to be edited very soon, for it is likely to provide us with unexpected information about Arnau's reading, his manner of working, and perhaps even his biography.

48. AVOMO III, 57-73.

In a sense, therefore, I am arguing that it may sometimes be profitable to define "authorship" loosely rather than strictly, to broaden our use of the word so as to include materials that give us access to an individual's thought even though they were completed—or even created—by someone else, as is the case with the *Antidotarium* and *De venenis* attributed to Arnau. Let me conclude with a parallel that will make clearer why I would argue for the edition of both these works in the *Opera Medica Arnaldi*. I would suggest that we might think of Petrus Cellerarii as playing the role of F.X. Süssmayer to Arnau's Mozart. When we hear the Mozart *Requiem* today, much of what we hear is Süssmayer's completion of a work that Mozart left unfinished. Musicological purists do not insist on trying to root this out; they accept that Süssmayer was indeed working with genuinely Mozartean material, even though the orchestration is all his own. The same thing, I think, can be said of Petrus Cellerarii as editor of these two works, which in this sense we must now accept as "Arnaldian".

Michela PEREIRA

ARNALDO DA VILLANOVA E L'ALCHIMIA.
UN'INDAGINE PRELIMINARE¹

Se la conferma indiretta dell'attribuzione di opere alchemiche ad Arnaldo da Villanova «dipende quasi esclusivamente» da affermazioni contenute nei testi pseudolulliani d'alchimia,² allora forse non è eccessiva presunzione da parte mia aver acconsentito alla cortese, ma impegnativa richiesta dei colleghi Ballester e Perarnau, di preparare un contributo sull'alchimia arnaldiana per questo incontro. Ciò non significa, tuttavia, che nell'anno intercorso fra l'invito rivoltomi e la stesura di queste pagine io abbia potuto approfondire i problemi critici sollevati dall'opera arnaldiana nel suo complesso. Per questo il mio contributo si propone come un apporto "dall'esterno" al campo degli studi arnaldiani propriamente detti, e mi asterrò dal presentare una vera e propria conclusione che contenga un giudizio, o anche solo un'ipotesi, sull'autenticità delle (o meglio, eventualmente, di alcune) opere d'alchimia.

Quello che cercherò di fare in queste pagine è pertanto un lavoro preliminare, l'unico per il quale possiedo una qualche competenza: cercherò cioè di ricostruire lo *status quaestionis* sull'alchimia arnaldiana tenendo conto anche di contributi recentissimi (1993) e di mostrare la consistenza del *corpus* alchemico arnaldiano a partire da una serie di dati e testimonianze per ora incompleti, ma che possono aiutarci a mettere a fuoco prime ipotesi su alcuni aspetti che lo caratterizzano. In questa ricerca mi sono servita delle fonti seguenti: 1. gli studi su Arnaldo e l'alchimia a partire da

1. Desidero ringraziare vivamente Chiara Crisciani, che ha messo a mia disposizione materiali in suo possesso e la sua preziosa competenza, aiutandomi a rendere meno incompleto questo lavoro.

2. Robert HALLEUX, *Les textes alchimiques*, Turnhout 1979, p. 105: «la tradition indirecte qui fait d' Arnaud un adepte repose presque exclusivement sur le témoignage du corpus lullien»; ma cfr. sotto n.5.

Diepgen (1910); 2. le indicazioni relative ad opere arnaldiane d'alchimia ricavabili da fonti a stampa di varia natura, a partire dalla *Histoire littéraire de la France*;³ 3. l'analisi di alcune fonti manoscritte. Tenterò inoltre di mettere alla prova criticamente l'affermazione di Halleux, analizzando tutti gli elementi risalenti al XIV secolo che collegano Arnaldo da Villanova con l'alchimia, e la sua figura o le opere d'alchimia a lui attribuite con il *corpus* alchemico pseudolulliano, in primo luogo con il *Testamentum* (risalente al 1332 o di poco anteriore) e con il *Codicillus*, opera strettamente legata alla precedente.

I - LO STATUS QUAESTIONIS

In tutte le edizioni degli *Opera omnia* di Arnaldo da Villanova è presente un nucleo, più o meno ristretto, di opere d'alchimia, nonostante che l'esistenza di opere pseudoepigrafe fosse stata rilevata da Tommaso Murchi —che comunque riteneva che Arnaldo avesse praticato e insegnato l'alchimia⁴— e più consistenti dubbi sull'adesione di Arnaldo all'alchimia fossero

3. B. HAURÉAU, *Arnald de Villeneuve*, in *Histoire Littéraire de la France*, vol. 28, Paris 1881, pp. 26-126; Union Académique Internationale, *Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in Great Britain and Ireland, Dating from before the Sixteenth Century* by D. W. SINGER, 3 voll., Bruxelles 1928-31; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1928-1956, vol. III, pp. 52-84, 654-678; T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1939-43, vol. I, pp. 199ss.; Union Académique Internationale, *Catalogue des manuscrits alchimiques latins*, décrits par J. Corbett, 2 voll., Paris 1939-1951; M. DIAZ Y DIAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959, pp. 328-344 (nn. 1607-1710); P.C. BOEREN, *Codices Vossiani Chymici*, Leiden 1975; S.A.J. MOORAT, *Catalogue of Western Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library*, 2 voll., London 1962; *Alchemy and the Occult. A Catalogue of Books and Manuscripts from the Collection of Paul and Mary Mellon Given to the Yale University Library*, edd. I. Mc PHAIL etc., 4 voll., New Haven (Conn.) 1968-77.

4. Cfr. la lettera introduttoria a: *Hec sunt opera Arnaldi de Villa Nova nuperrime recognita ac emendata diligentique opere impressa que in hoc volumine continentur. Speculum medicine ... Epistola super alchimia ad regem neapolitanum: Opus preclarum magistri Arnaldi de Villa nova impendio heredum Nobilis viri quondam Domini Octaviani Scoti Civis Modoetiensis: summa cum diligentia Venetiis impressum Anno salutis dominice quinto supra millenario et quingentenario decimoquarto kal. Februarias. Per Bonetum Locatellum presbyterum*, f. Iv (presente anche nell' ed. Lione 1509, f. Iv). «Inveni namque quosdam libros carie et rubigine obsitos Arnaldi de villa nova ... Fuit auctor iste ... Summus Theologus et summus Philosophus, summus Medicus. Omitto quod archana naturae adeo calluit, ut veram Alchimiam teneret, faceretque laminas aureas, non cedentes perfectissimo Auro, ut Johannes Andreas in titulo de falsi crimine attestatur. Et Raymundus Lullius in Testamento suo

stati espressi già da Symphorien Champier.⁵ Opere attribuite ad Arnaldo vennero anche pubblicate nelle grandi raccolte alchemiche del XVI e XVII secolo.⁶ Un ampio gruppo di queste opere venne accolto da Jean Jacques

affirmat cognovisse se ab illo hanc artem esse veram ... Scripsit multa in philosophia et theologia: sed plura in medicina. Secreta autem nature adeo rimatus est, ut altius post etatem suam penetraverit nemo, multa tamen ascribuntur illi, quae nec sua sunt, nec tanti auctoris sapiunt officina, ut ex stilo facile deprehendi potest.» La notizia che Murchi avrebbe trovato le opere arnaldiane in Francia può essere confrontata con le affermazioni di Guglielmo Fabri de Dya sulla medicina alchemica e l'elixir come caratteristica dei "medici ultramontani" (Cfr. sotto, note 164-165).

5. Nella *Vita Arnaldi* pubblicata in: *Arnaldi de Villa nova medici acutissimi opera nuperime recognita, una cum ipsius vita recenter hic apposita. Cumque tractatu de philosophorum lapide. Additionibus marginalibus tabulaque librorum et capitulorum in hac novissima impressione diligenter additis*. Venundatur Lugduni apud Scipionem de gabiano in vico mercuriali sub signo fontis. p. 318r: Expliciunt opera Arnaldi de villa nova medici acutissimi nuperime recognita ac emendata. Lugduni impressa in calchographia honesti viri Jacobi myt. Anno domini MCCCC XXX II die vero X mensis Junii. p. 11r-v: «... In iuventute aliqua in Alchimia scripsit que ut quibusdam placet ipse igni dedit cum primum animum ad philosophiam applicuisset ... Archana naturae adeo calluit, ut in iuventute Alchimiam teneret faceretque (ut aiunt Alchimiste) laminas aureas non cedentes (inquiunt) perfectissimo auro ut Johannes Andreas in titulo de crimine falsi attestatur. Et Raymundus Lullius in Testamento suo affirmat cognovisse se de illo artem hanc esse veram. Sed omnia ista fabulosa esse videntur. A primordio iussu creatoris prodierunt metalla, lapides, salesque. Deus autem simul (ut scribit Augustinus) cuncta que condidit creavit, dum una voluntate multiplicem omnium specierum varietatem disponit iuxta sapientis oraculum quod habetur Ecclesiastici XVIII: Qui vivit in eternum creavit omnia simul. Huius alchimie auctores precipui fuere Hermes non quidem trimegistus ille ter maximus, sed arabs quidam astrologus a vera philosophia alienus non multum a nostris temporibus distans. Aliquanto post barbarus quidam ineptissimus lurcho, putridique cerebri e luto effusus Geber quidem nec minus captiunculus oblectatus sophisticisque venatiunculis unum Hermetem non egyptium sed potius arabem e tenebris eduxit. Ex recentioribus autem hec primum amplexatus Albertus utpote nova. Natus enim per ea tempora sed puto non tam senex (ut de Arnaldo dictum est) probavit quam iuvenis sicut et magica adolescens cum vulgasset matura etate detestatus sanctissimam in cenobio et inculpatam vitam degens. Secutus est Albertum Raymundus Lullius, sed puto etiam ut de Alberto et Arnaldo dictum est non tam senex probavit quam iuvenis. Sicut et mundana apud regem maioricarum adolescens cum approbasset matura etate detestatus est sanctissimam contra turchos et Machumetenses et immaculatam degens vitam apud Tunicam civitatem pro fide catholica (ut Bovillus noster inter iuniores Gallos auctor acutissimus scribit) martyrio coronatus est. Que autem do [sic, per: de] alchimia Arnaldi dicuntur falsa et plena fabularum sunt et tanto viro indigna».

6. *Verae alchemiae artisque metallicae citra aenigmata doctrina*, Basilea 1561, e *Artis auriferae quam chemicam vocant*, Basilea 1572, curata da Guglielmo Gratarolus contengono il *Rosarius*, *Novum lumen*, *Epistola super alchymia ad regem Neapolitanum*, *Lumen luminum*, *Practica*; nel *Theatrum Chemicum* dello Zetzner sono pubblicate invece le opere seguenti: *Lumen luminum*, *Practica* (nel vol. III); *Speculum Alchymiae*, *Carmen*, *Quaestiones tam Essentiales quam Accidentales* (vol. IV). Sulle edizioni arnaldiane v. J.A. PANIAGUA, *La obra médica de Arnau de Vilanova*, «Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina» 11 (1959), in particolare *Fuentes para la bibliografía médica de Arnau de Vilanova*, pp. 360 e ss.; Idem, *Notas en torno a*

Manget nella sua *Bibliotheca Chemica Curiosa* del 1702 –ultima grande raccolta di scritti alchemici legata alla tradizione ermetica erudita–, cui per lo più ancora oggi ricorriamo per leggere questi testi. Questo gruppo include le seguenti opere: *Carmen*; *Epistola super alchemia ad regem Neapolitanum*; *Novum Lumen*; *Perfectum magisterium et gaudium ad regem Aragonum* (*Flos florum*); *Practica ad quendam Papam ex libro dicto Breviarius Librorum Alchemiae*; *Quaestiones tam essentielles quam accidentales*; *Rosarius*; *Semita Semitae*; *Speculum Alchemiae*; *Testamentum*. Nella raccolta del Manget ci sono almeno due vuoti importanti: manca il testo sulla distillazione del sangue umano, che era stato edito nel 1552 nella seconda parte dell'*Evonymus sive de Remediis secretis* di Conrad Gesner e nel 1561 a Basilea insieme al *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa ed all'*Ars operativa medica* pseudolulliana (del resto anche quest'ultimo testo non è ristampato nella *Bibliotheca Chemica*, forse perché di carattere spiccatamente medico –farmacologico); manca inoltre il *Liber de secretis naturae* o *Tractatus de lapide philosophorum*, stampato per la prima volta nell'edizione lionese curata da Champier. Solo pochissime fra le opere arnaldiane sono state editate nel nostro secolo: fra queste proprio la *Epistola ad Jacobum de Toletio de sanguine humano distillato*⁷ e un testo composito sul prolungamento della vita e l'oro portabile, *De vita philosophorum*.⁸ Fra tutte le opere attribuite ad Arnaldo dalla tradizione, il *Rosarius philosophorum* ha occupato il primo posto praticamente presso tutti gli interpreti; ma è proprio a partire da quest'opera, e dal lavoro su un testo gemello in lingua romanza, il *Rosarius alkymicus Montispessulani*, che negli anni '50 uno studioso francese, Payen, ha riaperto la discussione globale sull'attribuzione ad Arnaldo di testi alchemici.⁹ Attualmente, pertanto, l'intera questione dev'essere attentamente riesaminata.

los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova, «Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica» 11 (1959), pp. 406-419. E' prossima alla pubblicazione negli atti del convegno *Alchimie. Art, histoire et mythes* (Paris 1991) la comunicazione presentata da A. CALVET, *Les alchimica d'Arnaud de Villeneuve à travers la tradition imprimée (XVIe-XVIIe siècles)*.

7. J.F. PAYNE, *Arnold de Villa Nova on the therapeutic use of human blood*, «Janus» 8 (1903), pp. 432-435 e 476-482.

8. A. CALVET, *Le De vita philosophorum du pseudo-Arnaud de Villeneuve. Texte du manuscrit B.N. 7817 édité et traduit*, «Chrysopoeia» (Revue publiée par la Société d'étude de l'histoire de l'alchimie) 4 (1990-91), pp. 35-79.

9. Cfr. il lavoro di Giuliana CAMILLI in questo stesso volume.

I.1 Da Diepgen alla fine degli anni '70

I.1.a - Il terzo degli *Studien zu Arnald von Villanova* di Paul DIEPGEN, pubblicato nell'«Archiv für Geschichte der Medizin» nel 1910,¹⁰ si basa essenzialmente sulle opere attribuite ad Arnaldo nelle raccolte di testi alchemici dei secoli XVI-XVIII (Gratarolus, Zetzner, Manget) e in tre manoscritti, tutti quanti risalenti al XV sec.: CLM 2848, Wien 5230 e Wien 5509. La domanda a cui Diepgen si proponeva di rispondere si dovrebbe in verità sdoppiare in due questioni: Arnaldo si è occupato di alchimia? se sì, ha detto qualcosa di nuovo in questo campo?¹¹ La prima delle due domande era poco più che una formula retorica: infatti risulta evidente che Diepgen partiva dal presupposto dell'autenticità di un piccolo gruppo di opere: *Practica missa Bonifacio Papae* (=Breviarius); *Epistola ad Regem Neapolitanum*; *Perfectum Magisterium ad regem Aragonae*; *Rosarius*; *Quaestiones tam essentiales quam accidentales*; *Semita semitae* (che peraltro già riconosce come un'opera strettamente legata al *Perfectum Magisterium/Flos Florum*). Egli cioè accettava come autentiche le opere pubblicate in Manget,¹² escludendo il breve poema alchemico e tre opere che, a livello di contenuto, appaiono incompatibili col *Rosarius philosophorum*: il *Novum Lumen*, lo *Speculum Alchimiae* e il *Testamentum*.¹³ La sua ricerca aveva preso le mosse dal ben più vasto elenco di opere alchemiche riportato da Hauréau nell'articolo su Arnaldo nella *Histoire Littéraire de la France*, la maggior parte delle quali opere Diepgen eliminò dal proprio campo visivo con una delle seguenti motivazioni: (a) opere già considerate come apocriefe da Hauréau; (b) opere non esaminate dallo stesso Hauréau; (c) scritti molto brevi; (d) scritti d'importanza secondaria.¹⁴ Le sue conclusioni, che in verità sembrano essere piuttosto l'enunciazione esplicita dei solidi preconcetti che hanno informato l'impostazione stessa del lavoro, sono in sintesi le seguenti: 1. Arnaldo ha effettivamente praticato esperimenti d'alchimia ed ha conosciuto le fonti di origine araba di questa dottrina;¹⁵ 2. la sua opera alchemi-

10. *Arnald und die Alchemie*, pp. 369-396.

11. DIEPGEN, *Arnald*, p. 369: «Hat Arnald sich mit alchemischen Studien Beschäftigt und hat er auf diesem Gebiete etwas Neues und Selbständiges geleistet?».

12. *Bibliotheca Chemica Curiosa*, Ginevra 1702; vol. I, pp. 692-707.

13. Per qualche dettaglio sulle opere v. schede in Appendice I.

14. DIEPGEN, *Arnald*, pp. 374-376. A p. 376 si libera molto rapidamente del problema: «Der Verlust ist also nicht gross, wenn auf die Benutzung dieser Traktate im folgenden verzichtet werden muss.»

15. DIEPGEN, *Arnald*, pp. 394-395. Alle pp. 385-393 Diepgen dà un breve sommario dei temi dell'alchimia arnaldiana a partire dalle opere che considera autentiche; a p. 387, in una nota, mette in relazione lo *spiritus* alchemico con l'uso dello stesso termine nella fisiologia arnaldiana: in entrambi i casi *spiritus* è mediatore. A p. 392 rileva alcune differenze nella pratica dei vari trattati; tuttavia sottolinea in essi l'uso esclusivo di sostanze mine-

ca tuttavia non è originale e la sua fama di alchimista dipende dalla sua fama come medico;¹⁶ 3. non è contraddittorio attribuirgli opere alchemiche di carattere mistico, perché l'uso di allegorie e l'intonazione mistica costituiscono un tratto comune a tutti gli alchimisti del suo tempo.¹⁷

I.1.b - Nella *History of Magic and Experimental Science* di Thorndike il trattamento riservato all'alchimia arnaldiana è singolare: l'argomento è sviluppato nel III volume in sede separata rispetto alla più generale analisi della medicina e dell'astrologia di Arnaldo, ma l'autenticità di alcune delle opere alchemiche non sembra messa in dubbio, forse seguendo l'opinione espressa dall'anonimo compilatore della lista contenuta nel manoscritto Vaticano Barberini lat. 273, che sostiene che quindici delle opere alchemiche attribuite ad Arnaldo sono autentiche:¹⁸ «The difficulty is rather to determine which of the works of alchemy ascribed to him are really his».¹⁹ Non è però agevole comprendere quali principi abbiano guidato Thorndike nella sua determinazione —del resto fluttuante— dell'autenticità delle opere alchemiche. Inizialmente sembra orientato a considerare le dediche ai potenti come indizio di possibile autenticità;²⁰ successivamente sottolinea la presenza di un gruppo di opere dai «titoli floreali»: *Rosarius*, *Rosa novella*, *Rosa aurea*, *Flos florum*, *Flos lilii*, ecc., senza però affermare categoricamente l'autenticità di tutte quante, ma piuttosto individuando nel ricorrere dei vari «fiori» un motivo dell'alchimia arnaldiana. Si tratta comunque di un motivo presente anche nell'ambiente medico, dal *Lilium medicinae* di Bernard de Gordon alla *Rosa medicinae* di John Gaddesden, entrambi dei primi anni del XIV sec.:²¹ un indizio fra i tanti (che vedremo in seguito) della vicinanza tra alchimia e medicina nella produzione «arnaldiana». Particolare rilievo viene attribuito a due titoli *Rosarius*, e *Flos florum*, che però, apposti a più opere diverse, costituiscono una «source of confusion».

Thorndike, che usava una serie di fonti manoscritte molto più ampia rispetto ai suoi predecessori,²² ha di fatto messo in rilievo numerosi ele-

rali e considera con particolare rilievo il giudizio sprezzante pronunciato nel *Perfectum Magisterium/Flos florum* contro gli alchimisti che fanno uso di sostanze organiche.

16. DIEPGEN, *Arnald*, p. 393.

17. DIEPGEN, *Arnald*, p. 395. A p. 393 nota l'uso «normale» di allegorie e similitudini ed echi dal *Morienus* e dalla *Tabula Smaragdina*. In realtà il passaggio dal linguaggio scientifico/filosofico a quello allegorico costituisce uno dei problemi più rilevanti dell'alchimia del XIV secolo.

18. La lista è pubblicata qui sotto, nell'Appendice II.

19. THORNDIKE, *A History*, III, p. 54.

20. THORNDIKE, *A History*, III, pp. 53-54.

21. THORNDIKE, *A History*, III, p. 65.

22. Cfr. i materiali presentati nell'Appendix 4 (pp. 654-678) del terzo volume della *History*.

menti che introducono confusione piuttosto che chiarezza nel *corpus* arnaldiano: fra essi la moltiplicazione dei titoli (i vari *Testamenta*; le *Practicae*; per non dire di *Epistolae* e di *Receptae*) e degli incipit (che spesso dipende dalla presenza/assenza di un proemio o lettera di dedica). Uno dei problemi più significativi a proposito di questi elementi di confusione è quello della *Semita semitae*. Mentre la somiglianza col *Perfectum magisterium* era già stata rilevata negli studi precedenti, Thorndike²³ nota anche una parziale o totale identità con il/i testo/i dal titolo *Practica*; la *Semita* sembra inoltre in parte identica all'opera pseudolulliana *Methodus directus*. Su quest'opera ha comunque portato un ulteriore contributo lo studio di Payen, *Flos florum et Semita semitae*,²⁴ che confronta i due testi, utilizzando però solo edizioni a stampa, per concludere che la *Semita semitae* risulta essere un centone interamente composto di estratti dal *Flos florum* (intendendo con questo titolo l'opera da Thorndike —e anche da me nella lista in App. I— indicata preferibilmente col titolo che ha in Manget, *Perfectum magisterium*).²⁵

Thorndike ha cercato di caratterizzare l'alchimia arnaldiana a livello di contenuto, indicando come motivi tipici delle opere attribuite ad Arnaldo: la separazione dei quattro elementi, la divisione del testo in quattro *verba*, la polemica contro gli alchimisti fatui, le citazioni di Rosinus, Morieno e della *Turba*. Tutto l'insieme di questi elementi accomuna in particolare il *Perfectum magisterium* e le *Quaestiones E.A.*,²⁶ mentre solo la separazione dei quattro elementi risulta caratterizzante a livello più generale: questo è però un motivo già presente in Ruggero Bacone ed in generale nell'alchimia dell'*elixir*.²⁷ Per quel che riguarda l'elemento misticheggiante —che peraltro NON è una caratteristica di tutte le opere attribuite ad Arnaldo né della loro maggioranza—, Thorndike è stato il primo a rilevare che il paragone fra la passione di Cristo e l'alchimia è attribuito ad Arnaldo già nel *Liber lucis* di Giovanni da Rupescissa.²⁸

23. A History, III, p. 71.

24. J.J. PAYEN, «*Flos florum* et «*Semita semitae*». Deux traités d'alchimie attribués à Arnaud de Villeneuve, «*Revue d'Histoire des Sciences*» 12 (1959), pp. 289-300.

25. Interessanti due osservazioni di Payen, a p. 297 e 298, secondo cui occorre considerare l'alchimia come una dottrina, non come una tecnica, e capire quale legame si intreccia fra la speculazione e le ricette. Purtroppo questo autore non ha dato altri contributi sull'alchimia: cfr. qui il saggio di G. Camilli, nn. 11 e 12.

26. THORNDIKE, A History, III, p. 72.

27. M. PEREIRA, *Teorie dell'elixir nell'alchimia latina*, in *L'alchimie vers la fin du Moyen Age. Crises et mutations*, «*Micrologus*» 3 (in corso di pubblicazione).

28. THORNDIKE, A History, III, p. 75. L'argomento verrà riconsiderato più oltre.

I.1.c - Lo studio dedicato da J.J. PAYEN alla *Semita* muoveva da una posizione soggettiva chiaramente enunciata: «J'incline à croire qu'Arnaud de Villeneuve n'a composé aucun traité d'alchimie». Pertanto, lo studio delle opere del *corpus* dovrebbe avere come finalità quella di dimostrare che Arnaldo «non c'entra per nulla». Alle spalle di questa affermazione sta la tesi di dottorato di Payen, *Arnaud de Villeneuve et la version provençale du "Rosarius Philosophorum"* (Paris, 1957), il cui sommario —che è l'unica parte sopravvissuta ad una sfortunata perdita casuale²⁹— enuncia un pesante giudizio di valore di segno negativo nei confronti dell'alchimia: la medicina contrasta con «l'insanité de la littérature alchimique», il contenuto del *Rosarius philosophorum* è definito «frivole». Questo atteggiamento fortemente svalutativo però non ha impedito all'autore di effettuare uno studio dettagliato del *Rosarius alkymicus montispessulani*, segnalato nel 1893 da M. BERTHELOT.³⁰ L'opera, contenuta nel manoscritto Paris, BN nouv. acquis. franç. 4141 —che Payen data attorno al 1370—, è considerata una versione provençale del *Rosarius philosophorum*, ma non una testimonianza attendibile dell'attribuzione ad Arnaldo perché «remonte à une époque ou la légende d'Arnaud était déjà formée».³¹

I.1.d - Contemporaneo al secondo studio di Payen, l'articolo di J.A. PANIAGUA, *Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova*,³² assume in pieno le conclusioni della tesi dottorale dello studioso francese, rifiutando l'attribuzione del *Rosarius philosophorum* e di qualsiasi opera d'alchimia ad Arnaldo;³³ mentre in un precedente lavoro³⁴ aveva sos-

29. Cfr. CAMILLI, n. 11.

30. M. BERTHELOT, *Sur quelques écrits alchimiques, en langue provençale, se rattachant à l'école de Raymond Lulle*, in *La chimie au Moyen Age*, Paris 1893 (rist. anast. Amsterdam 1967), pp. 351-356.

31. L'intera questione è stata ora ripresa in esame da A. CALVET e G. CAMILLI: A. CALVET, *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve*, in *Terres médiévales*, Paris 1990, pp. 21-33; Idem, *Mutations de l'alchimie médicale au XVe siècle. À propos des textes authentiques et apocryphes d'Arnaud de Villeneuve*, in *L'alchimie vers la fin du Moyen Age* (= «Micrologus» 3, cit.); G. CAMILLI, *Il Rosarius philosophorum di Arnaldo da Villanova*, ibidem, e *Il «Rosarius philosophorum» nella tradizione alchemica del Trecento*, qui pubblicato.

32. Citato sopra, nota 6.

33. PANIAGUA, *Notas*, p. 411: «Si este tratado, tan importante y tan difundido, es realmente obra de Arnau, poco importa el que las demás obras resulten apócrifas o que sean imitaciones del mismo: su autor sería, en todo caso, uno de los grandes maestros de los alquimistas»; tuttavia, basandosi sulla tesi dottorale di Payen (cfr. J.J. PAYEN, *Arnaud de Villeneuve et la version provençale du «Rosarius philosophorum»*, in *Positions des thèses de l'Ecole des Chartes*, 1957, pp. 105-106), nega che sia «ni más original, ni más valioso, ni más auténtico» degli altri.

34. J.A. PANIAGUA, *Vida de Arnau de Vilanova*, «Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina» 3 (1951), pp. 3-83 (in part. 27-29).

tenuto: «Parece segura la autenticidad de los siguientes tratados: *Rosarius philosophorum*, *Quaestiones tam essentiales quam accidentales ... Practica missa Bonifacio papae*, ... *Semita semitae*, ... *Flos florum*, ... *Epistola super alchymia ad regem Neapolitanum*.» La prima di queste opere e le ultime due, più il *Novum Lumen*, sono stampate in tutte le edizioni degli *Opera omnia* di Arnaldo.³⁵ Nel saggio sull'alchimia, pur sostenendo che lo studioso è costretto a prendere in esame il problema dell'autenticità almeno degli scritti trasmessi come arnaldiani dalla tradizione a stampa, afferma tuttavia che, seppure è possibile che Arnaldo si sia occupato di alchimia come ramo della scienza naturale, non si deve ritenere che si sia "abbassato" a praticare questa dottrina «verbosa e fantastica»:³⁶ mostrando così che al fondo del suo giudizio sull'autenticità arnaldiana o meno dei testi d'alchimia sta un pregiudizio negativo a proposito del nucleo irrinunciabile del sapere alchemico, quello operativo - trasformativo.³⁷

Con un rapido esame delle testimonianze antiche stabilisce che all'interno della tradizione arnaldiana sono presenti sia sostenitori dell'autenticità delle opere alchemiche, come Tommaso MURCHI —che è il primo ad invocare le testimonianze di Giovanni d'Andrea e del *Testamentum pseudolulliano*, ma dà contestualmente notizia dell'esistenza di scritti pseudoepiografi—, sia detrattori, come Symphorien Champier, il quale considera le opere alchemiche inautentiche o tutt'al più "errori giovanili" ma inserisce nell'edizione il *De secretis naturae*;³⁸ le testimonianze interne al *corpus* pseudolulliano vengono destituite di valore data l'inautenticità dei testi d'alchimia attribuiti a Lullo;³⁹ resta —riferita, ma inspiegata— la testimonianza di Giovanni d'ANDREA, morto nel 1347, che dovrebbe riferirsi all'anno 1301; a questo proposito però Paniagua rileva che Finke, per quanto abbia dedicato un capitolo ad Arnaldo medico e alchimista presso Bonifacio VIII, non ha prodotto documenti relativi ad esperimenti alchemici. Infatti —con argomentazione che oggi noi riscontriamo come circolare— Finke

35. Anche per PANIAGUA *Flos florum* indica il testo che preferisco denominare *Perfectum magisterium*.

36. PANIAGUA, *Notas*, p. 408.

37. L'operatività manuale, tesa alla produzione di un agente della perfezione materiale, è elemento costitutivo della definizione di alchimia, così come lo è la riflessione filosofica e/o religiosa su tale operatività. Cfr. in proposito C. CRISCIANI, *I labirinti dell'oro. Specificità e mimesi nell'alchimia latina*, in *Nuove antichità*, «aut-aut» 184-5 (1981), pp. 127-151; H.J. SHEPPARD, *European Alchemy in the Context of a Universal Definition*, in *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Hrsg. von Ch. Meinel, Wiesbaden 1986, pp. 13-18; M. PEREIRA, *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto 1992, cap. 1.

38. Cfr. sopra, note 4 e 5.

39. Su questo aspetto ci soffermeremo nel seguito.

asseriva che Arnaldo avesse praticato l'alchimia sulla base dell'esistenza di scritti alchemici a lui attribuiti: Paniagua elimina il problema richiamando la poca attendibilità delle opere dedicate a Bonifacio VIII (ma, nella forma in cui compare nel saggio del 1959, anche quest'affermazione è in pratica un argomento circolare, solo di segno diverso da quella di Finke), ed il fatto che nella condanna del 1310 non viene sollevata contro Arnaldo l'accusa di alchimia. Ma era già oggetto di accuse l'alchimia in quest'epoca? La bolla «Spondent» è di diversi anni successiva al processo.⁴⁰ Nemmeno Eymerich, è vero, accusa Arnaldo di alchimia: ma qui si apre l'enorme problema, sul quale torneremo in seguito, di distinguere fra la trasmutazione dei metalli (condannata dalla chiesa) e l'uso medico dei ritrovati alchemici. Come vedremo, questo secondo aspetto costituisce un filo per leggere l'alchimia "arnaldiana" abbandonando il pregiudizio storiografico, ormai inaccettabile, che considera squalificante per un autore della levatura di Arnaldo l'eventuale interesse per l'alchimia. Infine, Paniagua riporta le testimonianze sulla leggenda di Arnaldo alchimista che sono rintracciabili nell'opera di Giovanni da Rupescissa, *Liber lucis* e nel *Liber experimentorum* di Guglielmo di Perissa, nel manoscritto Paris BN lat. 7349, ff. 115-118.⁴¹

L'esame degli scritti medici in relazione a quelli alchemici da lui condotto, d'altra parte, dà risultati negativi: lo stile delle due serie di opere è contrastante, non ci sono che scarse allusioni all'alchimia nelle opere mediche, ed esse si riferiscono a dottrine largamente diffuse presso i naturalisti; infine non c'è somiglianza terminologica fra la farmacologia medica e quella alchemica, anche se c'è fra le due somiglianza nelle procedure tecniche utilizzate.⁴² Nel *Liber de vinis* c'è un richiamo alla condanna avicenniana dell'alchimia nello «Sciant artifices»,⁴³ ed una contrapposizione delle virtù dell'oro naturale rispetto a quello artificiale.⁴⁴ Infine, Paniagua segnala la

40. Risale al 1317 secondo alcune fonti, al 1319 secondo altre. Il testo, più volte ricordato nei lavori sull'alchimia medievale, è ripubblicato da R. HALLEUX, *Les textes*, pp. 124-5.

41. Non ho potuto analizzare personalmente questo manoscritto: tuttavia le osservazioni riportate nella *Histoire Littéraire de la France* (lista delle opere, n° CVII) lo descrivono come un testo di carattere astrologico, non alchemico.

42. Questa somiglianza non prova evidentemente che ogni opera farmacologica in cui si parli di distillazione o di alambicchi sia *ipso facto* alchemica; una testimonianza della difficile distinzione fra i due ambiti nelle conclusioni di I. ROUAZE, *Un atelier de distillation du Moyen Age*, «Bulletin archéologique du CTHS», nouv. ser., 22 (1989), pp. 159-271.

43. Sullo «Sciant artifices» v. W.R. NEWMAN, *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, «Isis» 80 (1989), pp. 423-445.

44. Su cui v. C. CRISCIANI, *Alchimia e medicina. Problemi d'insegnamento*, in *L'alchimie vers la fin du Moyen Age* e M. PEREIRA, *Teorie dell'elixir*, comunicazioni al seminario *L'alchimie vers la fin du Moyen Age. Crises et mutations*, cit.

separazione della tradizione manoscritta delle opere mediche rispetto a quelle alchemiche: si tratta di una caratteristica osservabile anche nella tradizione lulliana ma, rimanendo all'interno della produzione arnaldiana, si deve segnalare la separazione anche fra gli scritti medici e quelli profetici.⁴⁵

I.1.e - Il giudizio completamente negativo enunciato da Paniagua è condiviso esplicitamente da Michael McVAUGH.⁴⁶ Per quanto infatti McVaugh mostri con grande chiarezza l'ampio raggio dell'epistemologia arnaldiana, in cui l'elemento mistico convive con e delimita il razionalismo scolastico, sottolineando il ruolo assegnato all'illuminazione divina —tema condiviso da molta letteratura alchemica—, la sua affermazione sul carattere pseudoepigrafo dei testi d'alchimia è nettissima, e contiene un'embrionale formulazione della loro possibile origine che, per quanto generica, appare in linea di massima corretta:

Arnald's heterodoxy made a great impression upon the fourteenth and fifteenth centuries, and during that period his name became associated with a number of alchemical texts. Some of these, notably the *Flos florum* and the *Rosarius philosophorum*, were until recently accepted as genuine. At present the authenticity of all appears doubtful, the more so because Arnald himself considered alchemists "ignorant" and "foolish".⁴⁷

Se però il dubbio fosse dovuto solo alle critiche di Arnaldo verso gli alchimisti, si dovrebbe ripensare la questione, dal momento che non è infrequente che gli alchimisti stessi, o personaggi del tutto in sintonia col sapere alchemico come Ruggero BACONE, polemizzino contro i loro colleghi "fatui e sciocchi". In Arnaldo, tuttavia, sembrano presenti elementi più profondi di non-identificazione con la tradizione alchemica, come vedremo più oltre.

I.1.f - Concludiamo questa prima parte della rassegna con un lavoro di segno completamente diverso: si tratta della *Historia de la alquimia en España* di J. GARCÍA FONT.⁴⁸ La figura di Arnaldo viene tratteggiata sug-

45. Cfr. F. SANTI, *Orientamenti bibliografici per lo studio di Arnau de Vilanova, spirituale. Studi recenti*, in «ATCA» 2 (1983), pp. 371-395. Qualche caso anomalo, secondo questa prospettiva, è segnalato da Paniagua, *La obra medica*, pp. 363-8. Due manoscritti con opere alchemiche e mediche sono segnalati da Calvet, *Mutations de l'alchimie médicale*, cit. Si tratta di: London, Wellcome Medical Library, ms 167 e München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 457, entrambi del XV secolo.

46. In particolare mi riferisco alla sintesi bio-bibliografica che costituisce la voce «Arnald of Villanova» nel *Dictionary of Scientific Biography*, vol. I (1970), pp. 289-291.

47. Loc. cit., p. 291.

48. Pubblicata a Madrid nel 1976, in larga misura divulga, aggiornandoli dal punto di

gestivamente sottolineando, non senza alcune vistose forzature, gli elementi "occulti" individuabili nella sua figura e nelle sue opere⁴⁹ e il carattere simbolico di gran parte della sua produzione, fino a chiedersi se «le interpretazioni arnaldiane dei sogni possono essere messe in relazione in qualche modo con i sogni e i simboli dell'alchimia»⁵⁰ e se «il testo arnaldiano non sia una preziosa chiave interpretativa per andare a fondo agli aspetti più oscuri di questa simbologia di catarsi interiore che, in certe circostanze, poté essere l'alchimia».⁵¹ L'evidente richiamo all'interpretazione junghiana dell'alchimia era probabilmente inevitabile, dato il ruolo che il *Rosarius philosophorum* (nell'edizione del 1550 —ma, più che non il testo, le illustrazioni che lo accompagnano) aveva avuto nell'approccio all'alchimia di C.G. JUNG.⁵² Mi sembra però che sia una base troppo incerta per sostenere le affermazioni assai decise che lo storico spagnolo dell'alchimia fa sull'autenticità degli scritti alchemici arnaldiani⁵³ —questione alla quale peraltro non apporta elementi conoscitivi originali.

Non si può concludere questa prima parte della rassegna di studi senza rilevare alcune costanti e alcuni problemi che nessuno degli autori citati può dirsi avere risolto:

1. la tradizione arnaldiana è tutt'altro che univoca rispetto all'inserimento o meno di alcuni scritti alchemici nel canone delle opere di Arnaldo;
2. la negazione dell'autenticità degli scritti d'alchimia è generalmente legata ad un pregiudizio storiografico improntato ad una valutazione negativa dell'alchimia, che dev'essere riveduta *criticamente* alla luce degli studi più recenti sulla tradizione alchemica medievale e sulla cultura medievale nel suo complesso;
3. l'affermazione che Arnaldo avrebbe praticato l'alchimia alla corte di Bonifacio VIII dev'essere attentamente riconsiderata tenendo presente che proprio in quest'epoca una parte della ricerca alchemica si orienta verso

vista interpretativo, i dati ricavati dal lavoro dell'erudito spagnolo J.R. de LUANCO, *La alquimia en España*, 2 voll. Barcelona 1889-97.

49. GARCÍA FONT, *Historia*, p. 103.

50. Ivi, p. 108.

51. Ivi p. 109.

52. Complessivamente, mi pare però che l'adesione di GARCÍA FONT all'interpretazione junghiana dell'alchimia (sulla quale rinvio ai miei lavori: *Il paradigma della trasformazione. L'alchimia nel «Mysterium Coniunctionis» di C.G. Jung*, in *Jung. La tensione del simbolo* «aut-aut» 229-230 (1989), pp. 197-217; *L'alchimia e la psicologia di Jung*, in *Trattato di psicologia analitica* diretto da Aldo Carotenuto, Torino 1992, pp. 415-445) sia un esempio di erronea utilizzazione delle affermazioni dello psicologo zurighese, che ha meritoriamente riportato l'alchimia all'attenzione viva della nostra cultura, ma non aveva certamente di mira le problematiche critico-storiche e filologiche concernenti per esempio l'attribuzione dei testi.

53. GARCÍA FONT, *Historia*, pp. 111, 113-122.

l'utilizzazione medica dell'elixir,⁵⁴ proseguendo su una linea inaugurata dalle ricerche di Ruggero BACONE nel campo della *prolongatio vitae* — e che queste ricerche erano particolarmente apprezzate proprio alla curia papale a partire dalla seconda metà del Duecento.⁵⁵

Per tutte queste ragioni si devono oggi riprendere in esame senza pregiudizi i problemi sollevati dal *corpus* alchemico arnaldiano, che — comprenda o meno opere autentiche — nondimeno costituisce una delle più rilevanti fonti documentarie del mutamento che l'alchimia subisce negli anni a cavallo fra XIII e XIV secolo, ed una importante — anche se obliqua — testimonianza dell'influenza di Arnaldo da Villanova: comprendere come e perché si è formato il *corpus* non è infatti irrilevante rispetto al modo in cui la figura di Arnaldo è stata letta dai suoi contemporanei.

I.2 - Dal 1978 ad oggi

I.2.a - In un saggio del 1982, Francesco Santi ha tracciato una importante rassegna critica dello *status* degli studi arnaldiani, focalizzata sulla produzione profetica del catalano, ma non priva di informazioni per quel che riguarda l'opera medica. Tuttavia gli accenni al problema dell'alchimia sono irrilevanti,⁵⁶ mostrando ancora una volta — sia pure solo implicitamente — come il problema critico sollevato dall'attribuzione di questi scritti non sia stato non dico avviato a soluzione, ma forse neppure correttamente impostato nella maggior parte degli studi sopra esaminati.

Ciò è quanto emerge anche dalla breve disamina del *corpus* arnaldiano effettuata da Robert HALLEUX nella sua monografia *Les textes alchimiques*, del 1979.⁵⁷ Ricordando che non esistono edizioni scientifiche né studi dettagliati del *corpus* arnaldiano e che, della sessantina di titoli attribuiti, solo cinque o sei sono considerati autentici da Diepgen e Thorndike, nessuno da Paniagua e Mac Vaugh, Halleux ritiene di poter considerare autentico un gruppo di testi ancora più piccolo «concentré sur une période limitée de la vie d'Arnaud et sur une aire géographique bien circonscrite: Catalogne et Sicile», e si chiede — senza rispondere — se per caso Arnaldo non si sia dedicato all'alchimia da vecchio.⁵⁸ Si tratta di testi che la tradizione

54. Mi sia concesso rinviare ancora a due miei studi: *Un tesoro inestimabile. Elixir e prolongatio vitae nell'alchimia del Trecento*, «Micrologus» 1 (1993), pp. 161-187; *Teorie dell'elixir*, cit.

55. Cfr. gli studi di A. PARAVICINI BAGLIANI riuniti nel volume *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto 1992.

56. SANTI, *Orientamenti bibliografici*, pp. 376-7.

57. Cit. sopra, nota 2; il *corpus* di scritti attribuiti ad Arnaldo è analizzato alle pp. 105-7.

58. HALLEUX aveva avanzato un'ipotesi analoga riferendosi in generale alle attribuzioni

manoscritta ha unanimemente tramandato con l'attribuzione ad Arnaldo, e che contengono dediche ai potenti con i quali lo stesso è stato in contatto: l'elenco che Halleux compila include: *Rosarius philosophorum* (che peraltro nelle edizioni a stampa non ha dedica), *Quaestiones tam essentielles quam accidentales*, *Epistola ad regem Neapolitanum*, *Perfectum Magisterium/Flos florum*.

L'argomentazione di Halleux, in assenza di ricerche più approfondite, non è però particolarmente probante, almeno se la paragoniamo con quanto sappiamo del *corpus* pseudolulliano dove: a) l'attribuzione di opere nei manoscritti, assolutamente priva di oscillazioni per quel che riguarda, per esempio, il *Testamentum*, il *Codicillus*, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* e numerosi altri testi importanti, non è assolutamente attendibile; e, b) la presenza di dati "storici" (non sempre anacronistici: per esempio la datazione del *Liber de investigatione secreti occulti* ad Avignone nel 1309 è assolutamente compatibile con la vita di Lullo, ciò nondimeno il testo è apocrifo) risulta essere un indicatore di falsa attribuzione.⁵⁹

Su quali basi, allora, procedere al riesame della tradizione alchemica arnaldiana?

I.2.b - Una prima indicazione utile viene da uno studio di Chiara Crisciani, pubblicato l'anno precedente la monografia di Halleux.⁶⁰ Il *focus* dell'attenzione, in questo ampio saggio, non era l'alchimia arnaldiana, ma piuttosto la possibilità di cogliere una convergenza a livello epistemologico fra l'attività medica e quella spirituale/profetica del nostro autore, che «risultano correre, se non integrate, certo parallele, non sempre in armonico equilibrio, anzi con accentuazioni ed eccedenze, tuttavia compresenti»;⁶¹ convergenza che non significa, come l'autrice precisa, «individuare l'unità sottesa ad un'eterogeneità di piani solo apparente e ... garantire il non contraddirsi dell'autore: piuttosto il reperire nei testi le condizioni e le modalità degli eventuali rapporti tra i piani stessi».⁶² Attraverso l'analisi di una larga serie di testi, tale convergenza viene individuata nella centralità della figura di Cristo che interviene nella natura per salvarla, così come fa la medicina tesa alla *renovatio* del corpo, «metafora terrena di una più profonda e completa salute».⁶³

pseudoepigrafe medievali: *Les textes*, p. 100. Si noti come, curiosamente, questa ipotesi contraddica la confutazione di Champier, secondo cui l'alchimia poteva eventualmente essere stata un errore giovanile presso Arnaldo, come presso Alberto Magno e Raimondo Lullo (cfr. sopra, nota 5).

59. Cfr. M. PEREIRA, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, London 1989, p. 2.

60. C. CRISCIANI, *Exemplum Christi e sapere. Sull' epistemologia di Arnaldo da Villanova*, «Archives Internationales d' Histoire des Sciences» 28 (1978), pp. 245-292.

61. CRISCIANI, *Exemplum*, p. 246.

62. Ivi, p. 247 n. 9.

63. Ivi, p. 282.

Il tema della salvezza si presenta così nell'insieme delle opere arnaldiane come un intreccio complesso fra fine spirituale e realizzazione concreta, per cui «non si darebbe in Arnaldo una priorità di prospettiva scientifica su cui si impianta una ipotesi di riforma spirituale» ma piuttosto una «integrazione costitutiva dei due piani». Ed è proprio questo intreccio complesso fra salvezza spirituale e salvezza del corpo il tema da cui partire per «chiarire (anche nel caso della non diretta responsabilità di Arnaldo nell'elaborazione dei testi) le modalità di costruzione e soprattutto di attribuzione di un *corpus* alchimistico così voluminoso al suo nome, e verificare se il progetto alchemico qui portato avanti presenta elementi convergenti o compatibili con la posizione di Arnaldo sul rapporto tra ricerca e illuminazione e sullo statuto e ruolo di scienze e interventi tecnici nell'ambito di programmi di *renovatio*». ⁶⁴ Proprio l'intreccio fra la salute dei corpi e una visione escatologica della *renovatio* del mondo intero costituisce infatti il *focus* della concezione alchemica dell'*elixir* che si viene delineando fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, ⁶⁵ e che si esprime nel *Rosarius philosophorum* e in altri testi arnaldiani, oltre che nel *Testamentum pseudolulliano*.

Come vedremo in seguito, però, proprio la considerazione dell'epistemologia medica arnaldiana, ⁶⁶ se da un lato mostra un possibile punto d'innesto della ricerca dell'*elixir*, vieta di riportare integralmente quest'ultima a quella. Infatti l'alchimia dell'*elixir* si sviluppa sulla linea del grandioso tentativo baconiano di fondare nell'alchimia speculativa una scienza generalissima della generazione e corruzione ⁶⁷ e concretizza la ricerca, ancora risalente a Bacone, di una farmacologia filosofica che mira alla produzione del farmaco universale ⁶⁸ —ricerca che a sua volta proseguirà nella *quinta essentia* rupescissiana. ⁶⁹ In tal modo essa si mostra non completamente compatibile con la ricerca medica e farmacologica arnaldiana, sempre attenta all'intreccio concreto di *experimentum* e speculazione, poiché «il *verum* cui il medico deve puntare non è ... in relazione ai principi del corpo

64. Ivi, p. 287, nota 181.

65. Cfr. gli studi citati sopra, note 27 e 54.

66. Su cui v. anche lo studio fondamentale di L. GARCÍA 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*, «Dynamis» 2 (1982), pp. 97-158.

67. M. PEREIRA, *L'oro dei filosofi*, cit., cap. 2.

68. F.M. GETZ, *To Prolong Life and Promote Health: Baconian Alchemy and Pharmacy in the English Learned Tradition*, in *Health, Disease and Healing in Medieval Culture* (New York, 1991), p. 137; M. PEREIRA, *Mater Medicinarum. La tradizione dell'elixir nella medicina del XV secolo*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», 9 (1993), pp. 3-31.

69. S. COLNORT-BODET, *Le code alchimique dévoilé. Distillateurs, alchimistes, symbolistes*, Paris 1989; Pereira, *Un tesoro inestimabile e Teorie dell'elixir*.

umano in quanto "generabile et corruptibile absolute", ma "secundum quod sanabile est".⁷⁰ D'altra parte l'esplicita consapevolezza dei limiti della medicina, unita a quella della sua utilità, che aveva portato Arnaldo «ad indicare un'ulteriore fondazione per la medicina stessa ... come *donum Dei*»,⁷¹ può aver indotto ricercatori a lui vicini proprio a cercare nella concezione alchemico-baconiana del "massimo segreto" che non a tutti è rivelato il fondamento filosofico di una medicina infallibile. L'intreccio fra un testo attribuito a Bacone, il *Secretum secretorum naturae*, in cui si insegna a fare l'elixir —medicina del corpo umano, e due testi arnaldiani, l'ultima parte del *De vita philosophorum* e la *Epistola de sanguine humano distillato*, fornisce una singolare indicazione in questo senso.⁷² D'altra parte l'autore del *Testamentum* e del *Codicillus* (o gli autori: ma in ogni caso molto vicini tra loro)⁷³ sembra proprio aver cercato nell'alchimia questa *semita recta* per trasformarsi in un medico "perfetto", capace cioè di guarire qualsiasi malattia mediante l'elixir, «madre e imperatrice di tutte le medicine»;⁷⁴ vedremo sotto come questi due testi pseudolulliani siano per certi aspetti vicini proprio ad opere arnaldiane autentiche, anche se il sogno della *mater medicinarum* è positivamente non arnaldiano. La complessità della questione appare ancora più accentuata se consideriamo che una qualche vicinanza alla ricerca alchemica dell'elixir (anche se non la sua definizione di medicina unica) sembra riscontrabile soltanto in una opera arnaldiana, il *Liber de vinis*, dove fra l'altro Arnaldo si riferisce ai risultati ottenuti dai "fili Hermetis": ma la stessa autenticità di quest'opera è ritenuta non completamente priva di ombre.⁷⁵

70. CRISCIANI, *Exemplum*, p. 265.

71. Ivi, p. 269.

72. Il rapporto strettissimo fra i testi è evidente dalla loro pubblicazione su colonne affiancate, qui in Appendice V; sulla tematica della distillazione del sangue v. *De sanguine humano distillato. Medizinisch-alchemistische Texte des 14. Jahrhunderts*, ed. H.J. ROMSWINKEL, Bonn 1974; PEREIRA, *Teorie dell'elixir*.

73. PEREIRA, *L'oro dei filosofi*, cap. 3.

74. Si veda per esempio *Testamentum*, cap. 32: «Et ideo fili monemus te, si desideras esse perfectus medicus, non ponas te complacentiae particularitatum medicinae, quia confusae sunt, nec sunt hodie integrae. Natura enim eas pati non potest propter confusionem nimiam, sed complacere in unica medicina, quia non est nisi una sanativa totius malitiae, pravitatis et infirmitatis, et confortativa spiritualium virtutum. Habe ergo et tene opinionem securam emorroystorum (il manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244, f. 17ra ha: methodicorum), quia tota scientia medicinae est, et esse potest reducta stabiliter opinionem illorum, qui tantummodo contemplantur in universalitate, in qua est operativarum virtutum congregatio.» (ed. Manget, *Bibliotheca chemica*, p. 728).

75. J.A. PANIAGUA, *El maestro Arnau de Vilanova médico*, Valencia 1969, pp. 67ss. Cfr. sotto, nota 139.

I.2.c - Nel corso degli ultimi anni si sono venuti profilando tre nuovi apporti al problema dell'alchimia arnaldiana: da parte di uno studioso francese, Antoine Calvet,⁷⁶ dell'italiana Giuliana CAMILLI,⁷⁷ e della brasiliana M. Aparecida PILEGGI PERASSOLLO.⁷⁸ Calvet e Camilli lavorano, da prospettive diverse, alle problematiche filologiche, storiche e filosofico-scientifiche del *Rosarius philosophorum*, Pileggi propone invece una linea interpretativa che, prendendo spunto da alcune idee enunciate nel lavoro sopra citato di Chiara Crisciani, e muovendo da una analisi delle opere mediche di Arnaldo, in particolare proprio dal contestato *Liber de vinis*, tende ad unificare l'intero complesso dell'opera arnaldiana (nella quale l'autrice include quella alchemica) a partire dall'idea-chiave di purificazione.

Il lavoro già svolto da Giuliana CAMILLI sul *Rosarius philosophorum* e la ricerca che essa ha attualmente in corso sono oggetto della sua comunicazione a questo seminario.⁷⁹ Sugli altri due contributi vorrei dare invece alcune rapide indicazioni, che ne mettano a fuoco gli elementi di originalità ed il potenziale di sviluppo.

I.2.d - Antoine CALVET fa parte di un gruppo del CNRS francese, che studia la letteratura scientifica in lingua occitana. Di conseguenza ha focalizzato la propria attenzione sul testo messo in luce un secolo fa da Marcelin BERTHELOT e già analizzato nella perduta tesi di Payen, il *Rosarius alkymicus Montispessulani*, di cui sta preparando l'edizione critica. L'importanza di una messa a fuoco della letteratura alchemica in lingua occitana va fortemente sottolineata, come lo stesso Calvet fa in *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve*,⁸⁰ richiamando l'attenzione fra l'altro su un testo in lingua romanza attribuito a Lullo, l'*Obraige des philosophes*, collegato a quanto pare sia col *Rosarius alkymicus Montispessulani* che col *Testamentum pseudolulliano* — opera di cui a sua volta esistono una redazione catalana precedente il 1350 e due redazioni francesi, diverse fra loro, conservate in due mano-

76. Nei saggi citati sopra, note 6,8,31.

77. Nella tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova nell'a.a. 1991/92, *L'opera alchemica di Arnaldo da Villanova* e nei lavori citati sopra, nota 31.

78. M.A. PILEGGI PERASSOLLO, *Fragmentos do universo cultural valenciano na montagem da obra alquímica de Arnaldo de Vilanova*, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo (Brasil), 1992; Eadem, *A concepção de mundo de Arnaldo de Vilanova*, «Anais do IV Seminário de História da Ciência e Tecnologia da Sociedade Brasileira de História da Ciência», che ho potuto leggere grazie alla cortesia dell'autrice. Cfr. anche A.M. ALFONSO GOLDFARB e M.A. PILEGGI PERASSOLLO, *O universo cultural e científico valenciano durante os séculos XIII e XIV e a contextualização da obra de Arnaldo de Vilanova*, «Revista de Filosofia» (Madrid, in corso di stampa).

79. Pubblicata qui sotto.

80. Cit. sopra, nota 31.

scritti del XV secolo. (Intravediamo così uno dei molti nodi della relazione fra gli alchemici pseudolulliani e quelli arnaldiani, ed è un nodo d'eccezionale rilievo, come mostra la testimonianza del Cusano riportata più oltre). Secondo Calvet, il *Rosarius alkymicus Montispessulani* costituirebbe un estratto⁸¹ del *Rosarius philosophorum* latino, alla cui seconda parte (la "practica") corrisponde fedelmente, come mostra anche Giuliana Camilli nel suo contributo a questo seminario.

In un altro lavoro, Calvet ha messo a fuoco un'altra opera attribuita ad Arnaldo, di cui ha inoltre dato la prima edizione.⁸² Si tratta di una compilazione di resti risalente al XV secolo, il *De vita philosophorum*, in cui il carattere medicinale dell'elixir alchemico costituisce l'elemento centrale, attorno al quale sono organizzati: a) un estratto dal *De retardatione accidentium senectutis*, testo tradizionalmente attribuito a Ruggero BACONE ma che è in realtà l'*autoritas* (anonima per noi) da cui il filosofo inglese attinse l'idea di un farmaco per prolungare la vita;⁸³ b) un estratto del *Liber de vinis*; e, c) un testo edito fra le opere alchemiche attribuite a Bacone come *Secretum secretorum naturae*⁸⁴ sulla preparazione dell'elixir a partire dalla suddivisione dei quattro elementi.⁸⁵ Nella comunicazione presentata al seminario «L'alchimie vers la fin du Moyen Age. Crises et mutations», tenuto a Losanna nel novembre 1993⁸⁶ Calvet ha collegato quest'opera al *Rosarius philosophorum* e all'*Epistola de sanguine humano distillato* rilevando il carattere di alchimia medica, comune a tutte, che le differenzia dalle altre opere tradizionalmente attribuite ad Arnaldo —senza peraltro con questo voler affermare, mi sembra, una distinzione fra opere effettivamente attribuibili e non.⁸⁷

81. CALVET, *L'alchimie*, pp. 31-33.

82. In «Chrysopoeia» 4 (1990-91): cfr. sopra, nota 8.

83. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Ruggero Bacone autore del «De retardatione accidentium senectutis?»*, «Studi Medievali» serie terza, 28 (1987), pp. 707-728.

84. Nella raccolta *Sanioris Medicinae Magistri D. Rogeri Baconis Angli De Arte Chymiae Scripta*, Francoforte 1603, pp. 285-291.

85. Cfr. sopra, p. 106. Si osservi che la stessa preparazione è finalizzata ad un uso esclusivamente medico nell' *Epistola de sanguine humano distillato*, in cui l'autore precisa che il proprio *elixir vitae* NON è da confondersi con l'*elixir alchimiae* (ed. Payne, cit., pp. 434-5).

86. *Mutations de l'alchimie médicale*, cit. sopra, nota 6.

87. Si deve però rilevare che l'unico motivo per escludere l'*Epistola* dal canone delle opere arnaldiane era, per J. CARRERAS I ARTAU (*L'epistolari d'Arnau de Vilanova*, «Memòries de l'Institut d' Estudis Catalans» Secció Històrico-Arqueològica, 10, 1950), la sua dissimiglianza rispetto alle opere *alchemiche*, ancora considerate «indubtables d'Arnau!» (p. 14). Contrariamente a quanto afferma Calvet, credo che l'*Epistola* non possa essere considerata alchemica, alla luce proprio dell'esplicito distacco affermato in questa opera rispetto all'alchimia, di cui viene utilizzata una tecnica, non accolta la dottrina: se questo poi possa o debba condurre ad un riesame dell'autenticità, sarà da considerare in altra sede.

Inoltre, riesaminando i giudizi sull'alchimia rintracciabili nelle opere autentiche di Arnaldo (così come erano stati messi in luce da Paniagua), e mettendo a confronto il tema della medicina unica (identificata direttamente da Calvet con l'oro potabile), che caratterizza le opere medico-alchemiche, con le concezioni mediche autenticamente arnaldiane, lo studioso francese ritiene che sia i testi alchemici, sia opere che rientrano —sia pure con l'ombra del dubbio— nel canone medico arnaldiano, come il *Liber de vinis* e il *De conservanda iuventute*, siano incompatibili con la diffidenza chiaramente espressa nelle opere mediche autentiche di Arnaldo nei confronti di una medicina valida universalmente. Torniamo così, per altra via, a quanto affermavo sopra riflettendo sul contributo di Chiara Crisciani: che cioè nei testi alchemici non si riscontra una impostazione del problema farmacologico riconoscibile come arnaldiana, ma piuttosto viene richiamata l'utopia del farmaco universale, che riconduce direttamente a Ruggero Bacone.⁸⁸

Allora possiamo chiederci (senza peraltro dimenticare l'intreccio di attribuzione ad Arnaldo, a Lullo e a Bacone che riscontriamo attorno ai testi sulla *prolongatio vitae* e la conservazione della giovinezza):⁸⁹ perché questi testi sono stati attribuiti proprio ad Arnaldo da Villanova? Dal punto di vista generale, la risposta a questa domanda mira ad un elemento di fondo, ancora oscuro, della tradizione alchemica medievale: il perché della pseudoepigrafa come elemento strutturale di essa.⁹⁰

I.2.e - Nel caso specifico di Arnaldo, un tentativo di risposta viene dalla tesi di M.A. PILEGGI, una giovane studiosa formata nel vivace ambiente degli storici della scienza brasiliani,⁹¹ che individua la presenza, nel *Liber de vinis*, di una tematica affine a quella alchemica dell'elixir —quella, appunto, della medicina unica—, affrontando senza pregiudiziali negative la possibile convergenza fra la ricerca alchemica e quella medica.

L'autrice mette in risalto l'intreccio fra la ricerca arnaldiana di conoscenze mediche empiriche in grado di attualizzare e riformulare antiche

88. A questo proposito è bene ribadire, ancora a proposito dell'*Epistola de sanguine humano distillato*, che in essa si profila la preparazione di tre farmaci, con attribuzioni terapeutiche diverse, uno solo dei quali viene definito *elixir vitae*.

89. Cfr. PEREIRA, *The alchemical*, pp. 75, 73, 81, 89 (Cat. I.26, I.32, I.54, II.22, II.25).

90. Cfr. alcune osservazioni al riguardo in HALLEUX, *Les textes*, pp. 97ss.; e anche R. HALLEUX, *Le mythe de Nicolas Flamel ou les mécanismes de la pseudoepigraphe alchimique*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences» 33 (1983), pp. 234-235. L'attribuzione a pensatori di grande fama ma "eccentrici" rispetto all'istituzione universitaria, come sono Arnaldo da Villanova e Raimondo Lullo, potrebbe essere letta come indicazione che i fruitori delle opere alchemiche loro attribuite erano, dagli autori di queste, considerati sensibili alla fama filosofica ma non rigidamente scolastica di questi autori.

91. Cfr. i lavori citati sopra, alla nota 78.

teorie,⁹² la produzione teologica e quella alchemica a lui attribuita. Ribadendo la centralità dell'*exemplum Christi* già rilevata da C. Crisciani, arriva a individuare nel concetto di purificazione l'elemento unificatore del sapere medico, teologico e anche alchemico: «A idéia de purificação permite-nos, desde já, estabelecer uma correspondência entre seu pensamento teológico reformista e seu pensamento médico e alquímico».⁹³ Su questa base dunque le opere alchemiche possono integrarsi con entrambi gli aspetti della produzione arnaldiana autentica — e non solo le opere concernenti l'elixir per i corpi umani, ma anche quelle puramente trasmutatorie, dal momento che «a salvação da alma, bem com a transmutação da matéria e a cura implicam em processos de purificação».⁹⁴

Di fatto questo lavoro mette in chiaro, del tutto indipendentemente rispetto a Calver, che il tema della "medicina una" o universale può rivelarsi il selettore fondamentale su cui operare una prima classificazione delle opere farmacologiche e alchemiche tradite sotto il nome di Arnaldo. L'aver poi messo in rilievo con tanta nitidezza il tema della purificazione come espressione concreta della perfezione spirituale/corporea aiuta a ricostruire una prospettiva di possibile unificazione fra medicina, teologia e alchimia che appare autenticamente arnaldiana: per quanto infatti non costituisca una prova dell'autenticità di attribuzione di testi alchemici ad Arnaldo, mette in luce un presupposto mentale che può aver reso credibile questa attribuzione, le cui prime testimonianze possiamo riscontrare già nella prima generazione dopo la morte di Arnaldo.

II - TESTIMONIANZE DELL'ATTRIBUZIONE DI OPERE ALCHEMICHE AD ARNALDO DA VILLANOVA NEL XIV SECOLO

Come per il *corpus* alchemico pseudolulliano (e per molte altre collezioni di testi alchemici medievali),⁹⁵ non possediamo testimonianze manoscritte di opere attribuite ad Arnaldo da Villanova precedenti il XV secolo. In verità, esistono alcuni manoscritti trecenteschi del *Rosarius* latino e del

92. Ricerca che viene fatta risalire alle caratteristiche dell'ambiente culturale valenciano in contrasto con la definizione di Arnaldo come medico scolastico: cfr. GOLDFARB e PILEGGI, *O universo cultural*, cit.

93. PILEGGI, *A concepção*, p. 5.

94. Ibidem.

95. Cfr. le osservazioni al riguardo di Robert HALLEUX sia nella monografia già citata (*Les textes*, pp. 87-91), sia nel saggio dedicato a Giovanni DA RUPESSISSA: *Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa*, in *Histoire Littéraire de la France*, vol. 41 (Paris 1981), pp. 278-284.

Rosarius alkyemicus Montispessulani: ma in nessuno di questi testimoni si trova l'attribuzione ad Arnaldo.⁹⁶ Rispetto all'attribuzione di opere alchemiche a Lullo, che non è attestata prima degli anni '70 del XIV secolo,⁹⁷ la questione dell'alchimia arnaldiana presenta tuttavia una non irrilevante differenza di fondo, costituita dalla presenza di notizie (probabilmente non tutte ugualmente attendibili, ma tutte in qualche misura significative), che ricorrono in fonti diverse addirittura a partire dagli anni '20 (o, con maggiore certezza di datazione, dalla metà degli anni '40) del XIV secolo: si tratta in tre casi (due dei quali sono molto precoci) dell'esplicita attribuzione di scritti alchemici ad Arnaldo, mentre due testimonianze offrono indizi più labili e indiretti. A queste si aggiungono le testimonianze interne agli scritti più antichi e autorevoli del *corpus* pseudolulliano alchemico, il *Testamentum* e il *Codicillus*, alle quali si riferiva l'affermazione di Halleux riportata in apertura di questo lavoro.

II.1 - Testimonianze indipendenti dal *corpus* pseudolulliano

Quattro testimonianze risalenti con certezza al XIV secolo sono completamente indipendenti dagli scritti attribuiti a Raimondo Lullo: si tratta delle notizie relative ad Arnaldo da Villanova alchimista contenute nell'elenco dei manoscritti della biblioteca di San Procolo (*ante* 1330), di una annotazione del giurista Giovanni d'Andrea (1346-47ca.), di una serie di citazioni esplicite contenute nel *Liber Lucis* di Giovanni da Rupescissa (1350 ca.), infine della citazione di Arnaldo nei *Racconti di Canterbury* di Geoffry Chaucer (1390 ca.). Potrebbe essere invece già mediata dagli scritti pseudolulliani la conoscenza di Arnaldo che mostra Bernardo Trevisano nella sua risposta alla lettera di Tommaso da Bologna sull'alchimia:⁹⁸ Bernardo cita in altri contesti Raimondo Lullo come alchimista, e –per quanto Thorndike ipotizzi trattarsi di interpolazioni– lo stato delle ricerche sulla produzione alchemica del Trevisano (o Trevirense) non è così avanzato da permetterci un sicuro giudizio sulla questione. Pertanto non utilizzerò in questa sede la testimonianza di Bernardo.

II.1.a - Nel manoscritto 4 Qq A 10 della Biblioteca Comunale di Palermo (una importante miscellanea di opere alchemiche) scritto –secondo S.H. Thomson– nel terzo decennio del XIV secolo da un monaco del monastero di San Procolo a Bologna, è contenuta una lista di libri d'alchi-

96. Cfr. lo studio di G. CAMILLI.

97. PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 3-4, 11, 41.

98. THORNDIKE, *A History*, vol. III, pp. 611-627, in particolare p. 624.

mia pubblicata dallo stesso Thomson nel 1938.⁹⁹ Detta lista contiene il titolo di un'opera alchemica attribuita esplicitamente ad Arnaldo da Villanova,¹⁰⁰ nonché il titolo e l'incipit di altre tre opere, delle quali non è precisato il nome dell'autore, ma che altre fonti ci permettono di collegare a testi anch'essi attribuiti al medico catalano.

Exemplum librorum quos habet reverendus frater Dominicus monachus monasterii sancti Proculi de Bononia habet (*sic*).

[...]

4. Item liber novi testamenti qui incipit: Excellentissimo principi ac nobilissimo Philypo.

5. Item liber magistri Raynaldi de Villa Nova qui incipit: Incipit liber defloracionis philosophorum.

[...]

51. Item liber cuiusdam philosophi qui incipit: In nomine domini, amen. Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus primum oportet sciri quod quattuor sunt lapides spirituales ex quibus conficitur totum magisterium sive argentus vivus, sulfur, arsenicus, et sal arabicus.

[...]

65. Item liber de operationibus elementorum purificatorum et de quolibet per se qui incipit: Audiant secreti secreta que loquar et dilecti mei verba omnis magisterii.¹⁰¹

Se la datazione del manoscritto fosse corretta (ma, in mancanza di studi recenti, il condizionale è d'obbligo),¹⁰² avremmo una indicazione di cui non è stato tenuto conto a sufficienza nello studio dell'alchimia arnaldiana.¹⁰³ Si devono pertanto sottolineare alcuni elementi: in primo luogo, l'assenza del *Rosarius philosophorum* da questo elenco; successivamente, la presenza di un testo esplicitamente attribuito: cosa che ci porta a

99. S.H. THOMSON, *The texts of Michael Scot's «Ars alchimiae»*, «Osiris» 5 (1938), pp. 523-559; la lista si trova alle pp. 525-8, la discussione sulla datazione alle pp. 528-9.

100. Nonostante la leggera differenza del nome, *Raynaldus*, dovuta a un fenomeno di metatesi, l'editore non sembra avere dubbi sull'identificazione, per quanto non la discuta esplicitamente (p. 529); la stessa posizione è assunta da CALVET, *Mutations de l'alchimie*, cit.

101. L'editore della lista rinvia, per l'identificazione dei testi, alla prima edizione (1937) del *Catalogue of Incipits* di Thorndike e Kibre, dando le seguenti corrispondenze: 4 (255), 5 (345, 503), 51 (17, 740), 65 (71).

102. L'assenza di attribuzioni esplicite di opere alchemiche a Lullo —che per quanto risulta fino ad oggi cominciò ad essere noto come autore di scritti d'alchimia verso il 1370— sembra confermare che la lista di san Procolo risale ad un'epoca relativamente precoce: ma è solo un *argumentum e silentio*, e come tale non conclusivo dal punto di vista della datazione.

103. Ne tiene conto Calvet nel suo contributo al seminario di Losanna (*Mutations de l'alchimie médicale*), ma solo limitatamente al *De vita*.

individuare nell'inedito *Liber defloracionis philosophorum*¹⁰⁴ un testo da studiare con priorità; infine la disomogeneità delle tre opere identificate come arnaldiane: 51. è da identificare con lo *Speculum alkimie*; 4. è il *Novum Testamentum*; mentre 65., identificata da Calvet con l'ultima parte del *De vita philosophorum*, sembra piuttosto essere il trattato attribuito a Bacone, *Secreta secretorum naturae*, che abbiamo già visto essere identico all'*epistola* con cui si chiude la compilazione pseudoarnaldiana risalente al XV secolo.¹⁰⁵ Non si deve dimenticare che la lista di san Procolo indica i libri posseduti dal monaco che l'ha compilata, e non è quindi una vera e propria bibliografia alchemica che testimoni dello "stato dell'arte" al momento della sua stesura. Nonostante ciò, credo che occorrerà tenerne conto in maniera più dettagliata, soprattutto in quanto indica l'esistenza precoce ed anonima di testi che ritroveremo collegati al nome di Arnaldo nella tradizione manoscritta successiva: si può ipotizzare, su questa base, che l'attribuzione ad un unico autore di scritti il cui contenuto alchemico è decisamente eterogeneo sia avvenuta in un momento posteriore rispetto alla diffusione della sua fama come alchimista? e che questa fama sia basata su tutt'altro fondamento —ma quale?

II.1.b - Che la figura di Arnaldo sia stata precocemente collegata alla ricerca alchemica è fuori dubbio. E' ben nota infatti, anche se forse non del tutto correttamente valutata, la testimonianza del giurista Giovanni D'ANDREA nelle *Additiones in Speculum* di Guglielmo DURANTE, che risalgono agli anni 1346-47. Alla rubrica *de crimine falsi* presenta Arnaldo come alchimista trasmutatore alla curia papale:

Plus nostris diebus habuimus magistrum Arnaldum de Villanova in curia Romana summum medicum et theologum ... qui etiam magnus Alchimista virgulas auri quas faciebat consentiebat omni probationi submitti.¹⁰⁶

104. Attribuito ad Arnaldo anche nei due manoscritti finora noti, Paris BN lat. 6749B (a. 1481), ff. 59v-60r e Firenze, Riccardiana, 119 (XIV/XV sec.), ff. 182rb-183rb (Pattin p. 105-6). Cfr. TK 503, 732, 1079. Una trascrizione dal manoscritto fiorentino è pubblicata sotto, Appendice III.

105. Edito in *Sanioris medicinae* e contenuto, anonimo, nel manoscritto Riccardiano 119. Nel manoscritto Palma di Mallorca, Bibl. Conv. S. Franc. 17 (3/9), questo testo è riportato dopo l'explicit del *De vita philosophorum*, peraltro anonimo in questo codice: «Explicit liber vite philosophorum cum epistola de compositione Solis potabilis. Deo gratias Amen. /f. 265v/ Epistola de virtutibus lapidis supra scripti. Audiant secreti que loquor et dilecti verba oris mei. Spiritus sanctus ubi vult spirat et ideo in puteo penitencie retrudatur ...» Cfr. sopra e Appendice V per il rapporto fra i due testi.

106. Cfr. F. MIGLIORINO, *Alchimia lecita e illecita nel Trecento. Oldrado da Ponte*, «Quaestiones Medievali» 11 (1981), pp. 6-41 e bibliografia citata; sul rapporto fra alchimia e fonti giuridiche v. anche Halleux, *Les textes*, pp. 120-128. Il testo citato, assieme ad altri pareri di giuristi, è ripubblicato nel primo volume della *Bibliotheca Chemica Curiosa* di J.J. MAN-

E' stato da più parti sottolineato che nessun documento della pur largamente testimoniata attività di Arnaldo alla curia papale permette di verificare l'affermazione di Giovanni; in particolare si deve ricordare l'osservazione di Paniagua, per cui «potrebbe darsi che la notizia della fabbricazione dell'oro derivasse dalla elaborazione del sigillo aureo forgiato da Arnaldo sotto l'influenza della costellazione del Leone» che venne utilizzato per curare i disturbi renali di Bonifacio VIII.¹⁰⁷ Comunque, alla luce del carattere medico-farmacologico che la ricerca dell'elixir alchemico viene assumendo fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, carattere testimoniato proprio anche dagli scritti attribuiti ad Arnaldo, l'affermazione che egli si dedicasse alla trasmutazione dei metalli suona effettivamente strana.

Non possiamo però disfarci di questo testo troppo alla leggera: infatti esso costituisce una inequivocabile testimonianza del fatto che verso la metà del secolo Arnaldo da Villanova era *reputato* un alchimista, e che questa reputazione era legata al suo rapporto con la curia romana. Come era nata questa fama, che Giovanni d'Andrea forse fraintende o coscientemente piega al proprio scopo? Credo che la risposta debba essere cercata nel legame che proprio alla curia papale si era venuto stabilendo fra la ricerca del farmaco della *prolongatio vitae*, identificato con l'oro (per taluni naturale, ma per altri — in primo luogo per Ruggero Bacone — con l'oro artificiale) e le ricerche degli alchimisti, legame che come abbiamo visto ha la sua origine nella riflessione spregiudicata di Ruggero Bacone,¹⁰⁸ e che può essersi riverberato sulle ricerche mediche arnaldiane, a motivo della loro apertura epistemologica.

GET (Ginevra 1702), pp. 210-216: *De iure Artis Alchemiae ...* colligente Joh. Chrysippo Faniano (il passo riportato è alla p. 212). L'annotazione di Giovanni d'Andrea è stata ripresa da molti: cfr. la cit. dal commento di Francisco Peña al *Directorium Inquisitorum* di Eymerrich: «Alchimiam etiam profitebatur, in qua tantum se profecisse iactabat, ut laminas aureas ex arte confectas diceret omnibus se daturum explorandas, ut scribit Cassaneus in catalogo gloria mundi.» (cit. in PANIAGUA, *Notas*, p. 407 n. 5; CRISCIANI, *Exemplum*, p. 245n.). Peña riconduce l'alchimia alla necromanzia, della cui pratica incolpa Arnaldo: «Ceterum ea omnia arte daemonum, cum quibus familiariter habuisse dicitur, constare credentur». Cfr. anche quanto afferma Tommaso Murchi nell' introduzione all' ed. di opere arnaldiane (sopra, nota 4). Sul legame fra alchimia ed evocazione dei demoni e la conseguente condanna *teologica* dell' alchimia, v. W.R. NEWMAN, *Technology and Alchemical Debate*, pp. 441ss; C. CRISCIANI, *Alchimia e medicina*, cit.

107. PANIAGUA, *Notas*, p. 413; in questo contesto Paniagua fa rilevare che le affermazioni di Finke relativamente all'attività di medico e alchimista alla curia papale sono suffragate da documenti solo per quel che riguarda la prima qualifica, mentre per la seconda l'erudito tedesco si basava sull' esistenza degli scritti alchemici e non su testimonianze dirette. C'è da rilevare, fra l'altro, che nelle edizioni a stampa il *De sigillis* è normalmente stampato di seguito al *Novum lumen* e prima del *Perfectum Magisterium/Flos florum*, cioè all'interno del settore "alchemico".

108. Cfr. il volume di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura*, cit. sopra nota 55.

II.1.c - Nel *Liber lucis*, composto da Giovanni da Rupescissa verso il 1350,¹⁰⁹ in cui sono descritte le operazioni volte ad ottenere l'elixir, il nome di Arnaldo ricorre in chiara funzione di *auctoritas* alchemica in numerosi luoghi, in cui singole operazioni dirette alla preparazione dell'elixir sono collegate con un testo di eccezionale rilievo fra quelli a lui attribuiti, variamente denominato nei manoscritti *Exempla in arte philosophorum, Parabolae, Liber prophetiarum*.¹¹⁰ Qui infatti il *trait d'union* con l'attività autentica del catalano non è da rintracciare nelle sue ricerche mediche, ma eventualmente nella funzione profetica cui si è dedicato a partire dagli anni novanta. Si deve anche sottolineare che gli *Exempla in arte philosophorum* costituiscono uno dei primi casi di sistematico collegamento fra temi alchemici e temi profetici: e che dunque sotto l'unità fornita dall'attribuzione ad Arnaldo si manifesta precocemente con chiarezza il formarsi di uno stretto legame fra le due componenti dell'alchimia dell'elixir — la ricerca farmacologica e l'aspetto mistico-religioso:¹¹¹ trovando naturalmente nel duplice impegno medico e teologico-profetico cui Arnaldo stesso si era dedicato una radice di credibilità.

(Prima operatio) Et de praedicta praeparatione, sublimatione, et operatione dixit magister Arnoldus de Villanova in *Tractatus parabolico de maiori edicto* [ms.: edito thipho verborum evangelium crucifixionis Christi hec verba]: «Nisi granum frumenti [ms. om. frumenti] cadens in terra mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum [ipsum - multum: ms.: nullum] fructum affert» (p. 81a; ms. f. 30r).¹¹²

109. HALLEUX, *Les ouvrages*, pp. 262-267; sull'autenticità dell'attribuzione e la datazione del testo cfr. in particolare p. 267.

110. Cfr. Appendice IV.

111. Il mutamento dell'alchimia, nella transizione fra Medioevo e Rinascimento, ebbe due diversi aspetti: uno di essi si manifesta nell'importanza crescente della ricerca farmacologica e nella sua convergenza con la pratica della distillazione. L'altro aspetto è ravvisabile nella presa di coscienza da parte degli alchimisti di una convergenza epistemologica con la conoscenza profetica su temi fondamentali, quali l'origine intuitiva ("divina") e il carattere sapienziale della conoscenza, la necessità di una disposizione etica del destinatario di essa, lo scopo trasformatore cui tende. Il primo aspetto è testimoniato dai testi sull'elixir del primo Trecento (*Rosarius, Testamentum*, le opere di Dastin), il secondo dall'emergere di scritti come l'*Aurora consurgens* e di figure come quelle di Giovanni DA RUPESCISSA, in cui l'attività profetica e quella alchemica si trovano riunite. Mi sia consentito rinviare ancora una volta ai miei studi sull'elixir, citati alle note 27 e 54; e, per quel che riguarda l'emergere del linguaggio figurativo nell'alchimia profetica, a B. OBRIST, *Le débuts de l'imagerie alchimique* (Paris, 1982). La commistione di tematiche farmacologiche e religiose non si limita al piano testuale: un empirico fiorentino dei primi anni del '400, Lorenzo da Bisticci, chiamava il preparato da lui ottenuto mediante pratiche alchemiche *Christus medicinarum* (cfr. PEREIRA, *Medicine in the alchemical corpus attributed to Raymond Lull (XVth-XVIIth centuries)*, in *Alchemy and Chemistry in the XVIth and XVIIth Centuries*, A. CLERICUZIO and P. RATTANSI eds., Dordrecht 1994, pp. 1-15).

112. La citazioni sono da Manget, II, pp. 80-83, confrontate col manoscritto Paris,

(Secunda operatio) Et hoc est quod in praedicto tractatu dixit magister Arnoldus, dicens sic: «Bibat, bibat, bibat [*ms.*: bibat (*una sola volta*)] quantum bibere potest per duodecim [*ms.*: XXIII] horas» (p. 81b; *ms.* f. 32r).

(Quarta operatio) Demum da igne, et ascendet stilla roris madii in modum aquae vitae, lucida lacryma oculi, lac virginis, purissima lapidis materia occulti ultima praeparatione perfecta ... a Gebero numquam cognita, ab Avicenna ignorata. Hanc Hermes palpavit, Alphidius aptavit, Rosarius intellexit, magister Arnoldus dictavit:¹¹³ nam de hac quarta operatione, quae dicitur expressio lactis virginis, dicit magister Arnoldus: «Quod oportet exaltare filium hominis in aeris cruce». (p. 81b; cfr. *ms.* f. 32v¹¹⁴ e l'ed. critica di questa quarta operazione in Th III pp. 738-740).

(ibidem) ... et in cruce exaltatur capitis alembici, quasi Christus, ut magister Arnoldus dicit, elevatur in cruce. (p. 82a; cfr. *ms.* f. 32v¹¹⁵ e Th cit.).

(Sexta operatio) Et magister Arnoldus dixit [*ms.*: dicit super hoc passu], quod lapis est clausus in eo, ut [*ms.*: sicut fuit] Christus in sepulcro (p. 82b; *ms.* f. 34r).

(ibidem) Quod [*ms.*: ideo] lapis albus per maiorem ignem efficiatur [*ms.*: per vigorem ignis efficitur rubeus et ita ascendit Christus de sepulcro rex excelsus], resuscitatus a mortuis cum diademate refulgente et gloriosus [*ms.*: cum diademate rutilante fulgida et gloriosa], ut magister Arnoldus excellenter testatur (p. 82b, *ms.* f. 34v).

La datazione del *Liber lucis* attorno al 1350, effettuata da Robert HALLEUX su basi condivisibili, costituisce evidentemente il *terminus ante quem* per quella degli *Exempla in arte philosophorum*. Si deve aggiungere la notazione che anche in questo testo rupescissiano il titolo *Rosarius philosophorum* non è collegato al nome di Arnaldo;¹¹⁶ e che invece gli viene esplicitamente attribuito il breve testo alchemico-profetico deli *Exempla*. Occorrerà pertanto analizzare con cura anche questo testo, come già si è rilevato a proposito della *Defloratio philosophorum*, per quanto entrambi siano finora rimasti al di fuori dell'attenzione degli storici.¹¹⁷

BN, nouv. acquis. fr. 4141, ff. 29r-38v; un'altra versione del testo, apparentemente interpolata, è pubblicata da Manget di seguito alla prima, pp. 84-87.

113. A questo punto la seconda versione pubblicata da Manget aggiunge: «et Magister Raymundus Lullius pariter», p. 85a.

114. Dove la citazione di Arnaldo suona così: «Idem magister Arnaldus: «Quod oportet a terra exaltare filium hominis in aerem in cruce».

115. «Quasi Christus elevatus in cruce ut Alnardus (*sic*) dicit.»

116. Come anche è messo in evidenza da HALLEUX, *Les ouvrages*, p. 266.

117. Con l'unica eccezione, relativa solo agli *Exempla*, costituita da C. CRISCIANI, *Note sull'alchimia francescana nel secolo XIII*, in *Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia*, Roma 1980, pp. 214-220; alla stessa Chiara Crisciani si deve la trascrizione dal manoscritto veneziano riportata sotto (Appendice IV) ed una traduzione italiana del testo che apparirà nel volume di prossima pubblicazione, C. CRISCIANI - M. PEREIRA, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo* (Pubblicazioni del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto).

II.1.d - Verso la fine del '300 il nome di Arnaldo da Villanova è infine associato esplicitamente al titolo *Rosarius philosophorum* da Geoffrey Chaucer, in uno dei racconti di Canterbury, *The Canon's Yeoman Tale*.¹¹⁸

I should at once inform you if I may
What genuine philosophers would say.
Arnold is one of those that make the quorum;
He wrote *Rosarium Philosophorum*
And came from Villa Nova. Thus says he:
«There is no mortifying mercury
without the use of sulphur, brother to it».¹¹⁹

La citazione di Arnaldo fatta da Chaucer non è isolata: sembra anzi, da un esame di diverse fonti letterarie dell'epoca, che Arnaldo fosse il prototipo dell'alchimista nell'Inghilterra della fine del Trecento.¹²⁰ Insieme a Bernardo Trevisano, Chaucer è fra i primi ad accostare il nome di Arnaldo e il testo che a partire dal XV secolo diventerà il più celebre fra quelli a lui attribuiti. Tale legame non è infatti attestato, per esempio, nella lista di alchimisti fornita da Guillem Sedacer, risalente alla seconda metà del XIV secolo: infatti il titolo *Rosarius philosophorum* compare anche qui senza nessun collegamento con Arnaldo da Villanova, ed il nome di questi è assente dalla lista di alchimisti, la quale invece comprende il nome di Lullo.¹²¹

II.2 - Arnaldo e lo pseudo-Lullo alchemico

A questo punto è il momento di esaminare dettagliatamente alcuni passi del *Testamentum* e del *Codicillus*, che mostrano una pluralità di intrecci fra un'opera autentica di Arnaldo, gli *Aphorismi de gradibus*, le suddette opere pseudolulliane ed il *Rosarius philosophorum*; nonché altre testimonianze, relative sia all'insegnamento alchemico che Arnaldo da Villanova avrebbe impartito all'autore di opere alchemiche pseudolulliane, il *Codi-*

118. Cfr. HALLEUX, *Les textes*, pp. 147-148; E.H. DUNCAN, *The Literature of Alchemy and Chaucer's Canon's Yeoman Tale. Frame, Themes and Character*, «Speculum» 43 (1968), pp. 633-656.

119. G. CHAUCER, *Canterbury Tales*, versione in inglese moderno nella collezione Penguin Books, Harmondsworth 1951 e successive ristampe, p. 491. Cfr. *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, ed. W.W. SKEAT, Oxford 1957, pp. 657-668.

120. DUNCAN, *The Literature of Alchemy*, cit.

121. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, p. 41 (cit. dal manoscritto Firenze, B. LAURENZIANA, Gaddi rel. 181; cfr. Pascale BARTHÉLEMY, *L'Œuvre alchimique de Guillaume Sédacer: édition et étude*, 1985, thèse dactylographiée; abstract in *École nationale des Chartes, Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1985*, Paris 1985, pp. 1-16.

cillus e l'*Ars operativa medica* (su queste testimonianze è stata poi costruita la prima parte della leggenda di Lullo alchimista)¹²² sia a scambi di attribuzione e intrecci vari delle opere alchemiche attribuite ai due catalani: fra queste una, non ancora notata nell'ambito degli studi arnaldiani, è senz'altro degna di considerazione sia per il contenuto sia per l'eccezionalità del testimone, Nicola Cusano.

II.2.a - Nella terza parte del *Testamentum*, conosciuta come *Liber mercuriorum*, che è stata edita separatamente rispetto al corpo principale dell'opera e sempre in forma parziale,¹²³ tutti i manoscritti concordemente riportano un lungo passo di polemica anti giudaica che –se si riuscisse a identificarne la fonte– potrebbe essere la chiave per dare un nome all'autore della più antica delle opere pseudolulliane.¹²⁴ Il Magister Testamenti si riferisce infatti ad un testo, che cita come opera propria, intitolato *Liber reformationis*,¹²⁵ in cui una serie di passi veterotestamentari sono interpretati in senso cristiano, asserendone l'incomprensione da parte degli ebrei, secondo un tipo di polemica tradizionale.¹²⁶ Il passo, che ricorre anche in un manoscritto di opere lulliane del XIV secolo (non però nel corpo del manoscritto, ma in un foglio di risguardo),¹²⁷ nel *Testamentum* viene introdotto da una breve premessa che spiega la sua presenza in questo contesto: motivo per averlo inserito è, viene detto, la volontà di dimostrare che gli ebrei, che errano nell'interpretazione delle proprie scritture, non possono essere invocati come *auctoritates* nell'ambito della ricerca alchemica o di filosofia naturale (né possono esserlo, *a fortiori*, i rappresentanti del "tenebroso coro dei pagani"). Ebbene, questa premessa riproduce, quasi alla lettera, un brano degli *Aphorimi de gradibus*, che conclude la lunga

122. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 38-9, 41-6; Eadem, *La leggenda di Lullo alchimista*, «Estudios Lulianos» 27 (1987), pp. 145-163.

123. Edizioni parziali del *Liber mercuriorum*: Basilea 1561, Colonia 1567 (Pereira, *The alchemical corpus*, Cat. I.61d); edizione dei capitoli finali, come seconda parte del *Testamentum novissimum*: Basilea 1572, Basilea 1600, Basilea 1610, Francoforte 1630, Ginevra 1702 (Ibidem, Cat. I.62).

124. Dopo aver effettuato ricerche infruttuose, ed aver sottoposto il quesito a diversi studiosi della cultura ebraica medievale, ho pubblicato il passo in questione nella sezione «Questions posées par les chercheurs» del «Bulletin de Philosophie Médiévale» (SIEPM), 32 (1990), pp. 72-74, senza ottenere ad oggi alcuna risposta.

125. Il testo catalano precisa: *Libre de reformatió ebreica* (Oxford, Corpus Christi College, ms 244, f. 70ra; cfr. J. BATISTA I ROCA, *Catàlech de les obres lulianes en Oxford*, Barcelona 1916, p. 46.).

126. Cfr. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris 1990, pp. 475-487.

127. Si tratta del manoscritto Toledo, Biblioteca del Cabildo, 22-23 (Cfr. J.M. MILLÁS VALLICROSA, *Els manuscrits lul·lians de la biblioteca capitular de Toledo*, «Estudis Franciscans» 46 (1934), pp. 366-373.

confutazione dell'opinione di Averroè nell'aforisma 37.¹²⁸ Si vedano qui di seguito i due passi:¹²⁹

Testamentum: Et in hoc exercitando, non debes parvipendere societatem fidelium Christianorum, ut gloria bonorum non diminuat malis. Quoniam non est credibile quod talis populus, discedens a veritate, sicut maxime fuit ille traditor malus reprobatus Mosse Cohel iudeus et tenebrosus paganorum chorus, possent intelligere et intueri ad plenum in generatione omnium rerum naturalium cognoscibilium, cum non possunt videre nec intelligere clarificationem, que portat salvationem, positam in littera in suis propriis libris, sicut ... [seguono gli esempi]

Aphorismi: Nec in talibus exercitari parvipendere debet fidelium studentium cetus, ne gloriam suam alteri relinquere videatur, quia non est credibile ut populus discedens a veritate, sicut ille reprobus iudeorum aut tenebrosus paganorum, intueri possit ad plenum eam in omni genere cognoscibilium, sed solum hoc debetur sequaci populo veritatis.

Le differenze fra i due brani, come si può notare, sono minime –ad eccezione della presenza/assenza del nome di Moshe Cohel (personaggio finora non identificato).

Ho fatto notare altrove¹³⁰ che il Magister Testamenti mostra evidenti tracce di una formazione medica a Montpellier, dove, a partire dal 1309, avrebbe potuto sentire spiegare il testo farmacologico arnaldiano. Possiamo dunque supporre o che i due brani risalgano ad una fonte comune, o che l'autore del *Testamentum* ricordi, applicandolo al proprio contesto, un insegnamento di Arnaldo –diretto o mediato dalla *lectio* sugli *Aphorismi*.

II.2.b - La presenza degli *Aphorismi* si avverte anche, ed in modo ben più fondativo, in una serie di elementi dell'epistemologia alchemica del Magister Testamenti;¹³¹ la massima visibilità si ha peraltro nei primi capitoli del *Codicillus*, che ripercorrono talvolta quasi fino al calco –ma modificandone profondamente il significato– le prime pagine del testo arnaldiano.¹³² Vediamo qualche esempio:

128. Arnaldi de Villanova *Opera Medica Omnia. II. Aphorismi de Gradibus*, ed. M.R. McVAUGH, Granada-Barcelona 1975, pp. 197-206; questo brano è a p. 206, ll. 12-17; cfr. M.R. McVAUGH, *The Development of Mediaeval Pharmaceutical Theory*, ivi, p. 114, dove il brano in questione è portato come esempio dell'emergere improvviso dell'antagonismo di Arnaldo nei confronti delle culture araba ed ebraica.

129. Quello del *Testamentum*, assente nelle edizioni a stampa, è trascritto dal ms. Oxford, Corpus Christi College 244, f. 70v a-b.

130. PEREIRA, *L'oro dei filosofi*, pp. 93-94 e passim.

131. Ibidem, pp. 123-148 (dove avevo istituito il confronto solo con i testi alchemici attribuiti ad Arnaldo, senza prendere in considerazione l'opera medica autentica).

132. Cfr. CRISCIANI, *Alchimia e medicina*, cit.

Codicillus: Nam cum artifex qui per extrinseca et improbata principia quae nullo modo dependent cum multum remota sint ab arte, de intrinsecis naturae effectibus satagat iudicare, nequit de talibus habere probabilem notitiam, maxime cum illa praecedere debeat per aestimationem certam propinquam veritati quantum possibile est humanae rationi penetrare ad secreta naturae. Illud autem quod aestimationem artificis regulat ut appropinquet se veritati, est regula artis venerabilis doctrinae intellectualis. (cap. I, p. 880)

Aphorismi: Artifex igitur, qui per extrinsecum principium scilicet artem nititur de intrinsecis nature effectibus iudicare, non potest de talibus habere noticiam nisi probabilem, que procedit per estimationem appropinquantem veritati quantum possibile est rationi humane. Id autem quod estimationem artificis regulat in appropinquando ad veritatem est artis regula ... (Proemium, p. 145, ll. 12-17)

Codicillus: ... scribuntur enim omnia certa principia non solum considerationis, sed ad oculum demonstrationis huius per modum textus theorematum principiorum demonstrabilium, ex quibus doctrinae filii intellectus omnimodam consequi poterit faciliter veritatem, maxime cum secundaria et caetera principia sequentia ex prioribus velut ex primordiis dependentibus ex huius artis principiis demonstrantur. (cap. 3, p. 881)

Aphorismi: In prima vero scribentur omnia certa principia huius considerationis per modum textus et theorematum demonstrabilium, ex quibus intellectus maiorum poterit facile consequi possibilem veritatem maxime cum posteriores aphorismi ex prioribus vel eorum principiis demonstrantur. (Proemium, p. 146, ll. 6-11)

Codicillus: Consequenter autem in mystico sermone subiungemus expositionem et applicationem uniuscuiusque principiorum theorematum declarando ad propositum modum et ordinem practicalem, quantum imbecillitas nostrae rationis permiserit, quicquid circa materiam principiorum theorematum anteriores nostri sensisse videntur, communia omnia vero principia theorematum, tribus distinguuntur partibus ... (cap. 4, p. 881)

Aphorismi: Consequenter autem propter minores subiungetur explicatio et applicatio uniuscuiusque theoreumatis ad propositum, limando quantum imbecillitas nostre rationis permiserit quicquid circa materiam theoreumatis anteriores nostri, specialiter Galienus et Alquindus et Averoy's censisse videntur. Omnia vero theoreumata vel aphorismi tribus distinguuntur partibus ... (Proemium, p. 146, ll. 11-17)

Si noti la meticolosità del lavoro mimetico, che però permette all'autore del *Codicillus* di andare esattamente contro la propria fonte, affermando che la *aestimacio* dell'artista è «certa propinqua veritati», mentre Arnaldo aveva affermato solo che essa è «appropinquans veritati» (negando che si potesse ottenere nella ricerca farmacologica «exquisitam veritatem necessarie certitudinis»); che la verità che si ottiene è verità *tout court*, e non «pos-

sibilem veritatem»; e che le spiegazioni che Arnaldo aggiunge «propter minores» saranno sì aggiunte, ma, da autentico alchimista, «sub mystico sermone».

A conferma della sostanziale divergenza di posizione da Arnaldo, leggiamo ancora nel cap. 6 del *Codicillus* il passo che segue:

Demonstrativa principia generalia quibus artifex signis praecognitis insignitus, veritatem postulantem artificem informat, sunt illa signa que magis habitu infixata materialibus principiis successive in decoctionibus emittuntur, ut sunt quatuor colores ... tantummodo quatuor supradicti colores essentiales velut rectrices totius magisterii. (p. 882)

Mentre l'autore del *Codicillus*, in accordo con tutta la tradizione alchemica, attribuisce ai colori il carattere di segni-guida della preparazione alchemica, per Arnaldo —da cui pure sembra derivare direttamente l'affermazione del valore del segno— il colore non solo non è un segno primario, ma è addirittura la conseguenza più remota della *virtus complexionalis*.¹³³

Attraverso queste sia pur limitate e schematiche annotazioni si ottiene la conferma che effettivamente un legame specifico può essere individuato fra i testi che contengono le dottrine alchemiche del Magister Testamenti e l'insegnamento medico di Arnaldo: ma contestualmente vediamo quanto profonda e sostanziale sia la differenza a livello epistemologico. Mentre il Magister Testamenti inseguiva, a partire dal carattere artificiale delle *regule* dell'arte alchemica —la cui formulazione ricava evidentemente dagli *Aphorismi*—, una conoscenza certa dei segreti della natura in ordine alla preparazione di un farmaco universale, Arnaldo nella sua opera aveva cercato in realtà di elaborare i criteri che rendano valido un sapere nel quale è per definizione impossibile raggiungere «exquisitam veritatem necessarie certitudinis», e di stabilire regole per la preparazione di farmaci «sperimentati».

Il legame col testo arnaldiano —che potrà essere meglio definito con un'indagine più estesa— rafforza naturalmente l'ipotesi che il Magister Testamenti fosse legato all'insegnamento medico di Montpellier: ma certo non lo caratterizza come un discepolo *fedele* di Arnaldo.

II.2.c - Proprio all'insegnamento arnaldiano si riferisce un passo non del tutto chiaro del *Codicillus*: alcuni sondaggi effettuati sui manoscritti, che confermano trattarsi di un brano appartenente al testo e non di un'inserzione posteriore (come è invece il caso della citazione del *Rosarius philosophorum* di cui parleremo nel paragrafo seguente) non sono di grande aiuto nel chiarire l'oscurità della formulazione. Riporto il passo dall'edizione

133. *Aphorismi*, p. 156, l. 16.

Manget: il contesto cui si riferisce è una discussione sulla *circulatio ultima*, cioè sulla distillazione cui il prodotto dell'*opus* alchemico deve essere sottoposto finché diventi estremamente fluido e penetrante.¹³⁴

Ex quo eleganter dixerunt Philosophi quod opus magnum non est nisi solutio et congelatio: sed ista fiunt per viam circularum, ignorantia quorum plures magnates in literatura sunt decepti in magisterio credentes ... ex quibus nos fore unum lethaliter vulneratum non celare intendimus. Cum sola praesumptione et temeritate scientiae alterius naturam firmiter intelligere credebamus, idem ullo modo nec intellexeramus, donec tempus adfuit in quo spiritus non immediate sed mediate per M. Arnoldum de Villanova qui immediate sua largitate immensa reficienter inspiravit in nobis, etenim multifarie multisque modis, rotarum circulationibus circulavimus, resumendo vegetativum exemplar, cuius opus nusquam absolute patuit minerale ...

L'autore sembra voler dire che, per quanto credesse di aver appreso dalla scienza altrui la *circulatio* o distillazione, riuscì in realtà a «circularare spiritus rotarum circulationibus» solo dopo un generoso intervento di Arnaldo da Villanova. Prosegue poi accennando alle difficoltà che per il momento gli impediscono di comunicare esplicitamente ciò che ha appreso. Ora, nonostante il contesto chiaramente alchemico, l'intervento ricordato di Arnaldo da Villanova presenta molte ambiguità: in primo luogo, aver insegnato la tecnica corretta per «circularare spiritus» non significa di per sé aver introdotto all'alchimia, ma potrebbe riferirsi all'insegnamento o alla dimostrazione di una tecnica altrettanto valida in ambito farmacologico: la distillazione è infatti un terreno comune sia all'alchimia che alla farmacologia dell'epoca. Quello che è chiaro, piuttosto, è che ciò che ha sbloccato la situazione di stallo operativo in cui si trovava a suo dire l'autore del *Codicillus* è stato un intervento di Arnaldo. Ma perché l'autore usa il termine «inspiravit in nobis»? Si tratta di un'esperienza immaginaria o di un contatto personale?¹³⁵

A proposito della distillazione si deve osservare che il *Liber de vinis* costituisce una delle testimonianze più importanti relative a questa tecnica in età medievale, tanto che Arnaldo da Villanova è stato a lungo considerato — a torto — addirittura come lo scopritore dell'alcool di vino.¹³⁶ Sebbene

134. *Codicillus*, cap. 63, in MANGET, *Bibliotheca chemica*, I, p. 908: «De circulatione ultima, cur fuit inventa. Circulatio ista fuit inventa post alios circulos circulatos, ut lapis noster ... mollificetur cum humiditate iam dicta quae super omnes humiditates est expectans ignem quousque fluat et ingressione habeat.»

135. Francesco SANTI mi ha fatto notare che lo stesso termine viene usato da Federico III nell'introduzione alle Costituzioni Messinesi.

136. In realtà la storia della tecnica distillatoria è lunga e complessa, ed il ruolo del *Liber de vinis* — sia o no opera autentica di Arnaldo — non è quello di un testo innovatore ma di una testimonianza della diffusione dei distillati come farmaci fra XIII e XIV secolo. Cfr.

l'autenticità di *Liber de vinis* sia stata messa in dubbio da Paniagua,¹³⁷ si deve attentamente riconsiderare il legame che quest'opera annoda fra l'insegnamento farmacologico di Arnaldo (cui il *De vinis* è attribuito in pratica da tutta la tradizione manoscritta), il re di Napoli Roberto d'Angiò (alla cui figura sono ricondotte due importanti e precoci opere del *corpus* pseudolulliano, l'alchemica *Epistola accurtationis* e il trattato alchemico-farmacologico *Ars operativa medica*)¹³⁸ e la tradizione dei "figli, o seguaci, di Ermete" – ai quali, si noti bene, l'autore del *De vinis* non si accomuna, ma di cui riferisce alcune opinioni di carattere decisamente alchemico.¹³⁹

II.2.d - Di tenore assai diverso dai testi considerati nei due paragrafi precedenti è la citazione contenuta nella prima parte, «Theorica», del *Testamentum*:¹⁴⁰ il passo, ben noto, attribuisce ad Arnaldo da Villanova il *Rosarius philosophorum*, ed è stato invocato anche di recente come prova del fatto che proprio attraverso il *Rosarius* l'autore del *Testamentum* sarebbe venuto in contatto con il testo della *Summa perfectionis magisterii* – il grande trattato latino di alchimia composto dal francescano Paolo di Taranto ma attribuito a "Geber".¹⁴¹ Il contesto è una analisi del mercurio alchemico, che ha la capacità di convertire i metalli nella propria natura perché il suo *temperamentum* partecipa della natura di tutti – così come il pianeta mercurio non ha una qualità elementare propria, ma partecipa di tutte quante.

R.J. FORBES, *A Short History of the Art of Distillation*, London 1948 (reprint Leiden 1970); F. SHERWOOD TAYLOR, *The Idea of the Quintessence*, in *Science, Medicine and History*, Charles Singer Presentation Volume, ed. E.A. Underwood, Oxford 1953, vol I, pp. 247-265; LU GWEI-DIEN, JOSEPH NEEDHAM, DOROTHY NEEDHAM, *The Coming of Ardent Water*, «Ambix» 19 (1972), pp. 69-112; C.A. WILSON, *Philosophers, Isis and the Water of Life*, «Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Literary and Historical Section» 19 (1984), pp. 101-219: in particolare pp. 162-179. Il materiale storico sulla distillazione è analizzato come portatore di una epistemologia dapprima potenzialmente, poi esplicitamente antagonista a quella aristotelica, da S. COLNORT-BODET, *Le code alchimique dévoilé. Distillateurs, alchimistes et symbolistes*, Paris 1989.

137. PANIAGUA, *El maestro*, pp. 67-8.

138. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, Cat. I.20 e I.6.

139. *Liber de vinis*, in Arnaldi Villanovani *Opera omnia*, ed. T. MURCHI, Venezia 1505, f. 306r: «Inde est quod quidam Hermetis filii appellaverunt ignem solem. Et quidam caloris naturalis rerum vicarium. Et dixerunt eorum aliqui in eorum quibusdam secretorum libris quod istud quod operatur calor solis in visceribus terre et mineris in centum annis possibile est fieri posse per ignem die uno.»

140. Si trova nel cap. 38 dell'ed. MANGET, *Bibliotheca chemica*, p. 732; nel manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244 lo stesso capitolo ha il n. 39, ed il passo suona appena lievemente diverso (cfr. sotto, nota 145).

141. W.R. NEWMAN, *The «Summa Perfectionis Magisterii» of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study*, Leiden 1991, p. 199.

Et eo modo hic lapis, quando est in aqua, tunc est valde frigidus, et quando est in aere, tunc est valde humidus, et sic de aliis elementis. Et istud temperamentum debet eligi, sicut dicit Arnaldus de Villa Nova in suo *Rosario* in cap. 14 quod incipit: «Omnia sub termino diffinito» et in fine etc.

Per inciso, la citazione del capitolo nell'edizione Manget è scorretta: infatti l'incipit rinvia al cap. II.24 del *Rosarius*,¹⁴² in cui il *Rosarius philosophorum* insegna a rispettare determinate proporzioni ponderali nella composizione dell'elixir, affinché esso non abbia una qualità elementare prevalente. Nei manoscritti in cui il passo compare non viene peraltro indicato il numero del capitolo, ma solo l'incipit.

Ma, e questo è l'elemento notevole, il passo non compare in tutti i manoscritti del *Testamentum*, bensì solo in quelli che, come ho mostrato altrove,¹⁴³ incorporano una serie di glosse di origine sconosciuta. E nemmeno il più antico manoscritto, databile con certezza, che pure riporta gran parte delle glosse individuate (è un codice appartenuto a Nicola Cusano copiato fra il 1428 e il 1435) contiene *questa* glossa in particolare.¹⁴⁴ Così, le più antiche testimonianze manoscritte sono quella del manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244, copiato nel 1455; e quella del manoscritto Glasgow, UL, Hamilton 26, risalente circa alla metà del XV secolo, che riporta il testo in francese, dando peraltro un incipit scorretto del testo arnaldiano.¹⁴⁵

E' chiaro dunque che il collegamento fra il nome di Arnaldo e il *Rosarius* non è dovuto all'autore del *Testamentum*:¹⁴⁶ di conseguenza viene a cadere l'unica testimonianza che si supponeva legasse il nome di Arnaldo al *Rosarius philosophorum* in epoca molto precoce, essendo il *Testamentum* verosimilmente composto nella data indicata dal colophon (1332) o forse qualche tempo prima.

142. Nella stessa ed. MANGET, *Bibliotheca chemica*, I, p. 673.

143. Nell'introduzione all'edizione, in corso di stampa per la S.I.S.M.E.L., del testo catalano e latino del *Testamentum* conservato nel già citato manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244.

144. Si tratta del manoscritto Praga, Universitni Knihovna, XXIII.132 (Lobkovitz 249).

145. Oxford, CCC 244, f. 19rb: «Et eo modo hic lapis, quando est in aqua, tunc est valde frigidus; et quando est in igne, tunc est multum calidus; et quando est in aere, tunc est valde humidus; et sic de aliis elementis. Et istud temperamentum debet eligi, sicut dicit Arnaldus de Villa nova in suo Rosario, in capitulo quod incipit: "Omnia sub termino diffinito", et in fine.»; Glasgow, UL, Hamilton 26, f. 33v: «En ceste maniere ceste terre ou pierre quant elle est en leaue. Lors elle est froide et quant elle est au feu elle est mouchaulde quant elle est en laier elle est molt humide et aux des altres ellemens. Et cest atemperment on doit elire sy comme dit Arnault de Ville Neusve en son Rosarie o chapitre "Quia sub termino defficientia" en la fin.»

146. Come io stessa ancora ritenevo in *The alchemical corpus*, p. 3 n.16.

II.2.e - Molti sono gli elementi di contenuto, tuttavia, che collegano queste due opere fra loro. Senza addentrarmi in una analisi dettagliata di essi —che costituisce parte del programma di ricerca di Giuliana Camilli— voglio qui solo ricordare che il più significativo elemento di collegamento fra il *Testamentum* pseudolulliano e il *Rosarius philosophorum* consiste nella centralità dell'elixir, la cui produzione nell'*opus* alchemico non viene più ricercata solo in quanto strumento della fabbricazione dell'oro artificiale, ma di per sé, come *medicina* capace di conferire la perfezione a qualsivoglia corpo materiale, compresi i corpi umani.¹⁴⁷ L'elixir è l'agente corporeo "sottilissimo" della perfezione materiale generale, caratterizzato dal grande e meraviglioso calore: una materializzazione del principio vivificatore della natura (il pneuma di ascendenza stoica) che, come afferma il *Rosarius philosophorum*, è *occulto*: non è cioè dato immediatamente ai sensi, come le proprietà elementari delle sostanze utilizzate nella farmacologia galenica, ma deve essere estratto da esse mediante l'attività dell'artefice.

Nei testi fondativi dell'alchimia arnaldiana e pseudolulliana, dunque, ciò che si cerca di ottenere mediante l'opera artificiale dell'alchimista è l'agente della trasmutazione che è anche un farmaco universale, quella medicina unica che, come abbiamo già visto, Arnaldo essenzialmente rifiuta.

In conclusione possiamo affermare che, se la fama di Arnaldo alchimista è in larga misura indipendente dai più antichi testi pseudolulliani, il legame che questi ultimi mostrano con gli *Aphorismi de gradibus* di Arnaldo, opera che era stata inserita a partire dal 1309 nel curriculum d'insegnamento di Montpellier, e la caratterizzazione in senso farmacologico del prodotto alchemico in essi operata forniscono una indicazione preziosa sul possibile ruolo di Arnaldo da Villanova nei confronti dell'alchimia trecentesca. Maestro —direttamente o mediante i suoi scritti— di alcuni che cercano una via nuova,¹⁴⁸ una *semita recta* che conduca alla produzione di un farmaco universale¹⁴⁹ (pensato forse come affine a quella medicina del *Liber*

147. Cfr. gli studi citati alle note 27 e 54 e CRISCIANI, *Alchimia e medicina*, cit..

148. Il richiamo ai "filii Hermetis", che abbiamo sottolineato nel *Liber de vinis* (sopra, nota 139) suggerisce con forza un accostamento con ciò che il Magister Testamenti dice di se stesso dichiarando: f. 34rb: «Quoniam multi sunt filii Hermetis, et nos similiter, sicut in multis locis nostrorum voluminum, specialiter in *Arte compendiosa* nostri magisterii ad evidentem certificationem omni filio doctrine est fortiter declaratum: videlicet quod solem vocamus ignem et suum vicarium vocamus calorem naturalem, eo quod in se portat fortitudinem solis cum adiutorio caloris, sicut communis apparet per suum effectum. Quia hoc, quod calor solis facit in mineris in mille annos, hoc idem facit calor naturalis in una hora. Item nos et multi alii vocamus eum filium solis, quoniam primitus per influenciam illius fuerat generatus per naturam sine adiutorio artis.» La denominazione di «filii Hermetis» è una definizione generica, o indica la presenza di un gruppo in qualche modo caratterizzato? Cfr. l'analogo interrogativo che si pone C. CRISCIANI in *Alchimia e medicina*, cit.

149. Cfr. CALVET, *Mutations*, dove paragona la ricerca dell'elixir alla problematica della

de vinis che conduce al Paradiso), non deve destare eccessiva meraviglia che sia stato presto considerato autore di opere d'alchimia e che, sulla scia dell'attribuzione di ricerche e testi alchemico-farmacologici, il suo nome sia stato collegato anche alla produzione di scritti di alchimia metallurgica. Tutto questo sembra essere avvenuto in un'epoca molto precoce, cioè nel corso della prima metà del '300. Ed il rapporto con Lullo, che Arnaldo stesso aveva assunto presentando se stesso e l'altro grande catalano come i *duos modernos nuntios*, simili a Cristo e Giovanni ma inascoltati e disprezzati dai loro contemporanei!¹⁵⁰ – rapporto di cui non ci sono peraltro tracce immediatamente visibili nella produzione scritta dei due – sarebbe stato presto “sostanziato” dall'attribuzione ad entrambi di opere alchemiche e dai primi accenni alla leggenda dei due alchimisti.

II.2.e - Nel corso del XIV secolo, in ogni modo, si è evidentemente formato un intreccio fra le opere alchemiche attribuite ai due catalani, che potrà prevedibilmente essere sciolto solo a partire da un lavoro molto approfondito sulla tradizione dei testi alchemici trecenteschi concernenti l'elixir e il farmaco della longevità, sia in latino che – forse soprattutto – in volgare (francese, occitano, catalano).

Una indicazione importante in questa direzione viene da un manoscritto copiato nel terzo decennio del XV secolo per incarico di Nicola Cusano, in cui si legge la seguente annotazione, sul margine sinistro e inferiore del testo, dopo l'explicit di un'opera appartenente al *corpus* pseudolulliano (*Compendium animae transmutationis metallorum*) ma qui attribuita ad Arnaldo: «Finita fuit anima artis transmutatorie per magistrum Ar. de preclaro studio Montis pessulani Regnante rege Roberto Anno Domini 1338»:¹⁵¹

post compendium in libro mihi concesso quod feci conscribi, testamentum, ista [nota]vi Confluencie 1435 18 maii [tempore] interdicti et eo tempore quo electus [fui] ego Nicolaus Cusse in praepositum [Monaste]riensem. Et sic nota quod librum inveni qui ascribitur Raimundo, non obstante quod ibidem ar[...] pocius fuit Arnoldi [quam] Raymundi, qui semper putavit artem [impo]ssibilem. Dubito eciam an ipse [Raym]undus ad illum annum pervenerit [...], quia non invenio eum scripsisse [nisi us]que ad 1313; etiam vidi Parisius [in cu]ria regis libros omnes istos [ling]ua hoccitana et ascribe[bantur] Arnoldo etc.»¹⁵²

teriac; un simile accostamento si ritrova nel *De erroribus medicorum* di Ruggero Bacone, in ROGERII BACONIS *Opera hactenus inedita*, vol. IX, Oxford 1928, pp. 156-157. Cfr. il passo del *Testamentum* citato sopra, nota 74, a proposito della “medicina unica”.

150. Cfr. CRISCIANI, *Exemplum*, p. 248 nota 13 ed i testi ivi citati.

151. Praga, Universitni Knihovna, XXIII.132 (Lobk. 249), f. 129v; cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, Cat. I.12.

152. Cfr. R. HAUBST, *De jünge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in*

Secondo Haubst il viaggio a Parigi, durante il quale il Cusano si interessò dei manoscritti lulliani, era avvenuto nel 1428. I manoscritti «in lingua occitana» dei testi pseudolulliani con l'attribuzione ad Arnaldo non possono non richiamare l'attenzione, ancora una volta, sui testi studiati da Antoine Calvet;¹⁵³ ma anche sull'esistenza di manoscritti del *Testamentum* in francese risalenti al XV secolo¹⁵⁴ e su alcune annotazioni relative alla lingua in cui alcuni dei testi più antichi del *corpus* pseudolulliano sarebbero stati scritti.¹⁵⁵ E tutto questo invita a riprendere in considerazione con molta attenzione tutti gli indizi che possono permetterci di ricostruire quella "scuola" di alchimisti segnalata dal Berthelot, nella quale sembra ormai più che probabile che abbia avuto origine l'attribuzione di scritti alchemici ai due *magistri* catalani.

II.2.f - Alcuni episodi, già messi in luce nella mia rassegna del *corpus* pseudolulliano,¹⁵⁶ mostrano il persistere della vicinanza fra "Arnaldo" e "Lullo" alchimisti (anzi, talvolta della vera e propria confusione fra i due) nel XV secolo e nei successivi. Elementi significativi potranno inoltre essere individuati analizzando i manoscritti che riportano testi alchemici attribuiti ad entrambi gli autori¹⁵⁷ e le opere a doppia attribuzione: si tratta quasi sempre di testi concernenti le acque medicinali, l'elixir, il farmaco che conserva la giovinezza. I.32: *Liber de conservatione vitae humanae*, che sembra corrispondere ai capp. I-VIII del *Liber de vita philosophorum* edito da Calvet;¹⁵⁸ II.1, *Ad amicum suum*, o *Methodus directus*: parzialmente identica alla *Semita semitae*; II.16, *De gradibus magnae medicinae*; II.25, *Epistola de vir-*

Paris, MFCG 14 (1989), p. 198-205; E. COLOMER, *Noves dades entorn del Lul·lisme de Nicolau de Cusa*, «Estudios Lulianos», XXV (1981-83), p. 68. La mia trascrizione differisce leggermente da quella di Haubst/Colomer: purtroppo rimangono delle ambiguità nel passo, perché parte dello scritto è stato tagliato via probabilmente in occasione della legatura del codice.

153. Calvet, *L'alchimie*, cit.

154. Paris Bibliothèque Nationale, fr. 2019; Glasgow, University Library, Hamilton 26.

155. PEREIRA, *The alchemical corpus*, p. 8 e nota 16.

156. PEREIRA, *The alchemical corpus*, passim.

157. Per il XV secolo un primo elenco comprende: Bologna, BU, 169 (181); Dresden, Sächsische Landesbibliothek, N 101; Firenze, BN, BR 52; Firenze, BN, Magl. Cl. XV.3; Firenze, BN, Pal. 887; København, Kongelige Bibliotek, Gl. Kgl. S. 1713. 4°; London, BL, Harley 5399; London, BL, Sloane 976; Milano, Ambrosiana, D 130 Inf.; Montpellier 493; Palma de Mallorca, Biblioteca del Convent de Sant Francesc 17 (3/9); Paris, BN, lat. 7163; Paris, BN, Nouv. Acquis. lat. 1293; Poppi, B. Comunale, ms. 90; Rimini, B. Civica Gambalunghiana, ms. 88 (D.IV.9; 4.A.III.22); Città del Vaticano, lat. 5847; Venezia, BN Marciana, lat. VI.215 (3599); Wolfenbüttel, 3721; Yale, Beinecke Library, Mellon Collection, Ms 8; Yale, Beinecke Library, Mellon Collection, Ms 12.

158. Il testo pseudolulliano è pubblicato a Strasburgo 1616, RD 179. Cfr. sopra, nota 89. I numeri rinviano al catalogo delle opere pseudolulliane in PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 59-96.

tutibus lapidis, ha lo stesso incipit della *Epistola* che conclude il *Liber de vita philosophorum*.

C'è poi una collezione di ricette, attribuita a Lullo da D. Waley Singer e al «Magister hospitalis Jerosolimitani» in due manoscritti (Cambridge CCC 396, Montpellier, Bibl. de l'École de médecine 493) che, nel secondo di essi, ha il seguente titolo completo: (f. 113v) *Opus optimum magistri hospitalis Jerosolimitani correctum per magistrum Arnaldum de Villa Nova in subsidium terre sancte*.¹⁵⁹

II.2.g - Tre testimonianze inseriscono nella leggenda dell'insegnamento alchemico di "Arnaldo" a "Lullo" personaggi diversi. La prima è contenuta nel prologo di un'opera attribuita a Raimondo Lullo e considerata alchemica, anche se in realtà è un trattato sulle acque medicinali, l'*Ars operativa medica*).¹⁶⁰ Qui il discepolo diretto di Arnaldo da Villanova sarebbe stato il re Roberto, che avrebbe trasmesso l'insegnamento segreto del maestro a Lullo:

Tractatus iste in quattuor partes dividitur, sive distinctiones; quarum prima et quarta non fuerunt mihi Raimundo revelate, sed solum secunda et tertia; ipsas autem recepi et habui a serenissimo rege Roberto sub sigillo secreti, que quidem secreta habuerat ab expertissimo doctore magistro Arnaldo de Villanova, qui merito fons scientie vocatur; quia pre ceteris hominibus in omnibus scientiis floruit, cuius scientiam libenter amplector, a quo quidem doctore multa experimenta didici et de eius doctrina confisus illa que dicta sunt in hoc libro ad laudem tanti doctoris catholici apposui, ut eius recolibilis memoria a filiis meis recoli possit in vita perenni.¹⁶¹

Anche in base a quanto rilevato sopra a proposito della distillazione, credo che le acque medicinali di cui l'*Ars operativa medica* fornisce le ricette, inserendosi in una tradizione testuale che sembra essere l'"anello mancante" fra la farmacologia tradizionale e quella propriamente alchemica,¹⁶² dovrebbero essere messe a confronto con il *Liber de vinis*.

La seconda testimonianza, da me già esaminata in altra sede,¹⁶³ è quella di Guglielmo Fabri de Dya, che nel suo dialogo *De lapide philosophorum et*

159. Il manoscritto è datato al XV sec. (a. 1459 in Neapoli, f. 192) (Corbett, II, 126).

160. Cfr. sopra, nota 138.

161. *Ars operativa medica* (ed. 1523), f. clxxv recto. Il testo è edito in Bernardi de LAVINHETA, *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*, Lione 1523; in J.H. ALSTED, *Clavis artis lullianae*, Colonia, 1612; e a Basilea nel 1561, insieme al *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa e all'*Epistola de sanguine humano distillato* attribuita ad Arnaldo, e nel 1597.

162. Sull'argomento v. in particolare WILSON, *Philosophers*, cit. sopra, nota 136, che però non prende in considerazione il testo pseudolulliano.

163. PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 41-43.

de auro potabili scritto per l'antipapa Felice V (1439-49) collega, per bocca del suo interlocutore, la pratica dell'alchimia medica diffusa in Francia¹⁶⁴ direttamente all'insegnamento di Arnaldo da Villanova:

Presul Italos aiebat medicos viam communem vulgarium medicorum sequi quos sepe necessario fallacia experimenti eorum Ypocrate teste excusat, addiciensque quod esset aliud medendi genus secretum perpaucis perpaucisque admodum medicis notum, de quo Arnaldus de Villa Nova in sua *Epistola de retardanda senectute* multum tetigerat, qui fuerat ultramontanus.¹⁶⁵

Dei vari altri riferimenti ad Arnaldo contenuti nel dialogo –fra cui il richiamo a «Johannis Andreae super additionibus speculi»¹⁶⁶– sono particolarmente notevoli quello al *De vinis seu elixiris* e quelli in cui Arnaldo viene collegato a Lullo e a «Johannes de Testym»¹⁶⁷ –cioè quel Dastin di cui ben poco sappiamo, ma le cui opere alchemiche sono ben note:¹⁶⁸ autore di una *Epistola* alchemica dedicata al cardinale Napoleone Orsini (morto nel 1346)¹⁶⁹ nonché di un *Rosarius philosophorum* che, oltre all'identico titolo, sviluppa anche gli stessi motivi di quello attribuito ad Arnaldo.¹⁷⁰

Infine secondo Ludovico Lazzarelli, Johannes Rigaud de Branchiis, suo maestro nella confezione del *lapis* (che era a Siena nel 1494) dice di aver imparato l'alchimia sui libri di Raimondo e Arnaldo: questi, a sua volta, sarebbe stato discepolo di un *magister Petrus*:

Ipsa vero per libros Raymundi de insula Maioricarum et Arnaldi de Villa Nova, et perlongam habueram exercitacionem; Raymundus vero ab Arnaldo, Arnaldus autem habuerat a quodam magistro Petro.¹⁷¹

164. Danielle JACQUART ha sottolineato nel *Supplement* al *Dictionnaire* di Ernest Wiesner il nome di diversi medici del XIV e XV sec. che si interessarono all'alchimia. Oltre all'ovvia presenza di Arnaldo da Villanova troviamo: Guillaume de Baufet, Guglielmo Fabri de Dya, Jacques Albini, Jean Saulnier, Philippe Elephant, Thomas de Pisan, Valrand de Busrobert. Cfr. D. JACQUART, *Le milieu médicale en France du XIIe au XVe siècle* (Genève, 1981), p. 224; Eadem, *Theory, Everyday Practice, and Three Fifteenth Century Physicians*, in *Renaissance Medical Learning*, edd. M. McVAUGH, N. SIRAISI = «Osiris», II ser., 6 (1990), pp. 140-160.

165. Guillelmi FABRI DE DYA, *De lapide philosophorum*, Bologna, Biblioteca Universitaria, ms 138 (104), f. 245r.

166. Ivi, f. 249r.

167. Ivi, 250v.

168. Cfr. L. THORNDIKE, *A History*, III, pp. 85-102; C.H. JOSTEN, *The text of John Dastin's «Letter to Pope John XXII»*, «Ambix» 4 (1949-51), pp. 34-51; M. MANZALOU, *John Dastin and the pseudo-Aristotelian «Secretum secretorum»*, «Ambix» 9 (1961), pp. 166-167; W.R. THEISSEN, *John Dastin's letter on the philosopher's stone*, «Ambix» 33 (1986), pp. 76-87; Idem, *John Dastin: the alchemist as co-creator*, «Ambix» 38 (1991), pp. 73-78.

169. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina*, p. 332.

170. Cfr. in particolare THORNDIKE, *A History*, pp. 86-96.

171. Ms Firenze, Riccardiana, ms. 984, f.2r. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, p. 29n.

Chi è questo magister Petrus? Nel manoscritto Cambrai 919 un *magister Petrus de Villanova* è ricordato come autore di un *Opus lunare*; ora, lo stesso manoscritto contiene un *Tractatus de aqua vitae simplici et composita* attribuito ad Arnaldo, ispirato dagli angeli e dedicato alla cura dei "poveri evangelici", in cui l'effetto dell'acqua ardente è messo in rapporto con l'effetto che il transito della luna nei segni zodiacali ha sulle varie parti del corpo.¹⁷² Questo il magro raccolto di un primo sondaggio.

Ma, se il "capostipite" di questa genealogia di alchimisti rimane misterioso, il legame fra Arnaldo e Lullo era venuto consolidandosi nella leggenda, fino a dar luogo alla testimonianza di Tommaso Murchi nella tradizione arnaldiana, e, in quella lulliana, all'accenno più circostanziato (ma verosimilmente pura *fiction*) all'insegnamento alchemico di Arnaldo che apre un testo probabilmente composto nel XVI secolo, la *Historia quando Raimundus Lullus, Maioricanus comes, scientiam transmutationis didicerit ...*,¹⁷³ collegata ad una collezione cinquecentesca di testi alchemici in cui il filo conduttore è la presenza degli angeli come tramiti della rivelazione alchemica.¹⁷⁴

... Ego Raymundus Lullus Comes Maioricanus ... cum mihi Deus misericors propter suam infinitam bonitatem concessisset, quod famosissimus Arnaldus Novavilla Doctor et Princeps medicinae instruxerit in scientia philosophiae secreta; postquam cum eodem doctore et magistro meo aliquot annos in studio Parisiensi commoratus fui per Dei gratiam satis bonam cognitionem habens rerum naturalium occultarum, maxime vero in scientia vegetabilium, animalium et mineralium, et in medicina universalis ad sananda omnia corpora infirma; de Gallia discedens, reversus sum ad civitatem Lisbonae ...¹⁷⁵

A questa stessa serie appartiene un *Testamentum Arnaldi*, attribuito a Lullo (!), che presenta Arnaldo stesso come famosissimo medico e gli attribuisce una serie di insegnamenti rivolti al "charissimo filio" Lullo, culminanti nella preparazione del rimedio universale. Come la *Historia* di cui sopra, il testo è costruito non prima della fine del XVI secolo e non costi-

172. Cfr. CALVET, *Mutations*, cit. E addirittura un Pietro da Tolédo, "fratello (o confratello (!)) più anziano di Arnaldo da Villanova", salta inopinatamente fuori da una conferenza di C.G. Jung sul *Rosarius philosophorum* - senza una sia pur minima traccia che permetta di comprendere questa attribuzione, per quanto ne so unica! C.G. JUNG, *Gesammelte Werke*, vol. 18: *Über das "Rosarium philosophorum"*, appunti per una conferenza del 1937. Per quanto i personaggi di nome Pietro legati ad Arnaldo siano più d'uno, la notizia di Lazzarelli non pare in sé sufficiente ad aprire un'indagine in questa direzione.

173. Pubblicato in PEREIRA, *La leggenda*, cit.

174. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 35-37; Eadem, *Stratificazione dei testi nel corpus alchemico pseudolulliano*, in *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, a c. di G. CANZIANI e G. PAGANINI, Milano 1986, pp. 91-97.

175. PEREIRA, *La leggenda*, p. 155.

tuisce assolutamente una testimonianza attendibile sul piano documentario; tuttavia, come osservavo a proposito del *corpus* pseudolulliano, le notizie fantastiche riportate nella *Historia* e nei prologhi delle opere ad essa collegate sembrano adattare ad una trama narrativa inventata aspetti strutturali reali del *corpus* testuale, dando una conferma obliqua di ipotesi sulla tradizione (in particolare sulla composizione stratificata del *corpus* e sulla rilevanza della teoria nell'ambito dell'alchimia pseudolulliana).¹⁷⁶ Lo stesso sembra accadere nel caso del *Testamentum Arnaldi*,¹⁷⁷ in cui il prologo e il monologo iniziale insistono sul carattere medico dell'alchimia arnaldiana e dell'insegnamento impartito a Lullo, riportandoci a distanza di secoli ad uno scenario la cui realtà, per quanto ancora tutta da indagare, appare verosimile proprio a partire dai materiali che sono stati messi in luce nelle pagine precedenti.

APPENDICI

I materiali parzialmente elaborati che vengono presentati intendono costituire un primo contributo al chiarimento di alcune delle problematiche affrontate nel testo.

APPENDICE I

Lista di opere alchemiche attribuite ad Arnaldo da Villanova

L'elenco che segue è stato ideato come un semplice riordino dei dati disponibili nelle fonti a stampa sulle opere d'alchimia attribuite ad Arnaldo; si tratta dunque di nient'altro che un primo contributo ad un catalogo, che dovrà essere realizzato esaminando direttamente i manoscritti.

176. Cfr. gli studi citati sopra, note 173 e 174.

177. Cfr. la trascrizione parziale del testo in Appendice VI.

Le fonti consultate sono

- B. HAURÉAU, *Arnauld de Villeneuve*, in *Histoire Littéraire de la France*, vol. 28, Paris 1881 (HLF); Union Académique Internationale, *Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in Great Britain and Ireland, Dating from before the Sixteenth Century* by D. W. SINGER, 3 voll., Bruxelles 1928-31 (DWS); L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1928-1956, vol. III, pp. 52-84 (Th) e Appendix pp. 654-678 (ThApp); P. DIEPGEN, *Arnald und die Alchemie*, «Archiv für Geschichte der Medizin» (1910) (Diepgen); M. DIAZ Y DIAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Salamanca 1958 (DD); L. THORNDIKE, P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings*, New York 1963 (TK); R. HALLEUX, *Les textes alchimiques*, Turnhout 1979 (Halleux); inoltre la lista contenuta nel manoscritto Vaticano Barb. lat. 273 (integralmente trascritta nell' Appendice II).

* * * * *

AQUA VITAE

Tractatus aque philosophice; De aqua vitae simplici et composita
Incipit/Explicit:

Humanum corpus cum sit compositum per ingressum contrariorum
scilicet elementorum non est permanens .../... Explicit liber aque vitae.

HLF LXXIV; DWS 1003; ThApp.; DD 1701; TK 645

* * * * *

ARTIS DIVISIO

Incipit/Explicit:

Ars dividitur in 7 partes ... (testo) Denigratio est signum solutionis
.../... fiat ignis fortissimus. Deo gratias. Amen

HLF XCIX; Diepgen p. 375; TK 143, 400

* * * * *

BREVIARIUS

Practica Magistri Arnaldi de Villanova ad quendam Papam, ex libro dicto Breviarius Librorum Alchemiae; Practica missa Bonifacio Papae; Epistola ad papam Bonifacium VIII; Epistola de alchimia quam misit papae Urbano; Epistola Rainaldi de Villanova missa ad papam Bonifacium super artem solis et lune

Incipit/Explicit:

Sanctissimo in Christo patri et domino Arnoldus de Villanova devotissima pedum oscula beatorum mutatio dextere dei excelsi. Dico tibi pater alme quod oportet primo corpora in primam materiam reduci ad hoc ut fiat generatio seu multiplicatio in eisdem. Intellige ergo et inclina aurem tuam et accipe cupri nostri lb.1 et commisce cum quatuor lb. argenti vivi .../... elixir cuius utilitas maior est quam possit percipi ratione (/... nec diminutum a suo gradu. Et haec est pulchra ratio.)

Clementissime pater litteras vestras paterna devotioni suscepi quarum tenor est talis quod me ad vos dirigere debeam. Sed ob hoc parcat mihi sanctitas vestra quia ad presens quibusdam medicinarum studiis que apud modernos difficilia sunt preoccupatus existo .../... quam humana possit ratione partiri.

HLF LXV; autentica per Diepgen p. 377; autentica per Th pp.71-73 e 658; autentica per Halleux p. 106; TK 1373, 227

* * * * *

CARMEN**Carmina****Incipit/Explicit:**

Mercurium retinens extat Lapis iste citrinus .../... sic tertiam partem poteris complere per artem

HLF LXVIII; Diepgen p. 382; TK 871

* * * * *

COMPILATIONES PHILOSOPHORUM**Incipit/Explicit:**

Unitas est secundum Philosophos ...

Barb. lat. 273; ThApp; TK 1601

* * * * *

DE ORIGINE METALLORUM**Incipit/Explicit**

Aurum fit ex argento vivo claro mixtum cum sulfure rubeo ...

HLF CI; Diepgen pp. 375-376; Th p. 83; TK 167

* * * * *

DE SECRETIS NATURE

Arnaldi Philosophi liber de secretis nature per modum Dialogi; Arnaldi Philosophi De secretis materie, alias nature, ad eius discipulum; De lapide philosophorum; Thesaurus secretus operationum naturalium; Preparatio lapidis; Secreta nature; Incipit liber quem composuit magister Arnaldus de villa nova pro quodam famulo suo quem multum diligebat.

Incipit/Explicit:

Scito fili quod in hoc libro loquar (loquimur de secretis nature) etc. .../... In sexto dixi multiplicationem lapidis.

coi nn 8 e 18 nella lista di Barb. lat. 273; HLF LIV; Diepgen p. 384; DWS 229; ThApp; autentica per Th pp. 74-75; TK 1407

* * * * *

DEFLORATIO PHILOSOPHORUM

Incipit/Explicit:

Incipientes autem ab Hermete ... - ... ut est sol purissimus naturalis. Explicit.

HLF CVI; Diepgen p. 375; autentica per Th p. 60; attribuita esplicitamente ad Arnaldo nella lista di San Procolo, n. 5; TK 732, 1079; cfr. App. III

* * * * *

EPISTOLA AD JACOBUM DE TOLETO DE MAXIMO SECRETO MEDICINALE

Arnaldi Philosophi ad Magistrum Jacobum de Toledo, De maximo secreto medicine extracto ex sanguine humano; Epistola Domini Arnaldi de Villa Nova ad Dominum Jacobum de Tolleto. De praestantia et virtutibus aquae humani sanguinis; Epistola magistri Arnaldi Cathalani ad magistrum Iacobum de Toletto per eundem missa de separatione elementorum sanguinis humani.

Incipit/Explicit:

Magister Jacobe amice carissime, dudum me rogasti ut tibi secretum meum de sanguine humano .../... Et tanta est scientia in his distillationibus ultimis quam admodum est in distillationibus alchimiae [Payne]

HLF LXX; DWS 230; ThApp; autentica per Thorndike; TK 1708 842 Cfr. J.F. Payne, *Arnold de Villa Nova on the Therapeutic Use of Human Blood*, «Janus» 8 (1903), pp. 432-435, 477-483

* * * * *

EPISTOLA AD PROPRIUM FILIUM DE VEGETABILI

Incipit/Explicit:

Matrem puram accipias et in lecto cum filio .../... si intelligis que dico habebis totam artem, fili benedicte.

ThApp; TK 852

* * * * *

EPISTOLA AD REGEM NEAPOLITANUM

Epistola super Alchimia ad Regem Neapolitanum; Epistola Arnoldi de Villanova missa regi Ruberto Neapolitano de lapide philosophorum; Flos (Flores) regis

Incipit/Explicit:

Scias o tu, Rex, quod sapientes posuerunt in opere multas res et multos modos operandi .../... paulative augmentando ipsum ignem, donec dictus lapis albus fiat, et ultimo rubeus.

HLF LII; autentica per Diepgen p. 381; ThApp; Halleux p. 106; DD 1704; TK 1387

* * * * *

ERRORES ALCHIMIAE

Tractatus de diversis erroribus alchimie; Tractatus qui dicitur perfectum magisterium.

Incipit/Explicit:

Venerande pater gratias deo qui scientiam istam sua propria bonitate ad tuas et tuorum manus pervenire fecit .../... Ostendi tibi pater omnes errores communiter operantium cum suis causis et affirmant hoc magisterium esse verum per demonstrationem. Sequitur practica veri magisterii. Nunc cum dei adiutorio ad practicam accedamus vel descendamus ...

DWS 226; ThApp; Th p. 71; TK 1683, 973 (prologo della *Semita semitae*)

* * * * *

EXEMPLA IN ARTE PHILOSOPHURUM

Liber propheciarum; Arnaldi Philosophi Parabolarum liber

Incipit/Explicit:

Incipiamus exempla in arte philosophorum in dictis prophetarum ac parabolis eorum de adventu Christi .../... Et anima que penalis erat non potest amplius penam recipere.

Deus fecit novum super terram. Hoc enim comprehendit quod omnia que sub celo sunt sunt creata et facta .../... et 4or quinque et duo unum et sic ars tota completa est. Et necesse est quod unum de 3bus sociis redeat. Et hoc est almizadir verum et perfectum. Deo gratias. Explicit liber propheciarum.

Barb. lat. 273; HLF LXIX; Diepgen pp. 374-375; ThApp; autentica per Th p. 75; TK 724; cfr. App. IV

* * * * *

FIXATIO ELIXIRIS

Incipit:

Illumina corpus antequam imponas animam ...

ThApp; TK 660

* * * * *

FLOS FLORUM

Visio mystica; Rosarius Arnaldi de Villanova brevissimus; Cathena aurea

Incipit/Explicit:

Vidi senem nimia claritate fulgentem et in manu sua librum clausum et signaculis signatum tenentem .../... augmentando ipsum ignem donec dictus lapis albus fiat et ultimate rubeus cum beneplacito Dei. Finit igitur flos florum qui dicitur rosarius.

HLF LXI; Diepgen p. 374; DWS 227; TK 1696

* * * * *

FLOS FLORUM/2

Incipit/Explicit:

O Reverende Pater, gratias Deo ago etc. ...

Barb. lat. 273; TK 973 (cfr. *Errores alchimiae e Semita semitae*)

* * * * *

FLOS LILII

Incipit/Explicit:

Exemplum scientie nostre senex supra montem .../... mille millia quod est in infinitum procedere, Amen. Explicit flos lili magistri Arnaldi de villa nova.

DWS 120; ThApp; TK 540

* * * * *

LIBER DE VITA PHILOSOPHORUM

De vita philosophorum; Liber lapidis vitae;

Incipit/Explicit:

Intendo componere rei admirabilis Ypocratis Galieni Haly et Avicenne .../... ad omnes egritudines corporis vitandas et ideo in puteo etc. Explicit liber vite philosophorum magistri Arnoldi de Villanova, deo gratias, 1469.

HLF LXXIX; DWS 236; ThApp; Th pp. 83-84; DD 1633; TK 758

* * * * *

LIBER EFFICAX DE ARTE NOSTRA DIGNISSIMA

Incipit/Explicit:

Ratio precepit .../... praesens sufficiat.

ThApp; TK 1314

* * * * *

LUCIDARIUM

Elucidarium; Practica artis alkymie

Incipit/Explicit:

Quoniam rogasti me frater etc. Omnipotens Deus sit nobis auxiliator etc. .../... Per quod Sol et Luna unum efficiuntur.

Barb. lat. 273; HLF CIV; Diepgen p. 375; ThApp; cfr, Th p. 83; TK 1299

* * * * *

MEDICINA HERMETIS

Incipit/Explicit:

In principio omnium operationum dicam viam summi philosophi .../

HLF XC; DWS 241; ThApp; TK 713

* * * * *

NOVA DOCTRINA

Incipit/Explicit:

In nomine Domini, signamus lapidem de partibus Saturni etc. .../...
Imbibitionis Magnesie, circa quod valde dubit.

HLF XCVI; Barb. lat. 273; ThApp; non in TK

* * * * *

NOVUM LUMEN

Incipit/Explicit:

Pater et domine reverende: Licet liberalium scientiarum ignarus, studioque non sim assiduus .../... quoniam inter mundi caeteros vos elegi hac re meo iudicio digniorem, et Altissimus faciat vos pervenire ad optatum.

Barb. lat. 273; HLF XLIX; Diepgen p. 381; DWS 326; ThApp; TK 1029; autentico per Th pp. 65-67; non così per Halleux, che rileva che nei manoscritti viene attribuita anche ad un certo Matteo di Sicilia.

* * * * *

OPUS AD MAGISTRUM HOSPITALIS

Opus quod magister Arnoldus de Villanova dedit magistro Hospitalis Sancti Iohannis Ierusalem

Incipit/Explicit:

Recipe cupri viridi sive vitrioli salis armoniaci salis petri ...

DWS 224/225; ThApp; TK 1322

* * * * *

OPUS AD REGEM ARAGONUM

Incipit/Explicit:

Cum ego de voluntate divina, de regione in regionem etc. .../... Transformandum solificum, vel lunificum verum, secundum quod elyxir fuerit preparatum.

Barb. lat. 273; TK 295

* * * * *

OPUS LUNARE

Incipit:

Recipe marchasitam albam ...

ThApp; TK 1329

* * * * *

OPUS SIMPLEX

Incipit/Explicit:

Recipe solis foliati partem unam mercurii distillati per alembicum partes XII et fac amalgama .../... et in tertia vel in quarta sublimatione non ascendet plus de mercurio vivo. Explicit hoc opusculum magistri Arnaldi de Villanova in die Clementis anno domini Millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio.

ThApp; Th p. 81; TK 1335

* * * * *

OPUS SOLIS

Incipit/Explicit:

Accipe mercurii puri partem unam .../... cum ista dissolve atramenta. Explicit opus secretum et completum magistri Arnaldi de Villanova.

ThApp; TK 21

* * * * *

PERFECTUM MAGISTERIUM

Flos Florum; Perfectum Magisterium et Gaudium ad Aragonum Regem, sub titulo Flos florum; Lumen luminum; Secretum ad regem Aragonum; Opus magisterii; Parvum Rosarium mag. Arnaldi de Villanova super arte secreta, missum regi Aragonum

Incipit/Explicit:

Scias, charissime, quod in omni re quae sub caelo est creata sunt quatuor elementa .../... et habes augmentationem tantum cuius utilitas maior est, quam possit percipi.

Serenissime rex cum ego divina voluntate ...

Barb. lat. 273; HLF LI; autentico per Diepgen p. 380; ThApp; Thorndi-

ke p. 61, 70, 71; Halleux p. 106; DD 1628 («opus genuinum fere videtur»; anche per i Carreras y Artau può essere un'opera autentica); TK 1385

* * * * *

PRACTICA RORIS MADII

Liber de practica roris madii datus Bonifacio pape VIII

Incipit/Explicit:

Dico vobis quod oportet primum corpora in primam materiam reducere ut ad hoc fiat multiplicatio et generatio in eisdem etc. Re. Ergo in nomine domini dei omnipotentis in opere simplicis solis...

DWS 228; ThApp; Th p. 53, 72; TK 424

* * * * *

PRIMUM TESTAMENTUM

Incipit/Explicit:

Divina potentia insuperabilis et gloriosa .../... qui regnat in saecula saeculorum. Amen

Il testo compare nella lista Cortile/Tassoni, cfr. Batllori, *Lull i A.de V.*, p. 14; PW pp. 35-37; TK 443

* * * * *

QUAESTIONES TAM ESSENTIALES QUAM ACCIDENTALES AD BONIFACIUM VIII

Questiones accidentales et essentiales de lapide magno ad Archiepiscopum Ravenne; Questiones cum solutionibus super predicta Arnoldi; Questiones tam essentiales quam accidentales magistri Arnoldi de Villanova super compositione lapidis; Questiones tam essentiales quam accidentales de arte transmutationis declarate pape Bonifacio VIII ab eo petite super compositionem lapidis philosophici; Questiones facte a reverendo archiepiscopo Remensi ad predictum magistrum; Questiones tam essentiales quam accidentales magistri Arnaldi de Villanova declarate a reverendo archiepiscopo petite ad considerandum per compositionem lapidis.

Incipit/Explicit:

Quaesivit ergo in primo loco si operatio lapidis posset fieri ex solis luminaribus et aqua vitae.../... etiam perfectissimus in arte investigator

eris. Et sic finiunt quaestiones essentiales et accidentales Domino Papae Bonifacio Octavo fideliter declarate arcana totius artis benedictae.

L'explicit della prima parte, Q.E., è il seguente:

... per putrefactionem augmentatur lapis philosophorum et per frequentem reiterationem. Hoc scito amice.

autentica per HLF (pp. 91-92, n. LXVII); DWS 228; Diepgen p. 377; ThApp; Thorndike III, p. 72; Halleux; DD 1617; TK 1200

* * * * *

RECEPTA DE COMPOSITIONE LAPIDIS PHILOSOPHORUM

De vera compositione lapidis philosophorum

Incipit/Explicit:

Primo recipe Mercurium clarum et lucidum ut speculum .../... Quantum ad terram florum, idest rubedinem fixam.

Barb. lat. 273; HLF XCVIII; Diepgen p. 385; ThApp; cfr. TK 1112

* * * * *

RECEPTA MAGISTRO HOSPITALIS

Incipit/Explicit:

Recipe salis calcinati ut scis et salis armoniaci ...

DWS 225; ThApp; TK 1334

* * * * *

RECEPTAE DE ARTE CHYMIAE

Incipit/Explicit:

Recipe limature eris bene lote et munde cum aceto .../

HLF XCVII; ThApp; TK 1329

* * * * *

ROSA AUREA

Incipit/Explicit:

Secundum Philosophos patet quod res non afferunt nisi similia sibi ...

cfr. HLF CV; coi nn° 19 e 20 in Barb. lat. 273; ThApp; Th pp. 60-61; TK 1420

* * * * *

ROSA NOVELLA

Incipit/Explicit:

Divina Potentia composuit mundum .../... donec figatur deorsum et quiescat in igne levis.

Non negligas ergo homo nobilissime hoc archanum rationis et veritatis qui ornat moribus, ditat beneficiis, exaltat pauperem, et corporum incolumem conservat sanitatem. Istum autem librum nominavi rosa novella eo quod est novus et verissimus ...

coi nn° 5 e 7 in Barb. lat. 273; HLF CV; Diepgen p. 375; ThApp; Th p. 53 e 59-60; TK 442, 921

* * * * *

ROSARIUS PHILOSOPHORUM

Liber dictus Thesaurus Thesaurorum et Rosarium Philosophorum omnium Secretorum maximum Secretum, de verissima compositione Naturalis Philosophiae, qua omne diminutum reducitur ad Solificum et Lunificum; Summa super lapide philosophorum.

Incipit/Explicit:

Iste namque liber vocatur Rosarium[s] quod ex libris philosophorum abbreviatus .../... filius existens philosophorum, ut merito merearis dici et esse de numero sapientum antiquorum.

autentico secondo HAUREAU (pp.79-80, n. XLVIII); DWS 233, 286; DIEPGEN p. 376; THORNDIKE pp. 55-59 e 669-671; HALLEUX p. 106; DD 1616; TK 793

* * * * *

SECRETUM

Incipit/Explicit:

Accipe in dei nomine istud donum et extrahe oleum .../... omnipotens qui cuncta creavit.

ThApp; TK 19

* * * * *

SEMITA SEMITAE

Tractatulus brevis et compendiosus, simul et utilis intelligenti, in quo principaliter pro parte prodit vegetabilem Lapidem ab aliis penitus

absconditum, subtiliter intuenti

Incipit/Explicit:

Reverende Pater, pias aures inclina, et intellige quod Mercurius est sperma omnium metallorum decoctum .../... o mi Pater, sic habes ad votum descriptionem Lapidis Philosophorum. Laus Deo.

HLF LXVI; ThApp; autentica per Diepgen p. 379; Thorndike pp. 70-71; TK 1355; cfr. Payen

* * * * *

SOLILOQUIUM

Incipit/Explicit:

Cum tanta dierum prolixitas ...

HLF CII; Diepgen p. 375; TK 346

* * * * *

SPECULARIUM

Incipit/Explicit:

Cum in secretariis philosophie natura concluditur sub figura .../... omnem rem subtilem vincens et penetrans omnem solidum.

ThApp; TK 307

* * * * *

SPECULUM ALCHYMIAE

Incipit/Explicit:

Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus, primum oportet scire, quod tres lapides et tres sales sunt .../... omnia corpora quae tangit ducit ad verissimum solaris complementum et super omnia corpora Lunam.

HLF LXIV; Diepgen p. 381; DWS 355; Th p. 83 lo attribuisce a Nicolaus Comes de Comitibus (cfr. III, ch. 10, pp. 163-175.); TK 1612

* * * * *

TESTAMENTUM

Vetus Testamentum

Incipit:

Lapis philosophorum de terra scaturiens ...

HLF LXII; Barb. lat. 273; ThApp; TK 810

* * * * *

TESTAMENTUM/2

Novum Testamentum; Liber de investigatione lapidis.

Incipit/Explicit:

Ego Arnaldus de Villa nova incipio istum librum in nomine Jesu Christi, quia breviter volo declarare veritatem de lapide philosophorum .../...in tantum quod sit lapis completus pretiosus de puro sole naturali.

Barb. lat. 273; HLF LXIII; Diepgen p. 375-76; DWS 249; ThApp; Th p. 81 (vari T.); DD 1698; TK 486

* * * * *

VERBA COMMENTATORIA

Incipit/Explicit:

Cum consonantia plurimorum phylosophorum de naturali philosophia tractantium .../... quod et tradidi vobis in nomine domini, Amen.

DWS 243; ThApp; Th, p. 52; TK 287

* * * * *

Si aggiungono alla lista alcune altre opere, di cui i repertori indicati riportano solo il titolo senza altre indicazioni utili. Per il momento non sono stati presi in considerazione i testi che risultano attribuiti ad Arnaldo esclusivamente nell' incipitario di Thorndike e Kibre (TK)

CLAVIS SCIENTIAE MAIORIS

HLF C; Diepgen p. 374

LIBER EXPERIMENTORUM

HLF CVII; Diepgen p. 374 (è il testo con prologo di Guglielmo di Perissa)

EXPLICATIO COMPENDII ALCHEMIAE QUOD JOANNI GARLANDIO ATTRIBUITUR

HLF LXXV; Diepgen p. 374

PERFECTA MEDICINA

DWS 242; ThApp

PHOENIX

HLF CIII; Diepgen p. 374

TRACTATUS DE SOLUTIONE DUBIORUM IN ALCHIMIA

HLF XCV; Diepgen p. 375; ThApp

APPENDICE II

*La lista delle opere di Arnaldo da Villanova
contenuta nel ms. Barb. lat. 273*

Il manoscritto Barb. lat. 273, scritto nel XVI secolo, contiene una serie di trattati alchemici (fra cui uno attribuito ad Arnaldo da Villanova), una sinossi di alfabeti alchemici lulliani (ff. 196r-207v) ed una bibliografia alchemica ai ff. 209r-307r, ordinata alfabeticamente ma legata in modo che la prima parte (A-Alberti Magni / O-Ortolanus, ff. 242r-307r) segue la seconda (P-Phoenix ad Martinum Aragone Regem / ... ff. 209r-241v). La parte relativa ad Arnaldo da Villanova si trova ai ff. 243r-246r.

[1] Arnaldi de villa Nova summi Philosophi ac Medici Excellentissimi Rosarius Philosophorum - Iste namque liber vocatur Rosarius / Merearis dici et esse de numero sapientium antiquorum.

Impressus.

[2] Arnaldi eiusdem perfectum Magisterium et Gaudium ad Aragonum Regem, sub titulo Flos florum - Scias Charissime, quod in omni re que sub celo etc. / Cuius utilitas maior est, quam possit percipi ratione.

Impressus

[3] Arnaldi predicti Epistola super Alchimia ad Regem Neapolitanum - Scias o tu Rex quod sapientes posuerunt in opere etc. / Donec dictus lapis albus fiat, et ultimo rubrus.

Impressus

[4] Arnaldi Philosophi Parabolarum liber - Incipiamus exempla in arte Philosophorum, in dictis Prophetarum etc. / Et hoc est Elyxir verum et perfectum.

[5] Arnaldi Philosophi Rosa novella - Divina Potentia composuit mundum /

[6] Arnaldi Philosophi Flos florum - Vidi senem unum clarificatum fulgentem etc. /

[7] Arnaldi Philosophi Rosa novella - Non negligas ergo homo nobilissime /

[8] Arnaldi Philosophi liber de secretis nature per modum Dialogi - Scito fili quod in hoc libro loquar etc. / In sexto dixi multiplicationem lapidis.

[9] Arnaldi Testamentum - Ego Arnaldus de villa nova incipio istum librum etc./

[10] Arnaldi Philosophi ad Magistrum Jacobum de Toledo, De maximo secreto medicine extracto ex sanguine humano - Magister Jacobe amice charissime dudum me rogasti etc. /

[11] Arnaldi Philosophi Questiones accidentales et essentiales de lapide magno ad Archiepiscopum Ravenne - Questio prima. Queritur si operatio lapidis /

[12] Arnaldi philosophi de retardanda senectute ad Serenissimum Principem - Cap. primum Domine Mundi qui ex bina stirpe nobili etc. /

[13] Arnaldi Philosophi Recepta de compositione lapidis Philosophorum - Primo recipe Mercurium clarum et lucidum ut speculum / Quantum ad terram florum, idest rubedinem fixam.

[15] Arnaldi Philosophi nova doctrina - In nomine Domini, signamus lapidem de partibus Saturni etc. / Imbibitionis Magnesie, circa quod valde dubito.

[16] Arnaldi Philosophi Lucidarium metris compositum - Quoniam rogasti me frater etc. Omnipotens Deus sit nobis auxiliator etc. / Per quod Sol et Luna unum efficiuntur. [il testo di quest' opera è riportato ai ff. 165r-172r dello stesso manoscritto]

[17] Arnaldi Philosophi Vetus Testamentum

[18] Arnaldi Philosophi De secretis materie, alias nature, ad eius discipulum - Scito, fili, quod in hoc libro /

[19] Arnaldi Philosophi Rosa Aurea (Licet aliquis putet non esse opus Arnaldi)

[20] Arnaldi Philosophi (ut fertur) Rosa aurea - Secundum Philosophos patet quod res non afferunt nisi similia sibi /

[21] Arnaldi Philosophi (ut dicitur) Compilationes Philosophorum - Unitas est secundum Philosophos /

[22] Arnaldi de Villa Nova Testamentum novum, aliud - Nobilissimo, et excellentissimo etc. /

[23] Arnaldi Philosophi liber alius sub titulo Flos florum - O Reverende Pater, gratias Deo ago etc. /

[24] Arnaldi Castellani opus, vel de villa nova, loquentis familiariter cum inclito Aragonum Rege in hec verba - Cum ego de voluntate divina, de regione in regionem etc. / Transformandum solificum, vel lunificum verum, secundum quod Elyxir fuerit preparatum.

Que quidem opera vera Arnaldi omnia esse dicuntur n° XV

Il numero complessivo delle opere arnaldiane diventa effettivamente quindici, nonostante che i titoli riportati siano in tutto ventiquattro, perché devono essere tolti i tre titoli considerati dubbi (nn. 19, 20, 21) e devono essere contati per uno i tre *Flos florum* (nn. 2, 6, 23), i due *De secretis naturae* (nn. 8, 18), i due *Rosa novella* (nn. 5, 7) e, evidentemente, i tre *Testamentum* (nn. 9, 17, 22), per quanto i tre titoli non siano identici.

L'autorevolezza di questa lista, già utilizzata da Thorndike,¹⁷⁸ non è fortissima, dal momento che si tratta evidentemente di una compilazione successiva alle prime edizioni a stampa di opere arnaldiane alchemiche e che appare dipendere dal reperimento, non si sa quanto casuale, di stampe e manoscritti: questo spiega il ripetersi di titoli identici con incipit diversi ecc. E' nell'insieme soprattutto una testimonianza precoce della situazione confusa del *corpus* alchemico arnaldiano, che peraltro non può venir messa a confronto con inesistenti o ignote liste precedenti (come mi è stato possibile fare per il *corpus* pseudolulliano).¹⁷⁹

In realtà, il passo successivo della ricerca dovrà consistere in un accurato esame dei manoscritti più antichi contenenti opere alchemiche esplicitamente attribuite ad Arnaldo. Oltre ai tre manoscritti già utilizzati da Diepgen¹⁸⁰ sembrano ad un primo spoglio particolarmente rilevanti i seguenti manoscritti, tutti quanti utilizzati, ma non analizzati a fondo, da Thorndike: Cambrai 919 (818), XIV/XV sec.; CLM 266 a. 1456; Cues 201, XV sec.; Klagenfurt, Bischof. Bibl. XXIX.d.24, a. 1421-3; London, BL, Sloane 3124, XV sec., proveniente da Montpellier; Napoli, XV.F.54,

178. THORNDIKE, *A History*, vol. III, pp. 654-678.

179. Cfr. PEREIRA, *The alchemical corpus*, pp. 31-34.

180. Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, 5230 e 5509; München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 2848.

a.1462, Valencia; Paris BN lat. 7161 a. 1407; Praga 1765, XIV/XV sec.; Venezia, Marciana, Fondo Antico 324, XIV o forse meglio XV sec.

Tuttavia, a differenza che nel caso dello pseudo-Lullo, non sembrano emergere (almeno a questo stadio della ricerca) sillogi alchemiche arnaldiane particolarmente rilevanti: le opere attribuite ad Arnaldo si trovano più facilmente in piccolo numero in miscellanee alchemiche di testi di autori diversi.¹⁸¹

«Defloracio philosophorum»

Viene trascritto di seguito dal manoscritto Firenze, Biblioteca Riccardiana, 119, ff. 182rb-183rb, il primo testo attribuito esplicitamente ad Arnaldo in una fonte trecentesca, la lista di opere appartenute ad un monaco di San Procolo (cfr. II.1.a).

Raynaldi de villa nova defloracionis quorundam philosophorum sub compendio in alchimiam. Incipit liber [a marg., di mano più tarda: Hoc opus non videtur Arnaldi]

Capitulum primum

Incipit liber defloracionis philosophorum. Et potius dici liber hic noster potest liber occultacionis seu liber secretorum antiquorum. Sunt enim ibi multa ardua, varia et diversa, et hoc secundum opinionem illorum qui precesserunt modernos in viis suis translatantes artificio essenciam et virtutes ac mirabiles investigaciones et operaciones divini lapidis seu elixir aut ysir vel chimi.

Incipiemus autem ab Hermete qui triplex in philosophia magister dicitur. Et prout melius illius datum fuerit dicta intelligere, declaremus que posteris ac futuris volumus gentium nacionibus aperire.

Exorsi autem sumus in nomine omnipotentis dei ac Beate Marie semper virginis filii, qui super hiis meam mentem illustret. Et dicemus primo de mercurio, qui est pater omnium metallorum, qui servus fugitivus seu puer indomitus absque artificio notatus est, qui non est aliorum secu[tu?]rus vestigia //f. 182va/ in vocabulis suis et secundum enarraciones istius

181. Cfr. quanto afferma PANIAGUA, *La obra médica*, p. 367, sulle caratteristiche dei manoscritti medici arnaldiani.

procedens in parte non pretermittentes aliorum summas philosophorum ut puta archelai avicenne et yeber. Et si quid melius de hiis indagare contingerint non latebris non ullis occultacionibus involvemus. Ubi autem volueris intencionem uniuscuiusque operacionis prescripte attingere, tria primum te scrutare oportebit, ut medicina sit talis quod tingat tingat [*sic*] seu colore et intret.

Investigacio vero a^z [azoc ?] que communiter vocatur a gentibus argentum vivum. Ex una re sola fit, que ubique est et est res vilissima et ex illa fit omnis operacio prescripta circa omne opus. Et illa res est quam occultaverunt philosophi. Nos autem dicemus illam et non occultabimus eam ab hiis qui intendunt ipsam invenire. Dicemus autem quod ex omni re potest fieri elixir. Dicamus eciam quod ex alia re potest fieri congelacio secundum prelibati [*sic*], scilicet ex sale communi, dummodo super carbones bapticetur fugitivus in eo. Et hoc expertus fuit qui scripsit hoc et verum fuit iudicium eius. Iudico ceterum quod ille puer domari potest ex artificio sulfuris et beneficio ignis ubi et secum luna conveniat. Iudicamus adhuc quod ex sale communi preparato aliisque salibus admixtis cum preparationibus suis domari potest, item ex sucis herbarum, ex pulveribus magne phocalis iustacione adinvencione venta [*sic*] in quibus eciam veritas reperitur.

Operacio vero lune est in reducendo ipsam in solem, et operacio saturni aut martis aut veneris est in reducendo illam in verum solem et lunam. Et hoc fieri oportet et habet fieri ex una sola re, de qua tibi superius fecimus mencionem. Et qui habet aures intelligat et qui legit supra dicta non reiciat, quia verus est sermo mittentis.

[Capitulum 2]

In nomine omnipotentis dei a quo omnia bona descendunt, et hoc est bonum super quolibet bono huius mundi, quod non est communicandum nisi dignis. Et hoc inveni in libro principis Alboali quod non erat ultra hoc opus. [*a margine, della stessa mano tarda che ha scritto anche l'annotazione precedente: Liber principis Alboali est liber Avicennae secundum quorundam opinionem*]. Cui vagari in magisterio alchimico nisi circa secretum istud solum quod tibi suadeo super antiquum senem tecum sumendum altissimum in profunditate sua. Qui rudis est discipulus crudus et indigestus, ponderosus tamen in viis nature sue et efficax et laudabilis circa istam dispositionem, gloriosus et insuper in semitis tenendus ad beatitudinem maiorem, que perfecta est, et minorem, que eciam in statu suo perfezione gaudet attingens utrumque luminare. Sedens a dextris regis et transiens

per aulam regine exigens [*sic, ma forse per: erigens*] se usque ad celum, discumbens in thalamo creatoris, bibens et comedens in mensa sua, ubi edificavit sibi stratum calcinacionis /f. 182vb/ et aspersus est ibi aquis et transivit flumina nostra que erant 12, immo et inebriatus est libro aquarum in quo sunt lapides igniti, ubi est eciam lapis benedictus et occultus qui illuminabat totam domum discumbencium. Et transivit per loca obscura in gemna facie sua antequam ista viderit. Et vidit ibi hominem sedentem super cathedram in nigredine magna et mutavit vestem nigredinis vir ille et indutus est lapide pretioso radios emittens luminis, deambulans per plateas aureas et argenteas, et quod squamas piscium gerebat in circuitu suo. Et multiplicabat vir iste thesauros suos mittens flatum suum sicut venenum interficiens omne corpus et omne animal in virtute et potencia spiritus sui, suscitans adhuc illa de sepulcris suis et induens ea stola glorie sue, prestando eciam illis vitam sempiternam et locans illa in paradiso deliciarum ubi nulla indigentia.

Qui autem per viam istam vixerit, numquam egebit nec erit necesse iterare opus suum. Hoc autem secretum reservavit sibi princeps Alboali et nulli dedit nisi filio suo. Filius siquidem suus multiplicavit substantiam suam et fecit ex unitate millenarium et postmodum ascendit ad infinitum. Et hec tibi descripta in proprietate sufficiant.

Si autem volueris in lunam convertere, vadas per semitam ucifur et inuenies ibi sulfurea loca et interficies tunc reginam et liniabis omnem substantiam suam et pones in circuitu ucifur in ventre solido cooperto undique et clauso luto sapientie. Memento ucifur in frusta dividere et in strato fac ipsum recumbere quo cooperto veste liniacionis non obliviscaris magisterio ignis remisum [?]. Et habebis dei nutu argentum qualis fuit vestis liniacionis eius. Et hoc secretum tradidit princeps Albolay [*sic*] filio suo. Et qui hec duo intellexerit erit tamquam angelus sciens bona, et experto crede.

Capitulum 3

Ut mercurius coaguletur ad album et stet in igne et solvatur ut metallum lavetur primo, secundo coaguletur, 3° solvatur ab A usque G, quia scicis [*sic*] me inter philosophos nominari. Nam mercurius est nubes nubium et lapis lapidum. Est pater ditans filium. Est sapientie titulus. Est femina pregnans, in eadem die concipiens et pariens. Est ditans pauperem, sic dicens soli: «Ego te genui cum sulfure». Et dixit lune: «Ego te genui cum arsenico». Et potest omnia. Et dixit: «Ego sum qui ab igne fugio et omnia que ex me sunt in fecem redigo. Ego sum qui in igne exsisto et

omnia que ex me sunt candida et purissima reddo. Ego sum qui coagulatus coagagulo [*sic*] et qui solutus solvo. Et qui me habebit tenebit effectum.» /f. 283ra/

Capitulum 4 ad lunam

Accipe de cerusa quantum vis et tantumdem argenti coagulati in canna, tere simul fortiter in mortario et pone in olla parva vitreata. Claude ollam fortiter luto sapientie. Postea pone in furno al'in furno panis per 3 horas al'per 6 horas. Postea accipe ollam et tere quod intus est et pone in vase vitri et cum eo pone tantundem arsenici sublimati soluti et coagulati, et pone totum in vase vitri et superpone ei de aqua alluminis quantum pulveris est et dimitte per 24 dies. Postea accipe quod enatat, quod dicitur oleum philosophicum aput philosophos seu aqua sapientie, et pone illud separatim in una ampulla per se et coagulabitur sicut sal. [Uncia]¹⁸² 1 CCCC eris mutat in optimam lunam ei superposita, multo meliorem luna minerali. Et hoc secundum illum qui vere dicitur alchimia, idest secundum hermetem.

De aqua alluminis. Accipe allumen in pulverem album et candidum et accidum melius quod inveniri poterit et accipe tantundem calcis vive que nullo modo aquam tetigerit. Et tere fortiter simul et pone in olla. Et superpone de aqua tantum quod superhabundet per 2 digitos. Et dimitte per 3 dies et cola. Et hec est aqua mirabilis dissolvens lapides compositos ex spiritibus et corporibus. Sed debuisti prius assare allumen antequam pones cum calce.

De modo congelandi res. Et si vis congelare aliquid sic facies. Accipe ollam et imple eam de cinere cribellato et sepili ampullam in cinere usque ad collum in qua res debet coagulari. Postea pone ollam super tripodem et fac ignem a mane usque ad sero vel plus dum coaguletur. Et eo coagulato invenies illum pulcrum sive ad lunam sive ad solem. Et quotiescumque volueris coagulare sic facies.

Quomodo autem argentum coaguletur in canna habeas aliunde.¹⁸³

De modo sublimandi arsenicum. Si vis arsenicum sublimare, accipe arsenici libram 1 et ceruse 1 et taxi arsi 1 et feruginis ferri 1 et salis communis et alluminis 1a [unciam] 1 et salis nitri [uncias] 2 et omnia ista tere fortiter et cribra. Postea imbibe cum aceto forti. Postea desicca ad ignem. Postea tere super porfiriticum. Postea pone in peraside vitreata in qua fac

182. Indicata nel manoscritto con un segno convenzionale.

183. Cfr. la ricetta riportata di seguito al testo.

stratum. Postea cooperi cum cooperculo et luto sapientie super fornacem et fac ignem lentum. A principio donec humiditas recesserit ingreditur ignis. Hec sublimacio fit a mane usque in nonam. Postea discoperi et dimitte infrigidari et collige quod inveneris in vase superiori et serva bene. [Unciam] 1 sublimacionis huius pone super X [uncias] veneris fusi et purificati et misce. Postea proice in aquam frigidam et ceruse et de stercore canino mixto cum pinguedine arietum et de /f. 183rb/ pulvere cornuum arietum. Et hec distemperentur in urina taxi virginis.

De sale nitro [unciam] 1 et de mica lucida [unciam] 1 et de sale [*vuoto corr. ad una parola o due*] [uncias] II colofonie [uncias] X de sanguine draconis [unciam] 1 de lampone cocto [?] [unciam] 1. Et omnia ista tere et imbebe per se et iunge simul et fac pulverem de quo pone 1 pondus super 10 veneris.

Ad solem capitulum 5

Accipe 20 libras vel 18 plumbi et mitte in quodam vase et opilla os illius vasi et mitte in letame equino, et ibi stet per 30 dies. Postea extrahe et nutrica eum per 12 dies. Postea combure et pone [unciam] 1 super libram veneris et fiet sol.

Accipe sal armoniacum et sal alcali et sicca bene et pulveriça et habeas aquam calidam et imbebe et mitte quiescere. Postea distilla per filtrum et postea congela ipsum et hoc tribus vicibus fac de quolibet illorum. Et postea accipe ambas aquas et misce insimul et distilla et dimitte per 1 noctem. Postea congela eam et valet tantum quantum sal nitrum.

Ad lunam. Accipe stagnum ad libitum cum pice greca et sale communi. Postea misce cum melle, calcina et aceto. Postea pone ad calcinandum cum sale communi ut ait Hermes. Sint 3 libre veneris, [uncia] 1 de sale al' plus si oportet, miscendo semper cum virga ferrea, ita quod sal sutat [?] bene. Postea extrahe calcinam et ablue cum aqua calida, ita quod sit dulcis. Postea mitte in aceto cum ampulla et dimitte per lii dies, si opus est adiungendo acetum. Postea extrahe et mitte in porfido et tere cum armo [?] super l. 8 [unciam] 1 et de aqua tartari que vel quantum sufficit. Postea distilla per alembicum 18 vicibus et quod remanet in fundo serva. Postea habeas butram arcto plenam et predictam calcinam habeas in quadam staminea et suspende in lampade super os vegetis ne respirare possit. Et dimitte stare donec solvatur. Postea extrahe et congela et fac pulverem de quo pone pondus unum super 16 mercurii et stingetur [*sic*] in bonam lunam.

Nota quod sunt gradus alkimie scilicet yir¹⁰ yexir²⁰ alexir⁴⁰ chimum alexeyir^C Cchimum^M Cchimia^{CM} et alkimia in infinitum etc.

Explicit Raynaldus de Villa Nova.

[segue la promessa ricetta per coagulare l'argento «in canna»]

Accipe cannam grossam quam circumlinias luto sapientie. Postea pone in canna argentum vivum donec canna impleatur. Postea eam tegas luto sapientie et facias foveam secundum quantitatem suam et sub ei laminam plumbeam pone et super plumbum pones cannam et liquefacias aliud plumbum quod superfundas canne donec omnino tegatur. Tunc dimitte stare donec frigescat et postea circumlinias ipsum plumbum luto sapientie. Et tunc permitte siccari et postea adde ignem super illam /f. 183va/ cannam donec plumbum liquefiat in luto sapientie. Et olfatus plumbi coagulabit argentum vivum quod est intra cannam. Postea frige fiat et extrahatur et ipsum coagulatum adeo formosum invenies quod formosius esse non potest. Et hoc est forcius experimentum quod expertus sum in coagulatione mercurii. Tunc absconde et bucella cum corporibus.

Si noti che questo testo, per quanto non costituisca una testimonianza di alchimia medica, presenta una ricerca sul termine elixir (si veda alla fine del testo), che è messo in relazione con i “gradus alkimie” —cioè con sostanze prodotte nell’*opus* che agiscono a livelli diversi di potenza, i quali sono numericamente determinati secondo la scala 10:20:40:(?):100:1000:100.000:∞. Un altro elemento d’interesse è il paragone dell’alchimista che avrà appreso la pratica qui descritta con “angelus sciens bona”. Infine rileva il curioso dialogo del mercurio, presentato con diversi nomi metaforici, con l’oro e l’argento (cap. 3).

APPENDICE III

Con la collaborazione di Chiara Crisciani

Elixir e profezie

Il testo citato nel *Liber lucis* di Giovanni da Rupescissa, per quanto costituisca una delle testimonianze più precoci e circostanziate dell’attribuzione di scritti d’alchimia ad Arnaldo da Villanova, è rimasto finora inedito. Il

motivo principale d'interesse che esso presenta è il collegamento esplicito fra l'*opus* alchemico e le profezie veterotestamentarie, che culmina nell'ambigua affermazione «elixir interpretatur Christus». Il valore salvifico dell'elixir trascende il piano puramente medico per affermarsi su quello teologico –sia pure in forma (soltanto?) metaforica. Come affermava in una sintetica messa a punto Chiara Crisciani anni fa, «il Cristo sulla croce [...] diventa negli *Exempla* segno –e *magister*– della sequenza delle operazioni alchemiche; per l'analogia profonda tra piano scritturale ed alchimistico, l'azione soteriologica del Figlio di Dio esprime le tappe della trasformazione della materia operata dal Mercurio: questi riscatta le imperfezioni dei metalli ed è, come Cristo, l'innocente agnello che libererà il genere umano "ab omni paupertate et miseria per passionem et mortem"».¹⁸⁴

Riporto, per gentile concessione di Chiara Crisciani, la trascrizione da lei effettuata del testo dal manoscritto Venezia, BN Marciana, lat. VI.214, ff. 164v-168v (a. 1472); ed aggiungo, per raffronto, il testo –acefalo e mancante dell'ampia parte centrale, ma riconoscibile nel suo carattere di fondo e nell'affermazione fondamentale che collega l'elixir a Cristo– riportato nel manoscritto Yale, Mellon Collection 12, f. 215 r-v (a. 1450 ca.) con un titolo diverso e, fatto non irrilevante, con una doppia possibilità di attribuzione ad Arnaldo e a Raimondo Lullo.

In nomine domini nostri Iesu Christi et matris sue virginis Marie.

Incipienda exempla in arte philosophorum secundum magistrum Arnaldum de Villanova.

Incipiamus exempla in arte philosophorum in dictis prophetarum ac parabolis eorum de adventu Christi. Et secundum suum adventum potest comprehendi hec ars et elegi etiam in regimine suo, quia Christus fuit exemplum omnium rerum; et secundum conceptionem et generationem et nativitatem et passionem Christi potest comprehendi elixir nostrum et predicta prophetarum Christo comparari.

INCIPIAMUS PRIMO AD IEREMIAM PROPHETAM: «Deus fecit novum super terram». In hoc comprehenditur quod omnia que sub celo sunt et creata et perfecta per dispositionem Dei ad formam debitam supra terram et in terram revertuntur. Et Deus voluit mittere filium pro humano genere fieri in terra et de terra, id est nasci de virgine que facta fecit de terra. Et recipere formam hominis veri et de terra fit. Et terram sanctificavit, cum suis pedibus super terram ambulavit. Et verum dixit propheta quando dixit: «Novum fecit Deus super terram», quia vegetalia et animalia et metalla facta sunt a Deo ex quatuor elementis, et originem habet super

184. CRISCIANI, *Note sull'alchimia francescana*, p. 219.

terram et in terram revertuntur. Et primus homo pater noster Adam fuit factus ex terra et aqua; et mercurius similiter ex terra et aqua, et ideo per similitudinem prophetarum mercurius comparatur homini et vegetali, quia vegetalia composita sunt ex quatuor elementis et habent originem in terra et supra terram. Unde, fili, non mireris: postquam voluit frater noster esse, pro amore super terram venit. Et supra terram passionem habuit et mortem et resurrectionem recepit, et de terra visibiliter in celum ascendit et quievit. Et animas prophetarum secum adduxit. Unde nobis primo per potentiam suam vel gratiam largitus est quod de [in]visibile visibile possumus facere, et naturam administrare. Unde «novum fecit Deus», qui de celo in beatam virginem venit super terram et de terra in celum ascendit.

ITEM PROBAMUS ARTEM ESSE VERAM ET POSSIBILEM PER VERBUM YSAIE PROPHETIS DICENTIS: «Egredietur virga de radice Jesse. Et de radice exiet flos et descendet et quiescet». Hic docetur quod virgo beata que fuit virga exivit de radice Jesse, et flos id est Christus exivit de radice, quia natus recepit carnem humanam in virgine que nata fuit de radice Jesse. «Acendit», id est positus fuit Christus in cruce. «Quiescet et quievit per tres dies». Queritur quomodo flos exivit a radice et virga a radice. Exemplum tale est. Deus creavit omnia ex quatuor elementis et elementa sunt radix omnium rerum que sunt in mundo. Et Christus voluit suscipere formam et carnem humanam pro nobis. Ergo exivit a radice Jesse qui fuit radix Marie et Jesse. Et omnes homines exiverunt ab Adam et Adam creatus fuit a Deo ex quatuor elementis, et elementa sunt radix omnium. Ergo Christus quantum ad humanitatem recepit formam in virgine et virgo recepit ab elementis. Ergo fuit Christus elementatus et flos exivit a radice id est ab elementis. Ita potest comprehendi in arte nostra quia argentum vivum denotatur virga, et flos denotatur elixir, et sulfur denotatur pater: mercurius exivit de eo quatuor elementis, et elixir factum est ex argento vivo in sulfure, quod denotatur pater et mater. Ex parte matris, id est mercuri, fuit elementatus et ex radice natus. Elixir interpretatur Christus. Sicut Christus de nativitate venit in mundo pro humano genere passionem mortis, resurrectionem et assensionem [habuit]; simili modo dicitur de argento vivo et sulphure, quod exit vir iustus ab omni scellere et [...] mortis per passionem, resurrectionem et ascensionem motus. «Et postea quiescet».

YSAIAS PROPHETA: «Oblatus est quia ipse voluit. Et non aperuit os suum». Et sicut ovis ad occisionem ducitur Christus oblatus fuit et non aperuit os suum quia voluntarie recepit mortem pro salvatione nostra. Et sicut ovis ad occisionem ducitur quia propter mansuetudinem suam et benignitatem voluit nos redimere a vinculis servitutis. Sic est de mercurio ad cognoscendum potentiam Christi, et de voluntate eius voluit ellargiri benignitatem

et bonitatem ut humanum genus liberaretur ab omni paupertate et miseria per passionem et mortem mercuri. Et ideo oportet per passionem et mortem Christi intelligere quia mercurius ad occisionem ducetur.

UNDE HABEMUS PER ZACHARIAM PROPHETAM: «Percusso pastore dispergentur oves gregis». Hoc fuit in Christo quando captus fuit a yudeis, fugierunt apostoli et dimiserunt eum in manibus eorum; et in mercurio: quando mercurius captus est ab eo fugiunt socii et fratres, id est salsedines et pinguedines et accidentia.

SALAMON REX: «morte turpissima condempnavit eum». Sicut Christus condempnatus fuit morte turpissima, illa condempnari oportet mercurius.

JOHEL PROPHETA: «Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem». Hoc fuit quando faciebat orationem, quod facies eius propter timorem mortis pessime obscurabatur et sudabat et ille sudor vertebatur in sanguinem, id est totum corpus quod denotatur luna, et facies sol. Et sic de mercurio: propter sudorem mortis sudat et obscurat in preparatione. Et ille sudor vertit in sanguinem, sicut Christus propter passionem et mortem oculi et facies sua erat obscurata, et corpus totum rubeum per sanguinem. Et illa est in mercurio.

DANIEL: «Post lxii ebdomadas occidetur Christus». Ita post lxii preparationes occidetur mercurius.

JONAS PROPHETA: «Tribus diebus stetit Iona in ventre ceti». Ita Christus post mortem tribus diebus fuit in monumento. Etiam de mercurio: post mortem debet stare tribus diebus in monumento.

OSEE PROPHETA: «Post duos dies vivificabit et tertia die resuscitabit nos. Et sic oportet nos mori bis et postea vivificari». Et illa de mercurio bis oportet mori et vivificari.

JOB PROPHETA: «In carne mea videbo deum». Et post vivificationem Christus fuit pulchrior et fortior quam antea esset: demonstravit potentiam suam, virtutem et pulchritudinem suis prophetis et apostolis. Et sic mercurius post resurrectionem et vivificationem est pulchrior, purior et nobilior in virtute.

ABACUC PROPHETA: «In medio duorum animalium inveni» etiam eum; id est Christus stetit in cruce in medio duorum latronum. Et in nativitate sua in medio bovis et asini. Et in mercurio in natione, in medio sulfurum et arsenici. Et in morte similiter.

MOISES: «Lignum vite in medio paradisi», id est habere fidutiam in passione et morte, resurrectione et ascensione Christi. Similiter in mercurio quando citrinus est in medio albi et rubei, tunc opus est perfectum.

MALACHIAS: «Statim veniet ad templum sanctum suum dominator quem vos queritis», id est Christus quando suscitavit et extraxit sanctos

prophetas de vinculis et tenebris. Sic de mercurio, quando vivificatus [est], omnes tenebre fugiunt ab eo, clarificat se ipsum et albificat et rubet rubore puro et optimo.

AGGETIS: «Veniet desideratus cunctis gentibus et replebitur gratia domus domini», id est veniet Christus desideratus a prophetis ad redimendum humanum genus. Et sic mercurius desideratus a cunctis gentibus et tunc replebunt domus domini gratia. Et mille grates referamus Christo de beneficio.

Fili sapientium, intelligite quod ars philosophorum nuncupatur a philosopho Hermete Ars artium et in ea potest referri passio Christi. Et Christus fuit nobis exemplum in hac arte. In Christo habemus exemplum morte sua, passione, resurrectione et transmigratione.

Queritur qualiter mercurius per Christi passionem et mortem in cruce regatur. Et per eius resurrectionem et transmigrationem perficitur ars. Hic in Christo quatuor passionem et resurrectiones notantur secundum doctores verum esse.

Prima passio Christi fuit quando captus fuit et ligatus per missum Pilati ad columpnam lapideam, everberatus et percussus in corpore suo verberatione tali et percussione quod suum pretiosissimum corpus a capite per corpus usque in terram fluebat sanguis, et illo sanguine pretiosissimo redempti fuimus; et tota caro, nervi et vene eius sunt dirupte et fracte in passione illa.

Secunda fuit corona spinea que in capite suo firmata fuit pessima et fraudolenta derisione. Et per dyadema illud lux que in tenebris erat occulta visibili apparitione apparuit. O quam pretiosum diadema erat illud nobis; spinea [...] per capud usque ad cerebrum perforavit crudeli iniquitate. Cerebro Christi perforato sibi mortis designat gaudium et letitiam, et amorem demonstravit; per passionem illam gaudio perpetuo memorabiliter diademate aureo erimus coronati.

Tertia Christi passio fuit ascensio crucis manibus et pedibus perforatis clavis ferris, in qua recepit mortem et totum corpus rubuit rubore clarissimo. Et per istam passionem obiit Christus: et nos per duos dies resuscitati sumus.

Quarta fuit quando potatus fuit felle et aceto: tunc quievit. Et post passionem crucis admisit totum sanguinem suum et humorem per quem nobis fuit vita perdurabilis. Et vivificati fuimus post tres dies. Mortuus, Christus positus fuit in monumento novo et requievit tribus diebus et noctibus et postea vivificatus est. Et tertia die surrexit a mortuis fortior et pulchrior apparitione visibili quam in vita sua, voluit pulchritudinem suam demonstrare que erat in occulto, demonstravit apostolis, scilicet in vestibis candidis fulgore resplendenti pulchritudine manifesta et aperta.

Filii philosophorum, intelligite quomodo regimus mercurium secundum exemplum Christi. Colligite quod quattuor passiones fuerunt in exemplo Christi, et quatuor in mercurio. Et hoc breviter exponamus. Et notatur quod sicut passio Christi in corona cerebrum perforatum [est], sic in mercurio ipsum extraentem. Tertia passio fuit crux Christi ubi pependit et anima penam recepit. Etiam in mercurio per decotionem ut rubescat, et denotat illa rubedo corpus Christi, faciem suam et corpus fuscum et tenebrosum, quod denotat mortem. Quarta passio cum dixit «Consumatum est», «Sitio», quando fuit in ligno, et signat mortem inclinato capite. Sic in mercurio qui imbibitur et essicatur et designat mortem.

Ecce habemus quatuor passiones que designantur in mercurio ad nuntiandum mortem. Postea debet in sepulcro poni. Et ibi stet per tres dies et noctes sicut Christus, et resuscitabitur candidus et rubicundus, deinde transmigrari animam. Transmigratio nihil aliud est sed corpus quod moriturus erat non potest amplius mori nec corrumpi. Et anima que penalis erat non potest amplius penam recipere. [...]

Liber prophetiarum Raimundi Lulli ceu Arnoldi de V. Nova

In nomine sanctissime Virginis Marie genitricis domini nostri Jhesu Cristi (*sic*) sequuntur adaptationes quarundam profetice dictorum (*sic*) de gloriosa passione eiusdem domini nostri ad opus nostri elixir quod est speciale Dei Donum quo magnificari christianismus potest, gentes infideles pessimum[...] per dilatacionem nominis et glorie Christi.

DEUS FECIT NOVUM SUPER TERRAM. Hoc enim comprehendit quod omnia que sub celo sunt sunt creata et facta per dispositionem Dei ad formam debitam super terram et in terram revertuntur. Et Deus voluit mittere filium suum pro humano genere fieri in terra de terra et recipere formam humanam et hominis veri. Et terra fuit et terram sanctificavit pedibus suis super terram ambulavit. Et verum dixit propheta quando dixit: NOVUM FECIT DEUS SUPER TERRAM, quia vegetabilia et animalia metalla que facta sunt a Deo ex 4or elementis et habent originem ex eis super terram et in terra revertuntur. Et iam per similitudinem philosophorum Mercurius comparatur homini et vegetabili, quia vegetabilia sunt composita ex 4or elementis et habent originem ex eis. Et ideo dicuntur in terra et super terram passionem habere et mortem et resurrectionem suscipere. Et de terra visibiliter in celum ascendere et requiescere et animas prophetarum secum adducere. Unde regraciandum est nobis Deo primum quia per potenciam suam nobis gratiam largiri voluit quod de invisibili visibile possemus facere et naturam administrare. BENE NOVUM FECIT DEUS quando de celo in beatam virginem venit super terram et de terra in celum ascendit.

ISAIAS ITERUM DICIT: EGREDIETUR VIRGA DE RADICE JESSE ET DE RADICE EIUS EXIET FLOS ET ASCENDET ET QUIESCET. Hoc denotatur quod beata virgo que fuit virga exivit de radice Iesse et flos, idest Christus, exivit de radice quia natus recepit carnem humanam de virgine que nata fuit de radice Jesse. Et positus fuit Christus in cruce ET REQUIESCET, quia quievit per tres dies. Quis et quomodo flos exit a radice Jesse exitum tale est. Deus creavit omnia ex 4or elementis et elementa sunt radix omnium rerum que sunt in mundo maiori. Et voluit suscipere formam et carnem humanam pro nobis: ergo exivit a carne, idest a radice Jesse, que fuit radix Marie et Jesse et omnes homines exierunt ab Adam. Et Adam creatus fuit ex 4or elementis et elementa sunt radix omnium. Ergo Christus quantum ad humanitatem recepit formam nostram in virgine, et virgo recepit ab elementis, ergo Christus fuit elementatus et exivit flos a radice, idest ab elementis. ITA POTEST COMPREHENDI IN ARTE, quia argentum vivum denotatur virga et flos denotatur elixir factum ex argento vivo et sulphure que denotant patrem et matrem. Et ex parte matris, idest mercurii, qui fuit elementatus et ex radice natus elixir interpretatur Christus qui venit in mundum pro humano genere passionem et mortem, resurrectionem et ascensionem facere. Simili modo oportet ut de argento vivo et sulphure exeat vir iustus, ab omni scelere et nephas immunis, passionem mortem resurrectionem et ascensionem factururus et postea quiescet immortalis. Deo gracias.

ISAIAS PROPHETA: OBLATUS EST QUIA IPSE VOLUIT ET NON APPERUIT OS SUUM, quia voluntarie recepit mortem pro salvatione nostra.

SICUT OVIS AD OCCISIONEM DUCITUR, quia per begninitatem (*sic*) et mansuetudinem suam //f. 217v/ denotat mortem mercurii.

QUARTA PASSIO CHRISTI, in qua dixit «Sitio» et «Consummatum est», et inclinato capite emisit spiritum que fuit mors. Sic in mercurio quia imbibitur et desiccatur designat mortem.

ECCE HABEMUS QUATUOR PASSIONES que designantur in mercurio ad [...]ciandum mortem. Postea debet in sepulcro poni et ibi stat per 3 dies et noctes, et sicut Christus resuscitabit candidus et rubicundus. Deinde transgredi transgressores quia corpus quod mortuum erat non potest amplius mori nec corrumpi. Et anima que penalis erat non potest amplius penam recipere. Et quia constat argentum vivum habere in se suum sulphur, ideo solum argentum vivum sufficit in hac arte quoniam habet humidam substantiam ab aere et ab igne ignem. Et ideo assimilatur ovo in hac arte quia ovum habet ista 4or, testam scilicet, vitellum, glarum (albumen *supersc.*) et germen. Vitellum ponitur solummodo in medio idest humidum radicale et fontale quod est in materia vegetabili et eciam in omni corpore elementato.

NOTA quod 4or sunt spiritus scilicet sulphur, arsenicum, auripigmentum et sal armoniacum et mercurium; et sunt unum et idem in corpore et

diversam apparentia. DENOTATUR PER IMPERATOREM ALEXANDRUM quod sulphur est corpus, arsenicum sanguis, idest aer, argentum vivum aqua est in spiritus defluens per totum corpus et sal armoniacum complectens inter se [...] qui igneis est. Et nota quod corpus est siccum elementatum et anima est calida et sicca, spiritus humidus et calidus. IN ARGENTO VIVO sunt 4^{or} colores qui figurant 4^{or} naturas, scilicet album, rubeum, nigrum et citrinum. Et oportet quod dividatur in tres, ita quod duo faciant tria et 4^{or} quinque et duo unum et sic ars tota completa est. Et necesse est quod unum de 3bus sociis redeat. ET HOC EST ALMIZADIR VERUM ET PERFECTUM. DEO GRATIAS.

EXPLICIT LIBER PROPHECIARUM.

APPENDICE IV

La distillazione dei quattro elementi

E' già stato segnalato (I.2b, nota 72) lo stretto intreccio che esiste fra i tre testi che qui sotto riportiamo su colonne parallele per metterne in evidenza analogie e divergenze.¹⁸⁵ La caratteristica distintiva di questi tre testi è che, fra quanti propongono come scopo dell'alchimia la preparazione dell'elixir, essi sono gli unici ad utilizzare esclusivamente sostanze di origine organica (un'erba nel *Secretum* pseudobaconiano e nel *De vita*, il sangue nella *Epistola*), che, sottoposte a distillazioni successive, permettono di ottenere sostanze di aspetto e caratteristiche fisiche diverse, che sono identificate con i quattro elementi (*ignis, aer, aqua, terra*).¹⁸⁶ I primi tre elementi sono considerati dei farmaci di potenza crescente: *aqua* e *aer* o *oleum* costituiscono rispettivamente un alessifarmaco ed un preparato per la conservazione della gioventù, ma il più forte di tutti è *ignis*, di cui è detto che può ringiovanire i vecchi e addirittura allontanare la morte – motivo per cui è definito *elixir vitae*.

Mentre però questa definizione indica, nei primi due testi, un'affinità di fondo con l'elixir trasmutatorio (che del resto viene fatto mediante il quarto elemento, *terra*, che indica il residuo secco della distillazione), l'*Epistola ad Jacobum de Tolet* si caratterizza non solo per l'uso di una sostanza diversa, ma

185. I testi sono riprodotti dalle edizioni indicate, senza alcun intervento di chi scrive.

186. Cfr. PEREIRA, *Teorie dell'elixir*, cit.

anche per la netta sottolineatura del carattere non alchemico dell'*elixir vitae* ottenuto mediante la distillazione e dunque per l'uso esclusivamente strumentale della tecnica alchemica, che peraltro è richiamata esplicitamente. Possiamo concluderne che quest'ultima opera propone una cosciente utilizzazione farmacologica di conoscenze ottenute in ambito alchemico.

A questo proposito si deve osservare che proprio la distillazione del sangue umano era stata considerata da Ruggero Bacone nel *De erroribus medicorum* un mezzo che l'alchimia offre alla medicina per dimostrare le proprie basi teoriche:¹⁸⁷ egli infatti interpretava in senso alchemico un passo del *Canone* di Avicenna in cui si descrive la separazione dei quattro umori dal sangue, sottolineando l'importanza per il medico di ottenere le conoscenze prodotte nella pratica alchemica.

R. Bacone (attr.), Incipit secretum secretorum naturae de laude lapidis Philosophorum [in Sanioris medicinae ...]

1.

A. Da Villanova (attr.), De epistola continente virtutes lapidum [= cap. 10 del De vita philosophorum, testo dell'ed. Calvet]

1.

A. da Villanova (attr.), Epistola ad Jacobum de Toletto de distillatione sanguinis humani (testo dell'ed. Payne)

1. Magister Jacobe amice carissime, dudum me rogasti ut tibi secretum meum de sanguine humano, quod divina favente potestate, si per mei industriam quamvis non totaliter per multiplices experientias cum multiplicibus laboribus adinveni aliqua de quibus expertus essem transscribendo, significarem. Et quamvis diu distulerim, tamen iam senio appropinquante, omni livore semoto, ea quae de hoc secreto sum expertus, plenius enodabo.

187. *De erroribus medicorum* in Rogerii BACONIS *Opera hactenus inedita*, vol. IX, ed. R.G. Little, E.H. Whittington, Oxford 1928, pp. 156-157. Il passo avicenniano cui Bacone fa riferimento è il capitolo I.1.4.1. del *Canone*.

2. Secretum secretorum naturae audiant secreti quae loquor et dilecti verba oris mei.

3. Spiritus ubi vult spirat, et ideo in puteum poenitentiae incendatur, qui nequam vel fatuo hoc magnum revelaverit secretum, quia hoc est ultimum secretum, quod antiqui quaesiverunt, nec invenire potuerunt, scrutati sunt, et defecerunt scrutantes scrutinio.

4. Nam istud secretum est coeleste donum, nobis indignis in vegetabilibus destinatum, quod nec medici cognoverunt, nec philosophi perceperunt: sed nos moderni divina gratia habemus per experientiam, et cognovimus tantae rei efficaciam, quod nec vivens valet excogitare, nec digna vox doni copiam virtutis explanare, et ideo in puteum poenitentiae cadat, qui nequam fatuo hoc revelat.

5. In Dei ergo nomine recipe istud donum coeleste, et extrahe ab eo elementa ut scis, et custodi bene quodlibet elementum ab aere.

2. Audiant secreti quod loquor et dilecti verba oris mei.

3. Spiritus sanctus ubi vult spirat. Et ideo in puteo prime retrudatur qui fatuo revelabit hoc secretum, quia antiqui quesierunt nec invenerunt, quia non potuerunt scrutati sunt, quia illud non invenerunt nec haberunt.

4. Et istud secretum Donum Dei celeste vobis indignis a Deo in vegetabilibus destinatum, quia nec medici agnoverunt nec etiam philosophi ab Aristotele perceperunt. Sed nos moderni habemus et per experimentum cognovimus tantae rei efficaciam, quia nec mens excogitare valet nec lingua virtutum doni huius copiam explicare.

5. Accipe ergo in Dei nomine istud donum, et extrahe elementa prout scis et custodi quodlibet elementum ad partem ab ere.

2. Audi ergo, et audiant secreti et dilecti verba oris mei,

3. quia spiritus sanctus ubi vult spirat et ideo in puteo poenitentiae recludatur, qui fatuo alicui vel impotenti revelabit, quod antiqui requisiverunt nec invenire potuerunt, et scrutati sunt et illud non habuerunt.

4. Est et enim donum celeste, nobis indignis a deo destinatum, quod nec medici cognoverunt, nec philosophi, qui in alkimia laboraverunt, perceperunt. Sed testor deum, quod per varios labores, quos longo tempore in arte alkimia sustuli, prout scitis per experientiam cognovi, istius rei efficaciam tantam esse quod non sufficio tantae vigoris virtutem plenius explanare. Et ideo in puteo poenitentiae recorderis.

5. Accipias ergo hoc secretum sc. sanguinem humanum, et sit sanguis virorum sanorum et aetatis infra 36 annos, et extrahito quatuor elementa, prout bene nosti in alkimia, et obtures bene quodlibet elementum per se, ne aer subintret.

6. Nam aqua ista valet omnibus aegritudinibus tam calidis, quam frigidis generaliter, eo quod est occultae naturae, maxime patientibus vicium in spiritualibus. Venenum declinat a corde, arterias humectat et dilatat, contenta in pulmone sine violentia dissolvit, et ipsum ulceratum non obstante commotione consolidat, sanguinem mundificat, contenta in spiritualibus purgat, et ea munda conservat ab omni corruptione, po[.]ta a languente fit bona spes.

7. Oleum valet iuvenibus, ut in eodem statu, et fortitudine permanant, si utantur eo, etiam paulatim in modica quantitate in cibariis suis. Et haec est ratio quare hoc oleum tantae virtutis est, quia nullo modo permittit sanguinem putrefieri, neque phlegma superdominari, neque melancholiam super exaltari, nec chole-

6. Aqua enim valet omnibus infirmitatibus tam frigidis quam calidis generaliter et est occulte nature. Maxime valet patientibus in specialibus: venenum declinat a corde, arterias humectat, et dilatat contenta in pulmone sive violentia dissolvit et ipsum ulceratum non obstante moderatione consolidat, sanguinem mundificat corruptum contentum in spiritualibus, et ea mundata preseruat a corruptione potata ter a languente fit bona spes.

7. Oleum valet iuvenibus ut in eodem statu fortitudine et pulcritudine permanant, si utantur eo paulatim in modica quantitate in cibariis suis. Et hec est ratio quia istud oleum est tante virtutis quod nullo modo permittit sanguinem putrefacere, nec fleuma superdominari, nec melancholiam super exaltari, nec etiam

6. Aqua enim valet omnibus egritudinibus, tam calidis quam frigidis. Eo quod occultae est naturae, et complexionem lapsam reducit ad temperamentum. Et maxime vale in patientibus vitium in spiritualibus et venenum repellit a corde. Arterias etiam ipsas habet dillatare et humectare. Et dico pro constanti quod flegma grossum in pulmone retentum sine molestia dissolvit, et ipsum ulceratum, non obstante commotione, consolidat. Et breviter omnia corrupta in pulmone et membris spiritualibus purgat, et ea purgata preservat a corruptione. Sanguinem etiam ultra omnem medicinam naturalem mondificat. Item fluxum ventris, a tota specie, curat. Apos-tema etiam a lateris mire sanat.

7. Aer etiam multum valet ad predicta, et forte plus quam aqua ipsa. Et maxime valet in iuvenibus, ut in eodem statu fortitudinis et pulchritudinis permanant, si utantur eo paulatim et in modica quantitate; et est quasi tantae virtutis quod nullo modo permittit sanguinem putrefieri, nec flegma superdominare nec

ram aduri. Praeterea multiplicat sanguinem ultra modum, et sperma. Et ideo oportet quod utentes hoc oleo saepe phlebotomentur. Insuper hoc oleum aperit nervos, et si ad membrum diminutum fuerit appositum, ad debitam metam reducit ipsum. Item, quod probatum est, si iuvenis in aetatis suae augmentum habuerit oculum crepatum, si intus ponatur de hoc oleo qualibet die una gutta, et teneat in quiete per mensem, redditur ei visus sine dubio. Item, si in aliquo membrum superfluum invenitur aut putrefactum, statim dissolvit et deponit totum; et si invenit diminutum, addit et perficit ipsum.

8. De igne vero est mirabile, quia valet ad omnia supradicta sicut oleum, et quod plus est, de sene facit iuvenem, et de mortuo vivum. Hoc intellige, quia si in hora mortis singulis detur de

coleram aduri; propterea ultra modum multiplicat sanguinem, et sanitatem, et sperma. Et ideo oportet utentes hoc oleo, ut minutatione sanguinis utantur per fleubothomiam, insuper hoc oleum aperit nervos et venas; et si aliquid membrum fuerit diminutum reducit ad debitam metam. Item probatum est quod iuvenis ante statum sue etatis, si in augmento utatur, erit fortis et magnus ultra modum. Item si in oculo ponatur de hoc oleo una gutta, quolibet die, per mensem, et fuerit in quiete, per ipsum mensem, sine dubio reddit visum. Item si in aliquo membro fuerit aliquid putrefactum statim dissolvit, et deponit, et si invenerit aliquid diminutum, addit.

8. De igne vero est mirabile quia ad omnia predicta valet, et quod plus est, de sene facit iuvenem et de mortuo vivum. Hoc est intelligendum quod si in ora singultus mortis de hoc

coleram aduri. Praeterea ultra modum multiplicat sanguinem et sperma. Et ideo oportet quod utentes eo saepe flebotomentur. Insuper illud elementum aperit nervos et venas, et si aliquid fuerit in ipsis diminutum, reducit ipsum ad debitum temperamentum. Insuper probavi quod si iuvenis aliquis ante statum suae aetatis seu in augmento qui habuerit oculum crepatum, quod si quolibet die de hoc elemento una gutta intra ponatur et si se tenuerit in quiete per mensem, sine dubio reddetur sibi visus. Item si in aliquo membro aliquid superfluum, putrefactioni aptum invenitur vel quod existit putridum, statim dissolvit et tollit, et si inveniat diminutum addit restaurando. Et valet hoc elementum in apoplexia, epylepsia, scotomia, vertigine, dolore emigranea et in omnibus istis debet administrari cum aliquo electuario ad propositum valente.

8. Ignis vero preciosior et admirabilior est, et ad omnia valet, ad quae valet aer. Et quod plus est, de mortuo homine facit vivum. Hoc ita intelligendum est, quod in hora singultus mortis

hoc igne sicut granum tritici distemperatum cum vino, ita quod guttur transeat, vivificat ipsum, ingreditur ad cor, et calefacit; et subito malos expellit humores, et adnichilat; et deponit venenum et vivificat calorem naturalem usque ad hepar; et si senex utatur hoc in modica quantitate, et adhibuerit aquam auri, tollit omnes aegritudines senectutis, ita quod corda et corpora iuvenilia possidebuntur: et ideo vocatur hic ignis Elixir vitae.

igne quantum granum tritici distemperatum cum vino minstretur ita vt guttur transeat reuiscet eum et ingreditur in cor, et calefacit ipsum, et subito expellit superfluos humores, et adnichilat, et deponit venenum, et viuificat calorem naturalem vsque ad epar. Et si senes vtantur hoc igne in valde modica quantitate, et adhibuerit aquam, tollit egritudines senectutis. Ita quod corda et corpora iuuenilia possidebunt, et ideo vocatur hic ignis elixir vitae. Ideo in puteo et cetera.

detur de hoc igne, ad quantitatem grani tritici, distemperato cum vino, ita tamen quod guttur transeat, revivificat ipsum hominem, et ingreditur ipsum cor subito expellendo superfluos humores, et cum hoc vivificat calorem naturalem ipsius epatis, ita quod quasi per unam horam ipse infirmus poterit loqui et dispendere de testamento, et confessione. Et per hunc modum feci et vidi facere miraculum apud D. comitem pharisiensem qui quasi mortuus iacuit, et statim postquam hoc medicamentum sumpsit, confitebatur delictum suum cum multa contritione, et post horam expiravit. Et istud apud quamplures alios sum expertus. Item si senex utatur hoc igne, omni die in modica quantitate, subleuat senectutem, exhilarando corda ipsorum, ita quod iuvenilia possidebit corda. Et ideo vocatur hic ignis Elixir vitae, nec tamen est Elixir alchimia, quia hoc est de sanguine putrefacto. Istud vero non fit de putrefacto, quia si esset de sanguine putrefacto, natura humana nimis abhorreret huiusmodi medicinam.

9. De terra vero est aliud mirabile, quia si aqua rarificetur ter per terram, et qualibet vice calcinetur, et terra ultimo dissolvatur in aqua sua, et distilletur per filtrum, et post congeletur accipiendo aquam per alembicum, habebis sal de terra, qui si fiat fusibilis, ut scis, retinebit Mercurium; et aqua, si sit rarificata, figit omnes spiritus.

10. Item, si ignis dissolvatur in aqua vitae donec rubicunda sit, et intus ponatur Mercurius fixus, super lentum ignem, dissolvitur. Et cum dissolutus erit, additur ei tertia pars salis Solis, statim fit unum corpus, et coagulatum cum aliquantulum de alumine, fit inde lapis rubeus: quod si cum humiditate Mercurii vel arsenici adiungatur, vivificetur, et fit Elixir super Mercurium vivum, una est pars supra mille.

11. Et notandum, quod hoc donum Dei est quaedam herba communis, et despecta, quae vocatur S. Et haec herba dat amorem deferentibus, securitatem et audaciam, et in palatio victoria.

9. De terra est aliud mirabile quia si in aqua rectificetur ter terra et, qualibet vice, calcinetur terra, et ultimo dissolvatur in sua aqua, et distilletur per filtrum, corpus compelletur, recipiens aquam per alembic, habebit salem de terra, quoniam sal, si fiat fluxibilis ut scis, retinebit mercurium et aqua rectificata fugit omnis spiritus.

10. Item si ignis dissolvatur in aqua, donec rubicunda sit; et infra ponatur mercurius fixus super lentum ignem, statim dissolvit, et cum dissoluta fuerit addantur ei 3 partes solis et statim fit vnum corpus, quod congelatur cum aliquantulo luminis nostri; et tunc fit lapis rotundus quod, si in humiditate mercurii et a ceruice vivificetur, fit elixir super mercurio vino vna pars super illo et ideo in puteo et cetera.

11. Et nota quod hoc dictum est herba communis que omni tempore inuenitur. Nam eam habent tam pauperes quam diuites et est vilis et erecta candens membrum cuius virtutes occultantur. Nec antiqui voluerunt aliquid de ea ostendere, primo maxi-

me voluerunt eam occultare. Hec herba dat amorem et dilectionem, et defensoribus audaciam et securitatem, et in placito victoriam et, quod plus est, si lapis magnetis rotundus fuerit ex ipsa herba inuolutus et in panno albo deferatur deferens honorabitur a magnatibus; et si accusatur de crimine, dum super se eam habebit, non nocebunt ei accusatores. Hec herba fugat malignos spiritus et homines et ideo in puteo et cetera.

12.

12. Item aliqui nesciunt elementa separare sed ponunt eam ibidem in aque vite scilicet duodecies distillata et statim aqua trahit ad se virtutem et fit aqua cisterna valde de qua accipiunt cum vino quantum auelana capit et retardaerunt hoc sufficere ad omnes egritudines corporis vitandas et ideo in puteo et cetera.

Explicit Secretum secretorum

Explicit liber vite philosophorum magistri Arnaldi de Villanoua. Deo gratias.

12. Et scias quod si elementa ipsa secundo distillata fuerint, meliora erunt in effectum. Et si tertio fuerint distillata, optima fiunt, et per ea homo vivere poterit usque ad periodum ultimum suae vitae, absque infirmitate aliqua, si ipsis utatur omni die vel alter. Et tanta est scientia in his distillationibus ultimis quam admodum est in distillationibus Alchimiae.

Explicit.

APPENDICE V

Arnaldo e Lullo nella leggenda

Fra le testimonianze che collegano il nome di Arnaldo considerato come alchimista a quello di Raimondo Lullo, che ne sarebbe stato il discepolo, quella conservata in un tardo testo sulla medicina alchemica mette in evidenza, con le modalità fantastiche che caratterizzano le biografie ermetiche post-rinascimentali, motivi strutturali riconoscibili, anche se per ora solo frammentariamente, nella vicenda storica dei testi medici e alchemici collegati ai nomi dei due grandi catalani. Ne riporto dunque il prologo ed il monologo iniziale che mettono in evidenza tali motivi. Il testo è conservato nel manoscritto di München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10493d, pp. 1-6.

Testamentum primum... scriptum apud Parisios cum corde devoto ad Dominum Deum Omnipotentem per ipsum Arnaldum celeberrimum ac doctissimum et egregium Medicum in secretis naturae, qui mirabilia fabricavit per totam universam terram et apud Parisios et Tolosam fecit videre magnas virtutes suas in sanandis omnibus corporibus infirmis, quod omnes homines mundani tenent pro impossibili, sed iste Doctor catholicus et fide dignus curavit infirmum Ponteficem a lepra et liberavit sane et sic etiam Ducem Venetum et regem Castiliae a venenis liberavit in Hispania, in qua regione multa et magna mirabilia fecit, sanavit multitudinem magnam infirmorum corporum per totum mundum et fama suarum infinitarum virtutum sparsa fuit ad Dei honorem, cui gratias semper agimus infinitas ...

Ego Arnaldus de Novavilla Catalanus gaudium magnum possideo propter scientiam istam, fui in omnibus partibus mundi et per totum mundum fama viget de bonis operibus quae feci, et Deus fuit mihi in adiutorium, et dignus non sum scire illud quod scio de secretis Dei, sed divina sua clementia ac pietas et bonitas, suaeque infinita largitas fecit me suum vicarium suumque gubernatorem suorum secretorum et suae clavis et secreta naturae posuit in manu mea de animali vegetabili et minerali ad sananda omnia corpora infirmorum a quocumque morbo, etiam ad metalla imperfecta et argentum vivum in solificum et lunificum transmutanda, meliora omni minerali, exspoliando omnes sulphureitates suas, dedit mihi Dominus Deus benignus gratiam faciendi omnia genera lapidum pretiosorum transmutando crystallum et de vitro faciendi omnes lapides miraculose.

Ego Arnaldus feci, et homines mundani non credunt, et ego probavi vidique mirabilia, quae Deus mihi dedit, quae sunt sua secreta; gaudeas tu

fili mi Raymunde de tali libro, quoniam tu non credis potentiam transmutandi corpora infirma, non credis in talibus rebus transmutantibus, sed gratiam semper super te infundat Deus, ut capere possis secreta, quae sunt in gremio naturae reposita.

Et charissime mi Raymunde sapientissime, debes advertere, quod scientia ista est speciale donum Dei, nec credas habere illam, nisi fueris devotus, bonus et fidelis Domino Deo omnipotenti, alias nunquam eam tu habebis, quoniam qui non est justus et fidelis Deo, nunquam possidebit regna caeli caelorum, quoniam Deus justus omnia cum iustitia facit; mi Raymunde dilectissime fili, rogo te, ut observes Dei mandata, quoniam si non timebis Dominum Deum tuum venient super te maledictiones, et si non observabis mandata Dei eris maledictus, quoniam ista scientia non est infusa malis hominibus, neque illis qui volunt magnas possidere pecunias.

Ego Arnaldus de Novavilla vidi magna secreta in sanando omnes infirmos, qui erant a nostris Physicis derelicti, et nos omnes sanavimus cum Dei auxilio. Et ego Arnaldus de Novavilla Catalanus fui in omnibus partibus mundi et tumultum magnum fecerunt Physici super nostra medicina praecipue in tempore, quo ego sanavi Regem Argutum Neapoli a morbo canceri, magna mirabilia fecit illa medicina, infamatus fui a Physicis insipientibus, dicentibus quod ista medicina esset negromantica, et amplius nolebant ut ea uteremur propter invidiam; et ego eos confudi et feci videre, quod ista est medi[ci]na Dei nobis data, et quod ista medicina est imperatrix omnium medicinarum, et corona regalis et rosa pretiosa, et est illa divinissima, quam omnes Patriarchae et Prophetae occultaverunt semper, nec voluerunt aliquid de ea patefacere, quoniam est summum secretum Dei et per suam summam gratiam nobis datum; et ad Deum spectat dicere de tali medicina, non ad homines mundanos.

Caveas tibi dilectissime Raymunde, ne reveles nisi fuerit per divinam inspirationem et uni reali amico tuo, et non aliis, quoniam si fuerint plures uno, scientia tua ista est vilipensa, annihilata et vituperata, et amicus sit ille, cui patefacere velis, et cum juramento super altaria magna hoc facias, caveas tibi charissime, ne furor Dei super te cadat, non observando sua praecepta.

O fili Raymundi [*sic*] mi charissime, tu vidisti, quod feci aurum bonum, tu vidisti, quia fecimus quintam essentiam, quam caelum appellamus, et tu non credidisti nisi cum vidisti et manibus tetigisti, et cor tuum induratum erat; crede charissime quia ista est mirabilis gratia, quam Deus mihi dedit, quoniam cum hac scientia ego emerem totum mundum; si ergo charissime in Christi nomine volueris cor tuum ad Deum elevare, in manus tuas ego ponam scientiam istam, quoniam cum hanc habebis, habebis omne secretum sub Dei imperio in mundo.

Fili, praeceptum meum tene charum apud cor tuum, et noli verba mea praeterire, caveas /p. 6/ tibi ab omnibus malignis malevolis et accumulatoribus monetarum et thesaurorum et eis qui nolunt obedire verbis servatoris. Caveas tibi, fili, a Principibus malignis ac tyrannis, quoniam illis non convenit scientia sacrata. Caveas tibi, fili, a mercatoribus malis Praelatis, quoniam omnes sunt indigni, caveas a malis iudicibus, potestatibus malis et ab omnibus idololatratis inimicis Ecclesiae, qui destruerent totum orbem, caveas tibi, fili, ab omnibus in mundo, nisi fuerit per divinam inspirationem quoniam Deus inspirabit te ad aperiendam scientiam, quando eam habueris.

Et hoc tibi dico, tene secretum in tuo pectore, nec ulli dispergas copiam huius mei brevis Testamenti ad laudem Christi. Tu vidisti caelum, quod feci, et alias res vidisti: precor te, et moneo, ut velis hanc scientiam exequi et studere pro amore Dei et pro pauperibus et servitio Ecclesiae, quoniam magnum donum Deus dat illis, qui sunt inspirati in istud magnum secretum per summum factorem caeli et terrae, nobis datum et revelatum, quoniam cum ista scientia nos habemus omnes divitias omnesque thesauros sanitatemque perpetuam, et magnam gratiam possidemus per hanc pretiosissimam scientiam, quae est principalis in toto mundo. Beatus est ille vir bonus, qui istam habet, beatus est ille, qui tantum donum habet, quoniam omne gaudium habet de ista scientia.

Et si infirmitates super corpus tuum advenerint, dico omnes infirmitates tam calidas quam frigidas, ista medicina facile curare poteris, fili charissime. Qui tale donum habent sunt a Deo electi in fabricando divina sua secreta. ..

Giuliana CAMILLI

IL ROSARIUS PHILOSOPHORUM ATTRIBUITO AD
ARNALDO DA VILLANOVA
NELLA TRADIZIONE ALCHEMICA DEL TRECENTO¹

Come scriveva Payen nel 1959 «bisognerebbe poter stabilire con precisione la storia del 'corpus' [alchemico] arnaldiano, per dimostrare che Arnaldo non c'entra affatto».² Lo studioso francese si riferiva ai trattati conosciuti come *Flos florum* (o *Perfectum magisterium*) e *Semita semitae*. Ad essere preso in esame qui è il *Rosarius philosophorum*, opera da sempre considerata di centrale importanza sia nell'ambito del *corpus* alchemico ascritto al medico catalano, sia nella trasmissione del sapere alchemico tardo-medievale incentrato sulla produzione dell'elixir.

Visto che a lungo è stato ritenuto opera autenticamente arnaldiana, nell'ambito di un incontro dedicato a questo personaggio, non sarà forse inutile ripercorrerne brevemente lo 'status quaestionis'.

LO 'STATUS QUAESTIONIS'

Hauréau se ne occupa nel 1881 nel ventottesimo volume dell'*Histoire Littéraire de la France*.³ La sua posizione è molto chiara: lo attribuisce senza

1. Questo lavoro fa parte di una ricerca resa possibile grazie ad una borsa di studio concessa dal Ministerio de Asuntos Exteriores spagnolo (Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas) per l'anno 1993-94 e realizzata presso il Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C. Unidad de Historia de la Ciencia) di Barcellona, che la ha supportata nel modo migliore. Desidero inoltre ringraziare Josep Perarnau (Facultat de Teologia de Catalunya), Michela Pereira (Università di Firenze) e, in particolare, Jon Arribasalaga (C.S.I.C. Barcelona) per l'insostituibile aiuto.

2. J. PAYEN, *Flos florum et Semita semite. Deux traités d'alchimie attribués à Arnaud de Villeneuve*, in «Revue d'Histoire des Sciences», 12 (1959), 288.

3. B. HAURÉAU, *Arnaud de Villeneuve*, in *Histoire Littéraire de la France*, XXVIII, Paris 1881, 26-126.

esitazione ad Arnaldo da Villanova,⁴ non fornendo motivazioni, ma basandosi tacitamente sull'accettazione della consolidata tradizione a stampa, in cui l'attribuzione al personaggio storico è praticamente una costante, ed anche manoscritta, fatta eccezione per alcuni ma importanti e precoci testimoni di cui si dirà in seguito. Hauréau include nel suo articolo un breve repertorio di manoscritti (7), dicendo che gli altri sarebbero troppo numerosi per essere elencati, nessuno dei quali anteriore al XV secolo.⁵

Nel 1910 anche Diepgen⁶ gli fa eco.⁷

Fra il '23 e il '34 Thorndike,⁸ nel terzo volume della sua fondamentale opera *A History of Magic and Experimental Science ...*, nonostante alcune riserve, appare comunque propenso ad accettarne l'autenticità.⁹ In una appendice allo stesso volume fornisce un elenco di manoscritti (16) in cui non si trovano però, ancora, testimoni anteriori al XV secolo.¹⁰

Finalmente, nel 1957, compare la voce di Payen. Nella sua tesi di laurea, lo studioso francese arrivava a concludere che il *Rosarius philosophorum* non poteva assolutamente essere attribuito ad Arnaldo, lo riteneva un centone assolutamente frivolo e privo di originalità e aggiungeva che i manoscritti comparivano solo negli ultimi anni del XIV secolo.¹¹

4. HAURÉAU, *Arnauld de Villeneuve*, 79. Insieme alla paternità del *Rosarius*, HAURÉAU gli attribuisce anche quella di *Novum lumen*, *Flos florum*, *Epistola super alchymia ad regem Neapolitanum*, *Testamentum*, *Novum testamentum*, *Quaestiones*, *De sanguine humano*, *Rosa novella*.

5. HAURÉAU, *Arnauld de Villeneuve*, 79: «C'est le plus étendu de tous les traités de chimie que nous ait laissés Arnauld de Villeneuve.»

6. P. DIEPGEN, *Studien zu Arnald von Villanova*. III. *Arnald und die Alchemie*, in «Archiv für Geschichte der Medizin», 3 (1910), 369-396.

7. DIEPGEN, *Studien zu Arnald von Villanova*, 376: «An der Echtheit ist nicht zu zweifeln».

8. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science from the Twelfth to the Sixteenth Century*, III, Londra e New York 1923-1941, 52-84 e appendix 4. Elenca cinquantuno titoli e mette in dubbio l'autenticità di quasi tutti quelli che Diepgen aveva ammesso.

9. THORNDIKE, *A History*, III, 55: «Many *Rosaries* and other flowery titles cluster about the name of Arnald of Villanova. That which there seems to be the most reason for accepting as his has the incipit "Iste namque liber vocatur *Rosarius* ...".»

10. Nel '47 anche Sarton (G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, III (I), Baltimore 1947, 166-167) accenna alla produzione alchemica che si raccoglie sotto il nome di Arnaldo: alcuni trattati potrebbero anche essere autentici, ma la probabilità che siano apocrifi è molto alta. E nel '51 Sherwood Taylor (F. SHERWOOD TAYLOR, *The Alchemists*, London 1951, 110) così si pronuncia: «...it is pretty certain that only a few of the texts attributed to Arnald of Villanova were written by him».

11. J. PAYEN, *Arnaud de Villeneuve et la version provençale du Rosarius philosophorum*, in «Positions de Thèses de l'École de Chartes», 1957, 105-106: «En dépit de ses fondements astrologiques, la conception de l'univers physique, chez Arnaud, est cohérente et contraste étrangement avec l'insanité de la littérature alchimique mise sous le nom du médecin catalan. ... les manuscrits n'en apparaissent que dans les dernières années du XIV^e siècle. Pour

Purtroppo, però, di Payen ci è rimasto ben poco¹² e non è più possibile rintracciare il lavoro tramite il quale l'autore era arrivato ad esprimere le sue convinzioni. Nella tesi, andata perduta,¹³ veniva, tra l'altro, riscoperto e approfondito un ulteriore stimolante problema: quello del rapporto tra il *Rosarius* ritenuto arnaldiano e il cosiddetto *Rosarius Montispessulani*, testo occitano conservato nel ms. 4141 Nouv. acq. fr. della Biblioteca Nazionale di Parigi, importante testimone di cui si sta attualmente occupando Antoine Calvet e sul quale tornerò più oltre. Resta il fatto che il suo giudizio doveva essere a tal punto documentato e convincente da far cambiare opinione e persino corso di ricerca a Paniagua.

È quest'ultimo, infatti, che in un articolo del 1959,¹⁴ ed in seguito altrove,¹⁵ ci informa che la decisione di Payen di considerare apocrifo l'intero *corpus* alchemico arnaldiano si basava sull'«esame dei testi», e che la figura del medico risultante da questa specie di «decantazione» era decisamente più coerente con il personaggio storico da lui studiato. Gli stessi articoli testimoniano anche che il francese era arrivato a inventariarne 57 copie manoscritte,¹⁶ di cui solo tre risalenti alla seconda metà del XIV secolo.¹⁷ Inoltre diversi motivi facevano decisamente respingere a Paniagua

être ordonné suivant un plan assez élaboré, le contenu de l'ouvrage, qui consiste essentiellement en des spéculations sur les qualités et les éléments, n'en est pas moins parfaitement frivole. Il n'offre, du reste, aucune originalité: les sources ont été compilées textuellement.» Inoltre, tutta la produzione alchemica in questione doveva essere considerata pseudo-arnaldiana. Cfr. PAYEN, *Flos florum*» et *Semita semite* (cit. nota 2), 289-300.

12. Solamente i due articoli già citati.

13. A. CALVET, *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve*, in *Terres médiévales*, Paris 1990, 21-34.

14. J.A. PANIAGUA, *Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova*, in «Archivo Iberoamericano de historia de la medicina», 11 (1959), 406-419.

15. J.A. PANIAGUA, *El Maestro Arnau de Vilanova médico*, Valencia 1969, 74-77.

16. Tra cui copie in versione tedesca, italiana, francese, castigliana e provenzale come anche riduzioni dell'originale latino. Più quindici edizioni del testo completo e quattro di quello abbreviato. Cfr. PANIAGUA, *El Maestro*, p. 75.

17. PANIAGUA, *Notas*, 418-419: «... cuando, en 1956, tuve ocasión de conocer a M. Jacques Payen, que preparaba su tesis sobre el *Rosarius philosophorum*, y cuando este joven investigador me manifestó su disconformidad en este punto, no tuve reparo en adherirme, ya «a priori», a su opinión negativa acerca de la alquimia del médico catalán. En mis investigaciones sobre la vida y la obra médica del Maestro Arnau no encontraba al alquimista: lo aceptaba con todos los autores (Diepgen, Thorndike, Sarton), pero me bastó una insinuación opuesta, basada en el examen de los textos alquímicos, para que renunciara a esta idea, pues con ello se hacía más coherente la figura de Arnau que, a lo largo de estos años, había ido vislumbrando. En mi comunicación al IX Congreso Internacional de Historia de las Ciencias (Barcelona-Madrid 1959) expresé mi convencimiento del carácter apócrifo de los escritos alquímicos difundidos a nombre de Arnau y de la falsedad de su dedicación a la alquimia. ... Por mi parte, he procurado —aprovechando la conveniencia de justificar mi abandono de esta rama de la bibliografía científica arnaldiana...».

l'autenticità di questo testo fino ad allora unanimemente accettato.¹⁸ Tutti motivi a cui nulla, o quasi,¹⁹ si potrebbe obiettare.²⁰

Dopo di che, nel 1970, McVaugh,²¹ scriveva che l'autenticità del *Rosarius*,²² dopo essere stata accettata fino a poco tempo prima, appariva assai dubbia.²³ Nel 1976, però, Garcia Font (J. GARCIA FONT, *Historia de la Alquimia en España*, Madrid 1976) dopo essersi posto la domanda sulla attendibilità della figura di un Arnaldo da Villanova dedito all'alchimia, prudentemente sosteneva che si dovrebbe piuttosto parlare di un nucleo concettuale originariamente arnaldiano recepito poi da altri autori. Senza, però, con questo, riferirsi esplicitamente al *Rosarius* né esprimere giudizi. Cfr. GARCIA FONT, *Historia*, 114-115: «El problema estriba en saber qué tratado o tratados sean auténticos. Pero este asunto quizá sea insoluble... Posiblemente fuera más prudente hablar de un núcleo conceptual arnaldiano sobre alquimia que, por otra parte, seguramente habría recibido de otros autores», ipotesi molto stimolante alla luce delle indicazioni di Michela PEREIRA (vedi *infra*).

18. Oltre quella dell'intero 'corpus'.

19. Non è completamente vero che non esistano codici contenenti testi arnaldiani sia medici sia alchemici. Vedi i seguenti mss.: München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 457, contenente un gruppo di testi medici provenienti da Montpellier, e Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 479, in cui ancora si trova in compagnia di testi medici provenienti da Montpellier. Cfr. il contributo di A. CALVET in *Micrologus*, 3, in corso di edizione e quello di M. PEREIRA, *infra*; *Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, I (1), Frankfurt am Main 1963, 346-350.

20. La quasi totale assenza di mss. del XIV s. (mentre la percentuale di copie di opere mediche di questo secolo è del trentacinque per cento); l'inesistenza di codici che contengano testi arnaldiani sia medici che alchemici (il che fa pensare —data la grande varietà con cui si combinano nei manoscritti le opere scientifiche di diversi generi— a una tradizione indipendente e tarda); la imperante omogeneità nella trasmissione testuale degli scritti medici (in contrasto con la eterogeneità di contenuto dei testi alchemici); la sobrietà dei concetti e la chiarezza di stile nei libri di medicina che non ha niente a che vedere con il tono ampolloso e il contenuto confuso di quelli dedicati all'alchimia; nelle opere mediche vengono citati tutti i nomi famosi della scienza classica e araba, ma non vi si trova il minimo riferimento ad autori o testi alchemici; nella biblioteca di Arnaldo, ricca di libri medici e scientifici, non si trova nessun riferimento sicuro a scritti di alchimia; come non si trova nessuna testimonianza di questa presunta attività nella sua biografia o in autori coetanei (ad esempio l'inquisitore catalano Nicolau Eimeric, nemico dichiarato dell'alchimia, non aggiunge questa colpa all'eterodossia di Arnaldo).

21. M. MCVAUGH, *Arnald of Villanova*, in *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1970, I, pp. 289-291.

22. Così come quella degli altri scritti alchemici.

23. MCVAUGH, *Arnald of Villanova*, 291: «Arnald's heterodoxy made a great impression upon the fourteenth and fifteenth centuries, and during that period his name became associated with a number of alchemical texts. Some of these, notably the *Flos florum* and the

Da qui la rassegna procede all'insegna della «sospensione del giudizio»: da Halleux, sia nel suo fondamentale saggio del 1979²⁴ che in interventi successivi,²⁵ fino a Calvet²⁶ la questione è considerata ancora aperta.

Quello che risulta evidente da tutti questi interventi è però il fatto che nessuno (tranne Payen, il cui lavoro è andato perduto e Calvet i cui risultati non sono ancora noti) ha tenuto abbastanza in considerazione le testimonianze manoscritte precoci, sia ,per se' sia nell'ambito di un più generale confronto con altri testi alchemici trecenteschi. Da un lato, dunque, vorrei cominciare ad affrontare qui il problema della tradizione manoscritta precoce, in cui l'attribuzione arnaldiana non è affatto unanime; in secondo luogo quindi analizzare il testo del *Rosarius* per poterlo confrontare con altri particolarmente indicativi. Tutto questo per verificare in quale modo e con quali aspetti originali, se se ne incontreranno, si può dire che questo testo si inserisce nella trasmissione del sapere alchemico incentrato sulla produzione dell'elixir.

I MANOSCRITTI

Abbiamo detto che per Payen almeno tre dei cinquantasette da lui inventariati risalivano al XIV secolo,²⁷ ed in effetti essi sono identificabili

Rosarius philosophorum, were until recently accepted as genuine. At present the authenticity of all appears doubtful ...».

24. R. HALLEUX, *Les Textes Alchimiques*, Turnhout, Brepols 1979, 105-106: «un groupe de traités lui sont attribués sans fluctuation par les manuscrits, présentent entre eux des analogies de contenu, et sont dédiés à des souverains avec qui il fut en rapport dans sa vie aventureuse. A la différence du ,corpus' lullien, ces dédicaces ne sont pas déparées par des anachronismes. Le plus célèbre est le *Rosarius* (inc. *Iste namque liber vocatur Rosarius*)».

25. R. HALLEUX, *L'Alchimie*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, VIII/1, Heidelberg 1988, 338: «Le XIV^e siècle, période la plus créative, voit apparaître les grands corpus mis au nom d'Albert le Grand, Roger Bacon, Arnaud de Villeneuve, Raymond Lulle. Ces corpus, pour la plus grande part inauthentiques, reflètent à la fois le souci d'intégration (en dotant l'alchimie d',auctores' reconnus), et une extension des méthodes des grands docteurs à ce domaine nouveau.»

26. CALVET, *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve* (cit. nota 13), 29: «Bref, pour l'instant on ne sait pas si le *Rosarius philosophorum* est vraiment un apocryphe comme le pensent Monsieur Payen et le docteur Paniagua, on ne sait pas si Arnaud de Villeneuve a été un alchimiste et un écrivain d'alchimique ...»

27. Vedi ancora PANIAGUA, notas (cit. nota 14).

nei repertori.²⁸ Ma, come ha segnalato anche Calvet,²⁹ esistono tre differenti versioni sicuramente coeve dello stesso testo: una occitana,³⁰ una latina³¹ ed una francese.³² Personalmente ho potuto vedere fino ad ora solo la versione occitana e quella latina, e non i manoscritti originali, ma in microfilm. È solo di queste due versioni che si parlerà di seguito.

La prima è contenuta nel ms. nouv. acq. fr. 4141 della Biblioteca Nazionale di Parigi: il cosiddetto *Rosarius alkimicus Montispezzulani*. Questa, brevemente, la storia della scoperta-riscoperta di questo interessante e precoce testimone.

Nel 1893 usciva il saggio di Berthelot³³ in cui si dava notizia che la Biblioteca Nazionale di Parigi era in possesso di un manoscritto contenente un testo alchemico provenzale appartenente alla scuola di Arnaldo da Villanova e dello pseudo-Lullo. La prima parte di questo manoscritto, datata da Berthelot e Omont al primo trentennio del XIV secolo, contiene uno scritto in provenzale, o occitano, cui una mano posteriore ha imposto il titolo: «Incipit Rosarius alkimicus Montispezzulani». La dottrina espressa in quest'opera sarebbe molto vicina a quella che si ritrova nei testi attribuiti ai due catalani.³⁴

28. Si tratta dei seguenti mss.: in latino: Torino Biblioteca Nazionale Universitaria, E IV 22; Kues, Spitalsbibliothek, 201 (data incerta); Praha, Universitní Knihovna, 1765 (data incerta); in francese: Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 2872; in provenzale: Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. fr. 4141. Vedi: J. CORBETT, *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Latins*, 2 voll., Bruxelles 1939; *Inventario dei Codici superstiti greci e latini antichi della biblioteca nazionale di Torino*, Torino 1904, III; THORNDIKE, *A History...*, III, app. IV

29. CALVET, *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve* (cit. nota 13), 32.

30. Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. fr., 4141. Cfr. J. CORBETT, *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Latins*, 2 vols., Bruxelles 1939, I, n° 91.

31. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E IV 22. Kues 201 e Praha 1765 restano da verificare.

32. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2872 (101 S.A.F.). Cfr. CORBETT, *Catalogue*, I, n° 93.

33. M. BERTHELOT, *Sur quelques Écrits Alchimiques en Langue Provençale se rattachant à l'École de Raymond Lulle*, in *La Chimie au Moyen Âge*, Paris 1893 e Amsterdam 1967, I, 351-356

34. BERTHELOT, *Sur quelques Écrits...*: «La Bibliothèque nationale possède même (Nouvelles acquisitions françaises, 4141) un manuscrit qui renferme une alchimie provençale appartenant à l'école d'Arnaud de Villeneuve et du Pseudo-Raymond Lulle, ...La première partie de ce manuscrit aurait été écrite vers le premier tiers du XIV^e siècle, d'après des juges compétents, tels que M. Omont. Cette partie a pour titre les mots latins surajoutés: *Incipit Rosarius alkimicus Montispezzulani*. L'ouvrage même est écrit en provençal; il se termine, au folio 25 recto, par ces mots latins: *Explicit liber Rosarii*, etc. [...] Le Rosaire provençal [...] est inédit, quoique le titre de Rosaire se retrouve dans beaucoup de manuscrits alchimiques latins, notamment dans les *Rosaria*, attribués à Arnaud de Villeneuve et à Raymond Lulle, lesquels représentent une doctrine fort voisine de celle du texte provençal. Ce dernier débute par le mots (fol. 4 v°): "Lo premier regimen de la nostra peyra es dissolvrela en

Quello di cui però Berthelot non si accorse è la straordinaria somiglianza, anzi, la pressoché totale coincidenza di questo testo provenzale con quello del *Rosarius* arnaldiano.

Sarà Emmanuel Lalande (*alias* Marc Haven) a renderlo noto nel 1896, in una monografia dal titolo *La Vie et les Oeuvres de Maître Arnaud de Villeneuve*.³⁵

In effetti, le poche frasi dell'uno e dell'altro messe a confronto da Haven corrispondono in pieno. Altro fatto messo in rilievo da Haven è che il *Rosarius* occitano comincia solo dal secondo capitolo della seconda parte di quello latino.³⁶ Si tratterebbe quindi di uno dei rari testimoni del XIV secolo, ma anonimo e che comincia solo dalla pratica (più precisamente dal primo, *regimen*).

Haven così come in seguito Paniagua e anche Calvet considerano come originario il *Rosarius* latino, e quello provenzale solo una riduzione e traduzione più tarda.

Sempre nella sua fondamentale opera, negli anni 1923-34 anche Thorndike accenna al *Rosarius montispessulani*, considerandolo sempre un estratto di quello latino.³⁷

Ma nel 1957 ancora Payen riscopre, in un certo senso, e porta un contributo alla questione, mettendone in discussione la datazione, per ringiovanirlo di almeno una sessantina d'anni: cioè, nella migliore delle ipotesi, fine, e non inizio, del XIV s.³⁸

argen vieu per so que se reduga a la sieua primieyra materia tot ayso se fa per lo sol argen vieu...» Plus loin (fol. 28 v.), on lit: «Lo rosari dels philosophes lo qual porta rosas mot ben flayrants tant blancas quant vermelhas...», etc.»

35. M. HAVEN, *La Vie et les Oeuvres de Maître Arnaud de Villeneuve*, Paris 1896 e Genève 1972, 23-24: «M. Berthelot qui cite ce manuscrit et affirme: «La première partie de ce manuscrit aurait été écrit vers le premier tiers du XIV^e siècle d'après des juges compétents, tels que Omont», commet ensuite une erreur étonnante chez un chercheur aussi consciencieux; il considère ce traité: 1° comme appartenant seulement à l'école d'Arnaud de Villeneuve; 2° comme inédit et ne présentant avec le *Rosarius* d'Arnaud de Villeneuve qu'une analogie de titre et de doctrines. Or, la comparaison des textes montre que, mot pour mot, ces deux *Rosaires* sont identiques.»

36. «Le fait qui a pui induire en erreur Berthelot est que le *Rosarius* provençal ne comprend pas le premier livre du *Rosaire* latin et commence qu'au cap. [II] du livre II: cela est fréquent dans les traités publiés sous des titres ou dans des langues différentes.»

37. THORNDIKE, *A History...* (cit. nota 8), III, 56: «There is still another alchemical Rosary of Montpellier which is said to date from before 1333, and is perhaps an extract from Arnald's.»

38. PAYEN, *Arnaud de Villeneuve* (cit. nota 1), 105-106: «L'identification en a été faite par Haven (Lalande) en 1896, mais a été oublié depuis. Il semble, eu égard au filigrane du papier, jusqu'à présent négligé, qu'il faut rajeunir d'une bonne soixantaine d'années ce manuscrit attribué par H. Omont au premier quart du XIV^e siècle.»

Il ms. 4141 è una raccolta di testi alchemici composto di quarantaquattro fogli. I fogli da uno a tre mancano, quelli da quattro a venticinque sono quelli datati al XIV secolo, mentre da venticinque a quarantaquattro datano al XV secolo. Il testo che ci interessa è contenuto nella parte più antica (ff. 4-25). Il titolo *Rosarius alkymicus Montispessulani* è stato posto da una mano più recente. Il testo che lo segue è il *Liber lucis* di Johannes de Rupescissa, alchimista e francescano della seconda metà del secolo XIV.³⁹

La versione occitana, si diceva, contiene in trenta capitoli, la seconda parte di quello latino, cioè quella denominata *practica*; anzi, più precisamente, prende l'avvio dal primo 'regimen'. Il testo appare completo in se stesso, anche se acefalo. Anzi, più di una volta, mi è capitato, trascrivendo il testo latino del ms. di Torino, di dover ricorrere a quello occitano per meglio intenderne il contenuto. Questo mi fa pensare che il traduttore, se di traduttore si è trattato, fosse persona ben esperta e versata nella materia che stava trattando.

Un esempio:

Ms. Paris, Bibliothèque Nationale,
nouv. acq. fr. 4141

[F. 4v] «Lo primier regimen de la nostra peyra es dissolvre la en argen vieu per so que se reduga ala sieua primieyra materia et tot ayso se fa per lo sol argen vieu per so quar el tant solamen conten en si lo sollel et la luna et aquels en la sieua natura et materia pot retornar. Mas quar largen vieu a en si alcuna ordura de tereytat adustiva sens enflamacio et alcuna substancia aygosa necessaria causa es de lui fas superfluytats ostar e suplir fas sos defalhimens si de luy vulem far o crear medecina complida».

Ms. Torino, Biblioteca Nazionale
Universitaria, E IV 22

[II] [f.10v] «*De primo regimine lapidis.*

«Lapidem sicum grossum dissolve in mercurium ut in sua primam redigatur materia, hoc totum solum fit per argentum vivum eo quod ipsum solum habet solem et lunam ad suam naturam vel ad suam materiam primam redigere, sed quia argentum vivum habet in se fetulenciam terream et adustionem absque inflammatione et aqueitatis substantiam necessari[um] est superflua demere et absentia implere vel supplere si completa medicinam volumus facere vel trahere».

«Terrenam autem fetulenciam per sublimationem demere et mundare ne lucidum vel fuscum creet in proiectione colorem, et aqueitatem ipsius simili modo fugitivam delere ne totam materiam in proiectione simili modo faciat

39. SARTON, *Introduction* (cit. nota 10), III (2), 1572-1574.

fugitivam oportetque substantiam illius medicinam salvare de cuius proprietate est mundare et ab ustione defendere et etiam non figere ac fixum facere. Ideoque contigit ex ipsius medicine diversitate secundum eius diversam depurationem quandoque ex illa creari Saturnum, quandoque Iovem, quandoque Martem, quandoque Venerem, quod ex impuritate necessarie acadere. Ex illo quandoque creatur sol, quandoque luna, quod ex puritate necessarie est acadere vel evenire».

[III] «*Quomodo depuratur mercurius et preparatur*

«Et sapias que las superfluytatz de sus dichas podem de luy ostar lavan lo am sal comuna et vinagr sobre petit fuoc en .j. vayssel de veyre coma tisa o per sublimacio am veyre mout et am sal comuna preparada et aysso una ves fag gitar lo en ayga mot ferven tro que torne en la forma que era davant quar autramen non es bon obrar de luy tro que per aquesta manieyra sia aparelhar per que ditz Avicenna sapias que la primeyra causa que as a far quant comensaras la obra es que sublimes lo mercury et apres es que lo tornes a sa primeyra natura et materia et adoncx en aquest mercury net met los corps nets so es laur o largen tant quant volras».

«Ingenium igitur ipsius terree substantie superflus remotionis est ipsum semel vel bis sublimare cum [soprascr.: vitro et sale] et sale donec ipsius albissima sumatur substantia, cum vero albissima ascenderat proyce in ferventi igne [soprascr.: aqua] donec redeat in argentum vivum, post tolle ab eo [su una cancellatura: aquam] et operare cum eo quoniam non est bonum operari cum ipso nisi prius hoc modo puretur [sic]. Unde dicit Avicenna: principium quoque facere incipere est quod sublimetur mercurius, postea solve [f. 11r] eum ut redeat in suam primam materiam, et sublima totum, tunc in hoc mercurio mundo mitte corpora munda equali lance librata».

«Empero en autres libres se troba que ad una libra del argen o aur sen devon metre 7 libre de mercury so es 8 libre primeyramen et apres 4 libre. Apres aiusta estas causas sobre petit fuoc tro que veias que lo corps sia tot convertit en argen vieu et adonx met o tot en .j. vayssel de veyre en lo bainh maria».

«Après destilla o tot per lo feiltre et aiustan tot iorn argen vieu torna en lo bainh so [f. 5r] que non peyra? passar tro que tot sia passat. Empero quant veyras una licor negra anar nadan sobre la altra substancia aquela amassa tota ves et met la apart ben gardada et cuberta quar sapias que aquo es oli et es veray senhal de dissolucion. Quar aquo que es dissout monta al plus aut et sec la firior sobeyrana et se dissepàra de las causas soteyranas montan en aut quar es coma corps de ayre per que tot iorn vol estar plus aut per que garda o ben per tal que non sen ane en fum. Et sapias que so que faras en la obra del argen faras en la obra del aur quar aquesta medecina es quant a sa essentia una et en la maneyra del far una se non que al aur es mays lo aiustamen de la citrinitat en la color la qual ven de la mot neta et pura substantia del solpre fix⁴⁰. Et per sola differentia que es entre la medecina del aur e del argen es aquesta quar en la medecina del aur a mestier lo dig solpre fix vermelh o citri et aquela del argen non a mestier mas de solpre fix net blanc per que a tu abaston aquestz 2 corps so es lo argen et lo aur quar aquestz 2 retra sons mays a so que tu demandas et a so que tu serquas empero sapias que tu as mestier que an la solutio sublimation et subtiliatio dels ditz corpses tu trebalhes mot quar els son

«Verumtamen corpus album non cum rubeo, nec rubeum cum albo, quoniam aqua albi est ad albificandum et aqua rubea ad rubificandum. Non ergo misceas aquam unius lapidis cum alio lapide quoniam vehementer errares et excecaberis si secus feceris».

«Vicem igitur post vicem contere et imbebe et quoque in balneo marie post distilla per filtrum donec transeat ipsum collige tamen semper ad partem supereminens nigrum quoniam illud est oleum ac verum dissolutionis signum quia quod est solum pervenit ad subtilitatis finem, unde separatur ab inferioribus ascendens sursum et petit altiora loca ut aereum corpus, custodi tamen ipsum caute ne evolet in fumum, et quod facis in albo facias in rubeo quoniam hec medicina est in essentia una, et in modo agendi similiter una. Est tamen in rubea additamentum citrinitatis coloris quia sulphuris mundissima efficitur substantia. Differentia tamen est inter lunarem et solarem medicinam eo quod hec quidem illud continet scilicet additamentum coloris citrini, illa vero non quoniam indiget mundissimo sulphure albo sicut hec indiget rubeo. Sufficiunt tibi ergo hec duo corpora eo quod assimilantur [sic] quesito vel illi quod queris. Sed indiges quod in solutione et sublimatione ac subtiliatione ipsorum labores: sunt enim fortia et indigent preparatione longinqua et operatione continua...»

40. Mi sembra che qui si dica ancora più chiaramente che nel testo latino che è l'oro ad apportare lo zolfo al composto (cfr. oltre).

plus fortz quels autres per que an mestier de maior trebalh et operacio continuada...»

«...quar te conven aquestz corps grosses dissolvre et totz tornar en materia dargen vieu et aysso am lo argen vieu mateys sans outra calcination [f. 5v] quar aysso es lo plus segur ia sia que sia obra plus longa. Sias doncas en la obra lonx et garda te que am cocha non vulhas trayre las tenthuras ny non aias talan de tost ta obra complir quar certamen la primeyra error que es en aquesta art es aver cocha la qual o crema tot et tot o metra mont quar se tu fas trop de fuoc en lo comensamen de las mixtiss las tenthuras seran corrompudas quar totas las medecinas se corrompro? per tropas calors...»

«...per que am paciensa sosten trissa et cos et non te ennege aysso soven retornar quar las causas que am layga se enbieven se enmolesissen et [...] mayss assubtiliaras las causas grossas en

«...ut primo calcinentur et postea solvantur quoniam cum calcinata fuerint subtilius solvuntur eo quod calor igneus penetrans partes corporis facit aquam ingredi post ipsum et sic magis est solutionis susceptivum. Verumtamen si calcinaveris corpus grossum quod etiam dissolutum est pone ad partem et quod remanet in filtrum accipias caute ipsum ne perdat in fenum et pereat magisterium. Idcirco cum istud grave perficere sit et difficile...»

«...expedit corpora grossa solvere per aquam solum idest per argentum vivum sine calcinatione quoniam istud est securius quamquam sit tardius. Esto ergo longanimus suavis et non festinus existens tincturam non queras velociter perficere quia primus error in hac arte est festinatio quia comburit omnia et producit ad remotum. Nam ignem si multum feceris imperfectio nis? [f. 11v] eius eveniet corruptio in tincturis, quoniam comburuntur medicinae per nimias caliditates...»

«...ergo [...] unde versus: "Dissipam rem captam prius hanc per partem satis aptam, Leviter extracta sic massam contere factam, Hoc non festine sed temporum ordine fine, Albumen urine dispone membra ruine"».

«Patienter ergo sustine contere et quooque et dissipa et non tedeat te hoc ipsum reiterare quia que imbibuntur per aquam mollificantur et quanto magis teres tanto magis mollificas et

tro que de tot sien diruydas et luna sia depertida de lautra quar adonx lo sperit am lo corps se fa espes et tot so que sen enpasta se dissol de tot et sapias que la enpastatio se fay per continuatio del fuoc petit quar per contritio enceratio et assation se departisson las pertidas hadas per la viscositat de layga la qual viscositat es en los corpes. Et los corpes dissoutz son tornatz ala natura del sperit e depueys non se separon ny far non apodon tanpauc coma la ayga mesclada am aygua et la rason es quar natura se alegra quant lo espos am la sposa se aniskon mas las causas que non se dissolvon non an lurs pertidas subtils se non las fas tornar molas per que car amic te coven que en la solutio de la peyra trebalhes per tal forma que las sieuas pertidas plus puras depertiscas de las non puras per so que, faxas gitadas las causas pesans et non puras, am las plus laugieyras [f. 6r] et netas la obra se fassa et venga a perfettio».

quanto magis mollificas tanto magis partes grossas subtilias donec domantur et ad invicem dividantur quoniam spiritus cum corpore tunc inspissantur et omnia que impastantur ex toto dissolvuntur et impastatio fit cum nimia trituratione et iteratione assationis, nam per contritionem iterationem assationem dividuntur partes ligatæ viscositate aque que viscositas est in corporibus. Corpora vero soluta ad naturam spiritus sunt redacta et nunquam separantur sicut nec aqua mixta aque, quia natura letatur quoniam sponsus cum sponsa copulatur. Que vero non solvuntur non habent partes subtiles nisi mollifices. Ideo charissime indiges quod in dissolutione lapidis labores scilicet ut partes suas puriores disgregent ab impuris et gravioribus partibus abiectis ut opus cum levioribus modis perficiatur».

Il ms. di Torino⁴¹ è uno splendido esemplare che si dichiara confezionato per Roberto d'Angiò.⁴² È sul testo latino in esso riportato che ho condotto questa breve analisi.

IL ROSARIUS PHILOSOPHORUM

Come è noto, qui ed in altri mss., il testo del *Rosarius* nella versione latina più diffusa, si divide in due parti: 'theorica' e 'practica'. La prima composta di dieci capitoli e la seconda di trentadue o trentuno (in alcuni mss. e opere a stampa si incontrano lievi differenze di suddivisione).

41. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E IV 22. Descrizione in *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino*, III, Torino 1904.

42. Re di Napoli dal 1309 al 1343. Vedi ad esempio S.C. BADDELEY, *Robert the Wise and his Heirs 1278-1352*, London 1897 e *Nel regno di Roberto d'Angiò*, in *Storia di Napoli*, II, Napoli 1975-6, pp. 137-89.

Ad una prima lettura appare abbastanza disordinato: citazioni, speculazioni e indicazioni pratiche si accavallano e non risulta agevole seguirne linearmente lo sviluppo attraverso i capitoli. L'impressione che se ne ricava è che la divisione canonica in *'theorica'* e *'practica'* sia alquanto posticcia. In realtà i due aspetti si compenetrano continuamente e i passaggi dall'una all'altra sono di difficile discernimento. In esso coesistono diversi livelli: quello più propriamente artigianale dell'*'operatio'*; quello dell'*'ars'*, della *'practica'* (che definisce il rapporto tra principi teorici e operazione); e quello della scienza particolare dei metalli (la teoria della loro formazione naturale e quella della loro trasformazione artificiale).⁴³

Cercherò qui di seguirne linearmente lo sviluppo per quanto possibile, ma riassumendone il contenuto attraverso alcuni momenti topici.

Il Proemio

Nel proemio si dichiara di avere estratto ciò che nel libro è contenuto dalle opere dei filosofi precedenti (proprio per questo il titolo sarebbe *Rosarius*) e l'intenzione di non occultare niente di quanto è necessario al compimento del magisterio alchemico. Segue una esortazione allo studio della teoria, importante quanto l'esercizio della pratica, e quindi alla lettura di altri libri,⁴⁴ naturalmente se si vuole conseguire la «*finalem ac precipuam totius philosophie matrem... que hominem ornat moribus et ditat beneficiis, auxiliatur pauperem et etiam corpus incolume servat et prebet etiam sanitatem*», cioè l'*elixir*. Nessuna dedica, anche se nel corso della trattazione l'autore si rivolgerà a un non meglio precisato «*carissimus*» o «*carissimus dominus*» che sembra persona pratica (o per lo meno interessata quanto l'autore) dell'arte alchemica. Interessante l'ultima dichiarazione del copista (o forse si dovrebbe parlare di autore?) di questo ms.: «*Istum autem librum nominavi Rosarium ego s u [spazio bianco] eo quod iussu et mandato serenissimi [f. 2v] principis domini Roberti, Dei gratia Iherusalem et Sicilie regis illustris, ipsum abbreviavi ex libris philosophorum quanto melius potui et in diversa divisi capitula*». Il re Roberto di Napoli regnò dal 1309 al 1343 (data della sua morte), dunque questo testimone dovrebbe risalire a questa epoca precoce. È anonimo, e a sottolineare questo fatto un'altra mano pone (f. 2r) l'annotazione: «*Incogniti philosophie naturalis secreta*». Interessante il fatto che il copista sembra volersi presentare come autore del testo stesso (*Mistum autem librum nominavi Rosa-*

43. B. OBRIST, *Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévales*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris 1993, 47.

44. F. 2r: «...liber... librum aperit et sermo sermonem explicat».

rium ego [...] [...] ipsum abbreviavi ex libris philosophorum quanto melius potui»). E chissà non lo sia veramente stato. In questo caso il ms. di Torino potrebbe essere il nostro codice archetipo. Ma per il momento questa è solo una ipotesi tra le altre.

A - La teoria. I metalli

Di seguito viene esposta la teoria della generazione dei metalli: dallo zolfo e dal mercurio:

[I] [f. 3r] «Rerum liquabilium natura est naturaliter ex argento vivo et sui sulphuris substantia [...] eo quod primum est argentum vivum quod coagulatur ex calore sive vapore sulphuris quoniam omne si[cum] ebibit naturaliter suum humidum. Vapor ergo [f. 3v] sulphuris argenti vivi coagulatus est ex sua substantia terrea subtili aerea et digesta a mixtione prima sibi unita actione calorum, postea elevata decocta et digesta donec habeat vim sulphuream coagulandi mercurium...»

È una teoria mutuata dalla scienza araba a partire dal *Libro dei Segreti della Creazione* di Balinas (latinamente Apollonio di Tiana) tradotto da Hugo di Santalla negli anni 1140-1150 probabilmente a Tarazona,⁴⁵ diffusa in Occidente soprattutto attraverso i trattati avicenniani *De anima in arte alchemiae*, *Ad Hasen regem epistola*, *De congelatione et conglutinatione lapidum* (conosciuto dalla letteratura alchemica come quarto libro delle *Meteore* di Aristotele).

Secondo i diversi gradi di purezza di zolfo e mercurio si originano i diversi metalli:

[II] [f. 4r] «Si argentum vivum coagulatur ex vivo sulphure non urenti, nam ut dicit Philosophus [in quarto *Metheororum*], sulphur album non adurens congelat mercurium in bonam lunam, et illa est bona res et optima quam possunt recipere qui alkimiam operantur, et convertunt illud in argentum bonum. Si vero sulphur mundum purum et optimum fuerit cum rubore clarum et fuerit in eo vis igneatis simpliciter non urentis erit res optima quam recipere possunt alkimiste ut ex eo faciant solem, hoc enim convertit ipsum in solem. Si vero fuerit argentum vivum bone substancie et sulphur non purum adurens convertit ipsum argentum vivum in es. Argentum etiam vivum si fuerit porosum immundum terreum et sulphur non mundum fiet ex eo ferrum. Stagnum vero videtur habere bonum argentum vivum et purum, sulphur autem malum quia non bene mixtum. Plumbum vero grossum argentum

45. Che sosteneva essere gli elementi costituenti dei metalli lo zolfo, responsabile della combustibilità, e il mercurio, responsabile della malleabilità e della lucentezza metallica.

vivum et malum et luteum ponderosum, sulphur autem malum et mali saporis et fetidi ac virtutis debilis unde non bene congelatur».

Dunque anche oro e argento, metalli perfetti e semi di perfezione dai quali l'alchimista deve partire per raggiungere lo scopo dell'opus: la produzione dell'elixir. Ma ciò «accade a malapena in mille anni consecutivi di lavoro della natura». Compito dell'alchimista sarà dunque intervenire nel processo naturale imitando la natura con le proprie conoscenze per portare a compimento e a perfezione ciò che la natura non può portare a termine altrettanto rapidamente (capp. 1-2).

Come Alberto (citato espressamente nel corso del testo) nel *De mineralibus*, l'autore del *Rosarius* fa eco alla teoria aristotelica secondo la quale «la natura, avendo sempre come scopo la perfezione, tende a produrre l'oro. E se tutti i metalli non sono oro è perché il loro processo di maturazione non è giunto a compimento. L'imperfezione dei metalli si spiega dunque con l'insufficienza dell'azione formatrice del calore ...: i metalli 'impuri' non sono sufficientemente corti».⁴⁶

[I] [f. 3v] «Verumtamen continua sublimatione nimium depuratur [mercurius] dequoquitur et inspissatur ac in sulphur album vel rubeum gradatim congelatur, quod quidem sulphur dissolvitur multotiens et postea congelatur per argentum vivum et illius sublimatum in terram caloris actione donec vix in milibus annorum successive operetur opere vere [soprascr.: nature] in metallum congelatur perfectum, et hoc quidem [soprascr.: modo] in vasis mineralibus ipsa natura mediante operatur metalla. In istis ergo operibus naturam imitare quicumque velis perficere medicinam ad imperfectionis perfectionem».

La medicina

Scopo del magisterio alchemico è nel *Rosarius* la produzione dell'elixir, chiamato anche 'medicina', e una sola volta indicato con vari sinonimi:

[VIII] [f. 7v] «...elixir iuxta [f. 8r] sapientum allegoriam. Compositum ex speciebus limpidis, condimentum, antidotum, medicina et purgamentum omnium corporum purgandorum et trasformandorum in solificum et lunificum verum».

46. ALBERTO MAGNO, *De mineralibus*, III, 1, 7, in OBRIST, *Les rapports d'analogie...* (cit. nota 43), 51. Il testo di Alberto si trova in: *Opera omnia*, ed. A. BORNET, Paris, 1890, vol. 5; e in traduzione inglese in: D. WYCKOFF, *Albertus Magnus. Book of Minerals*, Oxford 1967.

Questa medicina perfetta serve sia ad ottenere la trasmutazione dei metalli vili in oro, sia a curare e rendere incorruttibili i corpi umani. Ma come riuscire a produrla artificialmente?

Avicenna, o meglio, l'«*auctoritas*» aristotelica dichiarava che il ricorso alla materia prima, necessario a questo scopo, era impossibile. Infatti nel *De congelatione et conglutinatione lapidum* la possibilità della trasmutazione veniva rifiutata, dopo essere stata esaminata in termini essenzialmente logici, a partire dalla definizione di «*species*»:

«Gli artefici fanno operazioni simili a quelle naturali; e benché le operazioni artificiali non siano uguali a quelle della natura né essa possa essere imitata con sicurezza, si crede che la composizione delle cose naturali avvenga in questo modo o in modo ad esso assai simile. Tuttavia l'arte è più debole della natura e non riesce a imitarla per quanto molto si sforzi.

«Ma sappiano gli alchimisti che non possono trasmutare le specie delle cose. Tuttavia possono produrre una certa somiglianza e tingere il rosso di giallo, cosicché sembri oro, e tingere il bianco del colore che vogliono, finché assomigli moltissimo all'oro o al rame.

«Inoltre possono detergere le impurità del piombo, ma esso rimarrà sempre piombo, benché abbia l'aspetto di argento ed in esso le qualità estranee siano prevalenti, al punto di ingannare coloro che confondono il sale e il sale ammoniaco.

«Però non credo che sia possibile eliminare artificialmente la differenza specifica, e non può essere che una complessione sia trasformata in un'altra, poiché gli aspetti sensibili delle cose non costituiscono la differenza per cui le specie si distinguono l'una dall'altra, ma sono soltanto accidenti e qualità. Le differenze delle specie non si conoscono: pertanto, ignorando la differenza, come si può sapere se è stata eliminata, o in qual modo si eliminino?

«E tuttavia togliere gli accidenti, come il sapore, il colore, il peso (o meglio diminuirli) non è impossibile: ma in tutti i casi la proporzione delle sostanze non rimarrà uguale. Una cosa infatti non potrà essere trasformata in un'altra se non sia ridotta alla prima materia, e solo così sarà possibile trasformarla in qualcosa di diverso da prima: questo però non si ottiene mediante la sola liquefazione, ma devono avvenire processi che ignoriamo.⁴⁷

Avicenna nega dunque la possibilità di trasformare le specie, e circoscrive la facoltà di indurre trasformazioni artificiali solo in quanto agli accidenti, ma, rifacendosi al pensiero originale di Aristotele (di cui il *Kitâb al Shifâ* è una enciclopedia-commento), contenuto nel *De generatione et corruptione*

47. Edizione in G.C. ANAWATI, *Avicenne et l'alchimie*, in *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1971 (traduzione di M. PEREIRA).

oltre che negli autentici libri dei *Methereologica*, suggerisce l'idea del ritorno alla materia prima come unica possibilità di trasformazione di «una cosa in un'altra». Questa è la via che l'alchimia del *Rosarius* intende seguire. E su questa via già si era incamminato Bacone, considerando la possibilità di risalire oltre/indietro ai quattro elementi, per poter raggiungere la materia prima indistinta e una nuova combinazione/ricombinazione degli stessi.⁴⁸ Per Bacone (*Opus minus*) infatti scopo dell'alchimia è la produzione della medicina perfetta, che si ha quando, ridotto (cioè scomposto) un corpo nei suoi quattro elementi fondamentali, lo si 'ricompone' in funzione di un temperamento più equilibrato, per ottenere la perfezione naturale indicata col termine di 'aequalitas'. Questa anche la direzione del *Rosarius* che considerando la massa dei quattro elementi (terra-acqua-aria-fuoco) decomposti come mercurio, connette le due teorie sulla materia prima, cioè quella di Avicenna (zolfo + mercurio) e quella aristotelico-baconiana del ritorno alla materia prima. Bacone, inoltre, era stato anche il primo a collegare il tema dell'*elixir* alchemico a quello del prolungamento della vita.⁴⁹

Le operazioni che si susseguono saranno dunque volte a scomporre quello che viene definito 'lapis' nei suoi quattro elementi fondamentali e a 'ricomporlo' in funzione di un temperamento più equilibrato, per ottenere l'*'aequalitas'* in un corpo, cioè l'*elixir*, corpo a tal punto perfetto da essere in grado di donare perfezione ai corpi che perfetti non sono.

Si tratta quindi di scomporre 'qualcosa' nei suoi elementi costitutivi originari per poterlo poi artificialmente ricomporre armonizzando reciprocamente gli elementi stessi, e non secondo un criterio esclusivamente ponderale. In questo modo il *Rosarius* si inserisce, nel XIV secolo, in compagnia dei testi attribuiti a Lullo⁵⁰ e a Dastin,⁵¹ nel canale di trasmissione dell'idea baconiana.

Dunque *elixir* o 'medicina'⁵² come rimedio che sana, che rende i corpi più prossimi alla perfezione. E la medicina dei metalli è solo l'argento vivo (cap. 2), mentre lo zolfo 'extraneum sive vulgi' è la causa della loro imperfezione (cap. 3) perché il mercurio contiene già in se stesso quel 'sulphur

48. *Opus maius, Opus minus, Opus tertium, Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, commento al *Secretum secretorum pseudoaristotelico, Speculum alchimiae*. Vedi J. S. BREWER, *Fr. Rogerii Bacon opera hactenus inedita*, London 1859.

49. *Liber sextus scientiarum*, ad esempio. Vedi M. PEREIRA, *Un tesoro inestimabile: elixir e «prolongatio vitae» nell'alchimia del '300*, «Micrologus», 1 (1993), 161-187.

50. Sul *corpus* alchemico pseudo lulliano vedi M. PEREIRA, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, 1989.

51. Su Dastin vedi THORNDIKE, *A History...* (cit. nota 8), III, pp. 85-102.

52. In particolare sul termine medicina, sulla ambiguità di una divisione fra teoria e pratica, philosophia e ars vedi anche J. AGRIMI - C. CRISCIANI, *Edocere Medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Napoli 1988.

bonum' necessario alla produzione dell'oro e dell'argento (capp. 4, 5). E poiché «operibus naturam imitare quicumque velis perficere medicinam ad imperfectionis perfectionem», l'alchimista dovrà riprodurre questo processo nei propri 'vasi minerali', partendo dal solo mercurio:

[IV] [f. 5v] «Sed argentum vivum in omnibus operibus suis manifeste est perfectissimum et probatissimum, quoniam adustionis est salvativum et fusionis effectivum cum figitur et est tinctura rubedinis uberrime refectionis fulgidi splendoris et non recedit a commixto donec est, et est amicabile et metallis placabile ac medium coniungendi tincturas quoniam miscetur per minima cum ipsis et etiam in profundo naturaliter adheret eis quia est de natura ipsorum. Verumtamen cum sole et luna miscetur facilliter eo quod ipsa magis suam puram participant naturam, attamen non submergitur in eo aliquid nisi sol».

Solum argentum vivum

Secondo Thorndike⁵³ questa sarebbe la parte più originale della teoria del *Rosarius*. In realtà essa si trovava già nella *Summa* dello pseudo-Geber, cioè il francescano Paolo di Taranto, come Newman ha recentemente dimostrato,⁵⁴ un testo scritto verso la fine del XIII secolo, come difesa dell'arte, che divenne la 'Bibbia' degli alchimisti medievali e cui l'autore del *Rosarius* attinge abbondantemente senza però mai nominarlo direttamente.

Nel ms. di Torino, fittamente glossato, si trova però il nome di Geber («geberij», al f. 4r) inserito a margine di un foglio dall'ignoto studioso, il che significa che la dipendenza del *Rosarius* dal testo del francescano di Taranto era già stata riconosciuta. In effetti molti passi sono praticamente identici.⁵⁵

Ma l'alchimia della *Summa* è più metallurgica e di classificazione mineralogica, oltretutto testo concepito in 'difesa dell'arte',⁵⁶ elementi entrambi presenti ma meno sviluppati nel *Rosarius*. Questo, comunque, deduce dal

53. THORNDIKE, *A History...* (cit. nota 8), III, 58. Qui si dice anche che la teoria sarà ripresa da altri autori dello stesso secolo, come, appunto, John Dastin e Bernardo di Treveris, dando quindi per scontato il fatto che questo *Rosarius* sia il capostipite di una numerosa famiglia. Ma in realtà la discussione, anche su questo punto è ben più complessa: cfr. «Micrologus», 3, in corso di edizione.

54. W. NEWMAN, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, Leiden 1991, 204-208.

55. Mi permetto di rinviare, per un confronto più puntuale, al mio intervento «*Scientia mineralis e prolongatio vitae nel Rosarius philosophorum*», in «Micrologus», 3, in corso di edizione.

56. Sulla *quaestio de alchimia* vedi C. CRISCIANI, *La Quaestio de alchimia fra Duecento e Trecento*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 2 (1976), 119-69 e anche: PIETRO BONO DA FERRARA, *Preziosa Margarita Novella*, cur. C. CRISCIANI, Firenze 1976, soprattutto IX-XLIV.

testo più antico un importante e fondamentale concetto: quello che Newman chiama «la teoria corpuscolare»:

[VII] [f. 7v] «Relinquitur ergo medicinam nostram esse purissimam et subtilissimam substantiam que ex argento vivo materia originem suam ducit et illa que creata est non est medicina argenti vivi in sua natura nec in tota sui substantia sed pars illius fuit non autem que est nunc cum lapis noster factus est simpliciter est argentum vivum sed fuit pars eius quoniam ipsum illuminat et ab ustione conservat quod causa perfectionis est».

Questa citazione è anche una di quelle di cui Newman si serve sempre per dimostrare la dipendenza del *Rosarius* dalla *Summa* rispetto all'utilizzo del concetto di ,mediocris substantia'⁵⁷ oltre che rispetto alla teoria del ,solum argentum vivum',⁵⁸ ambedue originali nel Geber latino.⁵⁹ È solo di quest'ultima che ci occuperemo in quest'analisi.

Il Lapis philosophorum

Negli ultimi cinque capitoli della prima parte si definisce il ,lapis philosophorum': si dice che è uno solo (cap. 6), da cosa si ricava (cap. 7), perché non si può ottenere da qualsiasi metallo ma solo da oro e argento (cap. 8), qual'è la prima operazione da intraprendere per ottenerlo (cap. 9), che cosa è e di che manca per arrivare ad essere elixir completo (cap. 10).

La ,medicina perfetta' (elixir) viene ottenuta a partire dal ,lapis', definito con queste parole:

[X] [f. 9r] «Sic igitur est lapis noster famosus quia non fit transitus de extremo ad extremum nisi per medium. Extrema autem nostri lapidis in primo latere est argentum vivum in secundo vero est elixir completum».

Dunque «la famosa pietra» sembra designare sia il complesso delle operazioni intermedie sia il «corpo» (cioè l'amalgama o la massa) che di volta in volta viene trattato allo scopo di conseguirne la perfezione: all'inizio si chiama ,argento vivo', alla fine ,elixir'. Per questo viene definito ,unus', perché il corpo è sempre lo stesso, dalla prima operazione fino all'ultima, dall'imperfezione della ,nigredo' alla perfetta ,equalitas' dell'elixir. La parola che meglio ne esprime le caratteristiche è proprio ,medium'. ,Medium' come ,elixir in fieri'.⁶⁰

57. NEWMAN, *The Summa*... (cit. nota 54), 196-197.

58. NEWMAN, *The Summa*, 204-208.

59. NEWMAN, *The Summa*, 178-189.

60. I cui componenti semplici possono di volta in volta trasformarsi e armonizzarsi a vicenda, tramite una qualità comune (vedi infra: *Elementa rotare*)

Oro e argento (,Sol' e ,luna')

Citando, senza nominarla, la *Tabula smaragdina*, il *Rosarius* dice anche:

[VII] [f. 7r] «...pater enim est sol, mater vero est luna quia ex illis corporibus cum suo sulphure vel arsenico preparatis nostra elicitur medicina...»

Cioè dall'oro e dall'argento si ricava la medicina. Ma poiché in precedenza aveva sposato la teoria (pseudo-Geberiana) del ,solum argentum vivum' consiglia anche:

[VII] [f. 7v] «Consulo tamen quod non operemini nisi cum mercurio et sole ad solem et mercurio et luna ad lunam quoniam totum beneficium huius artis consistit in ipsis».

Dunque il ,lapis' iniziale sembra delinearsi come una specie di amalgama di oro e/o argento (e forse autentico mercurio trattato), fatto che apparenta questo scritto al *Testamentum* pseudo-lulliano, ma che non si trova nella *Summa* pseudo-Geberiana,⁶¹ e ancora ad un testo di Dastin: l' *Epistola ad papam Johannem XXII de Alchimia* (inc.: Hoc est secretum secretorum) documentato a partire dal XIV secolo.⁶²

Non ho indagato a fondo sulle reali operazioni ,protochimiche' sottese al testo, ma da un'indagine preliminare⁶³ risultano evidenti somiglianze con il ,modus operandi' proprio sia dell'*Epistola* di Dastin sia del *Magister Testamenti*.⁶⁴

Una annotazione ancora riguardo al testo di Dastin cui mi riferivo prima (l'*Epistola ad papam*...). In alcuni punti i due testi sono assolutamente identici, se non per il fatto che le stesse frasi vengono disposte in un ordine differente. Riguardo al contenuto, Thorndike afferma che la differenza tra quest'ultimo e il *Rosarius* consisterebbe nel fatto che per l'alchimista inglese non il mercurio contiene il proprio zolfo in sè ma che oro e

61. Dove non si trova neppure la parola ,elixir'. Vedi M. PEREIRA in «Micrologus», 3, in corso di edizione.

62. D. W. SINGER, *Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in Great Britain and Ireland, Dating from before the Sixteenth Century*, 3 vols., Bruxelles 1928-1931, I, n° 280.

63. Che devo alla gentilezza del Dr. Agustí Nieto i Galan.

64. Vedi M. PEREIRA, *L'Oro dei filosofi*, Spoleto 1992, soprattutto 104 e sg. Solo a titolo di esempio: anche nel *Rosarius* le sostanze di partenza sono caratterizzate dalla presenza di acidi minerali (quantunque non classificati rigorosamente come nel testo ps. lulliano) dove si parla di ,argentum vivum', ,aurum', ,argentum', ,sal', ,acetum' e ,arsenicum'; le fasi, cioè i ,regimina' dell',opus', sono quattro, etc. ...

argento sono quello zolfo o lo «procurano».⁶⁵ Dalla mia lettura del ms. di Torino questa differenza non mi sembra emergere, anzi...

Rosarius [I, V]

«Quod argentum vivum continet in se sulphur suum.

Manifestum est igitur quod argentum vivum continet in se sulphur suum bonum quod coagulatur in aurum et argentum secundum diversum disponendi modum scilicet sulphuris albi non urentis. Si vero sulphur fuerit optimum cum rubore clarum et fuerit in eo vis igneatis [f. 6r] simpliciter non urentis erit res optima ut ex eo fiat elixir ad rubeum, et bene tradidit philosophus primo sulphur album ad argentum et illud album et postea rubeum ad aurum quia non potest fieri aurum nisi primo fuerit argentum quoniam non est transitus de extremo ad extremum nisi per medium. [...] Ideo qui scit aurum convertere in argentum scit et argentum conver-

Epistola⁶⁶

«Nam ista duo corpora, debite preparata, sunt... sulphur purissimum, quod secundum philosophum in quarto meteororum capitulo si proprie coagulatur Mercurius in verum aurum et argentum. Dicit enim sic: si argentum vivum fuerit purum, congelabit illud vis Sulphuris albi (et) non urentis. Et illud sulphur est optimum quod possunt (reperire vel) accipere illi, qui operantur alkimiam, ut convertatur illud in argentum. Si vero fuerit sulphur mundum et optimum cum rubore clarum, et si fuerit in eo sulphure vis igneatis simplicis non urentis, sed temperate caliditatis, argento vivo existente puro, erit res optima quam reperire possunt alkimiste, ut ex eo

Rosarius [I, II]

«Quod argentum vivum est medicina metallorum.

Dicit ergo Aristoteles quod argentum vivum est elementum omnium licabilium quoniam omnia licabilia cum licantur convertuntur in ipsum et admiscetur cum ipsis quia est de substantia ipsorum licet ista corpora differant in compositione sua ab argento vivo eo modo quo ipsum fuerit purum vel impurum [f. 4r] a sulphure immundo sibi extraneo. Si argentum vivum coagulatur ex vivo? sulphure non urenti nam ut dicit Philosophus sulphur album non adurens congelat mercurius in bonam lunam, et illa est bona res et optima quam possunt recipere qui alkimiam operantur, et convertunt illud in argentum bonum. Si vero sulphur mundum purum et optimum fue-

65. THORNDIKE, *A History...* (cit. nota 8), III, pp. 86-87.

66. Cito il testo dai mss. Cambridge, Trinity College, 1122, XIV s. (DWS 280.1) e Corpus Christi College, 99, del XV s. (cfr. SINGER, *Catalogue...* (cit. nota 62), n° 280.2), così come appare nell'edizione di C. H. JOSTEN, *The text of John Dassin "Letter to pope John XXII"*, «Ambix», 4 (1949), 34-51. Secondo Josten, tuttavia, il ms. più vicino all'originale sarebbe quello del XV secolo.

tere in aurum, quoniam sulphur non urens album ad argentum potest fieri per maioris digestionem. Sulphur rubeum ad aurum quoniam citrinatio nil aliud est quam completa digestio, nec albedo aliud est quam nigredinis ablatio. [...] sic sulphur album et rubeum habetur ex una metallorum materia ad plenum depurata modo tamen diverso decocta et digesta. Idcirco dicit philosophus quod omni argento inest sulphurem album sicut omni auro inest sulfur rubeum, et tamen non omne sulphur est album vel rubeum sed tale sulphur non reperitur super terram ut dicit Avicenna nisi quod in istis duobus consistit et ideo ista duo corpora subtiliter preparamus ut sulphur et argentum vivum de illa materia habeamus super terram de qua aurum et argentum efficiebatur sub terra. Ipsa namque corpora lucentia sunt quibus insunt rady tingentes cetera corpora [f. 6v] albedine [soprascr.: et rubedine] vera secundum quod ipsa fuerunt preparata [...] Argentum vero est tinctura albedinis perfecta albatone tingens cetera corpora,

faciant aurum. Hoc enim scilicet sulphur... argentum vivum convertit (in aurum) per artem... Ceterum spiritus... est tantum argentum vivum, quoniam ipsum secundum philosophum est debita materia liquabilium, quia omnia liquabilia cum liquantur convertuntur ad ipsum. Et miscetur quidem argentum vivum cum istis corporibus liquabilibus, quia est de substantia eorum».

rit cum rubore clarum et fuerit in eo vis igneitis simpliciter non urentis erit res optima quam recipere possunt alkimiste ut ex eo faciant solem, hoc enim convertit ipsum in solem.

cum illis namque corporibus scilicet solis et lune misceatur mercurius et figitur per ipsa maximo ingenio quod minime pertinet ad artificem dure cervicis.

Nonostante, come dicevo, la diversa distribuzione, i due testi, anche nel contenuto, mi sembrano praticamente identici: il mercurio contiene in se stesso il proprio zolfo perchè oro e argento risolvendosi in esso (che è *elementum omnium licabilem*) e amalgamandosi con esso lo apportano al composto come *'sulphur rubeum'* e *'album'*, perchè questo zolfo, sulla terra, si può trovare solo in questi due corpi. Oro e argento come sinonimi di *'sulphur rubeum'* e *'sulphur album'* che gli alchimisti devono utilizzare per intraprendere la produzione del loro elixir.

In questo il testo attribuito a Dastin mi sembra più esplicito e chiarificatore.

Una differenza importante, invece, è questa: secondo il *Rosarius* i metalli si generano in natura per l'azione del calore, così come nell'*'ars'*. Nell'*Epistola* di Dastin, invece, è detto esplicitamente che la loro generazione procede dal freddo, così come recitava l'*'auctoritas'* aristotelica (sia apocriфа del *De congelatione* che autentica dei *Meteorologica*).⁶⁷

Rosarius [I, I]

«De modo generationis metallorum»

«Rerum liquabilium natura est naturaliter ex argento vivo et sui sulphuris substantia procreata (?) eo quod primum est argentum vivum quod coagulatur ex calore sive vapore sulphuris quoniam omne sicum ebibit naturaliter suum humidum. Vapor ergo [f. 3v] sulphuris argenti vivi coagulatus est ex sua substantia terrea subtili aerea et digesta a mixtione prima sibi unita actione calorum, postea elevata decocta et digesta donec habeat vim sulphuream coagulandi mercurium. Argentum vero vivum in sui prima radice est compositum ex terra alba nimium subtili sulfurea cum aqua clara fortiter admixta donec fiat substantia una non quiescens in superficie plana. Est enim hoc genus [annotazione sopralinea: *homogeneum*] in natura, quoniam aut remanet totum in igne fixum aut totum ex eo volat in fumum cum sit incombustibile et aereum et hoc est signum perfectionis.

67. III.6 (378a-26-30). Cfr. OBRIST, *Les rapports...* (cit. nota 43), 48.

Et ideo cum postea in terra sulphurea decurrit calefactum superius ascendit quoniam de natura sua est ut per calorem sublimetur. Verumtamen continua sublimatione nimium depuratur, dequoquitur et inspissatur ac in sulphur album vel rubeum gradatim congelatur, quodquidem sulphur dissolvitur multotiens et postea congelatur per argentum vivum et illius sublimatum in terram caloris actione donec vix in milibus annorum successive operetur opere vere [*soprascr.*: nature] in metallum congelatur perfectum, et hoc quidem [*soprascr.*: modo] in vasis mineralibus ipsa natura mediante operatur metalla. In istis ergo operibus naturam imitare quicumque velis perficere medicinam ad imperfectionis perfectionem».

«Epistola»

«Aurum vero, cum sit ex substantia terre mixtum cum aqua per minima, est omogenium igni extremitatum et coagulatur cum frigore post actionem caloris in ipsum. Ideo cuditur, funditur, purgatur et igne melioratur, quoniam proportionatum est meliori et equali complexione et durabiliori compositione».

In questo il *Rosarius* mi sembra seguire nuovamente la direzione del *De mineralibus* di Alberto, per il quale i metalli si formavano, appunto per l'azione del calore (causa efficiente), mentre erano solo i 'lapides' a trarre origine dal freddo.⁶⁸ Anche qui si può dunque leggere lo stesso tentativo di connettere il pensiero aristotelico e quello arabo di zolfo+mercurio.⁶⁹

La prima materia

La prima operazione cui il 'lapis' deve essere sottoposto per giungere allo stadio finale è quindi la dissoluzione: «Opus est dissolvere lapidem in suum mercurium ut in primam redigatur materiam,... quequidem materia prima est argentum vivum cum ipsum sit elementum omnium ductibilibium» (cap.9) Dunque argento vivo come qualità propria dello stato metallico, comune a tutti i corpi metallici, in quanto 'ductibilia' (cap.9) e 'fusibilia' (cap. II, 23). Questa riduzione alla materia prima è necessaria alle successive trasformazioni del 'lapis', in quanto il "IV libro delle Meteore" ammoniva:

68. Vedi J.M. RIDDLE and J.A. MULHOLLAND, *Albert on Stones and Minerals*, in *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto 1980, 203-234.

69. OBRIST, *Les rapports*, 48-49.

[IX] [f. 8r] «... sciant artifices alkimie species transmutari non posse, quod quidem simpliciter verum est nisi species ipse ut postea subdit in primam suam materiam reddigantur... [*perchè*] ...tunc enim in aliam formam quam prius erant bene permutantur non quidem species sed individua specierum quoniam ipsa individua actionibus sensibilibus sunt subiecta, eo quod in se sunt corruptibilia. Species vero cum sint utiles actionibus sensibilibus non sunt subiecte, et ideo in se non sunt corruptibiles. Species igitur argenti que est argenteitas non mutatur in speciem auri que est aureitas nec econtra quia specierum nature permutari non possunt, sed individua specierum bene possunt quando in primam materiam reddiguntur, quia cum forma istius individui fuerit corrupta vel illius, et in primam materiam resoluta bene permutatur in aliam formam quia corruptio unius est introductio alterius, et scias quod nulla materia potest ita destrui quin sub aliqua maneat forma unde destructa una forma immediate introducit alia ad hanc operationem vel ad aliam disposita».

Da qui si passa alla pratica, dopo l'avvertimento di non chiedere alla natura ciò che in essa non si trova (il richiamo a «Morieno doctore veracique philosopho rubrica» che si trova sia nell'edizione di Manger⁷⁰ che negli *Opera omnia* del 1527⁷¹ non si trova in questo ms.), non cercare di ricavare da questi insegnamenti alcun profitto materiale e la proclamazione della loro assoluta verità: nessun filosofo ne aveva mai tramandati di migliori (cap. 10):

[X] [f. 9v] «Quicumque querit a natura quod in ipsa non est fatuitas est et perditio laboris. Non comedas ergo de filio cuius mater mestruum patitur quia si comedas leprosus eris et tu et opus tuum⁷² sed frustum comede de carne pinguiori et habebis aurum et argentum quantum volueris ipse, et non queras a natura quod in ipsa non est quoniam fatigares animam tuam in vanum nullum importans inde lucrum. Sed facias unguentum de mercurio, sulphure et blaqueto quoniam res cuius caput est nigrum [*soprascr.:* rubeum] pedes albi oculi vero nigri est magisterium. Intellige que dico quoniam omnia vere sunt verissima qualia nunquam philosophus aliquis tradidit meliora».

«Explicit liber primus Rosarij de investigatione lapidis preciosi.

Incipit liber secundus de investigatione lapidis philosophici (phisici?)».

70. J. J. MANGER, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, Genève 1702, I, 662-679.

71. *Opera Arnaldi de Villanova*, Venetiis 1527.

72. In questo richiamo alla genesi della lebbra dal sangue mestruale DIEPGEN, *Studien zu Arnald von Villanova*, 376) vedeva un argomento a favore della paternità arnaldiana, in quanto se ne parla nel *Breviarium practicae*, opera in cui si parla anche di oro potabile e la cui attribuzione al medico catalano è adesso altrettanto dubbia. Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienza della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto 1991, 244-245. Questo stesso riferimento però si trova ancora in Dastin, nell'*Epistola boni viri* (Inc.: Omne datum optimum...). Cfr. W. THEISSEN, *John Dastin's letter on the philosophers stone*, in «Ambix», 33 (1986), 78-87.

B - La pratica

Dopo avere ribadito la necessità di seguire i procedimenti naturali, perché la medicina si compone «a partire dalla natura» («*medicina solum est composita ex natura*»), passa a spiegare la teoria aristotelica degli elementi *ad invicem conversiva*. Per ottenere l'*elixir*, come abbiamo visto, bisogna infatti scomporre gli elementi del *lapis* per poi ricomporli secondo il progetto di perfezione (cap. 1, II). Per l'attuazione del progetto bisogna passare attraverso una serie di *regimina* e operazioni complementari (capp. 2-28). Alla fine di ogni descrizione del *regimen* è posta una breve *recapitulatio* dello stesso. Quando tutte le operazioni saranno state eseguite correttamente si sarà in possesso di due tipi di medicine: dapprima dell'*elixir* bianco (per la produzione dell'argento) (capp. 25-27) e quindi dell'*elixir* rosso (per la produzione dell'oro) (cap. 28). A questo punto la quantità di ciò che si è ottenuto può essere aumentata praticamente all'infinito (l'*elixir* può essere moltiplicato) (cap. 29), e può finalmente essere messo a contatto (proiettato), secondo certe modalità, con il corpo *diminutum a perfectione* sia metallico che umano, perché possa così trasmettere ad esso la propria perfezione (cap. 31). Tra questi due capitoli si trova un breve inciso (cap. 30) in cui il compilatore intende spiegare meglio i termini *solutio* e *sublimatio* e in cui si conclude:

[XXX] [f. 23r] «*Intellige ergo que dixi quoniam utile est totum et nichil superfluum in dictis meis. Si vero non intellexeris itera lectionem multoties ut totum intelligas. Vide ergo et intellige et secundum ea operare quoniam quicquid diximus a linea veritatis venit. In nullo reprehenderis declinare, quare nichil despicias nec labor privabitur fructu. Idcirco si vero subscripta non intellexeris non me reprehendas sed tuam ignorantiam calumpnietis quoniam infortunatus es sicut ille cui Deus numquam id bonum tribuit vel concessit*».

L'ultimo capitolo (cap. 32) è occupato dal riassunto di tutto il *magisterium*.

Elementa rotare

Per riportare il *lapis* alla sua materia prima (l'argento vivo) è necessario riportare *le nature* alla loro *primam radicem* (termine baconiano), cioè far ruotare circolarmente gli elementi i quali sono, per attitudine propria, trasformabili l'uno nell'altro (con una alterazione reciproca). Non però direttamente, ma secondo lo schema: *Æ* terra (secco, freddo) *Æ* acqua (freddo, umido) *Æ* aria (umido, caldo) *Æ* fuoco (caldo, secco) *Æ* cioè attra-

verso una qualità elementare comune, poiché «transitus non fit ab extremis nisi per medium».⁷³

[I] [f. 10r] «Modus autem ipsum [lapidem] convertendi in argentum vivum est conversio naturarum in suam primam radicem. Naturas autem convertere est elementa singulariter rotare. Sunt autem elementa de aptitudine sua ad invicem conversiva et ideo generantur et corrumpuntur ac ad invicem alterantur. Converte ergo elementa et quod queris invenies. Nam nostra operatio non est nisi rerum mutatio et eorum elementorum calidi cum frigido et humidum cum sicco amicabilem connexio. Verumtamen non convertitur siccum in humidum nisi prius fuerit frigidum idest aqua, nec frigidum convertitur in calidum nisi prius fuerit humidum nam transitus non fit ab extremis nisi per medium».

I ,regimina' dell',opus'

E i modi, i ,regimina' della trasformazione sono principalmente quattro: ,solvere', ,abluere', ,reducere' e ,figere', ma comprendono a loro volta una serie di operazioni intermedie.

,Solvere' (capp. 2-5): è scomporre il ,lapis' per ricondurlo allo stato di materia o natura prima, indistinta, non ancora individuata da qualità o attributi, minimo comun denominatore di ogni ,liquabilia': il mercurio. Ma questo mercurio deve ancora essere «dissolto, depurato e purgato», poiché contiene ancora in sé una «fetulenciam terreum et adustionem absque inflam[m]atione et aqueitatis substantiam», per cui «necessarium est superflua demere et absentia implere vel supplere, si completa[m] medicinam volumus facere vel trahere» (cap. 2). Da qui comincia il ms. occitano.

Tra i procedimenti utilizzati si identificano la sublimazione, la distillazione ,per filtrum' e la cottura ,in balneo marie'. Il loro prodotto sarà un residuo fisso che prende il nome di ,terra' e un ,aereum corpus' (cap. 3), che poi vengono riuniti e cautamente riscaldati. Ad essere sottoposta a queste manipolazioni sembra essere, concretamente, l'amalgama di oro/argento e mercurio di cui si diceva prima:

[III] [f. 11r] «Sufficiunt tibi ergo hec duo corpora eo quod assimilantur [sic] quesito vel illi quod queris».

A questo punto il ,lapis' verrà sottoposto ad un procedimento definito ,inhumatione' (cioè di cottura) tramite il quale dovrebbe venire a trovarsi nello stadio di ,nigredo' o ,caput seu principium operis nostri' (cap. 4) che è l'inizio vero e proprio dell',opus'.

73. Vedi supra la sezione: Il *lapis philosophorum*. Teoria, questa, già contenuta nel *De generatione* aristotelico.

[IV] [f. 11v] «*De lapidis inhumatione.*

«Lapide nunc dissoluto accipe totum et pone super calorem temperatum ut putrefiat et diggeratur melius per mensem philosophorum idest per .XL. dies quoniam adustio in aluminibus per inhumationem tollitur et decoctionem...

soluta primo corporum forma immediate introducitur nova forma corrupta ipsorum, quequidem forma est in colore nigra in odore fetida et in tactu subtilis et discontinuata et hec sunt signa perfecte dissolutionis corporum quia calor agens in humido primo generat nigredinem, quequidem nigredo est caput [*soprascr.*: corvi] seu principium operis nostri quod est dissolvere lapidem nostrum in mercurium vel in aquam mercurii. Modo habes primum regimen».

,Abluere' (capp. 6-13): qui si tratta di «lavare» (o purificare) il «nero corrotto e fetido» (la ,nigredo', scaturita dal primo stadio dell',opus', materia prima) per renderlo «luminoso, chiaro e privo di impurità»

[VI] [f. 12r] «Secundum autem lapidis regimen est abluere nigrum corruptum et fetidum ut sit nimis lucidum clarum et a sordibus vacuum quodquidem fieri nullatenus convenit sine elementorum divisione et aquarum distillatione et lapidis calcinatione seu dissolutione...»

Quindi nuova distillazione del residuo solido e calcinazione (riscaldamento). È il passaggio dal nero al bianco, la rigenerazione degli elementi purificati e si compie attraverso tre fasi, denominate: ,elementorum divisio', ,aquarum distillatio' e ,lapidis calcinatio seu dissolutio'. Prima il ,lapis' viene scomposto nei suoi quattro elementi (cap. 7), poi gli elementi vengono purificati uno ad uno: prima l'acqua (cap. 8), di seguito l'aria (cap. 9) e quindi il fuoco e la terra insieme (cap.12). Alcuni capitoli sono dedicati all'estrazione dell',oleum' (cap. 10), definito anche ,aer' e ,anima' (capp. 9, 11) e alla differenza ,aqua',oleum'.

[X] [f. 13v] «*Quomodo ab omni re extrahitur oleum.*

«Pone ergo super substantiam corporis cuius oleum extrahere volueris purissimum mercurium tantum quod superemineat quatuor digitis aut plus quod melius est, deinde accende super eo ignem lentum donec videris eius oleum idest aerem paulatim elevare super mercurium, collige eum caute et serva seorsum. Si enim minuatur mercurius adde alium mercurium mundum calidum et pone ad decoquendum. Ita continue facias donec solvas eius oleum et nil remaneat insolutum. Distilla ergo totum per alembicum septies interposita inhumatione quia ablutio ipsius est eadem sicut ablutio aque quodquidem inhumando et distillando humiditatem debet fieri quousque oleum devenit ad cristallinam serenitatem absque fecibus nisi forte albis, cuius signa sunt gutta spissior aqua, color intensior, et levitas aerea, ita quod si ipsum predictae aque miscueris nabit superius. Aerem vero sic ablutum reserva seorsum quoniam est oleum tinctura et aurum est anima et unguentum philosophorum

quod colorat et tingit figit et fluere facit, tinget enim laminam in eo extinctam tertio in aurum vel argentum secundum quod ipsum oleum album vel rubeum fuerit».

[XI] [f. 14r] «...leum est similitudo anime existentis in corpore que extrahi non potest nisi per aque ablutionem et ignis desiccationem. Aqua autem est spiritus extrahens hanc animam a corporibus. Cum vero extrahitur anima ab ipsis corporibus remanet in ipso spiritu quoniam spiritus locus est eius. Anima ergo tinctura est soluta in ipso spirit...»

Reducere (capp. 14-18): è restituire l'acqua umida alla terra secca (nel *Testamentum* è definito ,congelare'⁷⁴), cioè il ,lapis' in forma di residuo solido, per farle recuperare l'umidità perduta. Ma poiché la terra si compone di due corpi, due elementi secchi, duri e lapidei, cioè il fuoco e la terra che concordano nella siccità essi dovranno essere trattati insieme, perché hanno una preparazione unica (cap. 14).

[XIV] [f. 15r] «*De tertio regimine quod est reducere.*

«Tertium regimen lapidis est reducere aquam humidam super terram siccam ut recuperet perdictam humiditatem sed cum terra sit ex duobus corporibus et duo elementa sint sicca dura lapidea, ignis supple et terra in siccitate concordantia insimul sunt preparanda quoniam unam habent preparationem».

Per inciso, questa definizione degli elementi in ,lapidea' e ,aquea' compare anche nell'*Epistola* di Dastin.⁷⁵ Si restituisce l'acqua alla terra (il ,lapis' in forma di residuo solido) (cap. 15), poi la terra viene sublimata e sbiancata (cap. 16) e dal bianco della ,ablutio' degli elementi scaturisce il rosso. Così si ottengono lo zolfo bianco e quello rosso (capp. 16, 17), che verranno 'fissati', cioè incorporati come ,fermentum' nel ,lapis', attraverso il quarto passaggio al fine di ottenere l'elixir (stadio finale del ,lapis'): bianco, per produrre l'argento, e rosso per produrre l'oro. E da quanto detto prima risulta che ,sulphur' = ,fermentum' = oro (o argento).

,Figere' (capp. 19-28)

[XIX] [f. 17r] «*Quartum vero regimen lapidis est figere album sulphur et rubeum supra corpus fixum scilicet ut sulphur album figatur super argentum, sulphur vero rubeum figatur super aurum quia secundum Pictagoram qui argentum vivum a corporibus extractum non coagulat in sulphur album patiens ignem nullam viam eligit ad albedinem, qui vero dictum argentum vivum non coagulat in sulphur rubeum patiens ignem nullam viam eligit ad rubedinem... Prudenter ergo et non casualiter operare quoniam sine fermento nec exibat nec sol nec luna sed aliud quod non permanet in essentia nature,*

74. Vedi PEREIRA, *L'oro* (cit. nota 64), 107.

75. Vedi JOSTEN, *The text of John Dastin* (cit. nota 66), 41.

nisi occultaveris ipsum [fermentum] cum corpore de quo preparasti ab initio scilicet lunam et solem. Coniunge ergo ipsum cum eo ut generet sibi similem et fiat elixir id quod componis. Cum autem coniunctum fuerit cum suo corpore non desinit in aliud agere quousque convertat totum».

Quello che viene definito fermento, o zolfo bianco o rosso o oro e argento si potrebbe definire un «seme di perfezione» a partire dal quale la natura, attraverso il filosofo che la imita e la guida allo stesso tempo, deve riprendere il proprio percorso di generazione per arrivare al suo ultimo fine di perfezione.⁷⁶ Ma perchè zolfo? Come dicevo prima, e come appare dalla parte teorica del *Rosarius*, soprattutto se confrontata con l'*Epistola* di Dastin, oro e argento sembrano essere sinonimi di 'sulphur rubeum' e 'sulphur album'. Già nella prima parte vi si accennava in quaesti termini ancora più espliciti:

[X] [f. 9r] «Scias ergo quod suarum operationum alie sunt medicine auri quibus convenit participare argento in aliquibus et in aliquibus diversificart [sic], quoniam in principio sue compositionis opus auri et argenti per omnia conveniunt in modo vero sue fermentationis disconveniunt quoniam fermentum operis auri aurum est et fermentum operis argenti argentum est».

Gli sono dedicati due capitoli consecutivi nell'ambito del quarto 'regimen' (capp. 19-20) e se ne continua a parlare fino al cap. 28. Particolare attenzione è dedicata al peso del 'fermento' e degli elementi che devono entrare a comporre l'elixir (capp. 20, 22, 24). Thorndike⁷⁷ fa notare che qui sembra di assistere ai primi barcollanti passi verso una chimica quantitativa. (capp. 20-24)

L'elixir'

Di seguito, tramite il «fermentum» si giunge alla composizione dell'elixir 'ad album' (capp. 25-27) e 'ad rubeum' (cap. 28), che 'proiettato' nella misura di «una parte su mille parti di argento o mercurio purificati» otterrà l'effetto di «produrre autentico oro (o argento) migliore di quello estratto dalle miniere», perché «l'oro e l'argento dell'elixir superano l'oro e l'argento della miniera in ogni caratteristica. Per questo motivo i filosofi dicono che il loro oro e argento non sono quelli volgari: perché ad essi si aggiunge molto in tintura, in fuoco prolungato ed in proprietà, aggiunta molto utile ad allontanare tutte le infermità» (cap. 28)⁷⁸

76. Cfr. PEREIRA, *L'oro* (cit. nota 64), 163 e sgg.

77. THORNDIKE, *A History...* (cit. nota 8), III, 59

78. L'elixir determinava, dunque, la perfezione nei metalli. Ma poiché anche gli organismi viventi erano capaci di una simile perfezione, che in questo caso consisteva nella salu-

[XXVIII] [f. 22r] «Proice ergo unum pondus de ipso supra mille partes lune vel mercurii abluti cum sale et aceto et fiet sol verissimus in omni examine bonus et melior valde quam de mineria productus quia aurum et argentum ipsius elixirii excedit aurum et argentum de mineria in omnibus suis proprietatibus et speciebus [?], unde dicunt philosophi quod aurum et argentum ipsorum non sunt aurum et argentum vulgi, quoniam additur eis additio [f. 22v] magna in tinctura et perseverantia in igne et proprietatibus multarum utilitarum ad omnem infirmitatem expellendam».

La quantità di questa meravigliosa medicina può essere moltiplicata (cap. 29) e serve, dunque, tanto a curare i metalli che il corpo umano, secondo le modalità descritte di seguito:

[XXXI] [f. 23r] «Recipe centum partes mercurii cum sale et aceto abluti et pone in crucibulo super ignem. Cum autem inceperit fervere pone partem unam tui elixirii dicto modo preparati super centum partes illius mercurii abluti et fiet totum medicina super alium mercurium ablutum, deinde pone unam partem istius medicine congelate super 100 partes mercurii abluti in crucibulo ferventes ad ignem et fiet adhuc totum [f. 23v] medicina. Postea pone unam partem istius medicine ultimo congelate super 100 partes mercurii abluti et fiet totum aurum vel argentum in omni iudicio secundum quod primum fuerit elixir rubeum vel album supple preparatum et compositum ut dictum est. Et iste liber est *Rosarius philosophorum*, ferens rosas bene odoriferas tam rubeas quam albas extractum breviter a libris ipsorum nil habens superfluum nilque diminutum sed totum continet quod est necessarium ad omnem diminutum perficiendum in infinitum solificum et lunificum verum secundum quod elixir fuerit preparatum. Sic etiam habet virtutem efficacem, super omnes alias medicorum medicinas, omnem sanandi infirmitatem tam in calidis quam in frigidis egritudinibus, eo quod est occulte et subtilis nature. Conservat enim sanitatem, roborat firmitatem et virtutem. De sene facit iuvenem et omnem corporis depellit egritudinem, venenum declinat a corde, arterias humectat, contenta in pulmone dissolvit et ipsum ulceratum co[n]solidat, sanguinem mundificat, contenta in spiritualibus purgat et ea munda conservat. Et si egritudo fuerit unius mensis sanat una die, si unius anni sanat in tribus diebus, si vero fuerit antiqua sanat in uno mense. Et non immerito hec medicina super omnes medicinas alias et mundi divitias est omnino perquirenda quia qui habet ipsam habet incomparabilem thesaurum».

Quasi con le stesse parole viene descritta anche nel *Rosarius* e nell'*Epistola ad papam* di Dastin nonché nel *Testamentum* (qui con l'aggiunta del potere di fertilizzante vegetale)

L'ultimo capitolo riassume tutto il 'magisterium' precedentemente descritto e termina con 'explicit' differenti a seconda dei mss.: in alcuni si

te e nella longevità, si pensava agli elixir come a medicine sia dell'uomo che dei metalli (M. PEREIRA, *Un tesoro inestimabile* (cit. nota 49).

trova in questa forma: «...quam [in] ista suprascripta brevitae, tamen truncata, quamvis intelligentibus sint satis prolixa.»; in altri in questa: «...filius existens philosophorum secrete reserans rosarium ipsorum ut merito merearis dici et esse de numero sapientum antiquorum». Il ms. di Torino si può dire che le riporti ambedue, ma mostrando chiaramente che la seconda è estranea al contenuto del testo denominato *Rosarius*:

[XXXII] [f. 24r] «Modos vero ipsius completo sermone vobis superius dedi non sub enigmate sed sub plena sermonis serie. Discretionem vestram lucide alloquendo, quoniam teste Deo ac libris philosophantibus omnibus et cunctis scientibus nichil in hac arte continetur melius nec perfectius quam ista suprascripta[?] brevitae, tamen truncata, quamvis intelligentibus sint satis prolixa».

«Finito libro sit laus et gloria Christo».

«Tu qui habes istum librum, in sinu tuo reconde nullique reveles, nec manibus impiorum offeras, quoniam secreta omnium philosophorum comprehendit. Talis siquidem et tanta margarita porcis et indignis non est largienda quoniam est donum Dei magnum et Deus cui vult largitur et aufert illud. Quapropter carissime qui librum hunc habes digito compesce labellum, filius existens philosophorum secrete reserans *Rosarium* ipsorum ut merito merearis dici et esse de numero sapientum antiquorum. Vale. Amen».

Come dicevo è assolutamente anonimo anche nell'explicit.

Interessante il fatto che di seguito al testo del *Rosarius* si trovi questa notazione:

[f. 24v] «Visa theorice philosophorum summa accedamus ad practicam diversorum».

«Quoniam ars mutatur⁷⁹ natura[m] in quantum potest et ars alchimie pre ceteris artibus magis imitatur natura[m] et de ea presens fit intentio. Idcirco de arte alchimie dicamus in quibus natura imitari potest et in quibus non».

Le indicazioni che si impongono all'attenzione sono essenzialmente due: la prima, che il *Rosarius* qui è indicato con la parola *Summa*; la seconda che sembra venire considerato nella sua totalità come un'unica parte teorica, mentre il testo che lo segue nel ms. sarebbe la pratica. Ed in effetti si tratta dell'opera conosciuta come *Practica alchimie* (TK 1261⁸⁰) ascrivita a Jacobus Theotonicus nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, 7156⁸¹ (XIV s.), qui nuovamente anonima.

79. «Imitatur» nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, 7156.

80. L. THORNDIKE - P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised ed., Cambridge-Mass. 1963, che si abbrevierà TK.

81. Cfr. BERTHELOT, *La Chimie au Moyen Age*, I, 155-163; CORBETT, *Catalogue...* (cit. nota 28), I, n° 77 e n° 85; THORNDIKE, *A History...* (cit. notat 8), III, 653. In questo ms. la *Practica alchimie* (ff. 138r-142v) si trova in compagnia, tra gli altri testi, del *De mineralibus* (ff. 9r-39v) e della *Summa perfectionis*.

LIBER LIBRUM APERIT

Quali conclusioni si possono trarre per riuscire a portare, come dicevo all'inizio, un piccolo contributo di chiarezza?

Abbiamo un testo documentato tra la metà e la fine del XIV secolo in diverse forme: in latino e completo –teoria e pratica– (Torino, Biblioteca nazionale universitaria, E IV 22; Kues, Spitalsbibliothek, 201[?]; Praha, Universitní Knihovna, 1765 ?); in francese e completo (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 2872); in provenzale e incompleto –pratica– (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. fr. 4141).

A questo testo o non viene associato alcun nome d'autore (Paris, Bibliothèque Nationale, 4141; Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E IV 22), oppure viene associato il nome d'autore di un personaggio storico: Arnaldo da Villanova. Dunque in due testimoni su tre (presi sincronicamente) il testo risulta anonimo.

Nello stesso periodo (e più tardi in almeno due mss. del XV s.) lo ritroviamo in Inghilterra, con alcune varianti, e frammentato, attribuito ad un altro autore-alchimista: John Dastin.⁸²

Per quanto riguarda il suo contenuto, abbiamo visto che si basa sulle dottrine correnti nel mondo della filosofia naturale del XIV s. di derivazione soprattutto aristotelica e mediate dal mondo arabo.

La famosa teoria del 'mercurio solo' non si può dire originale come sosteneva Thorndike, perché si trovava già nella *Summa* pseudo-geberiana (e il *Rosarius* ne cita il contenuto praticamente con le stesse parole).

Per quanto riguarda invece la teoria che qui ho chiamato di 'oro e argento' (= 'sulphur' = 'fermentum') essa potrebbe o essere stata derivata dal *Testamentum* (se l'ipotesi circa la priorità di questo testo si dimostrerà corretta) o rappresentare lo sviluppo di quanto già espresso nella *Epistola ad papam Johannem XXII* di Dastin, o ancora, nel migliore dei casi, risultare originale; mentre per Alberto Magno, di cui si cita il nome ma non un testo in particolare, sono propensa a credere che un'influenza del *De mineralibus* ci sia, soprattutto come 'medium' tra le teorie aristotelico-baconiane sulla generazione-riproduzione dei metalli e quelle arabe.

Sul rapporto *Rosarius/Testamentum*, il discorso sarebbe lungo, e si trova ancora 'in fieri'. La sua dipendenza dal *Rosarius* non era mai stata messa in dubbio, ma ora questa appare solo un'ipotesi che necessita di verifica e che, anzi, ha buone probabilità di essere corretta.⁸³ Tutte le citazioni dall'altro

82. SINGER, *Catalogue...* (cit. nota 62), n° 286 come *Speculum philosophie*, n° 231 come *Rosarius* (inc.: Desiderabile desiderium), n° 280 come *Epistola ad papam* etc.

83. Cfr. M. PEREIRA, recensione a NEWMAN, *The Summa*, in «Nuncius», 1 (1993), 338.

testo, infatti, appaiono come glosse inserite in uno stadio precoce della tradizione, come già diceva Michela Pereira.

Il rapporto con la letteratura ascritta al nome di Dastin, in particolare con l'*Epistola* che qui ho preso in considerazione, è altrettanto controverso. Come dicevo, la teoria del mercurio che contiene in sè il proprio zolfo perchè sono oro e argento che lo apportano all'amalgama si chiarisce meglio solo dopo la lettura del testo alchemico dell'inglese; testo che d'altra parte sembra più legato alla teoria peripatetica che alle nuove dottrine arabe, considerando ancora il freddo come agente concretizzante i metalli in natura, o che non conosce il *De mineralibus* di Alberto.

In quanto a Bacone il *Rosarius* si inserisce chiaramente, come dicevo, nella linea di trasmissione del pensiero del francescano di Oxford in quanto testo incentrato sulla *'prolongatio vitae'*.

È un testo in cui tutte queste suggestioni non vengono espresse con la chiarezza e la sistematicità né di Alberto Magno, né di Paolo di Taranto, né del *Magister Testamenti*, né, in fine, del medico Arnaldo da Villanova. E, per tornare al tema centrale di questo incontro, credo comunque che anche se Arnaldo non ne risulterà l'autore (o il compilatore) lo studio della formazione del *'corpus'* alchemico che gli viene ascritto, ed in particolare di questo testo, che comunque ha avuto un notevole peso nel panorama della filosofia naturale tardo-medievale, non perda per questo di interesse, ma che anzi, proprio in virtù della resistenza che oppone ad una facile ricostruzione della propria storia, rappresenti una sfida importante per chiunque voglia cercare di portare un po' di luce in questi secoli — e in particolare in questo campo di studi — ancora troppo bui.

L'ANTROPOLOGIA EN ELS ESCRITS ESPIRITUALS D'ARNAU DE VILANOVA

Permeteu-me que delimiti de bell antuvi els termes i l'abast d'aquest intent. No es tracta òbviamment d'atribuir a mestre Arnau res que s'assembli al que avui en l'àmbit de les ciències de l'esperit i, molt particularment, en el de la filosofia i la teologia hom anomena una "antropologia". La constitució de l'antropologia com a disciplina autònoma, que s'ocupa específicament de l'home, del seu ésser, del seu origen i del seu destí, és cosa del nostre temps. Això no vol dir que en els autors de l'Antigor i de l'Edat Mitjana no ens surti a l'encontre una idea determinada de l'home, sobre la base de la qual hom pot dissenyar els trets cabdals de llur concepció antropològica. Pel que fa als medievals, es tracta en línies generals d'una antropologia que té com a marc de referència, d'una banda, la definició aristotèlica de l'home com a *zoon lógon éjon*, en la versió llatina: *animal rationale* i, de l'altra, la paraula revelada: *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1, 26). L'home hi és vist com un ésser vivent, que ultrapassa tots els altres per la seva naturalesa racional o intel·lectual i que, a més a més, s'ultrapassa ensems a si mateix a causa de la seva relació especial amb Déu. És la idea no ja només de la *preeminència*, sinó també de la *transcendència* de l'home, com correspon a un ésser que en darrer terme té a veure amb Déu mateix. D'ací ve el lloc *intermedi* que li escau en el si de la creació, entre els éssers inferiors, els animals, i els superiors, els àngels i Déu, com també entre aquest món i l'altre, el temps i l'eternitat.¹

No cal dir que aquest és també el marc de referència de la concepció antropològica d'Arnau de Vilanova, en el benentès que aquest no la desenvolupa mai sistemàticament, de manera expressa i directa, sinó en funció del seu projecte espiritual, empenyer l'home vers una conversió radical, una transformació de la ment i del cor, que el col·loqui a l'altura de la veritat del cristianisme.

1. Segons Sant Tomàs d'Aquino, l'home se situa exactament *in horizonte temporis et aeternitatis* (S.c.G. q. 81).

Em sembla que, amb aquest preàmbul, resta prou delimitada la meua comesa. No és qüestió, doncs, d'atribuir a mestre Arnau una antropologia rodona i acabada, sinó només d'esbossar el que J. Perarnau anomena "les bases antropològiques del seu projecte espiritual".² Tot i això, la tasca no és gens fàcil. Per a dur-la a terme amb garanties d'èxit, cal partir no solament del que Arnau diu, sinó també del que no diu o, segons una cèlebre formulació de M. Heidegger, d'allò que resta sense dir en el que és dit (*das im Gesagten Ungesagte*).³ El mètode de la meua exposició serà, en la mesura del possible, alhora cronològic i sistemàtic. Més concretament, intentaré de fer camí amb el nostre autor i d'anar constatant, per dir-ho així "sobre el terreny", com creix i es desenvolupa el nucli central de la seva concepció antropològica.

Posem, doncs, el fill a l'agulla. Deia suara que un dels dos motius conductors de l'antropologia medieval és la idea de l'home com a *imatge de Déu*. Arnau no constitueix respecte a això cap excepció. Ans al contrari, hi al·ludeix expressament en el *Dialogus de elementis catholicae fidei* (vers 1295-97) en el marc d'una concepció exemplarista del món, que veu en les criatures l'expressió o la manifestació de la ment divina creadora. Així com l'home expressa o manifesta els conceptes de la seva ment per mitjà de la veu o del mot, així Déu s'expressa o es manifesta per mitjà de les seves obres, les criatures. Ell les ha produïdes a tall de signes del seu concepte creador i, en aquest sentit, totes les criatures són veu de Déu.⁴ Si, doncs, els conceptes de la ment divina s'expressen o es fan palesos a través de qualsevol criatura, quant més no ho faran a través de l'home, el qual, a diferència de les altres criatures, ha estat fet per Déu a la seva pròpia imatge.⁵ Arnau no diu ara i ací on rau concretament la imatge de Déu en l'home, però és clar per tota la trajectòria del seu pensament, que és en la seva condició de criatura racional, en la seva naturalesa intel·lectual, o sigui en l'altre motiu conductor de l'antropologia medieval.

En el mateix *Dialogus de elementis catholicae fidei* Arnau es refereix de passada a un altre dels llocs comuns de la concepció medieval de l'home: la

2. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, ATCA, 11 (1992), p. 58.

3. Vegeu Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, p. 183 i s.; Platons Lehre von der Wahrheit, a: Wegmarken (GA, v. IX), p. 202.

4. "Creaturae producuntur a Deo in signum conceptus Dei. Et secundum hanc rationem omnis creatura est vox Dei" (*Dialogus de elementis catholicae fidei*, ed. W. BURGER, "Römische Quartalschrift", 4 (1907), p. 179).

5. "Conceptus divine mentis manifestatur vel exprimitur per quamlibet creaturam et maxime per hominem, qui est ad imaginem Dei factus" (*Ibid.*, p. 179). Sant Bonaventura distingia entre *vestigium* i *imago*. El *vestigium* correspon al grau de perfecció dels éssers naturals. La *imago*, en canvi, al grau de perfecció de l'home, el qual, com a criatura racional, pot ésser destinat i de fet ho ha estat a l'ordre sobrenatural (Cf. *In II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2 concl.).

dualitat cos-ànima i afirma expressament de la segona que “és cert no només per la teologia, sinó també per la filosofia, que és produïda en l'ésser exclusivament per creació, en el mateix moment en què és infosa en el cos”.⁶ Més tard, en el *De belemosina et sacrificio* (1309-10), Arnau dirà de l'ànima que és “el bé primer i més noble que Déu ha donat a la criatura humana a semblança del seu Creador”, bo i afegint que “és de naturalesa espiritual a la faisó de Déu i té enteniment i voluntat i memòria, de les quals tres coses en surten dues obres, el pensament i el desig”.⁷ Pel que fa a les així anomenades “potències” de l'ànima i a llur activitat pròpia, el pensament i el desig —la memòria no és en darrer terme sinó l'actualització del coneixement—, Arnau es manté, doncs, en la línia tradicional en el seu temps, com també en el fet d'anteposar l'acte de conèixer al de voler. En canvi, subratlla amb força la immaterialitat de l'ànima, fins al punt de comparar la seva naturalesa espiritual amb la de Déu.⁸

El *De belemosina et sacrificio* és un tractat d'orientació inequívocament espiritualista. Arnau hi afirma de bell antuvi que la criatura racional ha estat feta per a conèixer, estimar i lloar el seu Creador, car hom estima i lloa el bé que coneix i Déu no solament és el bé més gran, sinó també la bondat sense terme.⁹ L'amor i la lloança de Déu son, doncs, les obres més pròpies de l'ànima, i és per això que en ella hi ha memòria, enteniment i voluntat, perquè els esmerci a recordar, pensar i desitjar el seu Creador. Es comprèn aleshores que, en fer esment poc després del cos com del segon bé que Déu ha donat a l'home, Arnau tingui cura de fer avinent, que hom ha de regir-lo de tal manera que “no allunyi ni aparti l'ànima del pensament, el desig i la remembrança del Senyor”.¹⁰ Com entén Arnau la relació ànima-cos, és una qüestió que, per manca de dades, cal deixar oberta. Nogensmenys, la insistència en l'obligació que té l'home d'espiritualitzar-se, de preparar-se per aquell moment decisiu, en què retrà l'ànima al seu

6. “De anima enim humana certum est non solum per theologiam sed etiam per philosophiam, quod per solam creationem in esse producit, quando infunditur corpori” (*Ibid.*, p. 183).

7. “El primero e el más noble bien que dios ha dado a la criatura humana es el ánima en semejança de su criador e es de natura spiritual según dios, e ha entendimiento e voluntad e memoria, e destas tres cosas salen dos obras, las cuales son pensamiento e deseo” (Cf. J. PERARNAU, *Dos tratados “espirituales” de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, dins *Antologica Annua*, 22-23 (1975-76), p. 610).

8. La versió italiana del tractat és a aquest respecte més explícita. Segons la seva formulació, l'ànima “è de natura speritale, cosy como dyo” (Cf. J. PERARNAU, *L' “Alia informatio beguinorum” d'Arnau de Vilanova*, “Studia, textus, subsidia”, II, Barcelona 1978, p. 61).

9. Cf. *Dos tratados “espirituales” de Arnau de Vilanova*, p. 609.

10. “El segundo byen quel ha dado dios al omne es el cuerpo, el cual deve rregyr en sta manera: hordenallo por el su amor del su criador, quel alma non faga alongar nin arredrar del pensamiento, e del deseo, de la rremenbrança del sennor” (*Ibid.*, p. 610).

Creador i l'absència de tota referència a la doctrina aristotèlica i tomista, aleshores prou coneguda i força difosa, de l'ànima com a forma del cos,¹¹ porten a pensar que el nostre autor es mou a aquest respecte en la línia platònica, que fou la tradicional en el corrent augustinianà i, per tant, que per a ell, com poc abans per a Ramon Llull, l'home és pròpiament la seva ànima.

La concepció de l'home tot just apuntada en el *Dialogus de elementis catholicae fidei* és desenvolupada ulteriorment en el *Tractatus de prudentia catholicorum scolarium* (abans de 1297), un escrit breu, però substanciós, que hom pot caracteritzar amb J. Perarnau com "l'exposició d'un camí d'arribada a la saviesa".¹² En qualsevol cas, és en funció d'aquest intent, diguem-ne "sapiencial", que Arnau hi aborda de manera expressa la temàtica antropològica i, en estreta relació amb aquesta, també l'epistemològica. El primer que fa el nostre autor és lligar caps. De la condició dual de l'home, que ja coneixem, del fet d'ésser un compost de cos i ànima o, com diu ara, de natura sensual i intel·lectual, se'n segueix el lloc exacte que li escau entre els éssers inferiors, les bèsties, i els superiors, els àngels i Déu.¹³

El tema, com ja sabem, és un motiu clàssic de l'antropologia medieval. Arnau, però, l'esmenta només de passada per a treure'n immediatament una sèrie de conseqüències. La primera conseqüència és que, en la mesura en què s'esmerça al conreu de les realitats intel·lectuals, l'home no decau de la seva natura més pròpia, que és aquella per la qual es conforma amb la naturalesa superior, la dels àngels i Déu. En canvi, si es lliura al conreu de les realitats sensibles en el pla del coneixement merament sensible, aleshores decau de la seva pròpia natura, per tal com actua a manera de bèstia. Les bèsties, efectivament, no desitgen res sinó en la mesura en què plau als sentits, ja que el seu coneixement no va més enllà d'aquests i el desig segueix sempre el coneixement.¹⁴

11. El 1312 el Concili de Vienne definirà contra Peire Joan Oliu, que l'ànima és "vere, per se et essentialiter corporis forma" (*Enchir. Symb.*, 481). Oliu en la q. 15 de la *Summa quaestionum super Sententias*, recolzant-se en la doctrina augustiniano-franciscana de la pluralitat de formes, havia negat que l'ànima fos *qua talis* forma del cos.

12. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, p. 58.

13. "Cum enim sit homo constitutus ex duabus naturis, scilicet sensuali et intellectuali, et per intellectualem conveniat seu conformetur Deo et angelis, per sensualem vero cum brutis..." (*Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, ed. GRAZIANO DI S. TERESA, "Divinitas", 11 (1967), p. 840).

14. "Constat, quod per intellectualia non deicitur a dignitate sue nature, per quam convenit cum natura superiori; sed per sensuality deici potest, si ad ipsa, considerata secundum sensitivam notitiam, inclinaretur affectus; tunc enim tenderet affectus humanus in ea more brutali. Bruta enim non appetunt aliquid, nisi prout sensum delectat, quia non elevatur cognitio ultra sensum; et quantum cognitio extenditur, tantum appetitus" (*Ibid.*, p. 840 i s.).

La segona conseqüència és que el savi no ha d'ocupar-se del sensible en tant que tal, sinó només en tant que a través d'ell l'esperit pot rebre informació de les realitats intel·lectuals, sobretot de la del primer intel·ligible, causa primera i fi darrer de totes elles.¹⁵ Ara bé, en aquesta aprehensió de les realitats intel·lectuals a través de les sensibles, hi ha dos graus. En el primer hom considera les realitats sensibles en elles mateixes amb la mira posada en el coneixement de les raons de llur entitat. Aquestes raons són òbviament realitats intel·ligibles, però com que no enlairen l'esperit dellà dels termes de l'ens creat, llur consideració no encamina l'afecte vers el darrer fi. Aquest capteniment és propi del filòsof.¹⁶ En el segon grau hom no considera les realitats sensibles en elles mateixes, sinó en llur relació a la causa primera, en tant que hi brillen el poder, la saviesa i la bonesa del Creador. Aquest capteniment escau només als creients.¹⁷

Ara bé, aquesta orientació de l'esperit vers Déu i la benaurança eterna "és la finalitat de la doctrina sagrada, vers la qual s'adreça el veritable savi".¹⁸ La saviesa, doncs, a diferència de la ciència o de la filosofia, no solament inclou un moment de coneixement estrictament teològic, sinó que posa també en joc les altres facultats humanes, com són ara la voluntat i l'afecte, i encamina l'home vers el seu darrer fi sobrenatural.

Esmement de passada, que Arnau adverteix expressament que, "si la sublimitat de Déu pot ésser coneguda per mitjà de les coses sensibles, que per naturalesa li són contràries, és cert aleshores que ho serà molt més clarament i perfectament per mitjà de les intel·ligibles".¹⁹ Encara més, Arnau al·ludeix a la possibilitat d'una acció de Déu sobre la intel·ligència que augmenti la seva capacitat natural, car, si va crear-la del no-res, molt més, un cop creada, podrà revestir-la d'una llum més ampla.²⁰

15. "Convenit ergo sapienti, quod circa sensibilia non occupet animum suum in quantum sunt talia, sed prout animus potest informari per ea de intellectualibus, et maxime de primo intellectuali, quod est efficiens et finis omnium intellectualium" (*Ibid.*, p. 841).

16. "Quoniam ipsa sensibilia possunt considerari secundum id quod sunt in se, et tunc in eis considerantur rationes entitatis ipsorum: et hoc modo considerat philosophus. Rationes autem entitatis sensibilis sunt quaedam intelligibilia; sed quia non elevat animum ultra terminos entis creati, propterea talis consideratio non dirigit affectum in ultimum finem" (*Ibid.*, p. 841).

17. "Alio modo possunt considerari sensibilia, secundum quod referuntur in causam primam: et tunc attenditur qualiter in eis reluceant potentia, sapientia et bonitas creatoris. Et per talem considerationem inflammatur in Deum affectus: qualis consideratio pertinet ad fideles" (*Ibid.*).

18. "Hic enim est finis doctrine sacre, ad quem maxime vere sapiens ordinatur" (*Ibid.*, p. 842).

19. "Nam si Dei sublimitas potest cognosci per sensibilia, que sunt ei difformia quantum ad naturam, tum certum est quod per intelligibilia cognoscetur clarius et perfectius". (*Ibid.*)

20. "Si enim vim intellectivam potuit ex nichilo producere, multo fortius existentem poterit ampliori luce perfundere" (*Ibid.*, p. 832).

Aquest text és ja una primera fita en el nostre camí. Aturem-nos-hi, doncs, un instant i intentem de fer-nos càrrec del pas decisiu que Arnau hi ha donat. La primera cosa que s'hi palesa és un creixent rigorisme espiritualista, que duu el nostre autor a menystenir l'àmbit de la realitat sensible i del seu coneixement. Com afirma expressament més endavant, "les coses sensibles no han estat produïdes, sinó perquè la ment humana sigui conduïda per llur mitjà vers el coneixement de les intel·ligibles".²¹ En conseqüència, el savi no s'hi ha d'aturar, car no són el terme, sinó només l'inici del coneixement. El veritable terme vers el qual aquest s'adreça, per tal com hi ateny la seva perfecció, són les realitats intel·ligibles. Les coses sensibles, doncs, han d'ésser considerades només com a camí.²² Cal passar per elles, però només per a seguir-hi el rastre de la veritat primera. Cal fer camí pel món sensible, però només per a copsar-hi la imatge del món intel·ligible i insensible.²³

Entre parèntesi: si aquest és el capteniment propi del savi respecte al coneixement i al desig de tot el que li surt a l'encontre en aquest món sensible, pel que fa a llur ús tots els homes són cridats a captenir-s'hi de manera indiferent, "car tots s'encaminen vers la mort, per la qual seran separats per sempre de l'ús de les coses sensibles. I és per això que s'anomenen sense excepció viadors".²⁴ És ja una al·lusió breu, però punyent, al tema de la mort, que serà d'ara en endavant com el teló de fons dels desenvolupaments antropològics del nostre autor. En aquest sentit, hom podria dir amb una certa cautela que per a Arnau com per a Sant Agustí, l'home és un "animal racional mortal", en el benentès que l'adjectiu "mortal", en tant que referit al subjecte de la proposició "l'home", el qualifica només respecte a la seva natura inferior, la sensual, i no respecte a la superior i més pròpia, l'intel·lectual.

21. "Sensibilia non sunt in esse producta, nisi ut humana mens per ipsa ducatur in cognitionem intelligibilium" (*Ibid.*, p. 842).

22. "Sapiens non debet secundum cognitionem sensitivam in sensibilibus immorari, cum non sint terminus cognitionis humane, sed quoddam initium. Unde cum naturalis cognitio perficiatur intelligibilibus, et ad ea sicut ad terminum ordinetur, non sunt sensibilia consideranda nisi sicut via" (*Ibid.*, p. 843).

23. "Sapiens, in consideratione veritatis, et maxime prime, transit per ea sicut per quaedam vestigia veritatis prime: quod videtur cecinisse cum dixit: *In ymagine pertransit homo* (Ps. 38,7). *In ymagine*, id est in hoc mundo sensibili, qui est ymago intelligibilis et insensibilis mundi" (*Ibid.*).

24. "Quantum ad actum ergo cognoscendi et appetendi sapiens transit per ea que sunt in hoc mundo sensibili; sed quantum ad actum utendi et essendi etiam visibilibus rebus, omnes indifferenter transeunt, quoniam omnes homines ad mortem continuo properant, et per ipsam ab usu rerum sensibilibus perpetuo separantur. Et hac ratione dicuntur universaliter viatores" (*Ibid.*).

Ara bé, en el mateix moment en què Arnau obre la porta al seu espiritualisme ultrancer en tanca una altra que abans semblava haver deixat oberta o almenys entreoberta, la que en la tradició augustiniano-franciscana relacionava la filosofia amb la teologia, ni que fos en la forma bonaventuriana d'una *Reductio artium in theologiam*. Sant Bonaventura pensava p.e., que l'existència de Déu com a ésser primer i absolut s'imposa sense més al pensament reflexiu, per tal com tots els ens la pressuposen;²⁵ i pel que fa a la seva essència, era de l'opinió, que la filosofia, ajudada per la revelació, pot conèixer la seva simplicitat, eternitat, plenitud de perfecció, etc., en el benentès que aquests i altres atributs, amb els quals determinem la Divinitat, es diuen concretament del Déu u i tri.²⁶ Arnau, en canvi, duu a terme a aquest respecte un dràstic *tall epistemològic*. La consideració de les coses sensibles en relació a llur causa primera i, molt particularment, en tant que besllum de les perfeccions del Creador, pertany només als fidels. Es tracta d'un àmbit de coneixement, on la filosofia com a tal no hi té res a fer. La seva tasca es limita a la consideració de les coses sensibles en elles mateixes, pel que fa sobretot al coneixement de les raons intel·ligibles de llur entitat. Però, com adverteix F. Fortuny, per a Arnau "allò que és intel·ligible del sensible no va més enllà del sensible ni teleològicament, ni causalísticament ni afectivament".²⁷ No és pas d'una qüestió moral del que ací es tracta, p.e. d'evitar el perill, al qual Arnau al·ludirà més endavant, d'ocupar la ment en el sensible, demorant-s'hi segons el coneixement sensual,²⁸ sinó d'una qüestió epistemològica. El *transcensus* vers Déu com a causa primera i com a darrer fi no forma part, per a Arnau, de la consideració filosòfica. Aquesta resta reclosa dins l'àmbit, perfectament delimitat, d'allò que hi ha d'*intel·ligible* en la *mateixa realitat sensible*. Arnau sembla, doncs, haver deixat enrera, almenys en el pla filosòfic, aquella concepció exemplarista del món, que ens sortia a l'encontre en el *Dialogus de elementis catholicae fidei*. Si el món sensible és ara imatge del món intel·ligible, ho és per al savi, no per al filòsof.

El *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (vers 1297-1300) constitueix un pas endavant d'Arnau pel sender de l'espiritualisme. Bo i partint de la doctrina escolàstica, segons la qual hom no desitja el bé sinó en la mesura en què el coneix, Arnau hi afirma taxativament, que els homes mundanals

25. Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3-4.

26. Cf. *De triplici via*, n. 11.

27. *La filosofia d'Arnau de Vilanova*, "Anuari de la Societat catalana de filosofia", III (1989), p. 33 i s.

28. "De cautela dictum est prius, scilicet quod expedit sapienti ut vitet occupare mentem circa sensibilia, immorando secundum sensualem cognitionem" (*Ibid.*, p. 842).

no desitgen els béns celestials, per tal com no els coneixen. I no els poden conèixer, per tal com són espirituals i, com a rals, només són percebuts per l'esperit o la intel·ligència. Aquells, doncs, el coneixement dels quals no ultrapassa la sensibilitat, mai no podran ésser atrets vers les coses espirituals.²⁹ En aquest context, interpretant arbitràriament un passatge del Saltiri que, en la versió llatina de la Vulgata, fa: "Deus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum" (*Salm* 13, 2), Arnau entén per "homes" els barons espirituals i per "fills de l'home" els mundans, per tal com els primers viuen segons allò que els fa participants de la dignitat de la natura humana, la intel·ligència, mentre que els segons viuen només segons els sentits, que els són comuns amb les bèsties. Aquests darrers han decaïgut, doncs, de l'alta dignitat humana a la baixesa bestial, o sigui de la intel·ligència i la raó a la sensibilitat.³⁰ Per això, per a posar la por al cos d'aquells d'entre ells que no han perdut del tot el sentit dels béns eterns, el nostre talaier els recorda dràsticament la "primera de les coses terribles", la mort.³¹ El text és prou explícit, perquè calgui comentar-lo. Advertirem només que Arnau contraposa la intel·ligència i la raó a la sensibilitat i que identifica la primera amb l'esperit.

Aquesta mateixa temàtica reapareix amb un accent encara més marcadament espiritualista en l'*Ars catholicae philosophiae sive philosophia catholica et divina* (1302). La cobejança dels béns d'aquest món, recorda ara Arnau, enfosqueix la ment de l'home i l'allunya de la vida espiritual, per la qual no solament tendeix vers Déu, sinó que conserva i promou alhora la noblesa de la seva alta condició. Car l'home no és home per la sensibilitat, que té en comú amb els altres animals, sinó per la intel·ligència, que li permet de percebre les coses espirituals. Per això l'home que es deixa endur per la cobejança dels béns d'aquest món, viu com un animal i és aliè a la via de Déu. En un mot: les coses de l'esperit només les percep l'home espiritual!³²

29. "Sed qui vino mundane prosperitatis inebriantur nequaquam talia bona desiderant, quoniam non cognoscunt. Non enim optatur bonum, nisi aliquo modo cognitum. Eterna vero bona spiritualia sunt et solo spiritu vel intellectu percipiuntur. Unde quorum cognitio non elevatur ultra sensualitatem, numquam ad spiritualia possunt affici" (*De tempore adventus Antichristi*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 7/8 (1988-89), p. 136).

30. "Nam 'homines' sunt viri spirituales, qui vivunt per intellectum, quo dignitatem sortiuntur humane nature, quorum 'filii' sunt mundani, qui vivunt tantum secundum sensum, quem habent communem cum animalibus brutis... De quibus postea subdit: 'Omnes declinaverunt simul' (Ps. 13, 3), scilicet ab altitudine dignitatis humane ad bestialem infirmitatem, hoc est ab intellectualitate et ratione ad sensualitatem" (*Ibid.*, p. 137).

31. Cf. *ibid.*, p. 139.

32. "Sensualia, prout mentem alliciunt et captivant, obtenebrant intellectum et alienant a via Dei, que est vita spiritualis. Per quam non solum homo tendit in Deum sed etiam promovet et conservat altitudinem sue nobilitatis, quia constat quod homo non est homo per sensualitatem, quam habet communem cum ceteris animalibus, sed solum per

Tot i anomenar-se *Ars catholicae philosophiae* o, si hom prefereix, *Philosophia catholica et divina*, l'obra no és cap tractat filosòfic, sinó un projecte pastoral de caire alhora teòric i pràctic. És, doncs, en un context teològic i, més concretament, històrico-salvífic i cristològic, que cal situar les seves principals aportacions de caire antropològic. Aquestes es redueixen bàsicament a les dues següents. La primera és l'esment, ni que sigui de manera indirecta, d'un tema que fins ara no havia sortit: el del lliure arbitri. Arnau el tornarà a tocar en el *De belemosina et sacrificio*, però en un context molt diferent. Allí presentarà la llibertat com el do més gran que la criatura racional pot oferir al seu Creador. "La criatura dotada d'enteniment no té en ella mateixa res de més propi que la voluntat i és per això que el Creador li ha donat la franquesa de voler allò que li plau".³³ D'ací se segueix que, si l'home sotmet el seu franc voler al manament del seu Creador, "li ofereix la cosa més franca que té i la millor".³⁴ Ací, en canvi, Arnau presenta la llibertat com el privilegi més propi i peculiar de l'home, tan propi i peculiar, àdhuc als ulls de Déu, que ell mateix ha tingut cura de guardar-lo exquisidament il·lès. Efectivament, Déu volgué reconduir a si mateix l'home que se n'havia apartat pel pecat, sense lesionar, però, allò que constitueix el privilegi de la criatura racional, la llibertat. I com que no hi ha res que mogui l'home de manera més eficaç i alhora més lliure que l'amor, disposà d'atreure-se'l amb la força de l'amor, tant més que fou per manca d'amor que se n'havia apartat.³⁵ Aleshores, per a mostrar de la manera més visible l'exuberància del seu amor, elevà la natura humana a la perfecció de la divinitat, unint-la a si mateix en unitat de persona, de manera que es pugui afirmar vertaderament del resultat d'aquesta unió: Déu-home i home-Déu. Així, gràcies a aquest home-Déu, que conviuria com a mortal amb els mortals, es faria palès quant ha estimat Déu l'home i quant ha d'ésser estimat per l'home.³⁶

intellectum, quo spiritualia tantum percipiuntur. Et ideo, qui sensualibus inheret cupiditate et sollicitudine et amore et usu voluptuoso, vivit tantum ut animal et est alienatus a via Dei, quia, ut ait Apostolus 'Animalis homo non percipit ea, que Dei sunt, sed stultitia sunt illi' (*Ars catholicae philosophiae*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 10 (1991), p. 85 i s.).

33. "La criatura que ha entendimiento non ha en sy cosa tan propya como la voluntad, e por esto el criador le ha dado franqueza de querer aquello que le plaze" (*Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova*, p. 619).

34. "Porqué, se hunmilla el plazer de la su voluntad para conplyr el mandamiento de su criador, çierto es que le ofresçe la más franca cosa que tiene e la mayor" (*Ibid.*).

35. "Sapientia pietatis eterne, que voluit creaturam humanam, propter peccatum deviam et errantem ad se reducere, tali arte disposuit adimplere, qua privilegium creature rationalis, scilicet libertas arbitrii, nullatenus in homine lederetur. Et quia nihil efficacius attrahit mentem rationalem, salvo nature privilegio, quam sit amor, ordinavit eumdem viribus amoris attrahere, maxime cum per defectum amoris ab eo fuerat elongatus" (*Ars catholicae philosophiae*, p. 61).

36. "Ut autem sui amoris exuberantiam patefaceret visibilibus argumentis, humanam

La segona aportació es relaciona estretament amb la primera. Arnau la desenvolupa llargament en el cos del tractat i la resumeix al final en una breu conclusió, que constitueix l'expressió més acabada del seu cristocentrisme antropològic i ètic: "L'home, a qui escau personalment d'ésser Déu, és el més ben format tant en el cos com en l'esperit. Ell, com a primer dels elegits, és per a tots els altres el model i la regla d'una vida recta".³⁷

Els trets diversos, però complementaris amb els quals Arnau ha anat esbossant el que hem anomenat les "bases antropològiques" del seu projecte espiritual assenyalen un camí, el punt d'arribada del qual és el tractat que ens disposem ara a analitzar: l'*Allocutio christini de hiis que conveniunt homini secundum dignitatem creaturae rationalis* (1302-1305). Com esdevenia en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, l'autor hi aborda conjuntament la temàtica antropològica i epistemològica. Arnau se situa de bell antuvi *in medias res*. El que ell pretén amb l'*Allocutio* és conduir l'home a una vida d'amor i de lloança de Déu, que el disposi per a la consecució de la benaurança eterna. És per això que Déu donà a l'home la raó i la intel·ligència. La intel·ligència, perquè per mitjà d'ella conegui Déu en ell mateix. Car Déu és esperit, o sigui una realitat de naturalesa purament intel·lectual, i per tant només pot ésser aprehès en ell mateix per la intel·ligència. La raó, perquè a partir d'allò que l'experiència sensible li presenta, passant pel raonament de les coses sensibles a les intel·ligibles, sàpiga copsar les excel·lències o perfeccions de Déu, que Arnau anomena lul·lianament "dignitats". D'aquesta manera, pel coneixement de Déu en ell mateix, en la mesura en què és possible en aquesta vida, i pel coneixement de les seves perfeccions o dignitats, l'home s'encén en l'amor i la lloança divinals.³⁸

Arnau es refereix encara al segon camí d'accés a Déu, el del raonament que parteix del món creat i el contraposa al que Déu mateix ens ha obert

sibi naturam in unitate persone coniungens ad deitatis excellentiam sublimavit, ita ut Deus homo et homo Deus posset veraciter affirmari. Qui homo Deus inter mortales ut mortalis conversans, sensibili cognitione monstraretur quantum Deus amaverit hominem et quantum ab homine sit amandus" (*Ibid.*, p. 61 i s.).

37. "Homo, cui convenit personaliter esse Deus, est melioris formarum tam in corpore quam in spiritu, qui tamquam potissimus electorum est ceteris recte vivendi regula seu exemplar" (*Ibid.*, p. 157).

38. "Dedit igitur Deus homini rationem et intellectum. Sed intellectum dedit, ut per ipsum cognoscat Deum in Se. Quoniam Deus, cum sit spiritus et res solum intellectualis, solo intellectu apprehenditur in Se ipso. Rationem vero dedit ei, ut a sensibilibus ad intelligibilia ratiocinando, sciat Dei excellentias sive dignitates animadvertere, per ea, que in sensibilibus experitur, ut sic, per cognitionem ipsius in Se, quantum possibile est in presenti vita et per cognitionem suarum dignitatum, incalescat eius animus ad amandum eum et amando sollicitetur ad laudandum eundem" (*Allocutio christini*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 11 (1992), p. 78 i s.).

per mitjà de la paraula revelada. L'home, doncs, en aquesta vida coneix Déu de primer per les criatures, en la mesura en què en llur origen, nombre, grandesa, bellesa, ordre i activitat hi llueixen el poder, la saviesa i la bondat del Creador; en segon lloc, per les Escripures divines, en les quals Déu, que és l'únic que es coneix plenament a si mateix, ha volgut donar-nos a conèixer les seves dignitats, per a esclarir així el que hi ha d'obscur en el coneixement que d'ell ens fan a mans les criatures.³⁹

D'acord amb el seu context i amb el tall epistemològic dut a terme per Arnau en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium* és clar que el marc on aquest text se situa és estrictament teològic. Si comparem els seus ensenyaments antropològics i epistemològics amb els del tractat suara esmentat, la novetat més vistent rau en la introducció del binomi *ratio-intellectus*.⁴⁰ Arnau atribueix ara a la *ratio* el paper que abans corresponia a l'*intellectus*: el coneixement, mediat pels *sensibilia*, dels *intelligibilia Dei*,

39. "Cognoscit autem homo Deum in presenti vita, primo per creaturas. In quibus, consideratis secundum originem et multitudinem et magnitudinem et pulchritudinem et ordinem et operationem relucet ista, scilicet: potentia immensurabilis, sapientia inexplicabilis, bonitas interminabilis Creatoris. Secundo, per Scripturas divinas, in quibus ipse Deus, qui seipsum tantummodo plene cognoscit, voluit propter exuberantiam sue bonitatis notificare suas dignitates hominibus, ultra notitiam, quam de se ipso dabat in creaturis, ut per radios Scripturarum illustraret caliginem sue cognitionis in illis" (*Ibid.*, p. 80 i s.).

40. La distinció entre *ratio* i *intellectus* era usual en l'Edat Mitjana. Boeci havia fet de la primera la facultat del temps i del segon la de l'eternitat. Sant Tomàs d'Aquino es planteja expressament aquesta qüestió: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu?* i, tot i contestar que no, distingeix tanmateix entre l'acte de raonar i l'acte d'entendre, en el sentit que aquest darrer rau en la simple aprehensió de la veritat intel·ligible, mentre que en el primer hom passa pel discurs d'una veritat intel·ligible entesa a una altra. I així els àngels entenen, però no raonen (Cf. *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 8). Mentre un teòleg "científic", com Tomàs, feia de la *ratio* i de l'*intellectus* dos moments complementaris d'un únic procés de coneixement intel·lectual, els autors "espirituals" tendien a contraposar-los i a subratllar el caràcter extàtic i eminentment teològic de l'*intellectus*, com aquella força que ens permet sortir de nosaltres mateixos i endinsar-nos en Déu. Així en Thomas Gallus i Ricard de Sant Víctor *ratio* i *intellectus* prenen un sentit força proper al que els dona Arnau. L'*intellectus* no solament *intus legit*, penetra en el cor dels éssers, sinó que també *videt*. És com un ull o una mirada que veu l'invisible. I així, mentre que per la raó hom coneix Déu des de fora: "Foris videtur Deus et non in se" (R. DE SANT VÍCTOR, *Expl. in Cant. Cant.*, 5), per la intel·ligència hom experimenta d'alguna manera la seva "presència": "Videre et cognoscere, hoc est presentialem cognoscere" (TH. GALLUS, *Grand Commentaire sur la Théologie mystique*, ed. P.G. THERY, p. 75). Ricard de Sant Víctor va encara més lluny i parla de "veure" Déu: "Summae illius essentiae in semetipsa absque speculo videre" (*Expl. in Cant. Cant.*, 6). De fet, entre aquests dos autors i Arnau hi ha paral·lèlismes sorprenents. Ambdós eleven l'home a l'alçària dels àngels i creuen que està cridat a retrobar l'estat espiritual perdut pel pecat, perdut, val a dir, en la seva plenitud, però no en les seves possibilitats potencials. Aleshores, l'exercici de la intel·ligència, elevada per la gràcia i guiada per l'amor, s'adreça vers la contemplació angèlica. Vegeu R. JAVELET, *Thomas Gallus i Richard de Saint-Victor mystiques*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 29 (1962), p. 212 i ss.).

concretament de la tríada: *potentia*, *sapientia*, i *bonitas*. Es tracta òbviament d'un procediment teològic, que està en la línia de tots els teòlegs cristians i que compta a més a més amb l'aval de la paraula revelada. El mateix Arnau, en el *Tractatus*, adduïa a tall de confirmació el text clàssic de Sant Pau als Romans, 1, 20: "Invisibilia Dei per ea que facta sunt, scilicet sensibilia, intellectu conspiciuntur".⁴¹ Que la facultat intel·lectual que duu a terme aquest coneixement s'anomeni "intel·ligència" o més aviat "raó" és un canvi terminològic, que no afecta gens la qüestió de fons, la doctrinal. Pel que fa a aquest punt, Arnau està en bona companyia. Com hi està també, quan subratlla la continuïtat i complementaritat entre les possibilitats de coneixement teològic obertes per la facultat intel·lectual, ara la raó, i les ofertes per la revelació en l'Escriptura o quan insisteix en la funció clarificadora d'aquesta respecte a les mancances i obscuritats d'aquella.

El veritable problema rau, doncs, com observa J. Perarnau, en les tres línies dedicades a la intel·ligència.⁴² Si la *ratio* esmentava l'aspecte *mediat* i *discursiu* del coneixement intel·lectual, l'*intellectus* esmenta inequívocament l'*immediat* i *intuitiu*. Sant Tomàs, p.e., defineix la intuïció intel·lectual, la possibilitat de la qual, però, nega en rodó, com la *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*.⁴³ I de fet Arnau sembla atribuir a l'*intellectus* l'aprehensió intel·lectual immediata de Déu, d'esperit a Esperit.⁴⁴ Entre parèntesi: fixem-nos que en aquesta aprehensió immediata de l'ésser diví es realitza aquell coneixement de Déu *per intelligibilia* —fóra més exacte per

41. *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, p. 842.

42. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, ATCA, 11 (1992), p. 53. Pel que fa a la interpretació d'aquest passatge, segueixo la lectura que n'ha fet l'editor i entenc l' "in se" del text llatí com a referit a "Deus" i no a "homo" o, respectivament, a "intellectus", no pas perquè la raó adduïda per ell: la contraposició entre l' "in se" d'aquest paràgraf i el "per creaturas" del següent em sembli del tot convincent —tot i que l'esperit humà és també una criatura, no s'exclou que en el paràgraf suara al·ludit Arnau no es refereixi exclusivament a les altres criatures, als éssers sensibles, que són aquells a partir dels quals la raó s'enfila vers els *intelligibilia Dei*—, sinó perquè gramaticalment és la correcta. Si en la primera línia: "Sed intellectum dedit ei ut per ipsum cognoscat Deum in se", aquest "in se" pot referir-se indistintament a Déu o a l'home, en la segona: "Quoniam Deus, cum sit spiritus et res solum intellectualis, solo intellectu apprehenditur in se ipso", es refereix inequívocament a Déu.

43. *In Lib. Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5. Tomàs se serveix del concepte d'*intuitus* per explicar la manera com Déu coneix totes les coses: "eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate" (*Sum. theol.*, I, q. 14, a. 13). La facultat intel·lectual humana, en canvi, no està sempre en acte respecte als seus objectes, ni porta en ella mateixa, a la manera de Plató, els seus *intelligibilia*. En aquest sentit, la intel·lecció humana no és intuïtiva, sinó abstractiva. Amb tot i això, Tomàs atribueix al coneixement humà un moment quasi intuitiu, en la mesura en què cospa sense mediació del discurs els seus propis principis (*intellectus principiorum*) i també en la mesura en què l'ànima "semper intellegit se et Deum indeterminate" (*In Lib. Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5).

44. Cf. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, p. 54.

intellectualia—,⁴⁵ la possibilitat del qual Arnau havia apuntat en el *De prudentia catholicorum scholarium*. Es tractarà potser d'un coneixement intern i experiencial, per tant aconceptual, en la línia del que Sant Tomàs anomena *cognitio per connaturalitatem* amb la cosa coneguda,⁴⁶ l'arrel del qual rauria en la naturalesa estrictament espiritual de la intel·ligència? En qualsevol cas, que aquesta aprehensió immediata de Déu es duu a terme d'alguna manera ja ara *in via*, però també que no és encara la visió beatífica, cara a cara, de la qual els benaurats gaudeixen *in patria*, es desprèn de la frase: “quantum est possibile in presenti vita”. Arnau, doncs, no cau en l'error dels beguins, condemnat pocs anys després pel Concili de Vienne (1311-12).⁴⁷ Em semblaria, però, que és en el marc del beguinatge i, en general, del corrent de pensament místic i espiritual que recorre l'Edat Mitjana, que cal cercar l'origen d'aquesta doctrina.

Ultra aquesta decisiva aportació a la temàtica epistemològica, el tractat que estem comentant en conté també una altra, no menys cabdal, a l'antropològica. Em refereixo a la doctrina dels tres graus d'activitat humana i a la idea correlativa de la dignitat de la criatura racional, esmentada en el seu mateix títol. L'exposició d'Arnau pren partença de la dita d'un savi desconegut: “Si vols aconseguir la salvació de l'ànima, guarda la noblesa. La qual ningú no pot guardar, si no fa únicament allò que convé només al grau de la seva altesa o naturalesa més sublim”.⁴⁸ Arnau il·lustra el seu pensament amb un “exemple” que li és molt car. Un llebrer seria tingut per vil, si s'esmerçés a caçar rates, car faria obra de gat. En canvi, si s'esmerça a caçar llebres o conills, aleshores és tingut amb raó per noble, car fa allò que escau a la seva naturalesa. I encara se'l tindria per més noble, si s'esmerçés a caçar cèrvols, car faria obra de lleó. De manera semblant, un falcó seria tingut per vil, si només caçava pollets de lloca; en canvi, se'l té per noble, si caça perdius; i encara per més noble, si cacés grues, com fan les àguiles.⁴⁹ El mateix passa amb el comportament dels homes. Hom pot envilir-se i fer allò que fan les bèsties, com és ara occir, robar, embrutar-se,

45. En el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium* Arnau empra indistintament, sense diferenciar-los suficientment, ambdós termes.

46. Cf. *Sum. theol.*, II-2, q. 45, a. 2.

47. Cf. *Enchir. Symb.*, n. 474-75.

48. “Si vis salutem animae consequi, serva nobilitatem. Quam nemo servare potest, nisi solum operetur illa, que tantum conveniunt gradui sue altitudinis aut sublimioris nature” (*Allocutio christini*, p. 100).

49. Cf. *ibid.*, p. 100 i s. Vegeu un passatge paral·lel del *Raonament d'Avinyó*: “E aquesta és la raó per què dien les revelacions que (aytals rics-hòmens) són pus vils que altres, car més viltats fan, e pus leges, així com dimonis e bèsties; e en re no s'esforcen de semblar, per obres, les criatures que són nobles, així com àngels... De la qual cosa, segons que diu l'Escriptura, seran ells mateys jutges en infern, e ací metex no o porien negar; car qui'ls demanava si falcó que no caçàs sinó polets de loca seria noble, ells dirien que no, car faria

estarrufar-se, etc.; o pot ennoblir-se i esmerçar-se a fer allò que convé només a l'home, com són les obres de justícia, fidelitat, amistat i honestat civil, etc.; o pot enlairar-se per damunt d'allò que és merament humà i delectar-se en l'acte angèlic, que és la contemplació i la lloança de Déu. No cal dir que aquest tercer grau d'activitat, el que correspon a la seva natura més elevada, l'intel·lectual, exercida no en línia de la ciència o de la filosofia, sinó de la saviesa, és el que proporciona a l'home la plenitud de la seva noblesa.⁵⁰ L'editor recalca amb raó la coincidència vistent entre el punt de vista del nostre autor i el d'Aristòtil.⁵¹ Com fa el cèlebre text de l'*Ètica a Nicòmac*: "Aquesta vida (la teòretica) és la millor que la natura de l'home admet. No la viu efectivament en tant que és home, sinó en tant que hi ha en ella quelcom de diví".⁵² No deixa d'ésser sorprenent i alhora alligadorador que "una de les doctrines bàsiques de l'arnaldisme procedeixi d'Aristòtil".⁵³ Tanmateix, no estarà de més recordar que la distància que hi ha, a nivell d'exercici, entre el *bios theoreticós* aristotèlic i l'acte angèlic arnaldià és gairebé tan gran, com la que hi ha entre el Déu-amable del pensador grec i el Déu-amor dels cristians.⁵⁴

No hi ha cap dubte: "Som ja en ple 'espiritualisme', encara que de moment no se'n treguin conseqüències, molt menys totes".⁵⁵ Se'n treu almenys aquesta: l'alliberament del desig i, en conseqüència, aquella "indiferència" davant les coses d'aquest món, a la qual Arnau s'ha referit no fa gaire i vers la qual tots són cridats en força de la nostra condició de "viadors".⁵⁶ De fet, si Arnau ha brandat fins ara amb tanta força —i continuarà brandant-lo en el futur— l'espantall de la mort, és per a curar de llur "follia" als homes mundans i carnals, que, en dir de la *Lliçó de Narbona*, fan "contra rahó natural"⁵⁷ i prefereixen "lo bé que feneix en breu de temps, que aquell que no ha fi".⁵⁸ A aquesta mena de folls, que el món té, tanmateix, per savis, adreçarà Arnau en la mateixa *Lliçó de Narbona* un dels seus "exemples" més bells i captivadors: "E pren-li així com a.que ll que en huna barcha ava-

obra de milà; e alò metex dirien de lebrer qui caçàs rates, ço és, que seria trop vil, car faria obra de gat". (*Obres catalanes*, vol. I: *Escripts religiosos*, ed. M. BATLLORI, Barcelona 1947, p. 190 i s.).

50. "Quod si delectetur in actu angelico, qui est contemplari Deum seu veritatem ipsius seu dignitates atque laudare ipsum, veraciter nobilior erit". (*Ibid.*, p. 101 i s.).

51. Cf. *ibid.*, p. 61 nota 127.

52. *Ètica. Nicom.*, X, c. 8.

53. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini*, p. 61 nota 127.

54. Cf. P. AUBENQUE, *Aristóteles y el Liceo*, a: *Historia de la filosofía*, dirigida per Br. PARAIN, II, Madrid 1973, p. 214.

55. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini*, 61.

56. *Vegeu De prudentia catholicorum scholarium*, p. 845.

57. *Obres catalanes*, vol. I, p. 150.

58. *Ibid.*, p. 149.

llava per hun flum, e vehé en huna riba hun ram de figuera hon havien de belles figues, e stené la mà, e tirà lo ram stretament tan fort, que fora sortí de la barcha e neguà; axí perdé-ho tot quant volia, ço és, la barcha e si mateix. Tot en axí, en la barcha de son cos va cascú continuadament per lo flum de la mort humana: si sten la mà per obrar als plaers de aquest setgle, ni ls streny o s'esforce de tenir-los per amor de Déu, cert és que negarà".⁵⁹

L'home espiritual, en canvi, s'ha alliberat del desig i s'ha fet veritablement indiferent davant totes les coses d'aquest món. En conseqüència, ja no necessita que hom el curi de la seva follia amb l'espantall de la mort. La mort ja no li fa por. Heus ací la nova actitud d'esperit, de la qual Arnau es fa ressò per primera vegada en l'*Allocutio*. L'ànima que no posa el seu amor en les criatures, sinó només en el Creador, "no tem la mort, ans al contrari la desitja amb un desig raonable".⁶⁰ Com que ja no adreça el seu amor vers les coses d'aquest món, tampoc no tem d'haver-se'n de separar per la mort. I com que ha posat tot el pes del seu amor en aquell bé, amb el qual no pot unir-se, si no és passant per l'estretall de la mort, desitja raonablement passar-hi per a unir-se amb ell.⁶¹ És la doctrina que Arnau reprendrà a l'*Alia informatio beguinorum*⁶² i que trobarà la seva expressió definitiva en la *Lliçó de Narbona*: "Aquesta és la rahó per la qual ver e perfet christià, segons que diu sent Agostí, no tan solament no tem la mort en son cor, ans tem la vida, e desitja exir del món per tal que puxa aconseguir ço que ama".⁶³

En el tractat, ja esmentat, *De helemosina et sacrificio* Arnau treurà una altra conseqüència. La qüestió és ara el lloc cabdal que escau a la virginitat en la vida cristiana. El punt de partença de l'exposició arnaldiana és la doctrina neotestamentària de la superioritat de l'estat de virginitat sobre el de matrimoni. Els adversaris d'aquesta doctrina, observa el nostre autor, addueixen com a raó que "és del matrimoni i no de la virginitat que prové la multiplicació de l'espècie".⁶⁴ Arnau, òbviament, no nega aquest fet, però limita el seu abast, bo i advertint que "la multiplicació de l'espècie, que es duu a terme en el matrimoni, no és obra principal d'aquells que estan en aquest estat —car, si ho fos, tots tindrien fills—, sinó de Déu que els dóna, on a ell li plau".⁶⁵ Tanmateix, no és en aquest pla, que Arnau desenvolupa

59. *Ibid.*, p. 150.

60. *Allocutio christini*, p. 95.

61. Cf. *ibid.*

62. Cf. *Alia informatio beguinorum*, p. 57 i ss.

63. *Lliçó de Narbona*, p. 149.

64. "E aquellos á, quel estado de matrimonio quiere egualar en méryto e gualardón con el estado de vyrgynidat, que dize que del matrimonio sale el mulytplicar de la espesçia e non de la vyrgynidat" (*Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova*, p. 611).

65. "El amochiguar de la espesçia, el qual se faze en el matrymonio, non es obra principal de aquellos que son en aquel estado, ca sy lo fuese todos aquellos que a son averían fijos,

el seu raonament. Amb un cop d'audàcia que sorprèn, Arnau salta immediatament al pla superior de la *finalitat* darrera de l'existència humana i afirma taxativament, que "la criatura humana no ha estat feta principalment per a multiplicar l'espècie, sinó per a conèixer, estimar i lloar el seu Creador".⁶⁶ Multiplicar l'espècie no és ni pot ésser el fi *propi* de l'home, ja que és una activitat *comuna* a tots els éssers vivents, àdhuc a aquells que, en tant que mancats de raó, li són inferiors en noblesa i dignitat. Ara bé, cap criatura no fa obra de noblesa, quan fa allò que escau a un ésser menys noble que ella. I després de referir-se un cop més a l'exemple del llebrer que caça rates i del falcó que caça pollets de lloca, Arnau conclou: "La criatura humana conserva i manté la seva noblesa, quan fa allò que fa l'àngel, és a saber, posar tot el seu amor i el seu cor en Déu".⁶⁷ D'ací dedueix finalment que l'estat de virginitat és més meritori que el de matrimoni, car en aquest darrer, en la mesura en què per mitjà de la unió carnal multiplica l'espècie, l'home rebaixa i envileix la seva dignitat, per tal com es transforma en bèstia, mentre que en l'estat de virginitat guarda i enalteix aquesta mateixa dignitat, en la mesura en què es conforma als àngels.⁶⁸

A nivell dels principis el raonament arnaldia és veritablement remarcable. Arnau ha vist clarament la diferència que hi ha entre l'home i els altres éssers vivents. Mentre que en tot el gènere animal l'individu és inferior a l'espècie, en el cas de l'home li és superior, justament perquè aquest no és només una realització individual de l'espècie, sinó també i alhora un ésser personal, volgut per Déu per raó d'ell mateix i no en funció d'una altra cosa i cridat a establir amb ell una relació interpersonal, que ni la mateixa mort serà capaç de trencar. Malauradament, Arnau enterboleix aquesta visió pregonant de la dignitat de la persona humana amb una concepció negativa i material de la sexualitat, com a quelcom d'infrahumà i bestial. L'estat de la qüestió ha canviat. Ja no es tracta de la superioritat de l'estat de virginitat sobre el de matrimoni, sinó de la necessitat de mantenir-se verge, si és que hom vol conservar intacta la noblesa de la pròpia condició. Arnau no sembla haver-se adonat que, si tothom fes el que ell considera una exigència de la pròpia dignitat, s'acabaria la història. O potser és justament això el que ell vol, ja que el món corre vers la seva fi i no té sentit desficiar-se per a donar-li corda. Només hi ha una cosa que té sentit: maldar per a espiritualitzar-se, per a dur una vida angèlica, morint

mas es principal mente del criador que los da do es su merced" (*Ibid.*, p. 612).

66. "La criatura humana non es fecha principal mente por multiplycar el espesçia, mas por conosçer e amar e loar el su criador" (*Ibid.*).

67. "La criatura humanal quando faze aquello quel àngel faze, es a saber, poner todo el su amor e todo su coraçon en el su criador, conserva e mantiene la su nobleza" (*Ibid.*).

68. Cf. *ibid.*

cada dia al cos i a les seves cobejances, a fi de poder "arribar a l'hora de la mort, lliure dels llaços d'aquest món, com un esperit pur".⁶⁹

Hem arribat al final del nostre intent. Per a completar l'esbós de pensament antropològic que hem anat dibuixant, resta només tractar de l'antropologia de la glòria. Mestre Arnau es capté a aquest respecte amb una sobrietat admirable. Recorda amb l'Escriptura que "de la benaurança eterna no se'n pot dir ni expressar res que sigui digne d'esment, per tal com supera tot sentit i tot el nostre coneixement".⁷⁰ Adhuc en el cas en què, per una gràcia especial de Déu, ens fos donat de veure-ho, no ho podríem explicar. Car els mots que empraríem, els trauríem de les coses que ens són conegudes pels sentits. L'estat gloriós, però, ultrapassa totes les realitats del món sensible i, en conseqüència, totes les veus i tots els mots. Per això, Arnau es limita a adduir les belles paraules d'una santa dona, la qual, interrogada sobre el que havia vist en un rapte a propòsit dels cossos glorificats, respongué que un vestit teixit de llum recobria llurs nuses.⁷¹ Difícilment es podria dir millor. A la tasca d'espiritualització, duta a terme per l'home espiritual ací baix, correspon allà dalt la total espiritualització del cos.

Donada l'escassetat i vaguetat de les dades i indicacions disponibles, fóra prematur treure'n conclusions. Dir p.e., que els trets més característics de la concepció arnaldiana de l'home: el dualisme cos-ànima, natura sensual-natura intel·lectual i la conseqüència que se'n desprèn, el menysteniment del món sensible i del seu coneixement, s'inscriuen més fàcilment en el corrent de pensament platònic-augustinian que en l'aristotèlic-tomista no és dir gairebé res. Em limitaré, doncs, a completar per la meua banda el que J. Perarnau ha insinuat sobre un tema, que s'ha convertit de fet en el pal de paller de la meua exposició: la continuïtat o discontinuïtat del coneixement humà en el seu accés a Déu. Perarnau cerca encertadament d'esclarir la qüestió mitjançant l'anàlisi del paralelisme existent entre l'"antropologia" i l'"epistemologia" arnaldianes. Als tres graus d'activitat humana: l'infra-humà o bestial, el pròpiament humà i l'ultra-humà o angèlic corresponen tres graus en l'escala del coneixement: el sensible, el racional i l'intel·lectual. El primer és considerat per Arnau com a infra-humà. El segon fóra el propi del filòsof, el qual, per l'exercici de la raó, esbrina l'intel·ligible en el sensible i arriba a la captació de qualitats ontològiques, que també són atributs divins. El tercer és propi no de l'enteniment en tant que raó, ans en tant que intel·ligència i és potenciàble per la intervenció gratuïta de Déu.⁷²

69. J. PERARNAU, *L'"Alia informatio begunorum" d'Arnau de Vilanova*, p. 61.

70. *Allocutio christini*, p. 89 i s.

71. Cf. *ibid.*, p. 90 i s.

72. Cf. *L'Allocutio christini d'Arnau de Vilanova*, p. 65.

Val a dir que el meu acord és total en referència al primer i al tercer grau. Pel que fa al segon, en coherència amb el tall epistemològic que, al meu entendre, Arnau dugué a terme en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, em semblaria que cal distingir-hi dos nivells d'exercici de la raó: el filosòfic i el teològic. La raó filosòfica, efectivament, esbrina l'intel·ligible del sensible, però en un pla encara estrictament intra-mundà. El *transcensus* vers Déu el duu a terme la raó teològica, en la mesura en què, il·luminada per la fe, considera les coses sensibles en tant que besllums de les perfeccions del Creador i arriba així, per llur mediació, a la captació dels atributs divins. Aleshores, en relació a aquest coneixement mediat, propi de la raó teològica, la intel·ligència representaria al seu torn un camí de coneixement teològic immediat, potenciable òbviamment per la intervenció gratuïta de Déu, però que tindria la seva condició de possibilitat en la con-naturalitat de l'esperit humà amb els àngels i amb Déu. En aquest sentit, l'exercici del tercer grau d'activitat, l'ultra-humà o angèlic, coincideix amb l'exercici de la intel·ligència, la qual, com a punta de l'esperit, coneix Déu en ell mateix i no en el mirall de les criatures i anticipa així d'alguna manera, en termes d'una "experiència" o "presència" aconceptuals, la visió intuitiva de Déu, vers la qual està sobrenaturalment destinada.

Dianne M. BAZELL

**"DE ESU CARNIUM: ARNALD OF VILLANOVA'S DEFENCE
OF CARTHUSIAN ABSTINENCE"**

The treatise referred to in some of its manuscript versions as *De esu carniuum* is an unusual work by an unusual man.¹ Arnald of Villanova's

1. Scholarly ground on this work was first broken by Juan Antonio Paniagua, "Abstinencia de carnes y medicina (El 'Tractatus de esu carniuum' de Arnau de Vilanova", *Scripta Theologica* 16/1-2, 1984, 323-346, and *El maestro Arnau de Vilanova, médico* (Valencia, 1969), 63, and I am deeply grateful and indebted to him for paving the way for my subsequent investigation. My critical edition of the Latin text of this treatise is in preparation for the series *Arnaldi opera medica omnia*, ed. by Luis Garcia Ballester, Michael R. McVaugh and Juan Antonio Paniagua (University of Barcelona Press). I am currently aware of the following twenty-five extant manuscripts, dating from the fourteenth and fifteenth centuries:

- A = Basel, Univ., A.VI.14, 79-82v
- B = Basel, A.VII.20, 140-145
- C = Basel, A.IX.14, 177-182v
- D = Berlin, Staatsbibl., Theol. lat. quart. 207, 321-324
- E = Bologna, Bibl. Univ., 1784, 97-101
- F = Brussels, Bibl. Roy., 298-306, 37-39v
- G = Brussels, 11925-28, 55v-59v
- H = London, Brit. Lib., Harley 3665, 102-104v
- I = London, Wellcome, 501, 269v-272
- J = Melk, Stiftsbibl., Cod. mell. 1100, 160-166
- K = Milan, Bibl. Brera, AD. IX. 19, 71v-77
- L = Munich, Bayer. Staatsbibl., c.l.m. 18381, 2-3v
- M = Munich, c.l.m. 18444, 274-277
- N = Nürnberg, Stadtbibl. Cent. VI 80, 254v-259
- O = Oxford, Bodleian Lib., Bod. 549, 85v-90v
- P = Paris, Bibl. Nat., lat. 5654 A, 6-10
- Q = Parma, Bibl. Pal., palat. 12, 147-149
- R = Rome, Bibl. Ang., 151, 45-46v
- S = Salamanca, 1878, 2-5v
- T = Vatican City, Bibl. Apost. Vat., Palat. lat. 568, 186-188
- U = Vatican City, Vat. lat. 3824, 226-230

multi-faceted career is well-known to members of this conference –his success as a physician, and the demand for his services by both royalty in Aragon and papal office-holders in Rome and Avignon; his faculty position at Montpellier and his contribution to its curriculum reform; his role in the transmission of medical knowledge from Arabic into Latin; and, finally, his controversial efforts to reform his Church. For most of his life, Arnald devoted his energies to medicine, in one aspect or another; it is during the last two decades of his life, however, that his works directly addressing ecclesiastical matters were composed.² But in his defence of Carthusian abstinence from meat, Arnald overtly marshalls his medical expertise in service of his church reformist efforts. And because of this, the *De esu* can be argued to be a quintessential expression of Arnald's intellectual and spiritual range and interest: a defence of a form of ascetic spirituality, on medical grounds, for the sake of ecclesiastical reform.³

V = Vatican City, Vat. lat. 5223, 123-126v

W = Vienna, ONB, 4259, 98v-100v

X = Vienna, 5108, 19v-22

Y = Wolfenbüttel, Harz. Aug. Bibl., 233 Gud. lat., 85-90

Many of these are noted by F. SANTI, *Arnau de Vilanova, obra espiritual* (València, 1987), 259 and J. MENSA I VALLS, *Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica* (Barcelona, 1994), 73. Two additional codices, housed in Gdansk (Polsk. Akad. Nauk, 2315, in which the *De esu* occupied ff. 242-244) and Metz (Bibl. Publ., 173, n. 8) were destroyed this century during WWII, while a third was last identified in 1469 in the university library at Salamanca.

2. While Arnald's biographical bibliography is extensive (and is reviewed by MENSA, *AV, guia*, 31-41), a detailed chronology of the last years of Arnald's life, and especially what he wrote during that period, has yet to be established. The contents of Vat. lat. 3824 represent theological efforts spanning the years from 1288 through no later than mid-1305 (see H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII* [Münster in Wien, 1902]). Inroads into precisely how Arnald occupied himself from that time until his death, and especially which, if any, of his medical works were composed during this time, and when, require further exploration. See especially the studies of J. A. PANIAGUA, *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova* (Madrid, 1963), 70-81 (published as *Vida de Arnau de Vilanova*, in «*Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*» 3/1 (1951), 3-83, at 420-431).

It should also be pointed out that Arnald himself saw spiritual and corporeal well-being as inextricably interconnected (*infra*, p. 247-48), and that, as Joseph Ziegler points out in another paper presented at this conference, Arnald often utilizes bodily metaphors to make spiritual points.

3. That Arnald's defence of Carthusian abstinence was received both as a medical work and a spiritual one is illustrated by the considerable variety of topical classification evidence in the manuscript codices. As has already been noted, the earliest codex, the much-discussed Vat. lat. 3824 (u), constitutes a collection of Arnald's theological works. The codices ABCEFGOTW and part of N contain other documents pertaining to Carthusian spirituality –lives of Carthusian saints, histories of the order and defences of its rigor, letters and compilations of papal privileges granted to the Order, etc. HM and the codices no

Circumstances of Composition

Codicological evidence suggests that the work was composed sometime between 1302 and 1305, inclusive,⁴ and it is tempting, of course, faced as we are with a figure of Arnald's activist involvements, to try to identify a specific incident prompting so lucid and noteworthy a response. One fifteenth-century manuscript version begins with a titular rubrication that names the "Jacobites" (as the residents of the Parisian Dominican house on the Rue St. Jacques were referred to) as direct objects of Arnald's address.⁵ Still, no close contemporary, or even fourteenth-century, sources indicate direct Dominican involvement with the Carthusians in an incident which would have inspired the composition of this work.

Rather, Arnald's own troubles with Dominican theologians at the turn of the fourteenth century may have been the source of his information about Carthusian ascetic rigor, and more general critiques of it. It was in Paris at that time, while serving as a legate of James II to King Phillip, that he was detained for defending his prediction regarding the coming of the Antichrist against the objections of various "theological masters".⁶ As

longer extant from Gdansk, Metz, and Salamanca, contain (or once did) medical works by various authors on such matters as digestion, interpreting urine, phlebotomy, sexual disorders, and plague, as well as various prescriptions, or "recipes." But the fifteenth-century codices containing Arnald's treatise primarily reflect conditions and concerns pertaining to church strife and reform. J was copied in 1448 at the Council of Basel and contains writings by John Gerson, Pierre d'Ailly and Johannes Nider. Gerson and Nider, and works on the eucharist, heresy, and church reform are found in D. X includes a papal bull, commentaries on and concordances of decretals, and legal treatises by, among others, Bartolo of Sassoferrato and Baldo of Perugia. And in S, Arnald's *De esu*, written on the same parchment quire as an account of the origin of the Carthusian order, is inserted into and bound with a paper volume containing several discussions of schism, including one by Francesco di Zabarella and Peter of Ancarani.

The permanent consideration of Arnald's *De esu* as a medical work may have been forged by its inclusion, along with four other medical texts (not all Arnald's) from the Harley codex (H), in the second printed edition of Arnald's medical *Opera omnia* (Lyons, 1509), where it remained in all subsequent printings. See PANIAGUA, "Abstinencia," 325-326.

4. One collection of his theological works, Vat. borgh. 205, dates to 1302 and does not include the Carthusian defence, and the next collection of his theological works, Vat. lat. 3824, dated June, 1305, at Montpellier, contains the earliest manuscript version of this work; it is untitled.

5. Harley 3665

6. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*. Both versions are in Vat. lat. 3824, ff. 50-68 and 68-78. They are partially edited in H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz, VIII* (Münster in Wien, 1902), (Quellen), cxxix-clix, and in POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* (Vich, 1930), 50-53 (orig. in *Archivo Ibero-Americana* XI (1919), 142-231). It is fully edited by Josep PERARNAU in *Arxiu de Textos Catalans Antics*, VII-VIII (1988-1989), 134-169.

he himself refers to "regular and secular clerics" as the critics of Carthusian abstinence, it is highly likely that he encountered these general criticisms during this period, and that no particular incident provoked his treatise. Indeed, he writes of the Carthusian order in general and seems to have no specific Charterhouse community in mind.⁷ Given especially that in this first decade of the fourteenth century (and this last decade of his life), Arnald had devoted himself to supporting all manner of rigorous Christian practice, and critiquing all manner of perceived laxness, the Carthusian order may simply have been one among several beneficiaries of Arnald's reformist attention.

Another possible connection between the Carthusian monastics and unspecified Parisian clerical opponents may be found in Carthusian sources. These (and other) sources indicate that the order received much criticism throughout the twelfth and thirteenth centuries. Indeed, while a perpetual ban on meat consumption may not have originated with the earliest proponents of this eleventh-century monastic experiment,⁸ the

7. That Arnald held some Carthusian monks in his confidence is revealed in a passage in his response to objections to his treatise on the coming of the Antichrist, which he claims to have shown to no one except "some Carthusians in their monastery" (in Miquel BATLLORI, *Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova*, in *Analecta Sacra Tarraconensia*, 28 (1955), 45-70 [61] and *Nuevos datos biográficos sobre Arnaldo de Vilanova* *Actas del XV Congreso internacional de historia de la medicina* (Madrid, 1957), 235-37 [236], referred to by Robert Lerner, *Ecstatic Dissent*, in *Speculum*, 67/1 (1992), 33-57. If this occurred some four years before his diplomatic mission to Paris (as Arnald describes), now dated to the autumn of 1300 (see Michael McVAUGH, *Further Documents for the Biography of Arnau de Vilanova*, *Acta Hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 2 (1982), 363-72 [367-68], then Arnald's contact with these unnamed Carthusians took place around 1296. Still, in which monastery they lived remains unknown, and it cannot be assumed that the *De esu* was composed for that community, or even that Arnald learned of this controversy at that time, rather than while he was in Paris (although it certainly quite possible that he did).

8. There was no foundational Rule of the Carthusians; like many monastic "foundations," the retreat of the former Reims Cathedral canon, Bruno, with six others, constitutes a monastic foundation merely in retrospect. Only with its fifth prior, Guigo, were Carthusian practices first officially compiled—the so-called *Customs*, dating from c. 1127 (*Sources Chrétiennes* 313, Éditions du Cerf, 1984; PL 153, 631-760). This document omits any reference to meat. Recent standard histories of the Carthusian Order include those by Bernard BLIGNY, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles* (Grenoble, 1960), Margaret THOMPSON, *The Carthusian Order in England* (London, 1930), 103-130. See also H. LÖBBEL, *Der Stifter des Carthäuser-Ordens der Heilige Bruno aus Köln*. 5/1 *Kirchengeschichtliche Studien* (Münster, 1899), and the still adequate summary by Raymond WEBSTER in *The Catholic Encyclopedia* 3 (New York, 1903), 388-392. Documentary evidence is provided by BLIGNY, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, (Grenoble, 1958), and André WILMART, *La Chronique des premiers Chartreux*, in *Revue Mabillon* 16/62 (1926), 1-26 and 77-141. Studies of the Order and editions of its docu-

order once formed eventually came especially to be identified, by its own members and by outsiders –and of the latter, both supporters and critics– by its practice of complete and perpetual abstinence from meat, *even*, as all were wont to highlight, in the case of sickness. When viewed negatively, it was not hypocrisy, but cruel rigorism, that was the charge levelled against the Carthusians.⁹ The earliest mention of an incident (referred to in subsequent documents as “the tempest of meat”)¹⁰ involving Parisian clerics appears in a late fourteenth-century chronicle, where an episode involving unnamed “learned men” from Paris were received into the Charterhouse at Witham, under its prior, the later canonized Hugh of Lincoln. The trouble-makers stirred up once again the controversy surrounding the question of meat, and took the matter all the way to Paris, “where it was debated openly in the schools as to whether the Carthusians, who did not use meat in their infirmaries, would be saved.”¹¹ While this incident reportedly took place in the twelfth century, it is certainly possible that the debate itself, regarding the appropriateness of such a practice, continued in theological and reformist circles through the time of Arnald’s stay in Paris.

Summary Précis of Arnald’s Argument

In defending the Carthusian practice of perpetual abstinence from meat, Arnald appeals to logic, ecclesiastical authority and tradition, medical science, scripture, empirical evidence, and the image of the “Golden Age”, calling upon an eclectic array of authorities ranging from works and concepts attributed to Hippocrates and Galen, to the scriptural examples of David and Jesus, while citing Paul, Aristotle and Boethius along the way.

ments are ongoing in the series *Analecta Cartusiana* (Salzburg), ed. by James HOGG, who himself traces Carthusian legislation enjoining perpetual abstinence in *Carthusian Abstinence*, in «*Analecta Cartusiana*», 35/14, in «*Spiritualität Heute und Gestern*», 14 (1991), 5-15. See also n. 58 below.

9. By 1206, the satirist Guiot de Provins, in his poem entitled “Bible,” had called the Carthusians “dure et cruel” for refusing meat to their sick members, noting that even St. Benedict (who, after all, it was noted, had written a fairly strict enough rule) had not intended to make homicides of their sick. See *Les oeuvres de Guiot de Provins*, ed. John ORR (Manchester, 1915), ll. 1388-1401.

10. See Charles LECOULTEUX, *Annales ordinis cartusiensis*, 4 (Montreuil-sur-Mer, 1888), 499.

11. *Ortus et decursus ordinis cartusiensis*, written in 1398 by the Carthusian monk, Hendrik EGHER VAN KALKER, ed. J. B. C. W. VERMEER (Wageningen, 1929). The episode is recorded on pp. 122-129.

Argument from logic: To summarize his argument briefly, Arnald begins with the accusation levelled against the Carthusians that they must be lacking in love, as shown by their refusal to allow even their sickest members to eat meat. Arnald resorts to scholastic syllogism: His major premise is that what proceeds from the greatest love cannot lessen love. Defining the greatest love as the love of God, he notes that the Carthusian statute enjoining abstinence from meat was enacted, and is observed, out of that love of God. And he concludes that the Carthusians cannot thereby rightly be accused either of lacking love or opposing it.

Argument from tradition—an accusation of heresy: It is in Arnald's appeal to tradition that his medical and theological concerns merge. He notes that a heretic is generally understood as one who i) opposes the Roman Church and ii) fashions new dogma in those matters pertaining to the universal condition of the faithful.

i) With respect to the first criterion, he notes that the Church as always supported such discipline as abstinence from meat, not only from the inception of the Carthusian Order, but from the inception of the Church itself. Anyone who opposes such practice, then, opposes the favor that the Church has shown it, and therefore opposes the Church.

ii) With respect to the second, in presuming that the sick may, on occasion, be unable to avoid death without the sustenance that meat provides, the opponent of Carthusian abstinence falls into the second category by which a heretic is defined, by fashioning new dogma—*medical dogma*.

Argument from medical science: Death is the extinction of the vital force. To avoid death due to disease or to inadequate nutrition, one must uproot the cause subverting the vital force—in the case of disease, through suitable medication, and in the case of inadequate nutrition, through food suitable to restoring and strengthening the vital force. Appealing to the admonition found in Hippocrates' *Regimen in Acute Disease* regarding the ill consequences of prescribing an entire regimen in the case of mere hunger, or forcing foods on a patient unable to tolerate them,¹² prescribing meat to a patient when medicine is required can only be harmful, whereas if food is required, there are far more suitable sorts for bedridden patients than meat (which is more appropriate for vigorous muscular activity).

12. *Regimen in Acute Diseases*, chs. 43–44, Hippocrates, ed. and trans. W. H. S. JONES, vol. 3, Loeb Classical Library (Cambridge, MA, 1923). For more proximate concern with formulating distinctions between food and medicine, see n. 25 below.

Arnald attributes to Galen the notion of three "vital forces", governing basic bodily functions (such as breathing and pulse), cognitive activities, and voluntary motion. And he prescribes "light and subtle foods", such as wine and egg yolks, to provide the proper amount of vital heat, at the best rate, for sick patients.

So why could such an erroneous medical assumption be made, he asks? There are three possibilities: i) malice (and here Arnald compares the critics of the Carthusians to Jews opposing Christ; ii) lack of judgement, due to a blinding love of meat; and iii) ignorance of the distinction between the vital forces and the relative effects of foods.

Argument from Scriptural examples: Here a stream of scriptural citations and examples follow: Paul advised Timothy to "use a little for the sake of your stomach and your frequent ailments." (1 Tim 5:23) He also said, "He who is weak eats vegetables." (Rom 14:2)

Jesus fed bread and fish to the multitudes (Mk 8:1-3), who had been with him for three days with nothing to eat, and had come to him to be cured of illness (Lk 6:17-19; cf. 6:10; Jn 6:2); and if the Lord himself, who cannot err, demonstrates that it is not necessary to provide meat to prevent a life-threatening defect in the vital force in the case of hunger, who are we to dispute? And David revived the spirit of an Amalechite without the aid of meat, using bread, water, pieces of figcake, and two clusters of raisins (1 Sam 30:11-13).

Evidence of longevity and appeal to the "Golden Age": Finally, Carthusians are renowned for their longevity, frequently reaching the age of eighty, and even one-hundred. Further, it is known, both from scripture and from classical authors like Boethius, that in the earliest age, people lived longer than they do now, and did so without eating meat.¹³

Conclusion: But Arnald concludes that this diet is not for everyone. Those who can maintain it, like the Carthusians, will reap great spiritual reward, but those who cannot do so should maintain a life of virtue. Citing Paul, Arnald exhorts, "Let not him who eats despise him who abstains, and let not him who abstains pass judgement on him who eats." (Rom 14:3)

In order to understand the dynamics of this work fully, it is necessary to review some of the medical traditions regarding the properties, and proper use, of meat, which formed the medical basis of his treatise. Here

13. Gen 9, 3; *De cons.* II,v.

we should distinguish between the prescriptive lists of foodstuffs (sometimes along with their associated effects), which comprised a significant portion of dietary literature from antiquity through the Middle Ages, and more complex theoretical frameworks that were either assumed or further developed (or both) by such associations.¹⁴ In addition, we should survey some of the theological rationales and monastic practices (not entirely unrelated to medical thinking) which served as precedents to Carthusian insistence on perpetual abstinence from meat, and which formed the "tradition" of the Church which Arnald sought to defend and to which he appealed.

Medical Traditions

Dietetic medicine based on presumed links between constitutive elements of the cosmos (fire, air, earth and water), the qualities of heat, coldness, dryness and moisture, and the fluids constituting the condition of the human body, can be traced to the fifth century B.C.E., and it is a characteristic of Hippocratic writings.¹⁵ Food and medication were both considered essential, though distinct, resources for treating illness, and knowledge of the type of food to offer, and when to do so, was essential. In most general terms, dietary rationale at this time focusses on the qualities of heat and cold, moisture and dryness, characteristic of both specific conditions and food substances, as well as the appropriately selected and timed administration of the latter with the intention of offsetting an imbalanced predominance of one or more qualities in the patient. While liquids and barley gruel, for example, which are thought to be "cooling" and "drying," as well as easy to digest, are prescribed at the peak of fevers, gradually "light foods," such as beef, mutton, pork, whelp, and fowl, as well as broths made from these, may be introduced as strength is regained.¹⁶

14. A point made by W. D. SMITH, *The Development of Classical Dietetic Theory*, in *Hippocratica*, ed. M. D. GRMEK, pp. 439-448.

15. Owsei TEMKIN, *Galenism*, p. 103. See also I. M. LONIE, *A Structural Pattern in Greek Dietetics and the Early History of Greek Medicine*, in *«Medical History»*, 21/3 (1977), 235-260.

16. See LONIE, *Structural Patterns*, *passim*. Among some of the texts from which he takes examples, see especially *Regimen 2*, ed. JONES, Loeb Series vol. 4 (Cambridge, 1931), chs. 46-49, and 56, on the properties of animal food (*krea*, *zôa*), based on origin and preparation; *On ancient medicine*, ed. JONES, on the relatively equal effects of eating animals (wild or otherwise) on the moderately healthy and the moderately sick; *Diseases 2*, ed. Paul POTTER (Cambridge, MA, 1988), chs. 44, 46 and 56, on eating meat (*kreas*) as strength is regained; and *Regimen in acute diseases*, *passim*, on gruel, solid food, and liquid diets.

Galen appropriated and systematized these concepts, and embellished the theoretical framework of the four elements. It was his understanding that they were present in the body as its fluids, or humors (yellow bile, blood, black bile, and phlegm) –each humor containing all the elements, but being dominated by its characteristic element.¹⁷ Health consisted of the perfect balance of these elements, and physiological “types,” or temperaments deviating from that ideal resulted from the predominance of any *one* of the four qualities, or any *pair* of them (i.e. hot and dry, hot and wet, cold and dry, cold and wet). Foods, then, would be prescribed to produce the proper temperamental effects, whether to ameliorate a condition of illness or to maintain the condition of health.¹⁸

In addition to the theoretical framework of the humors, however, Galen introduced the notion of one (or possibly more) “spirits” (*pneumata*) or “forces” (*dynameis*) operating in the body and essential for life.¹⁹ Galen’s treatments included food, baths, massage and (if necessary) medication, and prescribed foods in the context of specific conditions (as opposed to describing the specific properties of foodstuffs), doing so with reference both to the humors and the vital spirit.²⁰

And dietary medicine throughout the Hellenistic period and beyond varies between presenting foodlists and prescribing food contextually, as one aspect of the treatment for specific illnesses. In Bk II of Celsus’ *De Medicina* (1st c. C.E.), for example, countless animals and their parts, plants (whether vegetables, fruits, herbs, grains, seeds, oils, or spices), and dairy products, are compiled and characterized generally as “good” or “bad” by their own effects –as easy or difficult to digest, warming or

17. For a discussion of the reception of the Galenic notion of *complexio*, as reflected in medieval commentaries, see Per-G. OTTOSON, *Scholastic Medicine and Philosophy: A Study of Commentaries of Galen's Tegni* (c. 1300-1450) (Uppsala, 1982), 87-113, and for Arnald's appropriation, see Luis GARCÍA BALLESTER in AVOMO 15 (1985), 73-117.

18. Indeed, the maintenance of health, rather than merely the curing of illness, was a prominent, if not primary, goal of medical practice in the Hellenistic period. See L. EDELSTEIN, *The Dietetics of Antiquity*, in *Ancient Medicine*, ed. O. and L. TEMKIN, pp. 303-316.

19. PANIAGUA points to Galen's enumeration of three “forces” –nutritive, vital, and psychic, in *Methodus medendi* 9.10 (KÜHN 10, 635-36; see “Abstinencia,” 338), while TEMKIN has discussed Galen's frequent references to a “vital spirit” (*zōtikou pneumatos*) emanating from the heart, along with references to a “psychic spirit” (*psychikou pneumatos*), originating in the brain, and a “natural spirit” (*phsikalou pneumatos*), seated in the liver and veins (citing, among other passages, *De meth. med.* 12.5 [KÜHN 10, 839-40], and *De usu partium* 6.17, 7.8 [KÜHN 3, 496, 539-40]). See “On Galen's Pneumatology,” *Gesnerus* 8 (1951), 180-189 and *Galenism*, p. 107]. He writes that subsequent Arabic interpretations of Galen's thought (both in IOHANNITIUS' *Isagoge* and AVICENNA's *Poem of Medicine*) “canonized” these as three spirits –natural, vital, and psychic. Arnald refers to Galen's “three forces” (*virtutes*) –vital, animal cognitive, and animal motive– in the *De esu*.

20. E.g. *Meth. med.* 12.8 (KÜHN 10, 861-873).

cooling, gas-producing, cleansing, nauseating, etc. Subsequently, foods are prescribed within a larger context of treatment for specific conditions.²¹ Caelius Aurelianus (5th c.), to whom is owed the transmission of the works of Soranus' writings (2nd c.), utilizes lists of foods in this manner, presenting various meats simple as especially appropriate for restoring a patient's strength as the course of a disease winds down, prescribing (to give but a few examples) breasts of chicken and other fowl, pig's feet and brains, and goat loins for cardiac disease (these are also listed for pleurisy), fish and fowl for apoplexy, and fruits, pig parts, and various fowls that are not fat, for hemorrhages. Attention is paid to method of preparation (e.g. boiling, roasting, frying), and the kind of spices utilized, and the chief theoretical concerns appear to be the ease of digestion, the need for a varied regime, and the stage to which the illness in question has progressed.²²

It is with Isaac Israeli (d. 932), however, that we first find a full systematic analysis of diet, both outlining general theoretical principles for selecting foods and offering characterizations of specific foods.²³ For the most part, his theoretical framework focusses on the qualities of heat and cold, dryness and moisture, with secondary (though assumed) attention given to their corresponding elements. With respect to their humoral products, it is especially in relation to the quality of the blood that foods generate that reference is also made to the "heaviness" and "lightness" (or "subtlety") of particular foods, their "thinness" and "viscosity," the speed and ease with which they are digested and assimilated, and the degree to which they produce waste products, or "illaudible spirits".²⁴ The speed and ease of digestion is also viewed as related to the place where this

21. *De Medicina*, ed. Eduard MILLIGAN (Edinburgh, 1831).

22. See *On Acute Diseases and On Chronic Diseases*, ed. and trans. I. E. DRABKIN (Chicago, 1951), 202-3, 278-9, 520-23, 678-9.

23. After Isaac's dietary treatises, *Liber dietarum universalium* (hereafter referred to as *DU*) and *Liber dietarum particularium* (*DP*) (Lyons, 1515), entered the Latin world by the late eleventh century, through Constantine the African's translation, they were transmitted with the twelfth-century commentary of Peter of Spain. Where the notion of *diaeta* in antiquity was generally understood broadly to encompass a complete regime (of which food comprised but a part), Peter is explicit in his understanding of diet as "a certain rule for living designated for the use and utility of the human body Diet is the appropriate presentation of food and drink with respect to quantity, quality, time, number, and varying order." (*DP*, comm., f. 103v)

24. *DU*, ch. 20, lect. 23, f. 52v; cf. *DP*, f. 103. See also, e.g. Constantine's transmission of HALY IBN-ABBAS' *Kitab al-maliki*: "All flesh is hot and humid flesh is nutritive and generates blood, but some do more so than others." He goes on to recommend pork (*quadrupedum porcina*) as among the most nutritious meat, and "the flesh of birds" as easier to digest and [therefore] more laudible than the flesh of all quadrupeds." (*Pantegni*, theoric lib. 5, chs. 85 and 87, in *Opera Isaac*, f. 23).

digestion takes place: stomach (first), liver (second), and [body] "members" (third).²⁵

Foods are distinguished not only, of course, by the living sources which produced them, but also by the environment and condition in which the sources lived. Thus, plants and animals are differentiated from another, and each is designated as either wild or domestic.²⁶ Animals are further distinguished according to whether they are terrestrial, aerial, or aquatic.²⁷ (Thus fish & fowl are considered as providing "meat," along with other animal sources.) Meat is often distinguished by the age of the animal that produced it—young (even "year-old," or nursing), prime, or old. Younger animals are deemed more moist and lubricating to the stomach than older ones; older animals tend to produce more phlegmatic blood and greater waste ("superfluities"), unless they are "naturally dry," (e.g. goat and cow).²⁸

The qualities of particular animals are thought to render them especially appropriate for consumption at certain times of the year. Thus animals in which the qualities of dryness and heat predominate (e.g. camels "and similar foods") are best consumed in winter, but certainly not in summer; those which are dominated by the qualities of heat and moisture (e.g. cattle) are good in spring and agreeable in autumn. One should reserve animals dominated by the qualities of cold and moisture (e.g. pork) for midsummer until the end of the season; they are neutral in spring and autumn, but are not to be consumed in winter. Animals dominated by cold and dryness (e.g. cows and goats) are adequate from the beginning of the summer to midseason. Nursing kid, veal, and year-old lambs are temperate (balanced) animals, and may best be eaten in spring, and secondarily in summer.²⁹

25. *DU* ch. 1, lect. 4, f. 19 (cf. ch. 29, lect. 33). Peter comments on this passage, adding that food and medication may be distinguished from one another by their respective purpose and function: food strengthens or conserves the body (its tissues, its vital force, its heat), whereas medication "alters" it (changing its qualitative/humoral complexion). Some foods, however, work like medicine, according to Peter, because they actually produce heat (e.g. goat & lion) or cold (e.g. hare, rabbit, etc.)

26. *DU*, ch. 33, lect. 36, f. 67. Game produces subtler, finer blood. Since undomesticated animals eat less, they are drier, because of their excessive motion; domestic animals produce harder, heavier and thicker blood, because they eat more and move less. These latter are, in turn, classified by what they feed on: those that graze on grass (e.g. cows), those that eat very little (e.g. sheep), and those that feed on branches (e.g. goats). Cf. *DP*, f. 134.

27. *DU* ch. 29, lect. 33, f. 62v-63v; *DP*, f. 132v.

28. *DU* ch. 32, lect. 35, f. 66. Young lactating animals are the most moist, and therefore the worst for the sick, since their natural moisture collects and becomes heavy, thick, and difficult to digest. Cf. *DP*, f. 102v-103.

29. *DU* ch. 35, lect. 37, f. 68v.

With respect to gender, animals fall into three categories: male, female, and neuter (castrates). Male animals are generally hotter and drier, and therefore better, than female animals, which are colder and wetter (castrates are mid-way between the two). Male animals are more digestible and produce a less viscous and more subtle humor, and in general, male food is superior to female food, producing better (more "laudible") and more digestible blood.³⁰

Where theological discussions recognize a categorical distinction between birds and beasts (even if they ultimately group them together as forbidden substances),³¹ medical discussions tend to treat fowl as one class of animal, whether in lists or in more sophisticated theoretical classificatory schemes. Thus Isaac devotes a section of his dietary works to the comparison of *volatilia* with *ambulabilia*. "Fliers" are less nourishing, less heat producing, but subtler and easier to digest, than "walkers."³² Chickens (*pulles*) especially are light, and quickly and easily digested; they are acceptable to all constitutions, and produce blood of good quality.³³ Again, males strengthen the body's natural heat most effectively, and produce the cleanest humors.³⁴

The speed, intensity and duration of heat-production is a key standard of comparison of foodstuffs, and other substances may be considered as suitable alternatives to meat insofar as they prove effective in this regard. And since Arnald suggests wine and egg-yolks as more appropriate substances than meat for strengthening the body's "vital heat," we may inquire as to how they fit into Isaac's dietary scheme. Wine, Isaac maintains, provides a good nutriment, restoring and maintaining the body's health, and furthering the digestive process both in the stomach and liver. Wine strengthens and increases the body's vital heat and is quickly converted into the purest blood. And, depending upon the age of the patient, wine can function either as a food or a drug. For the elderly, it acts like a medication, since it staves off their natural cold state; for the young, it acts more like a food, since it more closely approximates their natural heat. And for adolescents, it acts like both a food and a drug: Insofar as it augments and strengthens their natural heat (albeit not yet matured), it functions like a food; but inasmuch as it alters their temperament, drying out their natural moistness, it behaves like a drug.³⁵

30. Male cattle, for example, generate superior blood. An exception to this rule is goat, which is naturally dry, and where the female provides superior nourishment. *DU* chs. 30-31, lect. 34, ff. 64v-65v; *DP*, 132v-133.

31. See below.

32. *DU*, ch. 48, lect. 40, f. 75v.

33. *DP* f. 144.

34. *DU*, ch. 48, lect. 40, f. 75v.

35. *DP*, f. 151rv. In commenting on Isaac's discussion of fatty foods, Peter of Spain

Eggs, like the birds that lay them, strengthen quickly, and produce a subtle nutriment that is easily assimilated throughout the body. The yolks, especially, because of their heat and moisture, most closely approximate the temperament of the human body (unlike egg-whites, which are colder, drier, and more difficult to digest).³⁶ And Arnald's prescription of wine and egg-yolks in the *De esu* are certainly consistent with Isaac's views.

Other, far shorter, regiminal works composed during the twelfth and thirteenth centuries, like those written by Arnald,³⁷ suggest the appropriate dietary responses to specific illnesses and conditions. For example, one twelfth-century Salernitan *Flores diaetarum* attributed to John of St. Paul treats various meats along with other foods according to their humoral traits and effects.³⁸ In the mid-thirteenth century, Peter of Spain, whose commentary on Isaac's dietary treatises remains their standard accompaniment, wrote a short *consilium* for surgical patients and those suffering from wounds of various sorts. Very little rationale is articulated in it (and no references are made to Isaac). Still, the underlying principles seem to be ease of digestion, "lightness," or "delicacy," and foods that "generate good blood." Such are, in the case of a patient suffering from worms, "chickens, partridges, pheasants and capon, hens, borage, lettuce, well-cooked bread and good red wine." Boiled chicken, and fowl in general, far outpace red meat among his recommended substances for all conditions: Pork, beef, goat and fish are positively to be avoided by those suffering from abscesses, as is the "flesh of ruminating animals" and "all waterfowl" for those suffering inflamed spleens. But "domestic birds" and "game fowl that don't fly too much" and "broth of meat and cabbage" are recommended.³⁹

turns his attention to distinguishing the effects of meat and wine. Meat, Peter observes, restores what is lost or destroyed; wine, in contrast, does not restore, but *strengthens* natural heat. So, he concludes, in the case of the sick, where we seek to *restore* what is lost, meat should be given, rather than wine. (DU, ch. 42, comm., f. 72v. Cf. n. 24, above.)

36. DU, ch. 54, lect. 42, f. 79; DP, f. 145v.

37. See below.

38. Ed. Hermann Johannes Ostermuth, (Doctoral Dissertation, Institute für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig, 1919). Cf. a similar humorally based *Flores diaetarum* attributed to Giovanni Monaco, a follower of Constantinus Africanus, ed. by Charles SINGER, *A Review of the Medical Literature of the Dark Ages, with a New Text of about 1100*, in *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, series ed. J. Y. W. MACALLISTER, Vol. 10 (London: Longmans, Green & Co., 1917), 107-160.

39. *Eine kurze Diätetik für Verwundete von Petrus Compostellanus*, in *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter*, ed. Karl SUDHOFF, Vol. 2 (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1918), 395-398.

Like Arnald, Maimonides (a physician who also reflected on religious matters) was called upon by royalty to offer regiminal advice. And in the last decade of the twelfth century, he composed a Regimen of Health (*Fī Tadbīr al-Ṣiḥḥah*) for King al-Afdal (Nur al-Din), in which he draws attention to a few principles, some of which are found in Isaac's treatise: the necessity of avoiding a full stomach and obtaining exercise as well as food; the Galenic doctrine of three sites of digestion; and a recognition of dietary modifications brought about by the seasons. We should note here that these seasonal requirements are not justified with reference to humors; rather, more food is required in winter, and less in summer, because the "digestions" are weaker in the summer due to the "natural heat" of the body being "dispersed". In winter, the digestions are strong, because the natural heat in the body is increased (because the pores are closed); therefore, more food can and should be consumed. Among the foods that Maimonides generally recommends are wheat bread, young sheep, the meat of chicken (and francolin, grouse, turtle dove and partridge), and egg yolk. Not all meat is "equally laudible." The flesh of fowl is lighter than flesh of quadrupeds, and therefore it is more quickly digested. In a rare reference to humors, Maimonides (unlike Isaac) advises against all fat of any kind: It is too filling, it corrupts digestions, suppresses the appetite, and generates a phlegmatic humor. Fish is nearly always bad, especially for those of humid temperament. Maimonides' prescribed "light diet" for those ill and not under medical supervision consists of chicken broth, meat broth, soft-boiled egg yolk and wine; he suggests chicken itself and bread as more substantial fare.⁴⁰ Only egg-yolks and wine are specified by Arnald in his defence of Carthusian abstinence.

Theological and Monastic Traditions

Turning to some of the precedents of Carthusian abstinence, we should recognize that the Carthusians (like several other eleventh-century reformist experimenters in communal living) saw themselves as revivifying the ascetic way of life of the Desert Fathers. These latter exceptional individuals, retiring from urban and village life into the deserts of Egypt and Syria, envisioned themselves (in Pauline terms) as

40. *Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health*, ed. Ariel BAR-SELA, Hebel E. HOFF, and Elias FARIS, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 54, pt. 4 (Philadelphia, 1964).

"spiritual athletes" and "soldiers" of Christ,⁴¹ and practiced a variety of austerities, including fasting, sleep deprivation, self-flagellation, the wearing of uncomfortable clothing, or none at all, in an effort to exercise and strengthen their souls by reducing their bodily demands for comfort. Meat, whether specified or left unmentioned in accounts of these figures and collections of their sayings, found no place in their severe regimens, being considered inappropriately delicate, coddling, and luxurious for these "athletes of Christ" in serious training.

Still, it was also seen, in somewhat contradictory fashion (but recalling the medical views we have already surveyed) as too potent. Jerome, for one example, and Cassian, for another, each put forth the idea that the consumption of meat (like that of wine) induced sexual passion by producing too much heat in the body. As Jerome put it, "The eating of meat, and the drinking of wine, and the fullness of stomach, is the seed-plot of lust."⁴² Cassian recommended food "which moderates the heat of burning lust, and avoids kindling it," going on to prescribe bread and beans, herbs and fruits. And as medical writers warned against a full stomach on health grounds, so some theologians connected the vices gluttony and lust, because of the proximity of the stomach to the genitals, and the placement of the one above the other.⁴³ Tertullian (and Jerome, quoting him) advocated fasting in part because a distended stomach was enough to incite passion, by pressure alone.⁴⁴

It should also be noted that, while the Greek term for "flesh" (*sarx*), whether referring to muscle tissue or a theological condition, is distinguished from designations used for "meat" to be consumed (*enaimos*, i.e. something with blood in it, and *kreas*), the Latin *caro* (*carnis*) is used to designate both concepts, and the Latin reference to one sense reverberates with overtones of the other. The singular form of the Latin, however, is generally reserved for "flesh," where the plural is employed to indicate "meat." And Jerome's advice to his retinue of Roman widows often connected the practice of abstinence from meat with that of virginity, or at least chastity, going so far as to link the consumption of "meat" with the production of "flesh" in pregnancy. In letter of consolation to one recent widow, after advising her to abstain from exotic fowl as well as "quadrupeds" (deeming both as too "delicate"), exhorts

41. Cf. e.g. 1 Cor 9, 25-27, and Rom 13,11-14.

42. *Ad Jovinianum*, II, 7. Meat, wine and baths are all seen by Jerome as productive of this dangerous and unnecessary heat. He thus advised a young man entering clerical life, "If you want to extinguish the heat of your body with the chill of fasts, do not seek the fomentations of baths." Ep. 125,7 (to Rusticus).

43. *Institutes* V, xxiii.

44. TERTULLIAN, *De ieiunio* CSEL 20/1 (Vienna, 1980), and JEROME, Epp. 55.2 (to Amandus), and 54.10 (to Furia).

Let them eat meat who serve the flesh, whose seething passion erupts in sex, who are tied to husbands, and whose work is procreation . . . Let them who are pregnant fill their wombs and bellies with meat [*carnibus*]"⁴⁵

The general pattern of monastic practice that prevailed in the West was of a more communal sort ("coenobitic") than that exemplified by the more individualistic of the desert hermits ("eremitic"), or by the Roman villa recluses. There were many monastic rules operant in the West from the sixth through ninth centuries, each serving as a practical guide of conduct and organization for one or more monastic communities, but the one which predominated, and which was promoted as standard during the period of reform during the imperial reign of Charlemagne's son, was that attributed to St. Benedict of Nursia, written in the mid-sixth century. Its quality of comparative moderation is often noted. The sections in it pertinent here are chapters 36 and 39, where the flesh of "quadrupeds" is forbidden to monks in good health, but conceded to weak or ill members—not in the refectory, but in the infirmary.

It is illuminating to cast an eye at some of the other rules of this period that mention meat, in order to elucidate some of the issues to which this dietary discipline was seen to be pertinent. The seventh-century *Rule* of Isidore of Seville (d. 636) allows a small amount of meat on holidays, cautioning, however (as do many others), not to eat to the point of fullness, "lest from the fullness of the belly, carnal excess be forthwith stirred up".⁴⁶ In both versions of Chrodegang's communal rule for his canons at Metz (c. 755), a portion of meat is permitted in one of the two daily meals, and servings of meat or fat are permitted at both meals during periods of food shortage.⁴⁷ In contrast, the *Rule* of St. Columbanus (d. 615) forbids meat to all, well or sick, at all times, "for if one departs from the way of abstinence, vice, not virtue, will ensue."⁴⁸ A fifth-century Irish Rule prohibits not only meat and fish, but also cheese and butter to monks except on Sundays and holidays. And, while allowing more pleasant foods to the sick, elderly and travel-weary, it reiterates that they

45. "Comedant carnes quae carni serviunt" (Ep. 79,7 – to Salvina). It is characteristic of monastic and theological discussions—generally distinguishing them from medical ones—to categorize animals by the number of their feet more than by their living environment. Thus, while medical writers for the most part consider fish, birds, and terrestrial animals all as sources of "meat," monks debate whether birds should be considered along with four-footed animals as producing forbidden fare, and this latter discussion revolves around the quality of the flavor they provide.

46. *Regula monachorum*, ch. ix, 4. See R. KLEE, *Die Regula Monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchregeln jener Zeit* (Marburg, 1909).

47. Chs. 22 & 8 (PL 89, 1110).

48. *Regula coenobialis*, ch. 3 (HOLST 2, 74)

may never eat meat.⁴⁹ Varied degrees of stringency may be found even within the same monastic counselor. For example, in his Rule for Nuns (c. 534), Caesarius of Arles allows only chicken (*pulles*) to the sick, but never to the community at large, while meat (*carnes*) is forbidden to all. But in a rule drawn up only a few years later, the same writer allows neither meat nor chicken to the healthy, and both to the sick.⁵⁰

This latter example brings to light the fact that a good deal of the variety in monastic practice was due in part to disagreement, even among those communities who wished to base themselves on the Benedictine model, as to what exactly constituted meat—whether “birds” (*volatilia*) comprised a sub-category of “flesh” or a separate category of their own—and, if the former, whether disciplinary restriction should focus on *carnes* or *quadrupedes*.

Unlike medical writers who, as we have seen, focussed on the living environment of the beast—air, earth or water—to distinguish them, or on their mode of locomotion (*volatilia* vs. *ambulabilia*), theological and monastic attention apparently was drawn to the number of legs the creature possessed—two or four. Some interpreters, like Rhabanus Maurus (c. 780-865), take the flesh of quadrupeds and that of birds (*bipedes*) to be equally species of meat, warning against the latter’s dangers in terms we have already identified, but interpreting Benedict’s regulation narrowly, and viewing the flesh of birds to be unspecified and *therefore* permitted.⁵¹ In contrast, in commentaries on Benedict’s Rule made by Paul Warnefrid (c. 770) and shortly thereafter by Hildemar (c. 840), the argument is advanced that the meat of birds is to be avoided along with that of quadrupeds, on account of the former’s “greater sweetness and delicacy of flavor.” For the issue (in reasoning reminiscent of Jerome’s) is “its delicate flavor, not ... the number of the animal’s feet.”⁵² Three centuries later, in her commentary at chap. 36,9 of Benedict’s Rule, Hildegard of Bingen (1098-1179) construes the term *carnes* with equal breadth, conceding all

49. HOLST 1, 222

50. *Regula ad virgines*, ch. 17; *Regula ad monachos*, ch. 24 (PL 67, 1120 and 1104).

51. *De clericorum institutione*, II, 27 (PL 107, 339). For a full discussion of this matter, see E. MARTÈNE, *Commentarius in regulam s. p. Benedicti literalis, moralis, historicus* (Paris, 1690) in PL 66, 633-644 and, focussing on the ninth century, J. SEMMLER, ‘*Volatilia*’ zu den benediktinischen Consuetudines des 9. Jahrhunderts, in *Studien und Mittheilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, 69 (1958), 163-176. See also M.-O. GARRIGUES, *Honorius Augustodunensis, De esu volatilium*, in *Studia Monastica*, 28 (1986), 75-130.

52. *Pauli Warnefridi diaconi Casinensis in sanctam regulam commentarium* ed. monks of Monte Cassino (1880), and also in *Bibliotheca Casinensis* 4 (Florilegium Casinense, 1-173), 342; *Expositio regulae*, ed. R. MITTELMÜLLER, in *Vita et regula s. p. Benedicti* 3 (Regensburg, 1880), 441-442, at ch. 39.

flesh ("understood as including that of quadrupeds as much as that of bird") to the sick. But, in an unusual turn of argument, she allows the flesh of birds to be consumed by healthy members of the community, not only because, as Rhabanus observes, only the flesh of quadrupeds and not that of birds is specifically forbidden in Benedict's Rule, but precisely because, unlike Warnefrid, she finds bird-flesh to be *less* potent, and therefore *less* likely to incite passion.⁵³

Subsequent rules, like that eventually drawn up by the Grandmontines (c. 1143) see the term "meat" as covering the same latitude and require (as do the Carthusians, but with more specificity) an even greater stringence than did Benedict, in forbidding meat to sick and healthy alike.⁵⁴

A general relaxation of monastic austerity, beginning in the ninth and tenth centuries as Benedictine monasteries proliferated, and continuing through the twelfth, is reflected in the records, or "customaries," of individual monasteries, including those pertaining to dietary regulation. And gradually one finds loopholes and exceptions to the rule of abstinence from meat. Some commentators interpreted "the weak" (of chapter 39) as including children.⁵⁵ A variety of circumventions of Benedictine abstinence in English monasteries have been documented, such as the "abbot's table," which eventually provided a special arena for the abbot and his friends to eat meat; and separate rooms, apart from the infirmary, where those lingering between illness and full health could consume meat with impunity; and periods of *recreatio*, when monks could eat meat.⁵⁶ But the heated epistolary criticism of the monks of Cluny reflects the common presence of meat in the refectories themselves: their normally more leave-giving abbot, Peter the Venerable, decried the "boiled and baked pork, fat heifers, rabbits and hares, geese ..., hens and every species of quadrupeds and fowl ever domesticated" that "covered the tables of holy monks."⁵⁷

The degree to which meal-time excesses in general, and the consumption of meat in particular, served as an emblem of lapsed monastic standards cannot be over-emphasized, and many of the new attempts that were made over the course of the eleventh and twelfth centuries, including that begun by Bruno in an alpine valley in 1084, to

53. PL 197, 1059-1060

54. Ch. 57 (PL 204, 1159A)

55. WARNEFRID, *Comm.* at ch. 37

56. See David KNOWLES, *The Diet of English Black Monks*, in «*The Downside Review*» 52/150 (Apr. 1934), 275-290, and Edmund BISHOP, *The Method and Degree of Fasting and Abstinence of the Black Monks in England before the Reformation*, in «*Downside Rev.*» 43 [misprinted XLV], No. 123 (Oct. 1925).

57. Ep. 161, in *The Letters of Peter the Venerable*, ed. Giles CONSTABLE, 2 vols. (Cambridge, MA, 1967).

reintegrate the qualities of early desert monastic rigor into the mountains of Europe, involved attention to dietary rigor, and abstinence from meat.⁵⁸ Given Arnald's deploring of the state to which many monks and clerics had fallen, these attempts were ones with which he could not help but be sympathetic.

At the same time, it must be added here that negative views toward abstinence were also expressed by those church officials whose attention was directed at keeping the behavior of ordinary Christians, as well as more energetic full-time ascetics, untainted by unorthodox doctrinal affiliations. From Augustine in the fourth century to the inquisitors of the High Middle Ages, the refusal to eat meat was interpreted as an indication of adherence to tenets of metaphysical dualism, or of deference to religious obligations no longer required by God.⁵⁹ And exhortations and regulations to fast were often accompanied by cautionary admonitions regarding the proper motivation in its regard—not out of disdain for or fear of any food, but simply for the sake of bodily discipline. In a remarkable cautionary passage in the monastic rule of Bp. Fructuosus of Braga,

No monk is permitted either to taste or to consume meat, not because we deem any creature of God unworthy, but because abstinence from meat is thought to be useful and appropriate for monks, maintained, nevertheless, with moderation out of consideration for the sick.⁶⁰

And depending on whether the context was one of preservation (or reformist restoration) of clerical and monastic discipline, or the guarding against the assimilation of foreign habits, the same practice could indicate the most authentic discipline and rigor, or signal perilous deviance from orthodoxy.

58. Others include those communities founded at Camaldoli, Vallombrosa, Grandmont, Cîteaux and Savigny. For a discussion of the specifically Carthusian conceptualization of the eremitic life and its place within the "Benedictine tradition," as well as of the various combinations of communal and eremitic life experimented during this period, see Bernard BLIGNY, *L'Érémisme et les Chartreux*, in *L'Eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 4, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Contributi, Serie 3, Varia 4, 1965), 248-270, as well as other articles from the same conference collection. See also articles by Bligny and others from conference proceedings celebrating the ninth centenary of the Order, *La Naissance de Chartreuses* held Sept. 12-15, 1984 (Grenoble, 1986).

59. For a few examples, AUGUSTINE *De doctrina christiana*, III,xii,19; *De moribus manichaeorum* XXIV, 31; XV, 36-37; XVII, 59-64; ALAN OF LILLE, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, Bk. I, chs. 74-76 (PL 210, 376-78); MONETA OF CREMONA, *Adversus Catharos et Waldenses libri V*, Bk. II, ch. 5 (Rome, 1743); BERNARD OF GUI, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, V,i,2, ed. C. DOUAIS, (Paris, 1886).

60. Ch. 5 (PL 87, 1102). This came to be included in GRATIAN's *Decretum* as *De cons.*, Dist. V, ch. 32.

Arnald's Appropriation of Medical and Theological Rationales

In placing Arnald's advice within the medical traditions of which he was a part, we may note that he distinguishes between foods and medicines, and refers to the nutritive attributes of eggs (especially egg yolks), and to the "heating" properties of wine. Indeed, he further notes the excessive "heating" property of meat, but unlike nearly all of his medical predecessors, Arnald does not, in this treatise, prescribe chicken (*pulles*) or any other *volatilia* for consumption by sick Carthusians, nor even, unlike physicians going back to Hippocrates, does he prescribe chicken broth. Whether he is assuming a medical classification of fowl as a subset of *animalia*, or a theological classification of fowls as "flesh" (regardless of the number of the animal's feet), or whether he is bowing to a monastic convention regarding birds as a too-delicate non-meat, Arnald breaks with common medical practice (including his own, with other patients) in his defence of Carthusians.

What is further remarkable about Arnald's medical justification of Carthusian abstinence is that nowhere in it does he make reference to the theoretical framework of humoral physiology. Though he surely lectured on Isaac at Montpellier, in all probability utilizing Peter's relatively recent commentary on it, though he would have been aware of the rival Salernitan writings, and though in his own theoretical writings he describes in detail the various humoral *complexiones* (adopting the Avicennan attribution of two qualities *per element*), still, in the *De esu*, Arnald medically justifies the absence of meat from Carthusian treatment of their ill only with reference to the Galenic concept of the vital forces, thereby passing over an entire tradition of humorally based dietary theory.

It may be that, concise and methodical as this treatise is, mention of the humors would have seemed irrelevant and unnecessary, after successful appeal to the vital forces. It be also be that any mention of humors, with the compensatory treatment that inevitably accompanied it, would have introduced so many pressures to prescribe meat as to undermine Arnald's purpose in this work.

We should note, too, that Arnald composed a number of practical works—*consilia* addressing specific conditions, and regimens addressed to specific patients—in which he unhesitatingly included meat in his remedies—veal for gout; young lamb and pork, and various fowl for fevers; boiled beef and chicken for James II's digestion problems, and roast capon and young poultry for Clement V's headaches.⁶¹ As a general principle, all

61. *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* for King James II, and the *Practica summaria* for Pope Clement V. Other works include *Tractatus contra calculum*, *Regimen contra catarrhum*,

foods of good quality, including meat from "good animals," are conducive to maintaining one's youth. And in these compositions, with the exception of occasional reference to a food's "heating" effect, and the assertion that one should gear one's diet according to one's humoral temperament, as well as to the time of year, theory finds no place in Arnald's direct advice. To his patients, or to his colleagues seeking guidance, Arnald does not explain *why* any item is singled out for recommendation or warning; one is left to deduce from a knowledge of his general theory set forth in his *Speculum medicinae* (and his fellow practitioners from their own experience) the reasons underlying his counsel. Thus the *De esu* also stands out among Arnald's regiminal works for its thorough combination of practical recommendation with theoretical justification.

In addition, one cannot help but note that, as a defence of Carthusian practice, Arnald's argument is curiously weak. He does not positively advocate abstinence *per se* until the very end of his treatise, when he encourages those "who can climb the mountain of Carthusian perfection" to do so; still, he never denigrates those who are less able. Instead, Arnald merely demonstrates, using a variety of appeals, why the consumption of meat is not *necessary* for the maintenance or restoration of health, and why abstinence from it constitutes neither unsound medicine nor heretical theology.

It is no small irony that a physician, whose professional qualification rested in great part on a knowledge of which foods to prescribe for which precise effects, was brought into a debate among monastics for whom foods were, ostensibly, of little concern. Many of the strongest theological advocates of monastic abstinence cautioned qualified enthusiasm and tempered observance in its regard, lest the matter of food itself be taken too seriously. It is no coincidence, then, that one of the scriptural passages most often cited by theologians, whether promoting stringency or advocating moderation—"Not what goes into the mouth defiles a man, but what comes out of the mouth, this defiles a man" (Mt 15:1)—never appears in Arnald's writing. How could it?

Conclusion

Thus we see how Arnald drew very selectively from the medical traditions which formed his livelihood, and from the theological traditions which he saw himself as defending, in order to fashion a defence of a

Regimen de podagra, Consilium sive cura febris ethice, Regimen sive consilium quartane. See PANIAGUA, Arnau de Vilanova, *médico*, pp. 46-64, as well as his paper for this conference.

monastic practice he saw as redirecting the Church to its proper course. Though, during these later years of his career, he complained of being told all too frequently to involve himself in medicine, rather than theology, he nevertheless saw these two spheres of activity as appropriately connected, and bemoaned the fact that "this poor son of the Church," as he described himself, should be repudiated for his spiritual ministrations, when he was so avidly sought after for his corporeal ones.⁶² This merging of medicine and spirituality in Arnald's mind is no better reflected than in his defence of Carthusian abstinence. And though it stands out among his writings in encompassing both of these interests so directly, it is perhaps more characteristic of the breadth and bent of his mind than any other.

62. Letter to Benedict XI (Vat. lat 3824, ff. 204-214), partially printed in FINKE, *Aus den Tagen*, p. clxxix; fully in PERARNAU, ATCA, XI (1991), 201-214.

Joseph ZIEGLER

ARNAU DE VILANOVA:
A CASE-STUDY OF A THEOLOGIZING PHYSICIAN*

Introduction

The functional different hinders our understanding of people and social structures in pre-industrial or transitional societies such as the late-medieval society. Recently, attempts have been made to reevaluate the relationship between the scientific and the theological ideas of various early-modern scientists like Paracelsus, John Locke, La Mettrie and Isaac Newton, who adhering to the Christological doctrine of Arianism and expressing interest in prophetic literature and the Book of Revelation in particular (which led him to determine 1867 as the date of the second coming of Christ) bears some distinct resemblances to Arnau.¹ Without attempting to give Arnau's thought an inner coherence or presenting it as a closed system which it may

* I would like to thank Jean Dunbabin and Richard Smith for their help.

1. On the unity of Paracelsus's vocation as apostle, prophet and healer see C. WEBSTER, *Paracelsus: medicine as popular protest*, in: O. P. GRELL and A. CUNNINGHAM (eds), *Medicine and the Reformation* (London and N.Y., 1993) pp. 57-77. For Newton, see J. E. FORCE, *Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought*, in: J. E. FORCE and R. H. POPKIN, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Newton's Theology* (Dordrecht, Boston and London, 1990) pp. 75-102. Two recent works which try to show how medical concerns shaped an author's views on philosophy, morals, social reform and poetry and conversely how the emerging thought of the Enlightenment and Romanticism was reflected in their medical writings are: H. DE ALMEIDA, *Romantic Medicine and John Keats* (Oxford and New York, 1991) and especially K. WELLMAN, *'La Mettrie': Medicine, Philosophy and Enlightenment* (Durham and London, 1992). See also an attempt to link Locke's empiricist and practical philosophy to his medical background in P. ROMANELL, *John Locke and Medicine* (Buffalo - NY, 1984).

never have attained or aspired to, I hope to show that an integrated approach to the study of Arnau's medical and spiritual writings may produce not only additional insights into Arnau's personality, but also place him in a long line of scientists who crossed the boundaries of their professional discipline to enter the realm of theology.

Did the apparent disjunction between Arnau's medical and theological careers really exist or is it a historiographical construct? How can his movement between the two vocations be explained at a time in which the barriers separating various scientific disciplines were being raised within the Aristotelian and scholastic tradition,² medicine was taking firm shape as a secular occupation, and society was becoming aware of the benefits of health care and of learned medicine?³ Little can be learned from the short, casual and often formulaic invocations of God which usually appear in the *proemia* or conclusions of treatises or as part of their endings. Arnau's medical texts are devoid of any allusion to a religious interpretation for diseases and rely solely on their natural explanation.⁴ As an art one needed for regulating the

2. Transplanting methods and models from one area of knowledge to another was forbidden, because it could lead to a category-mistake. On the separation of theology from philosophy which suited the social reality of medieval universities and started to erode in the fourteenth century when mathematical consideration was introduced to physics, ethics and even theology, see A. FUNKENSTEIN, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, (Princeton, 1986), pp. 6, 307-17; *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, eds. L. GARCÍA-BALLESTER, R. FRENCH, J. ARRIZABALAGA and A. CUNNINGHAM (Cambridge, 1994), pp. 12-13, 23.

3. For the most recent analysis of the process described as a gradual drawing apart of the priestly or clerical from the medical function see M. R. MCVAUGH, *Medicine before the Plague; Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon 1285-1345* (Cambridge, 1993) esp. pp. 72-75. A starting point for the discussion of the broad questions of religion and medicine from historical, theological, philosophical and sociological viewpoints can be found in *Health/Medicine and the Faith Traditions; an inquiry into religion and medicine*, eds. M. E. MARTY and K. L. VAUX (Philadelphia, 1982).

4. For example, the dedicatory paragraph to *Liber de vinis*, fol. 262^{va} (ascribed to Arnau with some plausibility according to MCVAUGH, *Medicine before the Plague*, p. 148 n. 54); the invocation of the eternal wisdom and of the True Teacher who illuminates all those who believe in him with the Truth at the beginning of Arnau's *Speculum*, fol. 1^r; the declaration in the *Aphorismi de gradibus* that only the lovers of the heavenly lamb can attain the fullness of truth in any useful thing, Arnaldus de Vilanova, *Opera Medica Omnia*, ed. L. GARCÍA-BALLESTER, M. MCVAUGH, J. PANIAGUA (Barcelona, 1975) (henceforth *AVOMO*) II, p. 145; the introductory note to *Contra calculum*, fol. 305^{va} and *De venenis* (attributed to Arnau), fol. 216^{vb} (All citations from Arnau's unedited medical texts and those attributed to him are from the 1520 Lyons edition of his *Opera*, unless specified differently). It is now believed that *De venenis* and *Antidotarium* may have been written by Arnau and completed or compiled by Pedro Cellerer his disciple; see MCVAUGH, *Medicine before the Plague*, p. 82 and his contribution to this volume. I shall use with caution these sources as part of Arnau's works. For a recent, useful attempt to draw attention to the religious beliefs and philosophical attitudes of physicians on the basis of

non-natural aspects of the human life (*res non naturales*) learned medicine had little to do with religion or theology, either in theory or in practice. Each discipline had its own domains which were clearly marked. Thus by the middle of the thirteenth century, Albertus Magnus openly acknowledged that theology, medicine and natural philosophy were clearly separated. He determined that Augustine, not the philosophers provided answers for theological and moral questions; that in medical issues Galen and Hippocrates should be the source of knowledge; and that on topics concerning the natures of things (*naturae rerum*) one should follow Aristotle.⁵

The notion that academic medicine became a perfectly demarcated field by the turn of the thirteenth century created a 'split personality approach' towards the study of Arnau. It regarded a self-imposed compartmentalization of his medical and spiritual activities responsible for his double career. Those interested in his medicine stressed Arnau's portrait as a rational, systematic, Galenic physician who relied on reason, experiment and scientific sources, rejected magic and was utterly absorbed in the medico-scholastic world at Montpellier of the end of the thirteenth century.⁶ When historians were confronted with the apparent contradiction between this image and Arnau the radical prophetic visionary and eschatological reformist, an impermeable barrier between the two sides of his intellectual life was erected as a preferable explanation. Medicine, grounded on a solid, scholastic and scientific basis, was Arnau's profession and it fully occupied his mind. On the other hand, the religious activity that pervaded the last years of his life emerged rather from his heart, lacked a solid basis in theological studies, and was more passionate and hence more audacious and novel. The distinction between medicine which is part of the realm of the mind and religious thought that is in the disordered realm of the heart

proemia for their works see: C. O'BOYLE, *Medicine, God and Aristotle in the Early Universities: Prefatory Prayers in Late Medieval Medical Commentaries*, «Bulletin of the History of Medicine», 66 (1992), 185-209.

5. ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, d. 13, a. 2, in: *Opera Omnia* 27, p. 247a (cited also in L. GARCÍA-BALLESTER's introduction to *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, p. 23). Albert's article is part of a discussion about the nature of light. It is entitled: 'Utrum illa lux de qua dicitur *Et divisit lucem a tenebris*, fuerit nubecula lucida, vel corpus, vel forma corporis.' The notion that light is *forma corporis* relies on Aristotle and Avicenna but contradicts Augustine. The argument refers only to the simple case in which the question clearly belongs to one of the disciplines. The demarcation between medicine and natural philosophy until the twelfth century has been discussed by J. J. BYLEBYL, *The Medical Meaning of Physica*, «Osiris» 6, second ser. (1990), 16-41.

6. PANIAGUA, *El Maestro Arnau de Vilanova médico* (Valencia, 1969); ID., *Abstinencia de carnes y medicina*, «Scripta Theologica», 16 (1984), 323-24.

relieved most historians of the attempt to look at both facets in order to find the relationship between them.

It is not my intention to deny the accepted notion that Arnau was a transmitter of Joachimist eschatological ideas, was possibly influenced by Peter of John (Olivi) who lectured at the Franciscan *studium* in Montpellier from 1289, and perhaps also by cabbalistic ideas or methods, or later by various Beguine groups.⁷ I do not suggest that there were any links between the specific theological content of his writing and his medical texts or vice versa. Yet Arnau was regarded by all contemporaries as a physician first and foremost, because his academic training was based only on his medical course of studies taken at the *studium* of Montpellier in the 1260s.⁸ As for theology, there are two contradictory pieces of evidence about his later life: once he speaks of having had only six months of theological studies, another time he claims to have participated in a more structured course in theology at the Dominican school in Montpellier.⁹ Yet it is certain that he never acquired a

7. From the vast literature on each topic I draw reference to the most recent publications which include specific bibliographies. For the Cabbala connection see F. SANTI, *Arnau de Vilanova; L'obra espiritual* (València, 1987), pp. 58, 95-7; M. IDEL, *Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 51 (1988), 170-74 at p. 174. On his contacts with Olivi see SANTI, *Arnau de Vilanova*, p. 109 and the various works by R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza* (Rome, 1959), pp. 55-80; *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, in «Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 63 (1951). For the Joachimist link see M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages* (Oxford, 1969), pp. 219, 221, 314-17; H. LEE, 'Scrutamini Scripturas: Joachimist themes and figurae in the early religious writing of Arnold of Vilanova', in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 37 (1974), 33-56. For the prophetic context and links between Arnau and Beguine ideas see H. LEE, M. REEVES, G. SILANO, *Western Mediterranean Prophecy; the School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, (Toronto, 1989), pp. 27-46, 55-57; J. PERARNAU, *L'Alia informatio beguinorum d'Arnau de Vilanova* (Barcelona, 1978), pp. 103-84. R. LERNER, *Ecstatic Dissent*, in «Speculum», 67 (1992), 33-57 especially 42-46 describes Arnau as an example of a new intellectual development in the late s.xiii in which laymen repeatedly claim to apprehend and reach the highest truths.

8. The titles *magister* or *medicus* are always attached to his name. Sometimes other adjectives are added such as *discretus vir* or *familiaris noster*.

9. It was held that Arnau, as a physician with no theological training, could not speak with authority. When the issue came up in the polemic of Gerona in 1303, Arnau declared that he had not only heard theology but also read it solemnly in the Dominican school in Montpellier ('non tantum audivit theologiam sed etiam legit eam sollempniter in scholis fratrum predicatorum Montispezzulani' *Tertia denunciatio Gerundensis*, J. CARRERAS I ARTAU, *La polémica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos*, in «Anales del Instituto de Estudios Gerundenses», 5/6 (1950/51), p. 55). The term *legere* could mean to lecture and M. BATLLORI in Arnau de VILANOVA, *Obras Catalanes 1*, ed. M. Batllori (Barcelona, 1947) p. 16 and SANTI, *Arnau*, p. 84 interpret this as mere studying with the Dominicans. The second piece of evidence appears in a letter Arnau wrote in 1304 to Pope Benedict XI. There he did not deny an allegation made by his opponents that except for six months of

degree in theology, which would have authorized him to speak publicly on theological matters.¹⁰ I propose to reexamine the notion that Arnau hardly projected his religious views into his medical writings and to check whether he projected his medical thought into his spiritual writings.

In doing this I follow in the footsteps of two scholars who studied Arnau's medical and spiritual texts as a whole. Firstly, Salvador de les Borges attempted to show the convergence of Arnau's religion and medical writings on the moral-ethical level. His study, based on many medical texts which today are believed to be apocryphal, led to the conclusion that Arnau's medicine was subordinate to his religious beliefs. His somewhat forced attempt to Christianize Arnau's medicine is unsatisfactory, yet he deserves credit for being the first to have attempted an integrative study of Arnau's spiritual and medical writings. His observation that some key moral rules and characteristics were common to medical and Christian ethics must be taken into consideration when analyzing Arnau's thought.¹¹ A more recent attempt by Chiara Crisciani to link Arnau's medical and spiritual writings also neglected to differentiate between Arnau's authentic medical writings and those attributed to him years later. As a consequence, her insights into the possible relationships between Arnau's perception of medical epistemology and his peculiar ideas about the *usus pauper*, or between his ideas of perfection in medicine and the *vita evangelica* should be handled with caution.¹² If there was a direct relationship between Arnau's medical thought

theology all his studies were based on the secular sciences 'semper in scientiis secularibus ab infantia quasi vel puericia studui et nunquam scholas theologorum nisi sex mensibus aut circiter frequentavi' in: *De morte Bonifatii*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 213^{va-b} [also in: H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, (Münster, 1902), p. cxc, and ATCA, 10 (1991), p. 213 l. 678-80.]

10. Arnau achieved full recognition as a theologian in the twentieth century when P. GLORIEUX, in *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle* (Paris, 1933), pp. 418-39, devoted him 21 pages.

11. SALVADOR DE LES BORGES, *Arnau de Vilanova Moralista* (Barcelona, 1957). On p. 30, e.g., he gives an erroneous impression that Arnau's medical texts approve of the necessity of Extreme Unction in the curing process. This he does on the basis of a text which is patently apocryphal (*De cautelis medicorum* pt. 3). On pp. 50-51 he extensively uses the *Breviarium practice* (another apocryphal text) to show 'Arnau's' adherence to Christian ethics, but undertakes unnecessary acrobatics to explain 'Arnau's' acceptance of therapeutical masturbation.

12. C. CRISCIANI, *Exemplum Christi e sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 28 (1978), pp. 245-92; on p. 247 n.9 her review of older works which engaged the question in an unsatisfactory manner; at pp. 284-87 she suggests that Arnau's ideas of medical perfection, of open knowledge which enables the *vulgus* to know more than the *sapiens*, of *caritas* as infrastructure for the physician's practice and of the centrality of the *exemplum Christi*, were directly connected to his ideas about evangelical life. On the scant evidence concerning medical practitioners among s.xiii Cathars and Waldensians see W.L. WAKEFIELD, *Heretics as Physicians in the Thirteenth Century*, in «Specu-

and radical Franciscan ideas of poverty, we may question why there is no evidence of medical men contributing in large numbers to the heated debate that surrounded the Franciscans during that period. Nevertheless, Crisciani's study is useful in as much as it draws attention to various aspects which link Arnau's spirituality to his medical background.

Crisciani's allusion to a broader scheme of fall and salvation common to medicine and theology seems to me a better starting point than the Franciscan link, to examine the problem of the relationship between Arnau's medical and spiritual writings.¹³ Hence I shall not argue for a link between Arnau's medical background and the specific content of his spiritual works.

lum», 57 (1982), 328-31. Whilst P. BILLER, *Curate infirmos: the medieval Waldensian practice of medicine*, in: *The Church and Healing*, ed. W.J. SHIELS (Oxford, 1982), 55-77 reached different conclusions. He suggests that to the doings of the apostolic Waldensian brothers one must add care of the physically sick. Whether by so doing they disguised their true intentions, assembled the essential material support for their travelling, or filled a void left by Waldensian exclusion of help from Saints, the medical part of their daily routine remained significant throughout the thirteenth century. I found little evidence of what could be identified as 'medical projection' on the way Arnau discusses the topic. In *Gladius veritatis adversum thomatistas*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 185^{vb}-86^{ra}, he frequently employs categories of body and soul in defining poverty, and the body provides him with numerous analogies. It is essential, he claims, that those who aspire to apostolic *status* not only raise the dead, heal lepers and drive away demons, but also cure the sick. Thus for him there is a direct relationship between the occupation of a physician and practising apostolic poverty. Body and soul are to the human as poverty and renouncing property are for apostolic perfection. Apostolic perfection is achieved only with *usus pauper*, like the body which is perfect only if it has hands and legs. The lack of apostolic poverty is like indecency which results from the lack of beard. Arnau calls for strict observance of the behavioural rules that are derived from the idea of poverty which is merely the basis for practice. Even the consumption of the basest of things such as beans and olives (an allusion to the diet of such spiritual groups) should be performed with due temperance if people are to aspire to evangelical perfection. Yet despite his call for the strict observance of the code of behaviour appropriate to evangelical poverty, he rejects the notion that this code is identical for all. We encounter here again the medical or scientific side of his personality; the life-style, even of those imitating apostolic poverty should be adapted to natural circumstances. Geography, climate, age and health will determine its unique character for every person. '*usus pauper in temporalibus non est determinatus sive restrictus ad indivisibile ymo latitudinem magnam habet secundum diversitatem locorum et temporum ac etiam personarum; proinde medium seu mensura debita paritatis non est eadem in septemtrionalibus et meridionalibus et in yeme et estate et in iuvene et in sene et flegmatico et colerico.*' Ibid., fol. 186^{rb}. Arnau does not sound like a delirious mystic; he is a physician who has crossed the boundary between his profession and the theological domain by applying his medical experience to the description of spiritual matters, but he has not abandoned his original intellectual preoccupation.

13. CRISCIANI, '*Exemplum Christi*', pp. 274, 276, 284-85. On p. 284 she speaks of the physician's daily contact with signs of physical decay and corruption which were associated in the medieval mind with sin. This could easily push the pious physician towards offering his diagnostic and curative skills to spiritual diseases as well.

My hypothesis is that the very fact of his expressing himself so openly in the field of theology, as if he were qualified to do so, may have been directly related to his perception of the role of the physician and the place which the science of medicine occupied. Furthermore, this study of Arnau the vehicle of the 'New Galenism' into the Latin West,¹⁴ may provide us with a further explanation for his distinctive ideas, but more importantly, it may reveal a framework for analyzing the thought of other 'theologizing physicians'.

This discussion is dedicated to a selection of three topics: Arnau's language, his notion of the origin of knowledge and his medical frame of mind.¹⁵ Since I do not argue for an internal evolution throughout the almost thirty years of his intellectual activity, I shall make no effort to cite his writings in the chronological order of their compilation or formation.¹⁶

1. *Language*

Adherence to the extreme forms of semiological theory is not required for the general notion that language and meanings can sometimes actually constitute or create the reality experienced by human beings. Language can no longer be construed simply as a medium, relatively or potentially transparent, for the representation or expression of a reality outside itself. Rather, it is a self-contained system of signs whose meanings are determined by their relations to each other rather than by their relation to some transcendental or extralinguistic object or subject.¹⁷ The historian thus has to explain why certain uses of words and meanings arise, persist and collapse at particular times and in specific sociocultural situations. Since meanings are never simply inscribed on the minds of those to whom they are directed or on whom they are imposed, but are always reinscribed in the act of reception, the task of the historian who attempts to recreate notions,

14. See L. GARCÍA-BALLESTER's and E. SÁNCHEZ SALOR's introduction to *Commentum supra tractatum Galieni de malitia complexionis diverse*, in: AVOMO XV, pp. 17-36; L. GARCÍA-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), 97-158.

15. The question of how 'Christian' was Arnau's medicine also deserves to be studied in this context, yet I shall not engage it in this article.

16. I deliberately refrain from discussing Arnau's *De usu carniū* which is unique among his spiritual writings in its overt use of medical knowledge for a religious cause. For a full discussion of the treatise see Dianne Bazell's contribution to this volume.

17. See J. E. TOEWS, *Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience*, in «American Historical Review», 92 (1987), 879-907 (a review essay of the ongoing debate between socio/cultural and intellectual historians).

atmospheres, ideas of long past periods, is formidable indeed. On the presupposition that the consumption of language is not a passive assimilation of a purified meaning but is characterized by interpretative activity that involves resistance and evasion as well as subtractive, supplemental and transformative revisions, the historian is expected to come up with a plausible interpretation of the text under consideration.

In the case of Arnau, is there anything in the language he employs in his spiritual writings that suggests possible links with his medical background? Does he introduce to his spiritual language anything that is specifically medical? This we may learn from juxtaposing Arnau's medical and spiritual writings, looking for religious features in the medical texts and medical features in the spiritual texts and locating points of convergence between the two. The language used by Arnau and other authors of medical treatises when they wrote about medical matters reveals the linguistic ground common to clerics and physicians. The interchangeable use of *sanitas* and *salus* (which in the medical texts mean physical health and in the spiritual texts mean spiritual health)¹⁸ shows that at least linguistically, Arnau the physician and Arnau the spiritual mystic are preoccupied with one and the same thing: health. *Peccatum* as a physical defect which causes a disease,¹⁹ *lapsus* as a physical failure which can be corrected by the physician,²⁰ *purgatio* as a curing technique²¹ and even *passio*²² were all key medical words which had acquired strong theological connotations. This was hardly an intentional choice by medieval physicians, since the use of these terms in a medical context predates the Christian period and was part of the language of Classical medicine. However once these terms had acquired a strong Christian connotation, a possible link between the priest and the physician was created, and this linguistic link made it easier for physicians and theologians

18. On the probably scriptural origin of this confusion of words (*Ad Tit.* 2.8) see Arnau's commentary in CARRERAS I ARTAU, *La polémica gerundense*, p. 37. On Arnau's frequent use of concepts such as *sana doctrina*, *sanitas doctrinae*, *sana mens*, *sanus intellectus* and *sanitas* as salvation see *De prudentia catholicorum scholarium*, p. 438; *Confessio Ylerdensis*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 175^{ra}; J. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova*, in «Estudios Franciscanos», 49 (1948), p. 393; *Allocutio super tetragrammaton* in: J. CARRERAS I ARTAU, *La Allocutio super Tetragrammaton*, in «Sefarad», 9 (1949), pp. 80, 82, 97. *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudos theologorum et religiosorum*, in MS Vat. lat. 3824, fol. 160^{ra}.

19. On the concept of *peccatum humoris* or *humor peccans* see: *Speculum medicine*, fol. 31^{vb}; *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 276^{va}; *De parte operativa*, fol. 124^{ra}; *De conceptione*, fol. 213^{va}. See also the apocryphal *De coitu*, fol. 273^v and *Breviarium*, fol. 172^{ra}.

20. *Speculum medicine*, fol. 23^{ra}.

21. *De simplicibus*, fol. 242^{rb}.

22. *De simplicibus*, fol. 242^{rb}; *Speculum medicine*, fol. 31^{vb} which explains the use of the term *passio* as one kind of the accidents of disease or their causes; *De parte operativa*, fol. 123^{ra}.

to express themselves in the domain of the other. By using the term *peccatum* which was so heavily loaded with theological implications, the physician put himself, at least linguistically, on the same level as a priest in that each could be seen as offering a way to heal *peccata*.²³

Physicians perceived their role in religious terms and described medicine as if it were a religious system. Thus there is a clear distinction between the expert physicians and the *laici* who cannot distinguish between fever and other sources of knowledge.²⁴ Medical text books are *scripturae* and those who do not read and master them properly are not only ignorant but also heretical.²⁵ The faithful physician (*medicus fidelis*) introduces another religious attribute to the medical profession.²⁶ The anonymous commentary which accompanies the printed editions of the *Medicationis parabole* defines the medical faithfulness as conscientiousness or loyalty towards the patient.²⁷ That adjective, asserts the commentator, derives from the word *fides* which itself originates from God, who commands that we help each other according to our capacity. *Fidelis* in the medical context thus has a religious flavour which is slightly different from the usual meaning of the word when used

23. Another linguistic construct which introduced a religious influence to a medical discussion is *sanctissimum medicamentum*. It appears in a Ps. Arnau treatise *Remedia contra maleficia*, fol. 215^{va}. It is probably used in this treatise not in its religious sense of sanctity, but of uprightness or scrupulousness. The religious connotation, however, is unavoidable.

24. *De cautelis medicorum*, fol. 216^{ra}.

25. *De Considerationibus operis medicine sive de flebotomia*, in: AVOMO IV, p. 133. M. McVAUGH, *The Nature and Limits of Medical Certitude at Early Fourteenth-Century Montpellier*, «Osiris», 6 (1990), p. 68. See also the *proemium* to *Antidotarium*, fol. 243^{vb} (attributed to Arnau) where the author declares that he is about to unravel the secrets of medicine used so often by the sons of the incarnate truth (*incarnate veritatis*), so that those who are engaged in the practice of healing will be orthodoxically illuminated (*orthodoxe lucidati*). See also *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 276^{rb} where medical knowledge which contravenes the medical scripture (i.e. Galen) is labeled as profane. The vocabulary of medicine was pervaded by religious terminology also in the writings of Henri de Mondeville, the third important medical figure of the period at Montpellier (beside Arnau and Bernard de Gordon). M. POUCHELLE, *The Body and Surgery in the Middle Ages*, (Cambridge, 1990), pp. 52-56.

26. *Contra calculum*, fol. 305^{vb}-306^{ra}. The term *fidelis* also appears in his spiritual treatises, where it has a purely religious meaning. See *Dyalogus de elementis fidei* in: W. BURGER, *Beiträge zur Geschichte der Katechese im Mittelalter*, in «Römische Quartalschrift (Geschichte)», 21/4 (1907), 163-94 at 173: 'Es tu fidelis? Sum domine. Quare dicis te esse fidelem? Quia habeo rectam fidem. Que est recta fides? Fides catholica...'

27. 'Fidelitas est ut unusquisque faciat alteri quod facere tenetur secundum fidem' *Medicationis parabole*, fol. 103^{ra}; AVOMO VI. 1, p. 35 nr. 4 'Medicus fidelis et sapiens cognitio agnoscendis, quanto celerius potest subvenit egrotanti'. On the concept of *fides* in the Middle Ages see: J. VAN ENGEN, *Faith as a Concept of Order in Medieval Christendom*, in: T. KESELMAN (ed.), *Belief in History; Innovative Approaches to European and American Religion*, (Notre Dame and London, 1991), 19-67. The *fidelis medicus* should be added to his list on p. 22.

in a purely religious context. As well as swiftly attending the patient, the *fidelis medicus* must be competent (*peritus*) so as to avoid inflicting harm through his treatment. Arnau thus preserves his instrumental approach to medicine by stressing that *fideltas* must be performed only on the firm foundation of competence (*peritia*) and the virtue of *caritas* which is common to medicine and the Christian faith. Medical ethics are thus enshrined in a religious structure and Arnau sees a fusion between religion and medicine on an ethical rather than on a practical level (of the causes and the cures of diseases). Since the faithful Christian adheres to the correct faith, it is logical to regard the faithful physician as the adherent of the correct medical code of behaviour, which implicitly plays the role of the faith. The precept to be *fidelis* is grounded on the maxims of the faith (Christian and medical), and the usefulness of *fiducia* on the practical level.²⁸

Was the physician's religious attitude relevant to the success of the treatment he provided? In his commentary on *Medicationis parabole*, Arnau links the efficient performance of the physician to his moral and religious disposition. The physician who wishes *utiliter medicari* should acquire a *nobilis appetitus* which is expressed by religious devotion and help to one's neighbour. Only a continuous, unrelenting attachment to God, which creates a *rectitudo intentionis* can ensure useful medical practice.²⁹ Arnau does not explain how this usefulness is manifested, if at all, with regard to the treatment itself. However he states that the faithful physician who persists in that desirable pattern of behaviour will feel its impact on his name amongst the living and on his position with regard to divine Grace.³⁰ Nowhere in the medical texts are there suggestions that the moral/religious behaviour of the patient was deemed to have any repercussion on his physical health.

In the case of Arnau, I argue that this perception of medicine as a religious structure facilitated his leap to the field of theology. This affinity in language (including analytical language as McVaugh has shown)³¹ enabled the physi-

28. More about the physically enervating effect of *fiducia* on the patient can be found in ARNAU's *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 279^{ab}.

29. *Commentum super quasdam parabolas* in: AVOMO VI. 2, p. 155; fol. 272^{rb}.

30. 'splendebit peritia Medici et erunt omnia opera interiora eius postquam ex charitate fiant; nam apud Deum merebitur gratiam, et ab hominibus etiam emolumentum...' *Repetitio super can. vita brevis*, (Basel, 1585) col. 1710E; (slightly different in Lyons, 1520, fol. 279^{ra}.)

31. The analytical language used by physicians was sometimes influenced by the philosophical discourse in the faculties of arts or theology. The medical masters of the thirteenth and fourteenth centuries treated natural-philosophical questions as wholly analogous to those raised in the arts or theological faculties, although of course they arose from very different contexts. Thus even pharmacology could stimulate consideration of metaphysical questions such as the nature of qualitative change. M. McVAUGH, *Introduction to aphorismi de gradibus*, in:

cian to feel at home in the field of metaphysical speculation and it reduced the natural inhibitions of an "outsider" who enters a "foreign" intellectual field; when you master the jargon of the other discipline and when you assimilate its thought-categories, the leap to the new field is always less terrifying.

Arnau was aware of the possible links between medical and theological knowledge. In the concluding aphorisms in *Medicationis parabole* he calls for reducing to appropriate parables the medical aphorisms in the treatise. The lesson of the Book of Proverbs, the Gospel which depicts Christ as *parabolanus* (a talker of parables) and the axiom that a gracious teacher uses perceptible things to make hidden things plain (*ad occulta per sensibilia declaranda*) are the foundations of this conclusion.³² That he had in mind a possible spiritual interpretation of his aphorisms (and perhaps of medicine in general) becomes evident in his commentary on the first aphorism of *Medicationis parabole* and in his first spiritual text. Since abstract things can be understood through the senses and particularly through visible things, all the rules in *Medicationis parabole* can be aptly adapted to spiritual failures. Each of the parables is thus an exemplary model (*similitudo*) for a spiritual cure and contains an additional layer of spiritual knowledge.³³ Arnau simply formulates the principle and does not offer specific spiritual interpretation of any of the medical aphorisms he discusses. But this passage clearly reveals his belief that medicine can deliver a spiritual message.

AVOMO II, pp. 3, 75, 89, 91-92.

32. Examining translations of a given text (especially into a language whose users are of a different religion), may provide essential insight to its religious significance. The omissions, alterations and supplements can hint at those locations which created a sense of discomfort amongst the other people. The c.1388 Hebrew translation of *Medicationis parabole* by Abraham ben Mesulam Abigdor (Arles, c. 1351-1402) conveys the first two aphorisms of the last section (*doctrina*) almost literally. The two last aphorisms constituted a real problem. 'The lesson of the Gospel by the eternal teacher testifies that he himself was a parable-maker' could not be translated for a Jewish readership. The translator thus combined aphorism 3 and 4, and instead of the Gospel he mentioned the extensive use of parables and metaphors in the prophetic literature of the Bible. By doing so, he transformed the meaning of this section which ceases to be a declaration concerning the potential adaptability of the medical aphorisms to spiritual topics. Instead, it becomes an apology why the aphoristic style is so useful for conveying medical knowledge. AVOMO VI.1, 126, 128; on that translation see GARCÍA-BALLESTER and FELIU, *La versió hebrea d'Abraham Abigdor*, in AVOMO VI.2, 98-133.

33. AVOMO VI.2, 153: 'omnes canones hic expressi de medicatione corporalis lapsus, convenienter possunt spiritualibus lapsibus adaptari: nam invisibilia per visibilia designantur. Et ab ista consideratione vocavit supra in titulo canones hic descriptos parabolas. Parabola enim similitudo interpretatur; et unusquisque istorum canonum medicationis corporalis est similitudo vel quoddam exemplar canonis particularis ad medicationem spirituales.'

As early as his first spiritual treatise, *Introductio in librum Ioachim De semine scripturarum*, Arnau expresses the conviction that all knowledge is figural and hence prophetic. Every art and every science expresses a *mysterium* which hides diverse layers of knowledge concerning the creator. Cognition is thus causally linked to prophecy: increased cognition will inevitably lead to increased prophecy. The rules of rhetoric and grammar, the terms of logic and geometry, the laws of mathematics, all produce parts of the *ymago misterii*. The astrologer, the physician and the lawyer can reveal prophetic knowledge via their profession. The physician whom he calls 'salutis amator... ut conferat sanitatem' (and thus decisively proves that he does not distinguish between the two terms), extends the inquiry of the intellect into things natural, non-natural and counter-natural. But by doing so he produces knowledge which is indispensable for the acquisition of health mystically.³⁴ With such notions lurking in his mind, Arnau's entanglement in theology seems almost predictable.³⁵ As I shall show, Arnau's spiritual writings do not demonstrate direct, explicit borrowing of material from medical sources. However it is the style and the general awareness of medicine's spiritual dimension, which provided potential incentive for movement between the two worlds and hence offer further explanation for Arnau's spiritual activity.³⁶

34. 'Hic salutis amator accedit ut conferat sanitatem, videlicet, medicus, qui, rerum naturalium, non naturalium et contra naturam diversitatem enumerans, tantum in ipsis profundat indaginem intellectus quantum acquisitioni salutis misterialiter est necesse iuxta illud Apostoli 'Non plus sapere quam oportet'. *Introductio in librum Ioachim De semine scripturarum*, 48, 57-59 at 58 (difficult reading); Lee, 'Scrutamini Scripturas', 42-48. The distinction between natural, non-natural and counter-natural things was a starting-point of medieval medical instruction. Hence this passage expresses medical theory at perhaps a slightly deeper level than Arnau usually employed.

35. Ramon Llull shared with Arnau a common notion of medicine's spiritual dimension. But while Arnau only implied a spiritual content to medicine, Llull went far beyond him and explicitly allotted the content of his medical theory a metaphoric meaning. Ramon LLULL, *Liber principiorum medicinae*, in: *Quattuor libri principiorum*, with an introduction by R.D.F. PRINGMILL (Paris, 1969) [reprint from the *Opera Omnia*, I (Mainz, 1721)]. See especially *Distinctio X* entitled *Metaphora*. On the book see in *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, ed. and tr. A. BONNER (Princeton, N.J., 1985), vol. II, pp. 1009-1116 (with an English translation) and R. LULLE, *Principes de médecine*, tr. A. LLINARÈS (Paris, 1992) [Collection 'Sapience', 5, ed. B. Ribémont] (with a French translation).

36. Nr. 67 in Arnau's *Testamentum* mentions *Item unum volumen de Vita spirituali et de corporea*. Whilst it is impossible to identify that book, its appearance does suggest that Arnau was interested in the mutual relationship between body and soul. R. CHABÁS, *Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Villanueva*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 9 (1903), p. 192.

How does Arnau employ his medical knowledge in his spiritual writing? Is his pattern of using medicine different from that of other contemporary thinkers, physicians and theologians alike? Here I introduce the concept 'level of medical language', differentiated between 'high' and 'low', which I shall be using henceforth.³⁷ A religious text which I describe as of high-level medical language, includes medical terms and concepts which originate specifically in academic medical discourse, and betrays knowledge that is particularly expressive of a medical background. References in that text to specific medical authorities should automatically classify it as using high-level medical language. A text which uses low-level medical language will contain banal medical terms such as references to organs of the body, to the senses and to diseases, or allusions to the humoral theory; they do not signify any specific medical knowledge and training and could have originated in biblical, philosophical or theological sources. The overall level of medical language in a text should be determined both by the quality and quantity of the terms employed. Thus there may be texts that qualitatively use low-level medical language, yet these terms saturate the text to such an extent that the quantity acquires a qualitative value. By quantity I mean not only the simple density of the use of medical language (per page or per treatise), but also the proportional density (that is the density with comparison to other metaphors used). Furthermore, the context in which the medical language appears should not be ignored. Thus there is a difference between Thomas Aquinas talking about the ensoulment of the fetus (a question where the use of medical language would be expected because embryology is essential to his argument) and his use of medical language in a debate over a strictly metaphysical question. The latter case would be more striking and could serve as evidence for the 'medicinalization'³⁸ of theology.

Can the level of medical language employed by a certain writer serve as a litmus test for his medical background? Or in other words, is the medical language employed by theologizing physicians usually of a higher level than that of theologians who have no particular medical background? This is a question which deserves a comparative study. Here I shall only describe and

37. The term 'level of medical language' is Michael McVaugh's; the following discussion is my development of his initial idea and the outcome of an ongoing dialogue between us on that methodological question.

38. This is not identical to the term 'medicalization' which is often employed by historians of the early-modern period for the tendency to defer to medical expertise, to turn over to physicians the responsibility for judgments, and which implied the exclusion of religious or political deviants. Here I merely mean the adoption of medical knowledge and language for simplifying religious messages.

assess the level of the medical language employed by Arnau in his spiritual writings.

I found a few linguistic constructs in Arnau's spiritual writings which attest to specific medical knowledge. One of them appears in the *Allocutio super Tetragrammaton* (c.1292) where Arnau tries to give a Christological interpretation for the Hebrew Tetragrammaton. He asserts that the Hebrew characters of the Tetragrammaton signify the mystery of the Trinity, and attempts to prove it by an analysis of the letters according to three categories: shape (*figura*), meaning (*potestas*) and order within the word (*ordo*).³⁹ The philosophy of language, semiotics and attitude to the Hebrew language here displayed, are of no concern to us. What matters is Arnau's use of medical knowledge in a theological or philosophical context.

Comparing the meaning of the letter 'h' in Hebrew and in Latin, Arnau argues that the shape of the Latin 'h' signifies the Holy Spirit which descends perpendicularly from heaven to touch the upper part of the human curve (*curvitas humana*), that is the spiritual human nature. Spiritual human nature is bent as a result of Adam's Sin, and is likened to a circle in two ways. The first is that like a contagious disease the crooked or corrupt elements of the spiritual nature are endlessly transferred from generation to generation through the biological process of generation of bodies. Once Adam's body was corrupted by an infected soul, all its offspring will also be corrupted *more humano*. The second way uses the same argument but stresses the parallel lines between the spiritual and the corporeal.⁴⁰ For Arnau, the physical human nature, revealed to him also in his work on the human body, discloses the mysteries of spiritual human nature as well. The process of generation starts with the sperm and ends with it. The sperm unites with blood to form the body.⁴¹ From the body, dung is produced. It creates moisture which is appropriate for the growth of vegetation. Plants and then fruits are the results of this moisture. The fruit is used as food which then is turned into chyle.⁴² Blood is formed of chyle and then through the phases of moisture

39. CARRERAS I ARTAU, 'La Allocutio', p. 90.

40. Ibid. p. 93. 'Secundo vero circulum imitatur in generatione quantum ad naturam corpoream. Nam ex spermate et sanguine fit humanum corpus, et ex humano corpore fit fimus, et ex fimo fit humiditas apta vegetationi, et ex tali humiditate fit planta, et ex ea fit fructus, et ex fructu fit cibus, et ex cibo fit chylus, et ex chylo sanguis, et ex sanguine ros, et ex rore cambium et ex cambio fit sperma. Et sic redit secundum speciem ad id quo inchoavit. Similiter ab impotentia membrorum incipit infantia, et ad eandem redit in senio...'. Cf. *Speculum medicine*, fol. 2^{ab}.

41. Here Arnau echoes the Aristotelian notion of generation.

42. Chyle which originally was the extracted juice of a plant, had acquired by the 14th century a medical meaning of a white milky fluid formed by action of pancreatic juice and bile on chyme. (Chyme being the food converted by gastric secretion into acid pulp.)

and transformable matter sperm is produced. These terms used by Arnau quite distinctly echo the academic language of natural scientists who dealt with the issue of generation. The cyclical development of the body is manifest not only in the microscopic level of the sperm, but in the whole stature of the body which starts and ends its existence in a phase of physical impotence. This cyclical development is detected in the spiritual level of discretion; humans start and end their life in a state of spiritual debility and the inevitable intellectual decline which accompanies old age and leads the person to a stage of idiocy can be halted only through the contact of the believer's soul with the Holy Spirit. The physical rules thus decide everything, except for the rare cases in which divine agents intervene.

The biological concept of generation is useful to Arnau when he discourses further on the letter *vav* (equivalent to the Latin 'v'). The letter signifies the Son and Arnau attempts to prove the perfection of the begotten. He who is conceived retains the essence of the conceiver and this is a general phenomenon in the world of animated forms. God produces a perfect entity resembling himself and it draws its essence directly from him. However Arnau is aware of the fact that the *modus generationis* which is at the basis of his discussion may create some logical difficulties; for in a human-like mode of generation, the offspring will contain the essence of both parents and not only of the father - an unacceptable conclusion for believers in the perfection of Christ. Here Arnau borrows from the current approach to the question of conception. The premise for his argument is that God is perfection and thus can produce only through this perfect way. But the manner of generation of the mother is that of an imperfectly reproducing agent, because she does not generate in herself actively but passively, since she reproduces not by herself but through someone else. Since no imperfect manner of generation can be attributed to the offspring of the perfect being, he derives his means solely from the Father whose male mode of conception (unlike all male animals) is perfect and who generates actively and concomitantly in *se* and *ex se*.⁴³ Arnau still echoes here the Aristotelian view which postulated a radical distinction between the male and female contributions to the generation process. It asserted that the woman provides only the passive material (menstrual blood) which the male semen, the sole carrier of the soul, forms into the fetus. The

43. CARRERAS I ARTAU, 'La *Allocutio*', pp. 94-95, at p. 94: 'Quicquid autem ab alio procedit ut ab eo conceptum et habens speciem concipientis, procedit per viam generationis animalium maxime perfectorum. Sed omne quod generatur ab alio et speciem retinet generantis, habet rationem et nomen filii... Igitur cum principium ex principio singulariter perfecte fiat id quod est principium sine principio per modum generationis, ei... conveniet ratio et nomen filii... Sed ratio matris est ratio imperfecte generantis, non generat in se active sed passive, quia non ex se, sed ab alio.'

argument about the passive role of women in the generation process could not have been effective had the Galenic theories of embryology been used in this context. For Galen, to whom the discovery of the ovaries is attributed, asserted that male and female semina contributed equally and in an active manner to the form as well as to the matter of the fetus. Arnau, the vehicle of Galenism, was surely aware of that facet of Galenic medicine, so he seems to have deliberately chosen to use the traditional Aristotelian theories to promote his argument, thus ignoring the potential contradiction between the two theories.⁴⁴ After having rejected the possible influence of the female manner of production on the basis of theories of human generation, Arnau proceeds to differentiate between the role of the male-animal in reproduction and the role of God. Even though male-animals reproduce by themselves (*ex se*) they still have to achieve this in someone else (*in alio*) which is a sign of their imperfection because they cannot provide the generated with all that is necessary for generation.⁴⁵

Arnau does not mention the sources for the theories he expounds and the medical subject matter is intercalated in the spiritual debate in a natural and almost spontaneous manner. He employs generation theories as exemplary models for abstract religious truth and for him the generation process, like all other physical aspects of the body, has no autonomous moral or spiritual meaning or existence. He uses medical knowledge in a neutral way, without mixing it with moral or theological assumptions and thus gives more credence to his 'rational', 'scientific' image among the scholars.

Excess use of anatomical and pathological images characterizes Arnau's spiritual writing. Arnau's texts are saturated with allusions to the body, its specific organs and the senses. The senses of hearing,⁴⁶ sight⁴⁷ and taste⁴⁸ are

44. For the use of Galen's and Aristotle's embryology and physiology by the Franciscan School (Bonaventure and Scotus) and by Thomas and Albert the Great respectively, in the context of the debate on Marial anthropology see K. E. BØRRESEN, *Antropologie Médiévale et Théologie Mariale* (Oslo, 1971), pp. 70-90.

45. It could be useful to check more thoroughly the use of scientific theories of generation in the scholastic debates about the mystery of the perfection of Christ. The lack of theological content in GILES OF ROME, *De formatione corporis* is significant in itself yet should not deter from further study into the topic. M. Anthony HEWSON, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception*, (London, 1975), p. 241.

46. 'Nam, qui solum auditu corporis percipiunt, aures habent et non audiunt, quia, licet aures habeant corporis, non tamen audiunt auribus cordis' *Ezech.* 12.2; *Tractatus de tempore adventus antichristi et fine mundi*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 7/8 (1988/9), 134-69 at pp. 134-5; *De prudentia catholicorum*, in: GRAZIANO DI SANTA TERESA, *Il Tractatus de prudentia catholicorum scholarium di Arnaldo da Villanova*, in: «Miscellanea André Combes», (Rome and Paris, 1967), pp. 425-48 at p. 437.

47. Those who do not correctly understand Holy Scripture, are characterized by veiled

particularly popular with him. As each of these senses is connected with a specific bodily organ, they thus enter the domain of the physician. Arnau does not explicitly speak about the physician's inclination or duty to look into the failures of the spiritual functions of those organs, the interior sense of hearing, taste and sight. But his actions and the way he attempts to justify them show that this is exactly what he is striving to do. Arnau's description of intellectual and spiritual phenomena is highly physical. A bent back (*dorsum incurvatum*) is the hallmark of those who indulge in worldly pleasures and always desire terrestrial things.⁴⁹ No one may enter the shrine of God's words where the body of the whole mystery of salvation lies, but through the main door, that is the door of Scripture. This can be done only after the angels have removed the obstacles, stiffness and heaviness, from his understanding.⁵⁰

eyes, blindness, a blinded or coagulated heart and obdurate or deaf ears. Like the physical eye the spiritual one can also be irritated by dust, closed by a growth of flesh, or by blood, turn white due to white spot (*albugo*) or be overshadowed by tumours. '[M]ale vident quorum oculi vel turbati sunt pulvere, vel oppressi carnositate aut sanguine, vel candentes albugine, vel panniculis obumbrati'. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario espiritual*, pp. 394, 399.

48. See his discussion of salt which creates taste (*Matth.* 5, 13-14 'vos estis sal terrae') and is compared to the activity of monks. Salt, in accordance with the role of the monastic communities is to preserve the faithful by the sanctity of their speech and way of life and to render the people "tasteful" (*sapidum*) to the creator. However too much salt ruins the whole dish. Arnau therefore criticizes the excessive numbers of monasteries and monks whose sole preoccupation is the incessant quest for alms. The result is a failing of morality and duty since even salt may lose its power to generate tastefulness amongst the people. *De morte Bonifatii*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 211^{ra}.

49. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, p. 137; cf. Psal. 68, 24 and Rom. 11, 10.

50. *Allocutio super Tetragrammaton*, pp. 83-4: 'obscurati sunt oculi eorum... quia excecaturum est cor eorum, et aures etiam obturate ut audientes verba sacre scripture non intelligent'; cf. Isa. 6.10. Ibid. p. 85: 'Nec aliquis possit ingredi sepulcrum eloquiorum Dei ubi corpus totius misterii nostre salvationis positum est, nisi ab ostio monumenti, scilicet a litera voluminis sacri, removerit lapidem seu duriciem seu intelligendi gravedinem...'. Contrary to the blessed tomb where the body is intact, the pseudo-religious and the hypocrites are compared to white tombs that seem splendid from the outside, but inside are full of bones and filth. See *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudos theologorum et religiosorum* in: MS Vat. Lat 3824 fol. 149^{vb}. On blindness see Ibid., fol. 152^{ra}. On coagulated hearts see: *Tractatus de Mysterio Cymbalorum*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 7/8 (1988/89), p. 88. On the example of the heart as a mill that grinds thoughts and affections which, if pure and of the eternal good are compared to grain, and if temporal are compared with barley see: *Allocutio Christini*, in J. PERARNAU, *L'Allocutio Christini... d'Arnau de Vilanova*, ATCA, 11 (1992), pp. 7-73 (text, 75-117), at 116 (l. 498-503). The state of belief is also described physically and is epitomized by praise, meditation and prayer. Prayer is defined as 'Deum rogare cum erectione puri cordis et inclinatione corporis.' Because the essence of prayer is spiritual, Arnau determines that man should always pray first for the spiritual objects and only later for the physical ones, for the soul is nobler than the body. Here he adheres loyally to the conventional attitude on the body-soul relationship.

Throughout all his treatises the heart plays an important role as a metaphor for the origin and focus of all religious thoughts desires and actions. It is also the centre and core of any spiritual disorder, and the shelter for all the diseased, bestial thoughts which produce wrongful actions. This conventional metaphor, used in the Bible, acquires new significance for Arnau the physician. For as the heart is the origin of corporeal impulse so the desire which rises from it is the prime spiritual impulse. Arnau the Galenic physician, echoes again a medical notion which is of Aristotelian origin.⁵¹ As with the theory of generation, Arnau does not hesitate to use a rival theory as long as it serves his religious argument.⁵² This could be an indication that at least in this case the 'medical' term is not medical at all, but is borrowed from scholastic philosophy or from theologians who used it then.⁵³

Certain organs of the body always have positive association. Thus the womb is the place from which the sinners are alienated, as in biblical language. In this context Arnau introduces two terms *vulva* and *uterus* which are usually used synonymously in religious texts. He distinguishes the two, as behoves a physician who is well familiar with the subtle difference between them (the function of the first is to mix the two seeds, the second is the uterus itself) so that one denotes the Scripture and the other the

Dyalogus de Elementis Catholice Fidei, pp. 176, 182.

51. *Dyalogus de Elementis*, p. 186. 'Nam sicut cor est principium motus corporalis sic desiderium est principium motus spiritualis'. A similar example is given in the Catalan version of *Confessió de Barcelona* from July 1305 in: ARNAU DE VILANOVA, *Obres Catalanes* 1, ed. M. BATLLORI, p. 115. Within the context of providing Scriptural proof for the approaching reign of Antichrist and after having cited 2 *Thes* 2, 1-9, Arnau produces this example which he describes as common among Christians: As from the heart all the powers of corporeal life are issued to all the organs, similarly from it are issued or should be issued all the powers of spiritual life, first of all by example and afterwards by teaching. '...axí com del cor hixen totes les virtuts de vida corporal en tots los membres, tot axí d'aquell hixen o deven exir totes les virtuts de vida spiritual, primerament per exemple, e après per doctrina.' See also *Raonament d'Avinyó*, in: ARNAU DE VILANOVA, *Obres Catalanes* pp. 173, l. 8-9; 174, 178, 193; 201, l. 5-18.

52. One should note that in *De diversis intentionibus*, fol. 36^{vb}-37^{ra} Arnau makes a scholastic attempt to harmonize the two approaches, by showing that Galen was forced to reach his conclusion by the necessity of nature and that this conclusion did not oppose the Aristotelian one because both spoke of different types of primacy. Whilst Aristotle spoke of the first principle (*principium primum et originale*) Galen, being interested in the *principalitas manifestativa* of those powers as far as they be grasped by the senses, spoke of the active manifestation of the various powers of the body. This is first shown in the other organs. He thus accepts the Galenic scheme yet confirms that the principal power of life could well be located in the heart; concordance is thus restored. On that debate see GARCÍA-BALLESTER, *Arnau de Vilanova*, pp. 148-50.

53. See J. LE GOFF, *Head or Heart: The Political use of Bodily Metaphors in the Middle-Ages*, in: *Fragments for a History of the Human Body*, Pt.3, ed. M. FEHER ET AL. (N.Y., 1990), 12-27.

Church. Similarly Arnau makes the motherly bowels of compassion (*viscera matris*) refer to the great care of Jesus for the faithful people. In a later treatise against the Thomists, Arnau uses this organ in a negative context; according to him, he is motivated to write the treatise by the desire to reveal the dung in their bowls (*stercora viscerarum*).⁵⁴

This is only a selection of individual organs and senses employed by Arnau as analogies and metaphors. But are they specifically medical? If examined individually none of these allusions to a bodily organ or sense proves specific medical knowledge on the part of the speaker. In a culture which stressed sense perception and gave sensory experience priority over intellectual judgment, sensual religious language was not uniquely medical.⁵⁵ Clerics who had no medical background used similar and even more sophisticated anatomical similes and metaphors. Yet, their density in Arnau's spiritual treatises, their spontaneous intercalation within the text, and the fact that they constitute the overwhelming source of figurative vocabulary, clearly create a link to his professional preoccupation with the body. I suggest that these linguistic characteristics hide deeper philosophical ties between medical occupation and theological speculation and that these ties induced Arnau the physician treating the physical body to offer treatment for spiritual ailments as well.

Does the body as a product of divine creation further spiritual speculation? In *Allocutio Christini* Arnau reveals some of the philosophical presuppositions which seem to be linked to his profession. The knowledge of God is the key for sharing his beatitude and it can be achieved by human understanding and reason (*intellectus, ratio*). This knowledge can inflame the

54. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, p. 134.

55. J. HUIZINGA, *The Waning of the Middle Ages* (London, 1955) ch. 14, pp. 192-201. For the use of Huizinga's concept of 'religious sensibility' see U. ECO, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven and London, 1986) *passim* and esp. pp. 4-16. Here he discusses the sensual response to the aesthetic qualities of nature from the twelfth century onwards. See C. CLASSEN, *Worlds of Senses: Exploring the Sense in History and across Cultures* (London and N.Y., 1993), pp. 20-22 (for the medieval olfactory symbolism), 56-60, 122-26 (on thermal symbolism among the Maya culture which reflects classic theories of humoral medicine introduced to the New World by the Spanish conquerors); L. VINGE, *The Five Senses: Studies in a Literary Tradition* (Lund, 1981) [*Acta regiae societatis humaniarum litterarum Lundensis*, 72], pp. 47-70 (on the medieval imagery of the five senses); A. SYNNOT, *Puzzling over the Sense: From Plato to Marx*, in: D. HOWES (ed.) *The Varieties of Sensory Experience* (Toronto, 1992), pp. 61-76 at 64-69 (on the ambivalent Christian attitude to the senses). Maimonides (1135-1204) and Profiat Duran (1360-1414), both practising physicians, reflect the sensory underpinning of Jewish thought and show that thirteenth and fourteenth century Spanish Jewry was nothing but uniconic. See K.P. BLAND, *Medieval Jewish Aesthetics; Maimonides, Body and Scripture in Profiat Duran*, in «Journal of the History of Ideas», 54 (1993), 533-59.

soul with love towards God (*incalescere eius animus ad amandum Deum*) and in the case of a king create the disposition to share with God his quality of supreme justice. Arnau treats here the soul like physical matter which needs the quality of heat in order to function properly, namely to be guided to love God. There are two ways to gain this knowledge; the first and the commonest in this world is to acquire knowledge about God and his virtues by examining created things (*per creaturas*), the second and probably the nobler one is through Scripture (*per scripturas divinas*).⁵⁶ He then proceeds to discuss the extent (*mensura*) of the love due to God and the utility and advantage that one draws from it. This corporeal, almost quantitative handling of such a spiritual matter is typical of Arnau the scientist who aims at experience and quantification.⁵⁷ The conclusion is that God loves man beyond measure, and should likewise be loved by him. The fruit of this love is security and prosperity. When discussing the world of the created things Arnau mentions *membrorum decentia* and *robur corporis* together with various intellectual faculties like discretion, subtlety, wisdom and prudence, as intrinsic characteristics of the human being which epitomize the benefits and love bestowed by God on man, and thus should evoke similar love toward God on the part of man.⁵⁸ Thus scrutinizing the body and its organs can lead to loving God and ultimately to knowing him. It provides man with the necessary data which will enable him eventually to reach the desirable religious conclusion. If asked how bodily as well as spiritual health may be acquired, the answer would be:

'si vis salutem corporis possidere serva temperamentum. Et si vis salutem anime consequi, serva nobilitatem quam nemo servare potest nisi solum operetur illa que tantum conveniunt gradui sue altitudinis aut sublimioris nature.'⁵⁹

The well being of the body and the soul go hand in hand and the physician who defined himself as *minister nature* employs nature not only for his medical treatments but also for explaining abstract, religious ideas. It must be

56. 'Cognoscit autem homo deum in presenti vita primo per creaturas... Secundo per scripturas divinas... Unde quicumque voluerit inflammari ad amandum deum diligenter in creaturis debet contemplari dignitates divinas, sed diligentius in scripturis divinis studio meditationis se ipsum exercitare.' *Allocutio Christini*, pp. 81-88.

57. The subsequent description of the state of beatitude follows the same pattern. After stressing that it is a state which transcends all senses, the short description that he gives is wholly sensual. It is a state in which 'corpus glorificatum induitur veste luminis...' *Allocutio Christini*, p. 91, l. 156 (MS Vat. lat. 3824, fol. 220^{ra}).

58. *Allocutio Christini*, p. 85, l. 62-64).

59. *Allocutio Christini*, pp. 98-99, l. 264-67.

stressed that though the human body opens Arnau's discussion, it is not the only natural phenomenon which if scrutinized closely may lead to religious insights. The fact that Arnau takes a negative attitude to the body in one of his last treatises (written under the influence of Beguine notions) confuses the issue but does not undermine the above reading of his texts.⁶⁰

Discussion of specific organs inevitably leads to discussion of the whole body which Arnau frequently uses as a descriptive category for every collective unit he writes about. Depiction of the Christian faith, Christ, or Antichrist as bodies was again not Arnau's invention. As before, each of these metaphors on its own could be employed and indeed had been employed by non-medical religious thinkers. It is their concentration in Arnau's work which makes it plausible to suggest that his 'corporeal spirituality' is connected to his preoccupation with the human body. Faith is a body of knowledge and is literally so treated by Arnau. There are fourteen articles of faith like the fourteen separate joints in the hand necessary for sensation.⁶¹ Christ and Antichrist are described as the heads of antithetic, competing bodies, composed of organs such as the believers on one side and the followers of Antichrist (among whom he often mentions the Jews) on the other. This time this bodily metaphor corresponds with the Galenic notion of the brain's role in controlling the movement of the organs through the nerves.⁶² The clergy is described as a body afflicted from head to heels (soles to vortex in the medieval construct) by love of temporal things. The effect of this love is

60. *Epistola ad priorissam de caritate*, in: MANSELLI, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, pp. 73-4. In an *exemplum* in the treatise which is devoted to the idea and practice of *caritas*, he equates the excessive care of an abbess to her body with a sign of the sinful way of life, based on desire for vain glory and total addiction to temporal or corporeal life. Her attitude, like that of secular females, is the hallmark of her failure to lead a proper exemplary evangelical life. In his later treatises he regards the excessive preoccupation with physical health which leads even the regular clergy to seek medical advice from non-Christian physicians, as illustrative of their blasphemous behaviour. This seems to be a development of Arnau's very last years; such rejection of the body would seem peculiar in the case of a practising physician. This apparent change of attitude in Arnau's later spiritual writings may be due either to his increasing distance from the medical setting (the faculty at Montpellier, where we cannot show that he taught after 1300) and its discourse, to an attempt at self-justification by speaking unlike a physician, or to the influence of the spiritual circles he was affiliated with, a hypothesis I tend to favour. But even at this stage he did not abandon the overwhelming use of metaphors and analogies associated with the body.

61. *Dyalogus de elementis catholice fidei*, p. 173. 'Quare vocantur quatuordecim articuli fidei? Quia sicut in una manu sunt quatuordecim articuli ad sensum distincti, sic in una fide catholica quatuordecim credenda principaliter proponuntur.'

62. 'Nam in corpore, quod recte formatur, caput precedit membra, e contrario vero in corpore monstruoso.' *Ars catholicae philosophiae*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 10 (1991), p. 72, l. 235-36.

compared to the effect of a leech which sucks the body until all moisture is drained from the organs.⁶³ The perception of the Christian community as a body allows him to use the imagery of amputation for corrupt organs. Speaking of the corrupt rich and the necessity for capital punishment under certain circumstances, Arnau compares the rich to a gangrenous organ that should be severed from the body. The removal of the corrupt part should be radically executed so that it will no longer be able to corrupt the body by action, by advice or even by memory.⁶⁴ Since the Christian community is a body, fluid flows through it. In the case of corrupt bodies it is pestiferous venom; conversely the heads of salubrious Christian bodies are filled with marrow (*medulla*) which in theological language of the period usually denoted grace.⁶⁵

The analogy of the body is the pivot on which Arnau develops more-substantial argument and this is one of few places that reveals an influence of his medical background over the content of his non-medical writings. Thus for example, he grounds the universal right every Christian has to pronounce on theological matters on the image of Christ's body. If each baptized person becomes an organ of Christ's body, and if through baptism the door is open for the Holy Spirit to distribute at its own discretion the powers of knowledge, science and health, then no one can deny to physicians the right to reveal what has been given to them by virtue of divine gift, whether or not it has been sanctioned by the authority of recognized masters.⁶⁶

Arnau's political radicalism was also influenced by his broader perception of man's place in nature as that of an animal of a peculiar species. Every man

63. Ibid., p. 92. 522-25. 'Et quoniam a planta pedis usque ad verticem amor temporalium occupavit corpus sacerdotale, sanguisugam preparavit in Siculis, que non cesset a capite sugere totum corpus, quousque caput singulariter ebibat membrorum humiditates...' The Sicilian reference is obscure and may be connected with the Sicilian Vespers as Perarnau suggests there.

64. *Raonament d'Avinyó*, pp. 193-4.

65. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario*, p. 398.

66. *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudoteologorum et religiosorum*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 148^{ra}. 'clamat enim apostolus quod quicumque baptisati sumus in christo membra sumus unius corporis, scilicet christi; quod inquam corpus uiuit per spiritum sanctum qui membris distribuit ad ministerium sermonem sapientie et sermonem scientie et fidem et gratiam sanitarum et operationem uirtutum et cetera sicut uult. Si ergo magistralis inflatio sibi appropriat id quod apostolus dicit spiritum sanctum distribuere membris christi sicut uult, nonne per tales inflatos doctrina irritatur apostoli et medici negantur esse de corpore christi et esse fratres eorum in christo? Nam si medici baptisati de corpore christi sunt constat quod uiuunt per spiritum christi... quia si per spiritum christi uiuunt, scientia et sapientia dei dantur eis secundum mensuram donationis christi et non secundum uoluntatem et auctoritatem magistralis inflationis.'

with political authority should refrain from injustice for the well-being (*salus*) of his soul as well as of his dignity. His vigilance to preserve justice should be an activity of the mind (*mens*) and he should meditate constantly on how to avoid stifling and injuring justice, as if it were a body. This vigilance should also be corporeal, for the prince will have to visit and be physically present wherever it is necessary to control his officials. Consequently respect towards the poor is an essential characteristic of the just prince who shares their nature. The message Arnau preaches is that of equality. This attitude seems to be related to his medical occupation because the human body with its perfection and defects is basically the same for all men.⁶⁷ Therefore in every political system there should be an absolute preference for the public good over the private one of the prince. It is the prince's duty to honour and reward the deserving, to direct or suppress those who require it, and to remove those who are incorrigible from the community 'tamquam membra putrida ceterorumque corruptiva'.⁶⁸

Arnau alludes frequently to diseases when he writes of his critics, from tumours and moles to malignant cancer, from sterility to madness, from catarrh to lethargy. These diseases are characterized by malignancy, conta-

67. *Allocutio Christini*, p. 109, l. 391-95. 'Semper igitur debet princeps veritatem cognoscere et servare scilicet quod licet deus fecerit eum in suo principatu magis honorabilem et magis honoratum pauperibus, tamen non est per naturam melior ipsis cum ex eadem materia et eodem modo sint geniti pro ut ipse nec minus etiam dilecti sint a deo quam ipse...'

68. *Allocutio christini*, p. 114, l. 455-54. Medicine and politics are connected not only theoretically but also in practice. In a letter from c. 1310 to Frederic III of Sicily, Arnau asserts that imitation of Christ makes it necessary for the Christian king to visit the major hospital which is situated in his domain, three times a year (at the octaves of Christmas, Easter and Pentecost); during these visits he should give alms to the needy people. Similarly the queen should imitate Mary by performing acts of charity and humility. Among other things, four times a year she should visit a hospital and console its patients. Furthermore Arnau advises the ruler to abstain from sexual intercourse with his pregnant wife until she has delivered and has been purged. Physical contact during pregnancy is religiously unacceptable because it causes mutual pollution and because it may be detrimental to the complexion and composition of the fetus. The king is therefore expected in that case to discipline his body by being continent in revering God. *Informació espiritual*, in: Arnau de VILANOVA, *Obres Catalanes I*, ed. M. BATLLORI, pp. 227-31. Text also in M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles III*, (Buenos Aires, 1951), pp. lxxxviii-xcvii. Rejection of superfluities of food, drink and clothing and establishing a hospital for the poor are more proposals made by Arnau with medical motives. *Informació espiritual*, p. 238. *De belemosina et sacrificio*, in: J. PERARNAU, 'Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval', in «Anthologica Annua», 22/3 (1975/6), p. 615. 208-209. In 1301 Arnau gives to Jaume II political advice explicitly as a physician and in analogy to medical principles, and recommends for the benefit of body and soul that he choose the way of *caritas* in international relations (in the context of the deteriorating relationship with Frederic of Sicily). H. FINKE, *Acta Aragonensia*, vol. I, (Leipzig, 1908), p. 10.

gion and incurability. They are employed as metaphoric types and I have found no detailed clinical description of them. Hence it is not possible to learn from the use of these metaphors anything about actual diseases in that period. If my reading of this subtext is correct, Arnau's references to disease, infection and pestilence, matters on which he is expert, reflect another face of the functional transference of the theologizing physician and perhaps are designed to lend authority to his theological views.

As I have concluded before, here too the level of medical language Arnau employs is quite low if taken trope by trope. It also was quite conventional; twelfth-century thinkers had frequently equated erroneous religious ideas with diseases, and cited earlier examples of this.⁶⁹ However, analyzing Arnau's use of disease as a whole, the picture emerges of a physician diagnosing spiritual diseases and claiming to be able to cure them. Arnau regards the vocabulary of disease, pestilence, inflammation, poisoning, bodily corruption and mental instability as particularly useful in attacking those he condemns as pseudo-Christians and his opponents in general. Thus the theologians of the University of Paris and the Bishop of Paris who supported them in their campaign against Arnau in 1299/1300 are suffering from *sterilitas mentis*, probably as incurable as the physical state.⁷⁰

As time passes, Arnau becomes more vitriolic and bitter in his criticism of certain elements of the Church. The pestilential persons (*Prov.* 29.8) in *Ars Catholicae Philosophiae* (1302) he defines as 'quasi pestilentiam ingerentes, que est corruptio morbi generaliter opprimens incolas aut fructus necessarios vite communiter vastans.'⁷¹ The root of their evil is an *appetitus immoderatus* for vain glory and they are afflicted by seven malignant spirits.⁷²

69. R.I. MOORE, *Heresy as Disease*, in: W. LOURDAUX and D. VERHELST, *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*, (Leuven and The Hague, 1976), pp. 1-11. Moore shows that the adoption of the belief that heresy was to the soul what leprosy was to the body also explains the apparent parallels in recommended treatment (seclusion and expulsion).

70. *Protestatio facta coram domino rege Francorum*, in: MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles* III, p. Ixxxiii. The bishop's misbehaviour in this case is for Arnau so outrageous that even craziness, weak sense of discretion or utmost insensitivity and stupidity would not excuse it. See also in *Interpretatio de visionibus*, *ibid.*, p. liv-lv where he describes the clerics as *omnino steriles* with reference to spiritual aspects of life. The whole treatise conveys a picture of the Church as a corrupt and sick structure. *Languores, maculae, corruptio doctrine, malignitas, pestis* are repeatedly used throughout the interpretation of the dreams of the Aragonese kings. In an exchange of letters in the beginning of 1308 between Jaime II and Arnau on the 'pestilence of the Templars', Arnau speaks of a much graver danger to the body of the Christian community affecting it from head to heel. A Pope who does not fulfil his duty to fight every deviation from Evangelical truth is compared to a sterile fig tree. H. FINKE, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, vol. II, (Münster, 1907), pp. 82, 94-8.

71. *Ars catholicae philosophiae*, p. 57. Leprosy appears as characterizing Arnau's critics in 1303/4 in his anti-Thomistic treatises *Denunciatio tertia facta Massilie cum Carpinione*, in: MS

During the heated debate on Arnau's eschatology which was initiated by the Dominicans of Girona, Arnau calls those who misinterpreted him and Scripture *vel heretici vel insani*; throughout his polemic at Girona the motif of insanity together with impurity and corruption of the mind occupies a major place. This may be the result of accusations waved at him as if he were 'phantasticus aut insanus'.⁷³ It will become a common trait of all his future treatises.⁷⁴ The causes of mis-interpretations can vary and only a person of corrupt intentions should be condemned as *iniquus*. Where erroneous thoughts arise from *infirmetas corporis vel per victum mentis* the case is different. Speaking in 1304 about his Dominican opponent Martinus de Atheca, Arnau determines that 'nisi per insaniam aut litargiam excusaretur... certum est quod inique arguit et non iuste.'⁷⁵ Arnau seems to be implying that insanity and health reasons could be accepted as legitimate pleas in judicial litigations. However, it is evident that he regarded his opponents as fully responsible for what they claimed. This justified him continuing his bitter attack on them throughout the treatise.⁷⁶

In the scathing attack he wages on the Thomists in 1304, Arnau speaks of the ignorant mockers who have become diseased animals and whom 'cognoscemus eorum oculos esse morbosos vel in morbo invidie vel cuiusquam malicie quia non possunt lucis beneficium tolerare.' Held up by excessive folly they abhor the 'sanam et catholicam expositionem scripture

Vat. lat. 3824 fol. 204^{ra}.

72. *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudos theologorum et religiosorum*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 151^{ra}. The mentioned spirits which are sometimes called vices include: *praesumptio, ambitio, cupiditas vel avaritia, ypocrisis, invidia, obstinatio, perfidia*.

73. *Epistola nuncupatoria tractatus philosophia catholica*, ed. J. PERARNAU, ATCA 10 (1991), p. 199, l. 113.

74. *Eulogium de notitia verorum et pseudo-apostolorum*, in: CARRERAS I ARTAU, *La Polémica Gerundense*, pp. 33, 37. In *Prima denunciatio Gerundensis* he speaks of his opponent, that 'nisi per amentiam excusetur, non tantum dolosus est, sed etiam pestilens, quoniam mentes eorum qui nequeunt iudicare de dictis eius infatuare satagit ac inficere.' Ibid. p. 51. Similarly he writes of those blasphemers whom he calls vipers and serpents, 'fundentes aut evomentes de suis visceribus venenum perniciosum. Set nulli de numero catholicorum cadere possunt in tam profanam et inpiam perversitatem, nisi possideantur ab insanie spiritu vel nisi sint heretici...' *Tertia denunciatio Gerundensis*. Ibid. p. 56.

75. *Antidotum*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 244^{ra}. On Martí de Atheca, confessor to the King of Aragon who in 1304 wrote a book attacking Arnau's eschatological ideas, see KAEPPELI, *Scriptores* III, pp. 106-107; SANTI, *Arnau*, p. 126. The *Antidotum* was directed at the Bishop of Mallorca and was written at the end of 1304 or the beginning of 1305, possibly in Barcelona.

76. There is no evidence in legal cases of the Crown of Aragon that establishing mental incompetence required a medical determination. The medicalization process of mental diseases seems to take off only towards the end of the century. MCVAUGH, *Medicine before the Plague*, pp. 230-35.

divine'.⁷⁷ In *Antidotum*, the treatise which is perhaps the most thoroughly saturated with images of sickness, while *morbis* and *ebrietas* are possible causes for the outrageous opinions of his opponents, Arnau determines that disease rather than distilled wine explains their behaviour. Thus he makes them fully responsible, since spiritual disease, like physical, is caused by deviation from the correct regimen. Disease (*egritudo mentis*) disables their mental capacity to reach or accept the truth. Arnau diagnoses it accurately as the prime cause for their behaviour and then concentrates his criticism on the behavioural flaws which cause it.⁷⁸

He compares the corrupting effect of the academically trained intellectuals to a spreading cancer which corrodes the bodily organs.⁷⁹ The belief that words may affect the soul spiritually like a cancer, a disease which even in early Christian times had acquired the reputation of absolute malignancy without any prospects of cure, was not peculiar to Arnau. He may have drawn that metaphor from the *Glossa Ordinaria* which he frequently used, or from contemporary use of the metaphor by clerical authors. However the choice of the metaphor itself is significant because it highlights the fact that the ends of Arnau the physician and Arnau the theologian converge. He fights disease both on the spiritual and on the physical plane.⁸⁰ *Tumor superbiae* is the metaphor Arnau uses for that sin when discussing the obstacles that hinder the learned members of the faculty of arts from searching for the truth.⁸¹ Being aware of one's origin and of the miseries and defects of one's nature is the first stage in removing that tumour. It will disappear only when

77. *Gladius veritatis adversus thomatistas*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 183^{vb}-184^{ra}, 191^{vb}. Excerpts and historical remarks see in: F. EHRLE, *Arnaldo de Vilanova e i Thomatiste*, «Gregorianum», 1 (1920), 475-501; fragment from the treatise on the *usus pauper* in: CRISCIANI, 'Exemplum Christi', pp. 288-92.

78. *Antidotum*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 253^{ra}. 'Nichilominus est insuper valde compatiendum egritudini sue mentis...' (fol. 254^{ra}) '...dico quod hec oblivio processit a morbo et non a mero' (254^{rb}).

79. *Per ciò che molti*, in: MANSELLI, *La religiosità*, p. 98. 'Lo loro parlare si spignie innanzi come il cancro; cioè coronpe li fedeli comme la infermità del cancro rode le membra.'

80. See *Glossa Ordinaria* to 2 Tim. 2, 17 [Lyons, 1589, VI:741] which provides three different foci to the disease. The fourth canon in the Council of Tours (1163) describes the Albigensian heresy thus: 'in partibus Tolosae damnanda haeresis dudum emersit, quae paulatim more cancri ad vicina loca se diffundens, per Guasconiam et alias provincias quamplurimos jam infectit'. *Annales Ecclesiastici*, vol. 21, col. 1177. On the use of the word 'cancer' in Old English to suggest mainly long-standing ulcers that physicians found difficult or impossible to cure see: P. THOMPSON, *The Disease that We Call Cancer*, in: *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, ed. S. CAMPBELL, B. HALL, D. KLAUSNER (Toronto, 1992), 1-11.

81. *Introductio in librum Ioachim De semine scripturarum*, p. 58. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario*, p. 402.

the present phase of pilgrimage ends. Is this the origin of Arnau's obsession with eschatology? If there is no cure for infirmity in this world, one should look for it elsewhere, and this he does.⁸²

The corrupt, false religious who maliciously avoid or even fight divine truth, are not the only ill people. Malignant, infectious diseases are only one kind of infirmity;⁸³ there is a less virulent disease which nevertheless needs treatment. This is lethargic sleep (*sompnum litargicum*) from which sufferers can only be awakened by the sharp sound of the trumpet.⁸⁴ Arnau equates the mental state described as *intelligendi gravedo* (slowness in understanding) with heaviness of the limbs or catarrh, thus transferring a spiritual state into a physical one.⁸⁵ He describes the reform of the Church for which he has campaigned from 1304 as the removal of a stain or a mole from the face of the bride of Christ.⁸⁶

For all these diseases Arnau comes up with a therapy which will restore health (*sanitas* or *salus*). Arnau's language implies that the salvation of souls is like a physical process of cleansing (*mundatio*) which is attained in two phases; the first, the cleansing of corrupt spirits, the second, the cleansing of corrupt flesh. The salubrious and useful knowledge contained in his treatises offers an assured route to salvation. Arnau the physician can diagnose sickness, detect its causes, and also provide the means to overcome it. The *Antidotum* is an antidote not only against the venom emitted by the Dominican Martinus de Atheca but against all Arnau's opponents who are struck by malignant spirits and pour out poison everywhere, and whose rabid bites he counteracts with medicine.⁸⁷ Christianity should be purged and

82. *Dyalogus de elementis*, p. 188. 'peccatum veniale quod in presenti vita non potest omnino vitari propter infirmitatem nostram, et ideo per ipsum retardatur hic fervor karitatis. Sed in patria ubi tota nostra infirmitas erit absorpta, fervebit ad plenum karitas et continuo, quia neque peccato veniali neque aliqua infirmitate vel defectu nostro fervor eius poterit impediri'.

83. *Allocutio super Tetragrammaton*, p. 93. 'Et primo quantum ad infectionem peccati, nam ex lapsu anime primi parentis incidit corpus in infectionem. Et ex infectione corporis orta ab anima generantis contagiata est postmodum anima generati cuiuslibet more humano.' The malignancy of disease should not be confused with the inherent weakness (*infirmitas*) which characterizes human existence due to Original Sin. Like many theologians, Arnau compares the effect of sin on the soul with the effect of poison on the body. The spiritual nature of humans has been bent or corrupted by Original Sin. The fall of Adam's soul infected his body and poisoned it. This infection was then transferred to his offspring by contagion.

84. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario*, p. 396. *Tractatus de Mysterio Cymbalorum*, p. 56.

85. *Allocutio super Tetragrammaton*, p. 85.

86. *De morte Bonifatii*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 213^{rb}; ATCA, 10 (1991), 212, l. 650-667

87. *Antidotum*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 248^{rb-va}. In the Castilian version of *De belemosina et sacrificio*, p. 623, l. 490-93 Arnau explicitly asserts that he attempts to heal all human infirmities. 'esto todo dize por dar a entender las circunstancias de la hunmanidat con la qual quiso sanar e guarescer nuestras enfermedades todas hunmanales...' And in *Tractatus quidam*

Arnau seems to think that he knows the way to do it. While he frequently mentions various types of infirmity in his theological writings, he also discusses the means to avoid them. Just as in the physical world, discipline of souls (*regimen animarum*) is essential to gain eternal salvation; if it is not preserved, the inevitable results are verbal infections diffused by preaching sermons and spread through libidinous insanity.⁸⁸

It is not surprising, therefore, that the bishop's duties are defined in terms of the physician's. In *Confessio Ilerdensis* from 1303 which sums up his criticism concerning the regular clergy, Arnau tries to recruit the Archbishop of Tarragona to fight his enemies, and calling the archbishop Christ's vicar in his diocese, Arnau asserts that he should 'gregem suum verbo et exemplo de moribus informare ac de fidei veritate instruere, necnon curare de morbo sive languore spirituali'.⁸⁹

Arnau shares with everyone else in that period the notion that disease is a system of signs which can be read and translated in a variety of ways. Yet he uses the vocabulary of disease as short metaphors and utterly ignores the sin-disease link that theologians and preachers were so fond of employing. This is in accord with his medical writings which portray a strictly natural etiology firmly in keeping with the Hippocratic legacy. Such an approach contradicted the belief that disease was a result of direct divine intervention that could be explained in terms of the patient's moral behaviour. His notion of etiology thus prevented him from creating any linkage between moral behaviour and actual physical disease.

Sociologists of medicine who deal with the relationship between the natural and cultural aspects of bodily dysfunction, distinguish between disease which is some deviation from a biological norm, illness which is the personal experience of unhealth, and sickness which is a social role expressing the public dimension of unhealth.⁹⁰ By using the term *morbus* (most commonly used for disease in medical texts) in spiritual context, Arnau

the author defines thus Arnau's motives for writing theology: 'sed faciebat zelo salutis animarum et evangelice veritatis promovende, qui zelus essentialis decet esse cuique fidelium.' MS Roma, Arch. Carm., AGOC, III Varia 1 fol. 60^{rb} (also in M. BATLLORI, *Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova*, in «*Analecta Sacra Tarraconensia*», 28 (1955), p. 16).

88. The term *libidinosa insania* describes the pseudo-religious and the pseudo-prophets who preach sexual promiscuity. *Interpretatio de visionibus in somniis*, in: MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos III*, pp. lxvi-lxvii. In *Raonament d'Avinyó*, pp. 170, 174 (c. 1310) Christianity in general is defined as *al regiment del hom* and it includes not only the moral behaviour of the individual and especially of the prelates who are supposed to teach and provide the example, but also the hierarchic structure of Church government.

89. MS Vat. lat. 3824, fol. 178^{va}.

90. B. S. TURNER, *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (Oxford, 1984), pp. 206-207.

differs from the clerics who used the term *infirmities* when moralizing about diseases. I suggest that this is a further indication for importing medical concept into spiritual context and for Arnau's medical approach to spiritual problems. Arnau neither discusses the body systematically nor treats it as a mystical object, but spontaneously uses it to describe religious phenomena. This, along with his frequent use of metaphors of specific organs, may reflect his medical background and the physician's preoccupation with the human body. He uses the body and its organs as a storehouse of examples and retains, in general, their simple physical characteristics. Many of the bodily images Arnau uses are based on verses from Scripture and may have their origins there rather than in his medical experience. Yet the quantity and the context of the terms employed for description and explanation make it unlikely that Arnau's medical background did not affect his religious thought. As a physician he extends his field of interest from the human body to the spiritual body. Thus although few of Arnau's medical figures employ any knowledge which can be described as a product of academic medicine, the high density of relatively banal metaphors of the body employed by Arnau, led me to characterize him as a user of high-level medical language. As I have hinted, the human body supplied even those without medical education with popular metaphors. What seems to distinguish Arnau's mode of expression from theirs is the spontaneous fusion of physiological metaphors and allusions with the actual spiritual content, and his almost total reliance on this type of imagery. He does not use manuals and encyclopaedias for his figurative language and his anatomical imagery flows in an unforced way. It thus creates a direct link to his medical profession which provided him with the linguistic, analytical and conceptual tools he needed to theologize comfortably. Thus, spontaneity should be added as a crucial variable when determining the level of medical language employed by a writer.

2. *Parallels between Arnau's medical and spiritual epistemology*

Does the scientific profession of medicine exert any influence on Arnau's religious thought beyond the linguistic links I have shown so far?⁹¹ Here I do not attempt to discuss in full Arnau's theological or medical epistemology; I merely wish to draw attention to features common to both.

In his spiritual writings Arnau enumerates among those who have access to the deeper divine knowledge, the wise, the prudent and the humble, and

91. See CRISCIANI, '*Exemplum Christi*', p. 284.

then adds a fourth category, the charitable. *Caritas* is a prerequisite for receiving understanding (*intellectus*) of Scripture.⁹² Yet this *caritas* which is grasped by and discussed through physical categories (injustice is the result of the cooling down of *caritas* and thus is a malfunction⁹³) was repeatedly cited as a most desirable characteristic of a physician also in Arnau's medical treatises.⁹⁴ If, therefore, perfect physicians are by definition charitable as Arnau asserted, then the door to divine knowledge is open to them. Though this is not said explicitly, it can be inferred from reading his spiritual as well as the medical texts.⁹⁵ When discussing the idea and practice of *caritas*, Arnau's terms of reference and examples reflect his medical background. It is the state of health which serves as the best test for *caritas* or its absence. Arnau's chief criticism of false clerics and monks centres on their failure to promote *caritas*. In health they care more for their own temporal advantage and that of their next of kin and personal friends rather than for the honour of God (this by being obsessed with acquiring benefices and dignities). In times of disease they attend to their relatives and friends but betray their vocation to cure the spiritually sick by preaching patience and remembrance of Christ's passion, and they are content to procure only carnal treatment. When a member of their order falls ill they even abandon him totally and prefer leaving the monastery under the pretext of attending their parents to helping the one who should be helped first according to the rules of Christian love.⁹⁶ The common virtue of *caritas* shared by perfect physicians and righteous clerics implied the physician's access to divine knowledge and superior understanding, and it is on this that I shall now elaborate.

92. 'Sciebant etiam, quod habentibus caritatem datur intellectus sacrorum eloquiorum, non habentibus autem aufertur etiam ille quem videntur habere teste domino in Matheo.' *Presentatio facta Burdegaliis*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 257^{vb}.

93. CARRERAS I ARTAU, *Del epistolario*, p. 401.

94. See the prologue to *De venenis*, fol. 216^{vb} where the author presents his discussion of theriac as an act of love since it is directed at preventing its evil effects when misused; *Liber de vinis* fol. 264^{ra} which ties the moderate use of gold-wine to *caritas*; CRISCIANI, 'Exemplum Christi', p. 274.

95. Christian love (*caritas*) together with poverty (*paupertas*), humility (*humilitas*) and modesty (*prudencia/castitas*) should be the pillars of those who aspire to live the evangelical life. *De zona pellicea*, MS Vat. lat. 3824, fol. 262-3 (also in: J. PERARNAU, *Troballs de tractats espirituals perduts d'Arnau de Vilanova*, in «Revista Catalana de Teologia», 1 (1976), pp. 508-9). For a discussion of *caritas* within the concept of family see in: D. HERLIHY, *Family*, in «American Historical Review», 96 (1991), 1-16.

96. *Epistola ad priorissam de charitate*, in: MANSELLI, *La religiosità*, pp. 60-76 at p. 65. Arnau devoted this treatise which was condemned in 1316, to *caritas*. In it, illness and health are among the temporal goods, and are the focal point for the discussion of Christian love.

In a recent article, Robert Lerner has offered a possible explanation for Arnau's recurring appeal to direct revelation and miracles in his spiritual texts:⁹⁷ it was a conscious attempt of an unauthorized religious speculator to create legitimacy for his writings when his affairs were becoming desperate and after he had realized that intrinsic merit would not suffice to acquire acceptance. This is why the claim to privileged insight appears in *Ars catholicae philosophiae* from 1302 and not in *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (c. 1288-1300). I shall suggest another possible (and less sinister) explanation for Arnau's use of the 'inspiration argument' in his spiritual writings. Namely, that it was a continuation of his belief that medical knowledge can be the product of direct divine revelation.

According to McVaugh, Arnau developed in most of his scientific works a pragmatic instrumentalism when discussing the origin of medical knowledge. Stressing the primacy of principles of practice (*doctrina operativa*) over knowledge of general scientific truths (*doctrina cognitiva*), he emphatically tried to separate medicine from science, to restrict it to the realm of *ars* and to stress sense-knowledge rather than broad theoretical generalizations.⁹⁸ Paniagua's interpretation of Arnau's epistemology⁹⁹ also stressed the role of experimentation and rational reasoning and played down the role of revelation which has been removed outside the medical art in *Speculum medicine*.¹⁰⁰ There, Arnau concluded that no human teaching (*mortalis doctrina*) can provide the physician with the desired certainty when he must determine the complexion of food and medicines. Therefore knowledge acquired through reason and experiments is essential. However, in this specific incidence Arnau does not rule out the possibility of acquiring medical knowledge through revelation; he merely excludes it from this particular discussion concerning the ways for reaching absolute knowledge of chemical complexion ('noticia de viribus complexionatorum'). The two ways he suggests - taste ('per considerationem saporum') and investigating the actual effect of the material of the body ('per considerationem impressionum quas

97. LERNER, *Ecstatic Dissent*.

98. MCVAUGH, *The Nature and Limits of Medical Certitude*, pp. 68ff. This debate refers in particular to Arnau's *De intentione medicorum*. Arnau's 'practical theology' as is reflected in his *Ars catholicae philosophiae* shows that similar feature characterized his theology. Arnau invented an art which would convert his theoretical thought into practice. See PERARNAU's introduction in ATCA, 10 (1991), p. 25ff.

99. PANIAGUA, *El Maestro*, pp. 85-86; IDEM, *Abstinencia de carnes*, pp. 323-24.

100. 'Quod enim scitur reuelatione facta per substantias separatas, excedit facultatem humanam et sub arte non cadit. Sed constat quod nullius mortalis doctrina sufficit medicum ubique certificare de viribus complexionatorum; quapropter ad habendum de ipsis certitudinem ubique necesse est ut ad propriam recurrat experientiam; sed illa nullis modis exercetur melius quam praedictis; ergo patet propositum.' *Speculum medicine*, fol. 22^{rb}.

relinquit in corpore') leave no room for any other source of knowledge. What Arnau merely says is that revelation is not a relevant topic when discussing such a practical question in the medical art. Hence I shall argue that concurrent with his basic instrumentalist approach, Arnau leaves some place for the notion that medical knowledge originates from divine revelation. His placing of revelation beyond the boundaries of the medical art in *Speculum medicine* does not eliminate it, either when he discusses medical science or when he takes up more practical questions. Furthermore, this characteristic of his epistemology, if proved, should not shatter Arnau's image as a rational, instrumentalist physician. Arnau's medical epistemology is found scattered throughout his writings, especially the *Repetitio super canonem vita brevis*. For the purpose of my argument I have selected only those parts of his epistemology which form an important common denominator between his spiritual and medical thought.

Physicians of Arnau's period employed a fundamentally Augustinian approach, insisting on a source of knowledge higher than experience or scholastic logic and expressing this in largely formulaic invocations of God and divine power in medical texts.¹⁰¹ Yet Arnau seems to be more specific than that. In *Medicationis parabole* Arnau proves the divine origin of medical knowledge not only by the first verses of *Ecclesiasticus* 38, but also by *James* 1,17.¹⁰² As medicine is by definition good, its end being good, it has to have a divine origin. When discussing the meaning of *Ecclesiasticus* 38.2 he declares that the physician acquired his knowledge from the supreme Good ('ad hanc doctrinam scribendam fuit informatus a summo bono'). This divine source can be a general, common influence of God who is the source of every truth ('modum communis influentiae vel generalis'). Thus it is obvious that whoever teaches any truth was taught by God. It is the instinct of the eternal truth that moves him. But equally, says Arnau,

'potuit informari a Summo Bono secundum modum influentie particularis in qua Deus propria bonitate dignatur, cum vult imprimere notitiam alicuius veritatis et circa eam illuminare notabiliter mentem eius, ut sit minister veritatis illius et ut canalis a fonte propinans aquam pilis et alveis aut piscinis'.

101. In addition to note 4 above see also the apocryphal (?) *De epilepsia*, fol. 312^{ra}, 314^{vb}.

102. This is part of Arnau's commentary on the first canon in his *Medicationis parabole* which says: 'Omnis medella procedit a summo bono'. Arnau then adds: 'Sumit autem exordium hic auctor ab altissimo, scilicet primo fonte cuiuslibet boni quod est Summum Bonum.' *AVOMO* VI. 2, pp. 53-54.

Thus God elects particular people to be the vessels of the truth, and the chosen ones act as divine agents, as ministers of the Lord.¹⁰³ Since the whole context of the discussion is the interpretation of *Ecclesiasticus* 38 and the divine source of medicine, it must be the physician who is in Arnau's mind. Arnau concludes the discussion by asserting that only the eternal wisdom knows why this person and not the other has been chosen for the task. Arnau ends his commentary with an *exemplum* which explains the divine 'private influence' that induced him to write the *Medicationis parabole*. He describes a vision of a person sitting on a rock at a river-bed. He inserts a finger into the flowing water which opens up to a room full with treasures stored in various vessels. He picks *per visionem* a small basket heavily loaded with gold 'quot sunt in hoc opere amphorismi'. The next day, besprinkled with new light, he starts writing with wonderful incredible speed. And he concludes:

'Similiter potuit auctori huius operis contigisse, quod si taliter contigit tunc recte posset exponi quod per medelam intellexit doctrinam medendi quam ad vitandum ingratitudinem digne cognoscit se recepit a Summo Bono.'¹⁰⁴

Arnau's occasional allusions to a divine source of medical knowledge could indeed reflect a commonplace shared by other physicians or a rhetorical convention applicable to all sorts of knowledge.¹⁰⁵ However his picture of the physician as a chosen agent of God moves clearly in a different direction. In *Parabola* I.16, which deals with the knowledge needed for effective pharmacology (*proprietas incognita iuuantium et nocentium*), Arnau mentions revelation together with *experimentum* as a possible source of knowledge when syllogism and reason do not provide a solution. He defines *proprietas* as

103. *Commentum super quasdam parabolas*, AVOMO VI. 2, p. 1541. 20-25; see *Ibid.*, pp. 334-37 where Paniagua and Gil-Sotres link this exceptional spiritual outburst in Arnau's usually rational medical texts to his attested divine revelation in the summer of 1301 at the Papal villa in Scurcola (FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz*, pp. clx-clxi). This link is connected to their suggested date for the commentary allegedly composed shortly after the *Speculum* which may have been completed as early as 1301. If this possible date is correct, it is another reason for taking its religious content more seriously since it cannot be dismissed as belonging to the later stage of Arnau's medical publications (1305 and beyond) which were affected by his growing religious interests. The notion of the physician as a servant of God has classical origins as well. See O. TEMKIN, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, (Baltimore and London, 1991), p. 183.

104. *Commentum super quasdam parabolas*, AVOMO VI. 2, p. 155, l. 2-5.

105. *De considerationibus operis medicine* was written 'gratia revelante et auxiliante virtute' AVOMO IV, p. 267; *Ansidotarium*, fol. 243^{va-b} ends a prologue loaded with religious messages asking the eternal wisdom to throw open the written avenues to his plentiful treasure.

hidden power (*virtus occulta*) since it cannot be known simply by human reason but by accidental experiment or some kind of revelation (*nisi enim experimento casuali vel aliquo modo revelationis*). The reappearance of this notion in at least two other medical treatises makes it impossible to dismiss it as the result of a momentary lapse of mind or as merely a rhetorical device.¹⁰⁶

The question of course turns on the meaning of revelation. Arnau provides the answer in the commentary on the *parabole*. It has been suggested¹⁰⁷ that he felt the need to distinguish between the two types in order to overcome the originally ambiguous formulation of *revelatio*. The term encompasses two kinds of revelation. One is from God and it is conceded only to a few. The other is human and all physicians must pay attention to it. This human revelation is acquired by interrogating, the patient and his attendants.¹⁰⁸ Thus revelation as a source of general medical knowledge does not automatically make every physician into a divine agent and the use of the term in *Repetitio super canonem vita brevis*¹⁰⁹ seems indeed to refer to human revelation, since Arnau introduces it in discussing the contribution of the *vulgus* to the physician's clinical knowledge. However in light of Arnau's commentary on Aphorism I.1, one cannot utterly reject divine revelation as a possible source of medical knowledge, especially where the hidden (i.e. that cannot be perceived by the senses) properties of compound medicines

106. In *Speculum medicine*, fol. 6^{vb} Arnau speaks of the effect of coral (*corallum*) on the stomach: 'nisi enim experimento casuali vel aliquo modo revelationis sciretur corallum habere determinatum aspectum ad stomachum non posset ullo modo ratione cognosci.' *Medicationis parabole*, in AVOMO VI. 1, p. 31. 'Proprietas incognita ratione vel sillogismo, revelatione vel experimento iuvantium et nocentium innotescit'. A similar idea is also found in *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 276^{ra}: 'Nam cum notitiam proprietatum non possit haberi per rationem, sed tamen experimento vel revelatione, et experientia et revelationes sunt communes vulgo et sapientibus, possibile est ut proprietatum noticie prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis', and in *Antidotarium*, fol. 243^{vb} where God reveals through experiment the occult powers of composite medicines: 'Experimento enim innotuit deus largifluus servis suis effectus aliquos compositi.'

107. AVOMO VI. 2, p. 126 (García-Ballester's and Feliu's introduction to the Hebrew version of Abraham Abigdor).

108. *Commentum super quasdam parabolas*, AVOMO VI. 2, p. 160, l. 6-12. 'Et primus est revelatio, que prout fit a Deo paucis conceditur, sed prout fit ab homine debet communiter a medicis observari. Nam prudens medicus debet suum patientem diligenter interrogare vel assistentes ut ei proprietas indicetur illius. Tali etiam revelatione, humana scilicet, multarum medicinarum proprietates individuales multis innotuerunt.' GARCÍA-BALLESTER and FELIU, *La versió hebrea*, in AVOMO VI. 2, p. 126 and J. A. PANIAGUA and P. GIL-SOTRES, *Estudios de su Contenido y Notas al Texto*, in: AVOMO VI. 2, p. 282 hold the view that only the second type of *revelatio* is to be understood in Arnau's texts.

109. See note 106. In *Repetitio super can. Vita brevis* fol. 279^{vb} Arnau uses the verb 'revelare' to denote the physician's duty to tell those attending the patient (*attendentes vel amici*) whenever the disease endangers his life.

are concerned; hence the ambiguity of the term remains. Divine revelation is certainly not the main or usual source of medical knowledge, but Arnau explicitly conceded that he was affected by it when writing the *Parabole* and accepted it as a general possibility. It may not be a coincidence that the Hebrew translator of the *Parabole* drops the option of revelation as a possible source of knowledge. In fact he alters the meaning of this aphorism and states that if syllogism and experiment do not provide knowledge, reason will. I am cautious about that reading since we do not know which Latin MS the translator used. Perhaps he used one of three Vatican MSS or any other MS related to them that do not include the *revelatio* clause. However since the translator accommodated the two last aphorisms in the *Parabole* to his Jewish readership,¹¹⁰ it is not implausible to assume that he did so with aphorism I.16. The need to alter the text probably derived from his Jewish readers' incomprehension of the notion of the physician as a divine agent with direct access to divine knowledge.¹¹¹

Arnau sees the end of acquiring knowledge as a spiritual one. All sciences share one common use (*utilitas*) which is the procurement of the soul's perfection; this serves as a preparation for eternal beatitude. The absolute usefulness of medicine, which employs the useful aid of other sciences and hence exceeds them in merit is qualified by the degree of perfect certitude it achieves. Unlike the *topici* who produce *opinioniones* and the *sophistici* who want to be regarded as wise and are not really interested in truth, physicians produce *certitudo*.¹¹²

The commentary on *Parabola* I.16 specifically states that divine revelation is not a common source of medical knowledge.¹¹³ Similar limitation appears at the end of a discussion of the ways of turning wine and other fruits into laxative medicines in *Liber de vinis*. The author stresses that though these ways are known to only a few people, they should not be admired as

110. *Medicationis parabole*, AVOMO VI. 1, p. 128.

111. AVOMO VI. 1, p. 30. García-Ballester and Feliu who interpret Arnau's *revelatio* as denoting solely human information which the physician collects from the patient or people surrounding his bed, reject the possibility that the translator deleted the *revelatio* clause intentionally and prefer the different MSS option. GARCÍA-BALLESTER and FELIU, *La versió hebrea*, in: AVOMO VI. 2, pp. 125-26.

112. See Arnau's discussion of *scientia naturalis* whose subject is the physical human body in *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 276^{vb}; Ibid. fol. 277^{rb-va}: 'omnes scientiae communicant in una utilitate, quae est acquisitio perfectionis humanae animae in effectum praeparantis eam ad futuram felicitatem... igitur huius scientie ex merito est in se ut ipsa sit excellentior super omnes scientias... quod nos habemus viam ad stabiliendum primum principium, non ex via testificationis sensibilibium, sed ex via propositionum universalium... intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernationis Dei altissimi et cognitio angelorum spiritualium...'

113. AVOMO VI. 2, p. 160.

miraculous, because nothing happens by chance ('nihil est forte'). The man who knows the nature and powers of simple things can produce effects which will seem miraculous. Thus only those ignorant of the medical teaching (*magisterium*) should be astonished by this type of concoction. The physician thus holds a powerful position over his clients; he can make it seem as if he performs miracles. The author (possibly Arnau) concludes:

'Beatus igitur ille medicus, cui deus dat scientiam et intelligentiam, quia est nature socius. Et non absque causa dictum est in scientia Salomonis: 'Honora Medicum etc., etenim illum deus creavit'. Sed heu multi sunt vocati, pauci vero electi... Ideo bene diffinit (sic!) quidam dicens: Medicina scientia est, quae nescitur; Deus autem benedictus faciat nos scire et intelligere, et secundum suum beneplacitum operari'.¹¹⁴

Hence only few of those holding the title of physician have really been elected by God.

Was medical knowledge regarded as open knowledge, *i.e.* a body of transparent knowledge which could be learnt by everyone intellectually equipped for it? In *De simplicibus* Arnau determines that learned physicians compose a closed group, not only in their control of a vast amount of human knowledge, but also in their possession of a secret element.¹¹⁵ The secret element of medicine is natural in character, not magical; it is based on influencing the blood equilibrium of the body through quantitative alterations, and on affecting the passions of the soul (*passiones animae*) by creating confidence in the physician's ability to heal. Thus the very belief in the secret powers of the physician is a part of the therapy. This again conferred on secular medicine another element parallel to a religious phenomenon, the *confidentia*. As with religion, medicine demands a belief in its power, and offers one, accurate (*certus*) solution to the illness (the equivalent of guaranteed salvation).¹¹⁶ Mastering its secrets will enable the physician to offer better medical treatment for the physical side-effects of anger, love, fear,

114. *Liber de vinis*, fol. 263^{rb}; Cf. *Matth.* 22, 14. *Eccles.* 38, could be interpreted by physicians in a more radical manner. Henri de Mondeville determined that the demand to honour the physician because of his necessity indicates that God alone does not cure disease as some believe. POUCHELLE, *Surgery*, p. 44.

115. *De simplicibus*, fol. 242^{ra-b} where he speaks of opening the door to the secrets of medicines and to the hidden modes (*modum occultum, viae occultae*) according to which they seem to affect the body.

116. *De simplicibus*, fol. 242^{va-b}. Arnau claims that John of Damascus and Galen said that from the clinical point of view, one ought to maintain a minimal level of hope in the patient and that sometimes hope is the most effective cure.

pleasure, hope and despair, since medicine is much stronger than any passion of the soul.

Here medicine converges with necromancy, divination and augury; all have secret powers which affect the imagination and the judgment and all employ their power to create trust among their clients.¹¹⁷ Therefore it is not enough to read the books that prudent physicians have written in the past, for already they had acknowledged the secret aspect of medicine and thus the limits of the medical knowledge in their possession. In fact, sometimes true knowledge (*noticia rei*) can originate from the *vulgus* or the *parvus medicus* rather than from the *sapientes*.¹¹⁸ Thus reason alone cannot always produce knowledge; experiment, experience and revelation are legitimate sources of medical knowledge and everyone may have access to them. In the context of a broader discussion about the difficulties in acquiring full medical knowledge (*integra scientia*) due to the shortness of life, Arnau claims that there is a choice of sources:

'multa enim sapientes a vulgo recipiunt; sicut patet per Aui. in v et per Rasim in experimentis et per Galienum in de simplicibus medicinis. Nam cum notitia proprietatum non possit haberi per rationem; sed tamen experimento vel reuelatione et experientia et reuelationes sunt communes vulgo et sapientibus possibile est ut proprietatum noticie prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis'.

Obviously every piece of knowledge acquired from the *vulgus* should be examined by reason and experiment before it is applied.¹¹⁹ The option of

117. *De simplicibus*, fol. 242^{vb} 'cum istis enim philosophi fecerunt res valde pulchras; et dicerem tibi quod super his fundatur una scientia secretorum quam philosophi nigromantiam et diuinatio et augurium et si recoleres de potentia quam asscripsit Anaxagoras imaginationi et estimationi et illud quod Auic. dedit ei de posse tu non debes verere quin in his sit maximum secretum et qui non credit fleat super se.'

118. Similar notion exists in Arnau's spiritual writings. On the basis of *Matth.* 11, 25, Arnau explains to Boniface VIII why divine secrets have been revealed to him: a physician who deals with excrements, rather than to those theoretically qualified to deal with theology. 'Etenim tua sapientia non ignorat quod ille qui abscondit secreta sua sapientibus et prudentibus parvulisque revelat, mira et maxima per contemptibiles operatur. An ego vero sim pre ceteris contemptibilis atque parvulus, per hoc discere. Nam, cum sim coniugatus, utique sum inter catholicos infimus quoad statum. Cum autem ut medicus sim stercorem contemplator, constat me fore vilem officio...' *Epistola nuncupatoria tractatus philosophia catholica et divina ad Bonifacium VIII*, in *ATCA*, 10 (1991), p. 198, 49-54.

119. *Repetitio super can. vita brevis* fol. 276^{ra}; *Liber de vinis*, fol. 264^{va} tells of wine which induces urine and is called *vinum alkekengi* or *vinum de aristologia*. The author tells of a cardinal who could not urinate for three days and no medicine could liberate him from that condition. Swollen and desperate he goes to *parvus medicus*, drinks from the special wine concocted for him and is immediately relieved of that medical problem (urinating a whole basin of a fountain

receiving knowledge through revelation and experience makes it therefore theoretically possible for everyone to have access to medical secrets. Those fools (*insipientes*) who read in the books of the medical authorities who have acknowledged the secret element in medicine, yet deride these authorities, refuse to accept the fact that medicine is beyond healing a headache, abscess or fever.¹²⁰ This declaration illuminates Arnau's notion of the role of medicine, and might explain the confidence with which he expressed himself on purely religious issues. These critics should first heal the coarseness of their mind before they start to understand what the old wise men of medicine wrote and meant. So at the basis of the belief in a divine source of medical knowledge lay the recognition that though not all practising physicians enjoyed the gift of divine knowledge, everyone could be exposed to that knowledge at God's will. Thus parallel to being an active member of the university-system and the bookish culture which limited the access of outsiders into the medical profession, Arnau leaves an open door for unqualified people to make their own contribution to the curing process.

Consequently Arnau refers to Hippocrates in order to substantiate his claim for the existence of a secret part in the art of medicine which should not be wilfully divulged to the public. What is the key to this secret knowledge? Here Arnau is less clear; from the viewpoint of someone who already has that special knowledge, he asserts that the wise investigator (*homo sapiens et investigans*) will find out for himself these secrets and share this gift of philosophy (*donum philosophiae*) with those who already have it, provided that he is worthy of it (*dignus est*). Arnau gives no clear indication of what this merit depends on. It seems that the intellectual capacity to search and understand these secrets is what renders the person fit to receive them. Consequently, Arnau rejects profit as a motive for study or acquisition of knowledge. He who learns in order to gain material profit is compared to an aborted child who was born to an imperfect end. The end of learning, in this case medicine, must be the knowledge of God (*cognitio Dei*).¹²¹

(*concha*) full. The author concludes: 'Ex quo solo experimento medicus ille cum parva scientia et pauper factus est magnus et dives et multis quidem deus dat gratiam magnam, et affert utilitates et econtra. Et totum est quia iudicia Dei abyssus multa.' CRISCIANI, *Exemplum Christi*, pp. 271-73 links this open knowledge model to Arnau's political and religious radicalism and the concept of the *simplices*.

120. 'valde elongati sunt a secretis medicine, et non volunt audire, nec credunt, quod ad medicinam spectet nisi curare dolorem capitis, aut apostema aut febrem. Et ipsi deberent prius curare seipsos de grossitie intellectus, donec possent intelligere ea, quae nostri senes in medicina nobis scripserunt.' *De simplicibus*, fol. 242^{va}.

121. *Medicationis parabole*, AVOMO VI. 1, p. 29. In *Antidotarium*, fol. 243^{va}, the divine origin of medicine gives it a superior status to all other sciences – a notion which was not only a deviation from the traditional medieval hierarchy of the body of knowledge, but also was

This belief in the divine origin of medical knowledge and the close relationship between God and the physician as his agent links Arnau the physician with Arnau the spiritual mystic. For when the God/physician relationship is proclaimed (this time not as an exemplary metaphor) then the ground for a broader definition of the physician's role and mission is prepared. Whilst one cannot argue that the content of Arnau's spirituality emanates from his medical profession, the presence of God as one of the sources of medical knowledge in Arnau's medical writings and its implication for the medical profession shows that a substantial religious element was constantly present in Arnau's medicine. This refinement of Arnau's scientific and instrumentalist image introduces a common denominator between Arnau the physician and the spiritual prophet: both regarded themselves as divine agents, the former implicitly and the later explicitly.

It would be wrong to conclude from the above discussion that an air of mystic piety engulfed Arnau's medical texts, for the divine source of medical knowledge was subsidiary to many human sources. Arnau was the last to ignore the crucial importance of authorities and he regarded the ability to read the Hypocratic and Galenic texts properly, as a prerequisite for the physician who was following the way of the medical truth.¹²² Yet he was fully aware of their fallability. The test of the validity of a medical theory was therefore not the identity of its creator, but its practical effects. This gave the physician, despite his basic conservatism, room for change and innovation. So, more than authority, experience, observation, rational and trustworthy scrutiny (*fidelis rationabilis scrutinium rationis*)¹²³ played a major role as sources of medical knowledge.

This approach towards the sources affected physicians' attitudes towards innovation. On the one hand physicians normally prescribed as a major

incompatible with any religious text: 'ac ipsa preciosior scientiis cunctis existens, exaltans capita suggestium ubera eius in conspectu regum et porrigens fructum frondium suarum in conspectu magnatum, quae etiam necessaria egris sanandis amplexanda, et honoranda a sapientibus videtur, prout spiritus edocet agyographorum.' Cf. *Repetitio super can. vita brevis*, fol. 277^{rb-va} (see note 112). Other sciences were sometimes regarded as gifts of God based on Matth. 10, 8, and within the context of the debate whether knowledge could be sold (*i.e.*, whether teachers could demand fees from their students.) This is not to be mixed with the belief in direct, divine origin of medical knowledge which I have shown above. See: G. POST, K. GIOCARINIS and R. KAY, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: Scientia donum Dei est, unde vendi non potest*, in «Traditio», 11 (1955), 195-234.

122. The *prothomedicus* Hypocrates and Galen as the prince of physicians appear in *Contra calculum*, fol. 306^{ra}; *De considerationibus operis medicine*, in: AVOMO IV, p. 133. Bernard de Gordon used the same attributes when speaking about these ancient physicians. L. DEMAITRE, *Doctor Bernard de Gordon; Professor and Practitioner* (Toronto, 1980), p. 112.

123. *Contra calculum*, fol. 306^{ra}.

therapeutic device the maintainance of habits (*consuetudo*) governing not only diet but all aspects of everyday life. Habits were regarded as laudable and were to be adhered to even when unpleasant or unuseful. However the adherence to habit should not be obsessive since there are cases in which habits must be changed.¹²⁴ In his *Contra calculum*, Arnau conservatively discourages the faithful physician from indulging in new recipes (*nova experimenta*), because innovations tend to introduce danger. He pays tribute to the ancient authorities of the medical profession, Hippocrates and Galen, for nothing is more certain than ancient authorities and the approved truths of the past. Yet this does not preclude him from highly esteeming new scientific contributions by contemporary physicians. Despite his reverence for Hippocrates the *prothomedicus* and Galen the *princeps medicorum* who lived before the advent of Christ,¹²⁵ Arnau (who must legitimize his own medical novelties) recognizes that they may have erred, their experiments may have been faulty, and the simple application of their results may thus be fatal. The passage of time creates defects in the doctrine of the *antiqui* for like the body, knowledge also ages and needs constant renewal. The work of the *moderni* is thus necessary and essential. Therefore there is no cause for surprise when the *moderni* can achieve what the *antiqui* failed to do. They use the experience of the ancient authorities and adapt it to the contemporary level of understanding.¹²⁶ Here Arnau was conforming to standard opinion among medieval physicians who adhered to an image of science that encompassed ideas of the 'new' and of increase by accretion.¹²⁷

124. Thus the anonymous fifteenth-century author of *Commentum super Regimen Salernitanum*, (Basel, 1585) col. 1940F-41A first praises the habit, but then suggests that one should not be addicted to one specific habit since it is sometimes necessary to change habits.

125. This emphasis on their antiquity could be an attempt to enhance their prestige; however, from the context in which it appears, it could hint at the need to adjust them to the new times.

126. 'Nec mirandum Christo vivente, si per modernos agitur quod adimpleri non potuit per antiquos. Proinde ergo, sic moderatis antiquorum experimentis, ac suis dogmatibus ad nostrum intellectum conversis...' *Contra calculum*, fol. 306^a. Here, Arnau compares the aging process of the microcosm and macrocosm and finds it similar; in both, the more advanced and extended the aging process is, the worse is the state of the weakened nature. See also CRISCIANI, 'Exemplum Christi', pp. 267-69.

127. For more examples of this approach see DEMAÎTRE, *Doctor Bernard*, pp. 118-20; CRISCIANI, 'Exemplum Christi', pp. 267-69; POUCHELLE, *Surgery*, pp. 199-200 (about Henri de Mondeville). The traditional medical approach regarded sleep in the middle of the day as harmful both for the body and the mind. But while the 'primi inventores medicinae' rejected it, we the *moderni*, says the author of *Commentum super regimen Salernitanum*, fol. 130^b, think that daytime sleep should not always be disparaged. Five conditions are necessary in order to render sleep in the middle of the day acceptable. It must be habitual, it should not be immediately after the meal, the head should not be lowered, the nap should not be long, and

The same elements, namely divine inspiration, reverence towards authorities side by side with acknowledging open knowledge to all and positive attitudes to the *moderni*, characterize Arnau's perception of theological knowledge. He offers a model of knowledge which differs radically from the prevalent one, challenges the magisterial authority of the Church and is incompatible with her claim for a monopoly over theological thought. This model is strikingly similar to Arnau's model of medical knowledge described above.

Arnau agrees that knowing God through Scripture is necessary for eternal salvation and is thus most useful. Utility together with reason justify even innovation (*novitas*) such as the calculation of the exact time of the coming of Antichrist. Foreknowledge will ease the inevitable hardship accompanying this period, since everyone will be able to prepare himself properly by adapting his private behaviour to the special circumstances, and also by creating the necessary defence against the cunning and fraud of his slanderous critics.¹²⁸ In the case of the ignorant and illiterate this knowledge could be gained through the mediation of those who are learned in Scripture, namely the clergy. Yet those who are capable should study the texts themselves, for it is always better to be able to teach oneself and others than to be taught by others. Arnau thus stripped from the Church one of her most sacred duties and privileges, the monopoly over the teaching of Scripture. Implicitly, as far as learning and teaching Scripture are concerned, at least for the able person, the Church is a liability. As the whole treatise is dedicated to Jaume II King of Aragon for the education of his children, Arnau intends that everyone, including the laity, should read Scripture independently. If one accepts Perarnau's notion that the text is rather an introduction or initiation into the way of life of various groups of spirituals (Beguines who were all of lay origin) in Provence and Catalonia, then the import for the laity of the call for universal learning becomes even more significant.¹²⁹

the awakening should not be abrupt. For a full analysis of scholastic medicine's concept of progress and increment see: C. CRISCIANI, *History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine*, in «Osiris», 6 (1990), 118-39, esp. 125-27, 135-37.

128. 'novitas ratione suffulta et utilis non est horrenda sed potius amplectenda' says Arnau in his complaint to Philip the Fair King of France when he tells him of the event of 1300. *Protestatio facta coram domino rege Francorum*, in: MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, vol. 3, p. lxxx. On the utilitarian approach see e.g. *Carpinatio*, in: MS Var. lat. 3824 fol. 195^r. In *Tractatus quidam*, Arnau or one of his associates proudly groups himself with Ramon Llull as the defamed *nuntii moderni*. MS Rome, Arch. Carm., AGOC III, Varia 1, fol. 65^{rb}, also quoted in BATLLORI, *Dos nous tractats*, p. 68. On the concept of *modernus* in 14th century thought see W. COURTENAY, *Antiqui and moderni in Late Medieval Thought*, in «Journal of the History of Ideas», 48 (1987), 3-10.

129. *Dyalogos de elementis*, pp. 191-3. 'Ex quo patet quod ad salutem humani generis

Engaging in theological matters is inextricably bound up with the question of authority. *Tractatus de tempore adventus Antichristi* was the main cause of Arnau's first collision with the faculty of theology in Paris and with Pope Boniface VIII.¹³⁰ The main error of which he was accused was that of announcing the exact date of the coming of Antichrist. Of all future events Arnau regarded this as the most necessary and useful to know in advance, since Antichrist would threaten the Church with deception. Superficially this treatise has nothing to do with Arnau's medical background, for what does eschatology have to do with medicine? Yet I think that in this treatise there is a particular, though subordinate, subtext which derives from Arnau's medical background. The message in the treatise was more subversive than a mere prophecy of the exact date of the coming of the Antichrist. Relying heavily on Biblical prophetic books, Arnau declares that God provides humans with watchmen (*speculatores*) who, by virtue of their ability to see and understand the perplexities of the future, should sound the trumpet to awake the drowsy souls. Possessing divine knowledge and thus the key to spiritual discipline (*regimen*) conferred upon them by individual or universal revelation, the watchmen are a channel through which the *Doctor eternus* supplies the *virtuosum remedium* for the cure of humans.¹³¹ They can cure the disease of ignorance by supplying men with the salubrious knowledge communicated to them through Scripture. Arnau reinforces this medical

necessarium est quod aliqui studeant diligenter in Sacra Scriptura. Et iterum etiam patet ex dictis quod melius est proprio studio habere noticiam documentorum Sacre Scripture, quam traditione alterius quia melius est se ipsum et alios posse instruere quam ab aliis instrui' (at p. 193). PERARNAU, *Dos tratados "espirituales"*, pp. 548-53.

130. It is now believed to have been composed as early as 1288. SANTI, *Arnau de Vilanova*, p. 58. On the medical circumstances of the vision which induced him to write that treatise see his later reply to his critics (after 1305) in *Tractatus quidam*, MS Roma, Arch. Carm., AGOC III, Varia 1, fol. 60^{rb} and BATLLORI, *Dos nous tractats*, pp. 60-61. According to Arnau's (or one of his associates') testimony, it was in a state of acute physical suffering (severe pain to the head and the legs as well as chest condition) that the divine word was transmitted to him and freed him from his physical feebleness. The description of the disease with which he was afflicted and the notion that lying on the spleen may cause hallucinations are not particularly professional. Similar 'medical' scenarios frequently appear when laymen and women describe the moment of revelation which legitimizes their prophetic activity. Hence this paragraph cannot bear much weight in the debate on Arnau's authorship of this particular treatise. On the polemic about the authorship of this treatise see Perarnau's and Potestà's contributions to this 'I Trobada...'

131. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, pp. 164-5. There on pp. 138-41 he discusses one of the characteristics of that regimen which should lead to salubrious prosperity. Rational fear of death has a salubrious effect on the spirit of those who are affected by it. Obstinate people who do not fear death are branded as mad, while Catto's lesson of the danger of the fear of death is bypassed by the introduction of the terms *discretus* and *indiscretus timor*.

setting of the watchmen's activity with another when he speaks of the necessity to mix the wine of secular felicity with the water of the fear of death, so as to prevent drunkenness and to temper the intoxicating effects of life lest men be inflated by pride.¹³² Who are these *speculatores* amongst whom he numbers himself? Ordinary watchmen are the prelates and those who possess cures of souls, i.e. priests; nevertheless all those who preach and have some part in the Church of the prophets may be *speculatores*. In the *Presentatio* of Bordeaux in 1305 he expresses the same idea but with a nuance which underlines the therapeutic effect of the pursuit of theology by non-qualified laymen. Even though the guardianship (*custodia*) over the Evangelical truth belongs by virtue of authority only to prelates and judges who were appointed canonically, nevertheless the revelation and exposition of any wound or injury to the truth is entrusted to any of the believers without distinction of sex, age, and status. The only restrictions are that they will do it in a catholic manner, and that the faithful will have the necessary intellectual capacity to receive it.¹³³

In order to reveal the state of moral infirmity of any group of people, every faithful member of the Church is asked and ordered to speak out. Arnau thus opens the door for an alternative channel of learning beside the Church. All those who scrutinize Scripture are the Lord's watchmen even though they were not appointed as preachers by the due authority.¹³⁴

132. 'Cum ergo ignari patiantur indigentiam notitiae salubris, quae reposita est in horreo sacri voluminis, tenetur ille, cui communicata est, eisdem ad salutem communicare, ne vitium avaritiae vel negligentiae... possit eidem imponi'. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, p. 136, l. 104-108. This knowledge is described as *frumentum sapientiae Dei*, to be shared with neighbours when they need it; this is true for real grain as well as for spiritual. The wine analogy is on p. 137, l. 135-38. On ignorance together with pride (*elatio cordis*) as illness, and on water as a metaphor for love and humility functioning as an antidote against drunkenness, blindness and ignominy see: *Presentatio facta Burdegaliis* in: MS Vat. lat. 3824 fol. 259^{rb}.

133. 'Quamvis custodia veritatis evangelice solum ex auctoritate conveniat prelati et iudicibus canonicis institutis, tamen denunciatio vulnerum et omnis lesura ipsius apud custodes communis est quibuscumque fidelibus, nulla differentia sexus vel etatis aut status vel conditionis aliquem eximente. Nam omnis fidelis habens usum rationis potest et debet catholico moderamine denunciare quoscumque falsarios vel adversarios evangelice veritatis.' *Presentatio facta Burdegaliis*, in MS Vat. lat. 3824 fol. 260^{rb}.

134. 'Et licet speculatores ordinarii sint prelati et curam animarum habentes, unde et de apostolis, quorum vices prelati gerunt, ait beatus Petrus: 'Speculatores facti sumus magnitudinis eius', nihilominus etiam speculatores existunt omnes missi ad predicandum, qui vices gerunt in ecclesia prophetarum... Quicumque scrutantur sacra eloquia, speculatores domini sunt ad populum suo modo... Unde, licet ad clamandum non sint ex auctoritate ordinaria destinati, quia tamen divine veritatis hauriunt cognitionem, per ipsam debitores efficiuntur Deo et proximo.' *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, pp. 135-6, l. 73-98.

The result is the collapse of Ecclesiastical academic control over learning.¹³⁵ This has substantial practical implications over Arnau's behaviour. He constantly lures his opponents to an open debate and commits himself to responding.¹³⁶ He proclaims that the authoritative gloss does not contain all the meanings of Scripture and accepts a plurality of interpretations.¹³⁷ The belief that the understanding of divine truth is the product of a divine concession or gift, helps him to reach that conclusion.¹³⁸

135. By academic control I refer mainly to the faculty of theology in Paris and to the various Dominican schools. Arnau does acknowledge the Church as 'tota auctoritas universalis regiminis...', and commits himself not to dispute it but to seek her judgment like a boy who finds coins and brings them to his mother who will decide how much they are worth. *Protestatio facta Perusii*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 216^{vb}-17^{ra} (also in ed. PERARNAU, ATCA, 10 (1991), p. 217, l. 840-51). Arnau's scheme imposes some limits on learning of Scripture though they are not institutional and the people decide whether they are within them or not. The interpretation must not oppose faith or morals and must adhere to the basic rule of catholic interpretation as Augustine formulated it. *Antidotum*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 246^{ra-b}. It should also be motivated by *caritas* and not by *curiositas*. He classified himself as one of the simple men, laymen, outsiders, who notwithstanding the opposition of professional theologians write and teach divine truth (his models for imitation are St Peter and St John who, though academically unqualified, received divine information about the end of the world. Furthermore Balaam, Agabacus, the children of St Philip and St Francis were all outsiders who received the divine word directly. *Raonament d'Avinyó*, p. 209. *Epistola ad priorissam de caritate*, p. 75. Thus the fact that he was tonsured in an early stage of his life did not make him part of the clergy. He clearly saw himself as a layman.

136. See e.g. *De morte Bonifatii*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 213^{ra} (also in ATCA, 10 (1991), p. 212, l. 634-40.)

137. *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, p. 164, l. 1301-304. This is an argument similar to the one he used when speaking about the status of medical authorities. On the basis of *Dan.* 12, 9-10, Arnau openly says in *Protestatio facta coram domino rege Francorum*, in: MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos III*, p. lxxxii: 'nec est inconveniens aliter nunc exponi quam exposuerunt nostri patres... Cum igitur Scriptura predixerit quod multi expositores transirent per eam multipliciter exponendo, tamen docti a spiritu sancto solum intelligunt veritatem et nisi sit in... potestate hominis prohibere spiritum sanctum, quin spiret ubi voluerit...' At the end of a long debate on his interpretation of *Dan.* 12, 11, the conclusion is unequivocal: 'proprium privilegium eloquiorum dei est quod sicut ipse uno intuitu videt plurima sic uno eloquio vel sermone plurima significat, unde qui volunt quod per sacra eloquia tantum unum intelligatur bublericos potius quam theologos se ostendunt.' *Gladius veritatis adversus thomatistas*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 183^{va}. One of the main conclusions of *Carpinatio poetrie theologi deviantis* from 1304 (MS Vat. lat. 3824, fol. 200^{vb}) is that 'glossa communis non continet omnes sensus scripture qui sunt de intentione dei sicut etiam omnes sacri doctores communiter clamant.' And in *Antidotum*, in: MS Vat. lat. 3824, fol. 245^{va-b} he says: 'sed scientia per que verba docet expresse quod multos intellectus et multas expositiones poterat habere secundum rationem scientie que est sincera cognitio veritatis.'

138. 'Propterea dixi et etiam dico, quod quicumque diceret medico christiano: Intromitte te de medicina et non de theologia, non solum ostenderet se ignarum catholice veritatis sed etiam falsarium ipsius. Nam sacra scientia communis est omnibus fidelibus

Thus common traits connect Arnau the physician who believed in the divine origin and usefulness of medical knowledge, and who argued for a partially open model of medical knowledge, and Arnau the spiritual speculator who attributed exactly the same characteristics to theological knowledge. The inclination to extend the characteristics of medical knowledge to other fields of knowledge, particularly religious speculation, was potential and not essential. Whether this would happen obviously depended on other variables connected to the personality of the physician and the cultural context. However this affinity certainly created a comfortable starting point for a physician who regards himself as a divine agent with access to divine knowledge and to natural secrets, to assume the role of a divine agent on much broader terms. He apparently took this step by way of a logical structure which I have alluded to as his 'medical frame of mind' - that is his instinct to diagnose and to offer a safe and final therapy to a (spiritual) disease. What is more natural than to apply to spiritual medicine the features and rules which characterize physical medicine? Thus his belief that medical knowledge may sometimes be open to the *vulgus* is transferred to the domain of spiritual medicine when he claims open access for the *simplex* to public religious debate on grounds of divine inspiration. If medical authorities can err, can fail to provide true knowledge and need constant reassessment and adjustment, so also should theological authorities be reassessed and extended or supplemented when necessary.

3. *The medical frame of mind*

In interpreting Arnau's language I have suggested that he perceived spiritual activity as a functional transference and as a natural extension of his medical preoccupation. The proof of the existence of such a 'medical frame of mind' needs more concrete evidence.

Discussing the healthy mental composition of the believers, Arnau offers the following signs by which they can be recognized; their language is salubrious, and they remain immune to the poisonous words of pestiferous people. They can heal the sick by the laying on of hands.¹³⁹ The sick are the

secundum mensuram donationis christi et solum illi appropriant eam sibi.' *Presentatio facta Burdegaliis*, in: MS Vat. lat. 3824 fol. 260^{ra}.

139. Arnau does not refer here explicitly to the priestly role, though surely the choice of the metaphor which is based on *Mark* 16, 17-18, was intended to suggest it. Every true believer can participate in this act of healing by promoting the conversion of sinners through good examples. *Dyalogus de elementis catholice fidei*, p. 174: 'sanatio egrorum per impositionem

non-believers and the duty to heal them is entrusted to every believer. Arnau thus extends what was usually thought of as the priest's role to everyone.¹⁴⁰

Yet despite these external signs of spiritual health, a serious problem of identification remains, since true believers (the righteous elect) and sinners (diseased people who ravage the city of God) coexist almost inseparably on this world. How is it possible to distinguish the *salubres* from the *pestilentes* so as to prevent possible error, contagion and lethal wounds?¹⁴¹

Because it is a question of life and death for the elect, this distinction must be demonstrative, infallible and certain, for all other types of knowledge will be *cognitio sterilis*. Arnau suggests two models to be imitated: the builder and the physician. Both work according to a rule which enables them to solve problems infallibly. The builder applies a rule to test the suitability of stones to a given construction. Similarly the physician uses the guiding notions of complexion and composition which enable him to measure accurately how far the patient conforms to or deviates from ideal norms. He thus is able to know without doubt whether a person has physically declined, and he also is able to recognize his qualities infallibly. Furthermore, he can prescribe treatment with a great amount of certainty. Using the concepts of complexion and composition he can measure accurately the value of every food and every medicine.¹⁴² The stress on the absolute importance of correct medical diagnosis, the search for certainty and the belief that it can be attained to a large extent are ideas which appear in many other medical books.¹⁴³ Knowledge and prudence are at the basis of the claim for the physician's certainty; Arnau creates a parallel to it in the spiritual world.

manuum, id est conversio peccatorum vel pravorum hominum per exempla bonorum operum.'

140. See *Glossa Ordinaria* on *Mark* 16, 18, [IV:662] which stresses that 'per hoc animae suscitantur non corpora' yet expectedly interprets the object of verses 17-18 as denoting Church officials only.

141. *Ars catholicae philosophiae*, pp. 57-9. See the fourth (out of twenty four) rules which summarize that treatise: 'Si ad potissimum electorum ceteri homines comparentur, absque dubio cognoscetur an sint salubres aut pestilentes.' Ibid., p. 157 l. 1544-45.

142. *Ars catholicae philosophiae*, pp. 59-60, l. 30-43: 'Medicus etiam, tam in iudicio corporum sanabilium quam corporum salubrium pro canone directivo seu regula prestatuit oculis sue mentis corpus in meliori formarum, ita videlicet quod illud corpus absque dubio fore dicit optime constitutum in compositione atque complexionem, quod in omnibus illius circumstantiis conformatur eidem. Lapsus vero indubitanter cognoscit esse vel a temperamento complexionis vel ab elegantia compositionis vel ab utroque, quod eidem sensibilibiter est difforme. Certus est etiam quod ille cibus aut medicina temperatam habet complexionem, cuius applicatio dicto corpori per se nullo tempore correpugnat. Et secundum maiorem vel minorem difformitatem corporum ceterorum ad illud aut maiorem vel minorem applicabilium repugnantiam, lapsus eorum a temperamento scit artificiali certitudine mensurare'. This is repeated as the second rule of Arnau's *Art*: 'Imitatione domificatoris et medici, cognoscuntur infallibiliter homines pestilentes.' Ibid. p. 157, l. 1537-38.

Arnau the physician and Arnau the religious enthusiast who diagnoses the sickness of Church and society with absolute certainty are thus linked together. The spiritual zealot, as if extending the medical profession to the spiritual level, is using a rule, showing prudence and skill, and offering ways of judging how spiritually ill the patient is, and what treatment may help. Arnau's insistence on calculating the exact date of the coming of the Antichrist should also be understood in this context. The basis of this claim for certitude is the superior knowledge he possesses, which gives his art both a theoretical and practical efficacy. Arnau's art of diagnosis and therapy for the spiritual infirmity of mankind, also leads him to stress the real, practical consequences of the ideas he professes, paralleling his perception of physical medicine in which speculative science and practical art are inextricably bound together. The method Arnau the physician and Arnau the spiritual eccentric employ is the same, the justification for acting is similar, the aim, health, is the same. Arnau believes he is therefore able to diagnose accurately the moral or religious complexion of people whom he divides into three main groups: those who are healthy (*salubres*); those who are ill (*morbidi vel egroti*) and sin because of an imbalance in their moral or religious complexion and carnal infirmity or because of ignorance of the truth, and thus do not corrupt or infect anyone but themselves; and the *pestilentes* who sin out of pure hatred towards Christ.¹⁴⁴ The ability to talk about the soul using medical categories complies with Arnau's acceptance of the Galenic theory of the soul according to which the power of the soul (*virtus animae*) is the complexion which emanates from the harmonious mixture of elements (*miscibilium armonia*).¹⁴⁵

143. At the basis of the medical method was the belief that the art of medicine permits certainty, and that correct observation supported by familiarity with the authorities' experience would lead to the achievement of the final end, *ie.* good health. *De considerationibus operis medicine*, AVOMO IV, pp. 133-34; McVAUGH, *The Nature and Limits of Medical Certitude*; on medical certainty in the ancient period see: V. NUTTON, *From Medical Certainty to Medical Amulets; Three Aspects of Ancient Therapeutics*, in «Clio Medica», 22 (1991), 13-22.

144. *Ars catholicae philosophiae*, p. 73. 1. 249: 'Qui enim delicto preveniuntur propter complexionis malitiam seu veritatis ignorantiam non pestilentes dicuntur, sed morbidi vel egroti.' Jews and judaizers, for example, he regards among the diseased elements of society because they obdurately act out of hatred toward the person of Christ. On the use of the term 'complexion' in discussing behavioural flaws see *De zona pellicea* in: PERARNAU, *Troballa de Tractats*, p. 510. The reason for the opinion of the *rectores ecclesiae* not to issue a formal prohibition on wearing the *zona pellicea*, may also be *infirmis complexionis* (the other reasons mentioned include *malitia*, *murmur consciencie* and ignorance). He, who despite the specified prohibitions wears the leather girdle is obdurately proud and presumptuous and is either melancholic or seduced by the illusion of sophist education. Melancholy, as a type of mental disorder, is thus an explanation for a religiously erroneous behaviour.

145. In *De diversis intentionibus medicorum*, fols. 36^{ra}-38^{va} at 38^{va-b} which discusses the nature of the soul and explains how philosophical and medical truth can be harmonized, Arnau

This approach which links together body and soul into one physical entity was rejected by Aristotle, and by many thirteenth-century theologians concerned with the immortality of the soul, yet it permitted the Galenic physician to treat the soul as well. Galen of course was interested in the effect of the soul on the functioning (*opus, operatio*) of the organs.¹⁴⁶ For Arnau it is only a small leap to try and cure infirmities of the soul which have nothing to do with the well-being of the body. As a physician he knows what is necessary for the sustenance of corporeal life, namely a moderate consumption of food or clothing according to changing personal and seasonal circumstances. In addition, as one who claims to possess the key to understanding Scripture, he can offer the way to spiritual health or even perfection; parallel to the use (*usus*) of physical substance for the preservation of basic good health, he suggests the use of Scripture as the most essential path to perfection.¹⁴⁷

Arnau's medical works confirm this broad definition of medical jurisdiction. Defining cure or remedy (*medela*) as 'beneficium sanationis quod viventi exhibetur in aliquo lapsu, vel corporale si lapsus fuerit corporalis, vel spirituale si lapsus fuerit spiritualis',¹⁴⁸ Arnau undermined the clear-cut boundary between the physician of the body and the physician of the soul. Both cures which at first sight seem to be separate, have a divine cause and are applied to the living person. Yet these cures are linked in a way which implies potential access of the physician to the domain of spiritual cure. Literally the teaching (*doctrina*) contained in *Medicationis parabole* applies to physical flaws. Its object is the living human body. But living includes both the physical and the spiritual aspects of life. Hence it is implied that the medical text may be relevant for the cure of the soul and that the physician may contribute to its wellbeing. Of course, by providing spiritual cure,

introduces four cases of apparent disagreement between Galen and Aristotle and then resolves the contradiction by showing that both approaches are acceptable since the presuppositions of the speakers were different. On the text see MCVAUGH, *The Nature and Limits of Medical Certitude*, *passim* and esp. pp. 68-69.

146. L. GARCÍA-BALLESTER, *Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought*, in: *Le Opere Psicologiche de Galeno* [Atti del Terzo Colloquio Galenico Internazionale, Pavia, 10-12 Settembre, 1986], P. MANULI, M. VEGETTI (eds.) (Naples, 1988), 117-52 and esp. 119, 129.

147. *Ars catholicae philosophiae*, p. 126, l. 1041-45. 'Ad vite vero sustentationem est necessarius moderatus usus alimentorum et tegumentorum, secundum circumstantias personarum et habitationum et temporum. Ad spirituales vero perfectionem, qua scilicet mens in Deum plenius erigitur, est necessarius usus divinarum Scripturarum.'

148. *Commentum super quasdam parabolas*, AVOMO VI. 2, 153. See also the proemium to *Antidotarium*, fol. 23^{va} which describes the divinely created medicine 'necessitate sanationis corporis et animae mortalium utilissima'.

Arnau did not claim to bring spiritual salvation to the patient as did the priest. He merely hinted at the potentially spiritual level of a medical text (*Medicationis parabole*) and the possibility of adapting it for the cure of spiritual flaws. As we shall see the spiritual aspects of medicine were usually limited and never transcendental. However, the notion that medicine could be useful for the health of the soul was bound to create ambiguity as to the exact boundaries between spiritual and physical medicine.

Medical theory itself warranted the physician's access to certain aspects of the human soul. A similar notion appears in *De simplicibus* which is largely dedicated to adapting simple medicines to specific organs and conditions. Since illness exerts influence in a hidden or a natural mode not only upon the body, but also upon the mind and the soul, the art of medicine relates to all three fields, whether directly or indirectly. Medicines thus influence the disposition of members of the body, the memory, the sight, the intellect and even the feelings such as love since 'Ad omnia enim ars medicinae habet ingenium, nam bonitas intellectus ad bonitatem sensitivae virtutis sequitur.'¹⁴⁹ To illustrate the wide-ranging effects of the art of medicine, Arnau mentions the useful effect of medical treatment on the *bonitas intellectus*. Among other things he introduces a medicine which causes the patient to cheer up:

'vocatur laetificativa, quia aggregat omnia confortantia membra principalia, et sanguinem clarificantia, et generantia bonum sanguinem et spiritum. Secundum hoc etiam potes dicere, quod quedam medicina ducit ad paradisum, quia est composita ex disponentibus sanguinem ad misericordiam, pietatem, mansuetudinem et benignitatem, quibus mediantibus sequitur bonus appetitus ad bona opera; et quedam incitat amorem, quia auget sanguinem laudabilem clarum in quanto et in quali et privat ipsum a melancholia et phlegmate, que sunt cause solitudinis, que prohibet conversativam et curabilitatem et amorem...'¹⁵⁰

By keeping the brain free of superfluous humours and unhealthy vapours, and by purifying the blood and spirits, the physician strengthens the brain and the sensitive powers and thus enhances the faculties of the mind. That medicine influences the soul goes without saying, but here Arnau goes beyond the usual idea of medicine as a protection against indispositions of the soul such as melancholy, phlegm and heroic love. He offers clinical treatment which will have an effect on the character of the patient and will endow him with the ideal traits of mercy, piety, gentleness, benignity, and

149. *De simplicibus* (Basel, 1585) col. 378D; cf. Lyons 1520 fol. 242^{rb} which offers a slightly different version.

150. *De simplicibus*, fol. 242^{va}.

thus indirectly can lead him to paradise in a metaphoric sense. Medicine can cause people to love and to feel loved; by purifying the blood it ignites the appetite and mutual desire. But medicine can also influence the religiosity of the patient and is regarded as a major tool for those who lead a monastic life. Hence it is not only the moral philosopher who is concerned with the production and expression of psychological states. Physicians, though usually studying the emotions insofar as they lead to physiological, sensible changes pertaining to the health of the body, have the knowledge and the power to affect the accidents of the soul on a much broader front.¹⁵¹

The power of the physician to influence the character of the patient by changing the complexion of the blood through medical intervention, renders him theoretically omnipotent in regard to all other humans. This extraordinary power is enhanced by the secret aspects of medical knowledge.

'Facit igitur medicus de avaro prodigum, de casto luxuriosum, de timido audacem et generaliter, sicut mutat complexionem sanguinis necesse est mutare sequentes inclinationes, et complexiones ipsius; et haec sunt secreta ipsius ultima artis medicinae.'¹⁵²

Discussion of the physical effects of the various accidents of the soul was an integral part of many medical text-books. Occasionally it consisted only of practical advice, but it could include a more ambitious attempt to legitimize the physician's jurisdiction in this field. Let us look for instance

151. 'Quedam facit castum, religiosum, quia inclinat sanguinem ad frigiditatem et paucitatem, quo facto non appetit coitum, nec mulieres, nec ludum nec cantus nec similia, et ut generaliter dicatur, potes cum medicinis scire dispositionem sanguinis ad quamcunque qualitatem, et tota differentia morum hominis fit ex sanguine calido, frigido, humido et sicco, et cum medicinis predictis scis etiam facere circa hominem omne quod vis'. *De simplicibus*, fol. 242^{va}. Further on he concludes: 'Radix ergo agendi secreta medicinalia circa corpus est ut attendas circa sanguinem minuendum aut augendum et operaberis omne quod voles'. The second secret root of medicine is 'confidentia et generaliter anime passionem quas debes imprimere in mentes hominum'. On the primary status of blood in pharmaceutical medicine see *De simplicibus*, fol. 240^{ra}. McVAUGH, *Medicine before the Plague*, p. 147.

152. *De simplicibus*, fol. 242^{va}. A slightly different argument, but with identical results is conveyed in the apocryphal *Regimen Sanitatis* (Basel, 1585) col. 702A; 'Sicut accidentium animae correctio ad philosophum moralem pertinet, ut anima bonis habitibus informetur, sic ad medicum spectat correctio accidentium ut corpus hominis in sanitate debita conservetur. Quot enim modis alteratur ex necessitate corpus, tot sunt procurationis genera et quia animae accidentia ex necessitate alterant corpus, correctio eorum ad medicum spectat et eorundem moderatio.' The overlap here (Galenic in character) is between the physician and the moral philosopher; the physician cares for the accidents of the soul in so far as they influence the body, because there is a direct relationship between evil moral habits (*mali mores*) and harmful bodily complexion (*malitia complexionis*). The relationship is natural and instrumental in character and not moral or transcendental.

at Arnau's explanation of anger which, incidentally, is also one of the seven deadly sins. In his *Regimen sanitatis ad inclitum regem Aragonum* he says that accidents of the soul which affect the physical body should be medically treated when their influence is harmful. Anger which causes over-heating of all the organs and of the heart in particular, confounds reason and rational behaviour. It thus should be avoided unless it is directed against unlawful matters and actions. Sadness (*tristitia*) cools down and dries out the organs and thus is also detrimental to good health. It should be avoided and neutralized, unless it is part of a penitential process. This provides another example of the influence of Christian ideas on medical therapy. Licit pleasure (*gaudium*) and honest comforts are therefore useful to relieve and rejuvenate the soul.¹⁵³

As I have already said, Hippocratic medicine was psychosomatic in so far as conditions of the body were recognized to affect mental states and to be affected by them.¹⁵⁴ Arnau's psychosomatic approach was therefore neither original nor unique in his time.¹⁵⁵ But it is another factor which could explain why in Arnau's time a physician who regarded his profession as transcending the body encroached on the clerical domain.

4. *The defense of the theologizing physician*

In reply to his opponents' frequent demand that he should devote himself to medicine and not theology, Arnau also makes some explicit declarations about the status of the physician within the religious debate. The arguments he uses differ from time to time, but all suggest that he, at least, failed to see a distinct boundary between the disciplines. In *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum* he concludes that to ask physi-

153. *Regimen sanitatis ad inclitum regem aragonum*, fol. 83^{rb}. A much fuller discussion of the same issue appears in the apocryphal *Regimen sanitatis* (Basel, 1585), col. 702B. On *accidentia animae* see in McVAUGH, *Medicine before the Plague*, pp. 146-47.

154. TEMKIN, *Hippocrates*, p. 13. On the Classical roots of such an approach see pp. 8-17. GARCÍA-BALLESTER, *Soul and Body*, pp. 137-52 and especially pp. 141, 142-5, 147, where the treatment of the passions of the soul, wrath, fear, grief, envy, violent lust, excessive vehemence in loving or hating, and of anger in particular are discussed.

155. Bernard de Gordon found in psychosomatics a justification for his concern with ethics and applied psychosomatics in explaining and treating diseases. Though apparently a deeply pious man, he often based his ethical thinking on psychosomatics and natural reasons rather than on authority or pious considerations. Thus he gave a medical, not an ascetic, argument against drunkenness, and explained monastic silence by the need to concentrate on eating. DEMAÎTRE, *Doctor Bernard*, pp. 166-8.

cians to avoid theology amounts to blasphemy. For him Christ incarnates the fusion between the two aspects of health; forbidding physicians to engage with theology amounts to criticizing Christ, who was given by God as a medicine to humanity and who simultaneously performed acts of healing and expounded theology. Furthermore, Jesus himself did not prohibit such dual activity and even among the Evangelists (he implies Luke) one was hailed as a physician. Finally he returns to the universal argument that by being organs of Christ's body, baptized physicians are infused with the Holy Spirit which is the source of all knowledge and science and also of health.¹⁵⁶ Similarly, when Arnau approached the newly elected Pope Clement V in August 1305, he said that Christ did not exclude physicians from understanding Scripture, nor did any of the apostles tell Luke when he was writing the Gospel and the Acts to confine himself to medicine and not to engage with theology. Gaining full understanding of the divine word depends solely on divine will; he whom God deems worthy to know his secrets, will know them. On the basis of *John* 3.8 (*spiritus ubi vult spirat*) and 6.45 (*omnes fideles sunt docibiles*) he conveys his attitude to universal learning.¹⁵⁷

Arnau nowhere asserts that a physician should indulge in theology as a physician. In fact, in *Tractatus quidam* he, or one of his associates, explicitly determines that it is unsuitable for a physician to deal with theology by virtue of being a physician. Here the author recites the various arguments

156. MS Vat. lat. 3824, fol. 147^{vb}-148^{ra}: 'Illa enim blasphemiam non uos tangit solummodo sed uniuersitatem sanctorum. Et primo deum patrem et spiritum sanctum, qui Christum exposuerunt humano generi ut medicinam et medicum, et qui de ipso dicunt: 'Honora medicum quod propter necessitatem creauit ipsum altissimus'. Nunquid uidetis quomodo per istos altissimus blasphematur? Specialiter etiam hec blasphemiam Christum uulnerat seu sagittat. Nam ipse ab intelligentia scripturarum medicos non exclusit cum inter evangelistas connumerauerit medicum cuius laus ut ait apostolus est per omnem ecclesiam in euangelio quod scripsit et actibus apostolorum. Nec minus ista blasphemiam uituperat totum collegium electorum et etiam totam ueritatem misterii saluatoris. Clamat enim apostolus quod quicumque baptisati sumus in Christo, membra sumus unius corporis, scilicet Christi. Quod inquam corpus uiuit per spiritum sanctum qui membris distribuit ad ministerium sermonem sapientie, et sermonem scientie, et fidem et gratiam sanitatum et operationem uirtutum et cetera, sicut uult. Si ergo magistralis inflatio sibi appropriat id quod apostolus dicit spiritum sanctum distribuere membris Christi sicut uult, nonne per tales inflatos doctrina irritatur apostoli, et medici negantur esse de corpore Christi, et esse fratres eorum in Christo? Nam si medici baptisati de corpore Christi sunt, constat quod uiuunt per spiritum Christi, ait enim apostolus 'si quis spiritum Christi non habet hic non est eius', quod si per spiritum christi uiuunt scientia et sapientia dei dantur eis secundum mensuram donationis Christi et non secundum uoluntatem et auctoritatem magistralis inflationis.'; for his reply to the marriage argument (the sacrament of matrimony and St Peter as precedence) see *Tertia denunciatio Gerundensis*, p. 55. See also *Presentatio facta Burdegaliis* in: MS Vat. lat. 3824, fol. 257^{va}, 259^{rb-va}.

157. *Protestatio facta Burdegaliis*, MS Vat. lat. 3824, fol. 257^{va-vb}.

the critics used against him, his ideas and the methods in which he divulged his message. On the traditional argument that a physician should concentrate on medicine and not theology the critics against whom the treatise is directed say: 'sicut fabrorum est tractare fabrilia... sic medicorum medicinalia' and thus echo the notion that medicine is to be classified among the mechanical arts. Arnau agrees that 'fabro ut faber est, et medico ut medicus est, non convenit tractare divina', but stresses that they both have the right to deal with divine questions as faithful catholics, who are organs of Christ's body.¹⁵⁸ It could be possible to argue that this puts an end to my quest for links between Arnau's medical background and his spiritual activity. Yet could Arnau have provided another argument that would have satisfied his critics? Surely he could not concede that he claims the right to theologize because he is a physician, an unacceptable argument to any fourteenth-century clerical audience. Thus when read in the context of his defence, this sentence, whether uttered by Arnau or only reported by one of his associates, cannot be interpreted as an unequivocal denial of any relationship between Arnau's medical background and his spiritual activity. Moreover, from what follows in the text, Arnau does just the opposite and provides arguments why it is religiously acceptable for physicians to theologize. He cites the medical dimension of Christ's activities as conveyed in Ecclesiasticus 38 and similar precedents among authorities of the early church. In addition to Luke he also mentions Fabianus and Sebastianus as physicians who dealt with theology.¹⁵⁹ He then attempts to prove that denying physicians the right to treat theological matter because they are physicians, amounts to a blasphemy against the whole Church which even accepted the prophecies of an infidel, soothsayer and impious person like Balaam. Claiming that a moral flaw which stains God's minister renders the content of his utterance (which may be true) objectionable, is equivalent to accusing the Church of having committed grave errors in accepting these prophecies. Thus, Arnau thinks that the identity of the prophet and even his religious convictions should be wholly irrelevant to the validity of the prophecy.

Arnau even regards this transgression of boundaries as a divine commandment and puts forward an original interpretation of Ecclesiasticus 38. Through an allegorised interpretation of Genesis 12.1, where God orders Abraham to leave his home and country, Arnau advises leaving the secular

158. MS Roma, Archivio generale dei Carmelitani, AGOC, III Varia 1, fols. 62^{vb}-63^{ra} (also in BATLLORI, *Das nous escrits*, pp. 62-63.)

159. The medical background of Fabian is not part of his recognized life. It seems that he was introduced in this context because according to Eusebius, *Hist. Ecl.*, VI, xxix, Fabian was elected as pope in spite of being a layman and a stranger. His feast-day (20 January) is shared with Sebastian who is also a patron against the plague.

sciences into which one was born and by which one was nourished, and turning to theology. To deny that universal right, is to contradict evangelical teaching and to act out of zeal for corporeal rather than spiritual profit by honouring someone for his physical occupation rather than for his spiritual. He thus interprets Ecclesiasticus 38 as ordering honour for the human physician who should be engaged in both aspects of the medical profession.¹⁶⁰ The inter-changeable interpretation for Ecclesiasticus 38 (in line with the *Glossa Ordinaria* which explained verses 1-9 as applying to the physical and the spiritual physician) is thus used by the theologizing physician as an incentive and a legitimizing factor for theological speculation.

Conclusion

So fusion rather than disjunction is what I have found between Arnau's medical and spiritual writings. Arnau kept his medical science largely insulated from supernatural concerns; magical therapies hardly appear there and Arnau was hostile to alchemy.¹⁶¹ Yet even in their scientific form Arnau's medical writings have important religious implications. Much more significant was the impact of his medical background on the way in which he expressed his spiritual ideas and to a lesser extent on their content. There is nothing medical about his eschatology or his Franciscan-like reformist ideas. But his movement to the theological field was also influenced by his medical background. For he did see a medical purpose in contemplating spiritual

160. 'Nam qui debuit ut vir evangelicus dicere: egredere de domo tua... hoc est: relinque omnes ciencias seculares, in quibus natus es et nutritus et intende sacris eloquiis, dixit: intromitte te de medicina et non de theologia et honorabimus te, quibus verbis non solum pervertebat evangelica documenta, set ab agro theologie parvulos Christi nitebatur excludere, cupiens ipsum agrum singulariter cum gigantibus possidere. Palam etiam confitebatur quod non zelus Christi vel salutis animarum set corporum regnabat in eo, cum ob commodum corporum et non spirituum ministro comuni sponderet honorem. Simulque sprevisset exemplum Pauli qui Magistratus in theologia sublimiori scola quam parisiensi comendavit omnes studium evangelicum, neque suasit ei potius studium medicine corporalis quam theologie.' *Interpretatio de visionibus in somniis*, in: MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos* III, p. lxxi.

161. The results of recent research into the alchemical corpus attributed to Arnau are no longer unequivocal. Historians of medieval alchemy promote the view according to which the idea of a 'universal medicine' which purges body and soul can be integrated with the authentic corpus of Arnau's spiritual writings. Only systematic codicological study will be able to substantiate or refute this view which contrasts with Arnau's specific anti-alchemical utterances. See M. Pereira's contribution to this volume.

matters - to ensure the spiritual health of his audience. His medical frame of mind was founded on four essentials:

1. Medical language, which he partly shared with the clergy and which thus enabled him to perceive his art as a quasi-religious system.
2. His conviction that medicine and medical knowledge could deliver a spiritual message giving its practitioners access to secret spheres of knowledge.
3. His emphasis on the virtue of Christian love (*caritas*) as characteristic of the perfect physician. This allowed him to approach divine matter.
4. His definition of medicine that allowed him to treat the soul and its passions. Originally he confined this to the soul's effects on the body, but eventually he expanded it beyond that limit. Thus he could offer medical treatment to improve the patient's adaptability to monastic life-style.

This medical frame of mind was expressed in the following ways:

1. A high-level medical language characterized by dense medical imagery (i.e. anatomy and pathology), intercalated spontaneously into the text without moralizations. This type of imagery was overwhelmingly dominant as a source of figurative language.
2. The use of the physical body as a starting point for discussing the spiritual body. Arnau extended his professional preoccupation with purging the body of its malignant humours to the mystical body of the Church which he diagnosed as diseased and to which he offered remedies that would guarantee its full recovery. He also offered cures for unbalanced mental composition or complexion and suggested means for maintaining healthy souls. The therapeutical certainty which characterized his spiritual cure may have derived from the medical certainty so important in his medical texts.
3. Arnau maintained that divine revelation was a possible (though not very common) source of medical knowledge, and regarded the physician as a specially chosen divine agent who was a vessel of medical truth. This assumption was probably subconsciously linked to Arnau's self-portrait as a watchman who had special access to divine knowledge and who could cure the disease of human ignorance.
4. As a theologizing physician Arnau saw himself following in the footsteps of Christ and Luke, Cosmas and Damian, all of whom provided both spiritual and physical health.

I have not established a causal relationship between Arnau's medical background and his spirituality. What I have shown is that the two aspects of his intellectual life were never disconnected and that his medical background facilitated his movement to the clerical domain. Whether this pattern was peculiar to him, or a wider cultural phenomenon which applies to other medieval physicians, is a question which seems worthy to pursue.

TAULA DE CITACIONS BÍBLIQUES

Les referències als llibres de la *Bíblia* són les normals en tractar-se de la *Vulgata*. Després de = els números remetent a les pàgines d'aquest volum.

<i>Gen</i> = 82	<i>Os</i>
I, 26 = 209	VI, 3 = 160
II, 9 = 160	
X, 23 = 233	<i>Ioel</i>
II, 1 = 301	II, 31 = 160
3 <i>Reg</i>	<i>Ion</i>
XXX, 11-13 = 233	II, 1 = 160
<i>Iob</i>	<i>Ag</i>
XIX, 26 = 160	II, 8 = 161
<i>Ps</i>	<i>Zach</i>
XIII, 2 = 216	XIII, 7 = 160
XXXVIII, 7 = 214	
LXVIII, 74 = 265	
	<i>Mal</i>
<i>Prov</i> = 259	III, 1 = 160
XXIX, 8 = 272	
<i>Sap</i>	<i>Mt</i>
II, 20 = 160	V, 13-14 = 265
	X, 8 = 287
	XI, 25 = 285
	XV, 1 = 247
	XXII, 14 = 284
<i>Eccli</i>	<i>Mc</i>
XVIII = 97	VIII, 1-3 = 233
XXXVIII, 1-9 = 280, 281, 284, 301, 302	XVI, 17-18 = 293, 294
	18 = 294
<i>Is</i>	<i>Lc</i>
VI, 10 = 265	VI, 10 = 233
XI, 1 = 159, 163	VI, 17-19 = 233
LIII, 7 = 159, 163	
<i>Ez</i>	<i>Io</i>
XII, 2 = 264	III, 8 = 300
	VI, 2 = 233
	45 = 300
	XIX, 28 = 162, 163
	30 = 162, 163
<i>Dan</i>	
IX, 26 = 160	
XII, 9-10 = 292	
11 = 292	

<i>Rom</i>	<i>2 Tim</i>
I, 20 = 220	II, 17 = 274
XI, 10 = 265	
XIII, 11-14 = 241	<i>Tit</i>
XIV, 2 = 233	II, 8 = 256
3 = 233	
<i>1 Cor</i>	<i>Iac</i>
IX, 25-27 = 241	I, 17 = 280
<i>2Thess</i>	<i>Apoc</i> = 249
II, 1-9 = 266	V, 6 = 160 (?)
	VI, 6 = 160 (?)
<i>1 Tim</i>	
V, 23 = 233	

TAULA DE FONS MANUSCRITS I DOCUMENTALS

- BARCELONA**
 Arxiu de la Corona d'Aragó 77
 Ms Bisbal 14
- BASILEA**
 Universitätsbibliothek
 Manuscrs 41, 68, 78, 227, 228
- BERLÍN**
 Staatsbibliothek
 Theol. lat. quart. 227, 229
- BERNKASTEL-KUES**
 Stiftsbibliothek
 Manuscrs 151, 180, 207
- BOLONYA**
 Biblioteca Universitaria
 Manuscrs 131, 133, 227, 228
 Antiga Biblioteca del Monestir de San Procolo
 Manuscrs 115, 138
- BRUSSEL·LES**
 Bibliothèque Royale
 Manuscrs 227, 228
- CAMBRAI**
 Bibliothèque Publique
 Manuscrs 134, 151
- CAMBRIDGE**
 Trinity College
 Manuscrs 195
 Corpus Christi College
 Manuscrs 132, 195
 Pembroke College
 Manuscrs 65
- CIUTAT DE MALLORCA**
 Biblioteca del Convent de Sant Francesc
 Manuscrs 117, 131
- CIUTAT DEL VATICÀ** 283
 Biblioteca Apostòlica Vaticana
 Barb. lat. 100, 136, 137, 138, 140,
- 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149
 Borgh. lat. 229
 Palat. lat. 78, 81, 227, 228
 Reg. lat. 37, 66
 Ross 25
 Vat. lat. 9, 34, 37, 39, 40, 41, 46, 49,
 66, 131, 227, 228, 229, 248, 253, 254,
 256, 265, 268, 273, 274, 275, 276,
 278, 289, 291, 292, 293, 300
- COPENHAGUE**
 Kongelige Bibliotek
 Gl. Kgl. S. 131
- CRACÒVIA**
 Biblioteca Universitaria
 Manuscrs 32, 36, 36, 37, 39, 41-48,
 52, 55-58, 61-67, 69-72, 74
 Biblioteka Jagellonica
 Manuscrs 78
- DANZIG (vegeu Gdansk)**
- DRESDEN**
 Sächsische Landesbibliothek
 Manuscrs 131
- EDINGURGH**
 University Library
 Manuscrs 33
- EL ESCORIAL**
 Biblioteca del Monasterio
 Manuscrs 78
- ERFURT**
 Universitätsbibliothek
 Manuscrs 78, 81
- FLORÈNCIA**
 Biblioteca Nazionale
 BR 131
 Pal 131
 Biblioteca Riccardiana
 Manuscrs 117, 133, 152-157

GDANSK

Polski Akademia Nauk
Manuscrs 228, 229

GLASGOW

University Library
Hamilton 128, 131

KLAGENFURT

Bischofsbibliothek
Manuscrs 151

LEIPZIG

Universitätsbibliothek
Manuscrs 78

LONDRES

British Library
Harley 131, 227
Sloane 131, 151
Wellcome Medical Library
Manuscrs 107, 227, 228

MADRID

Biblioteca Nacional
Manuscrs 43, 78

MELK

Stiftsbibliothek
Manuscrs 227, 229

METZ

Médiathèque Municipale
Manuscrs 228, 229

MILÀ

Biblioteca Ambrosiana
Manuscrs 131
Biblioteca Brera
Manuscrs 227

MONTPELLER

Bibliothèque de la Faculté de Médecine
Manuscrs 61, 65, 72, 131, 132

MUNIC

Bayerische Staatsbibliothek
Codices latini Monacenses 26, 40, 41,
78, 81, 99, 105, 151, 172-174, 178,
227, 228

NÀPOLS

Biblioteca Nazionale
Manuscrs 151-152

NÜRENBERG

Stadtbibliothek
Manuscrs 227, 228

OXFORD

Bodleian Library
Bodleian Manuscripts 227, 228
Corpus Christi College
Manuscrs 110, 122, 123, 127, 128
Merton College
Manuscrs 26

PÀDUA

Biblioteca Universitaria
Manuscrs 42

PALERM

Biblioteca Comunale
Manuscrs 115

PARÍS

Bibliothèque Nationale 10, 81
fr. 131, 207
lat. 84, 98, 104, 117, 131, 152; 206, 227
Nouv. acq. franç. 102, 177, 180, 182-
186, 201, 207
Nouv. acq. lat. 120, 131
Bibliothèque de l'Arsenal 14, 180

PARMA

Biblioteca Palatina
Palat. 227

POPPI

Biblioteca Comunale
Manuscrs 131

PRAGA

Universitni Knihova
Manuscrs 128, 130, 152, 180, 207

RIMINI

Biblioteca Civica Gambalunghiana
Manuscrs 131

ROMA

- Biblioteca Angelica
Manuscripts 227
Archivio Generale Carmelitani (Coll. S. Alberto)
Manuscripts 276, 289, 290, 301

SALAMANCA

- Biblioteca Universitaria
Manuscripts 16, 227, 228, 229

SUBIACO

- Biblioteca dell'Abbazia
Manuscripts 33

TOLEDO

- Biblioteca del Cabildo
Manuscripts 122

TORÍ

- Biblioteca Nazionale Universitaria
Manuscripts 180, 182-186, 188, 192, 206, 207

VENÈCIA

- Biblioteca Marciana
Manuscripts 26, 131, 158-164
Fondo antico 152

WIEN

- Österreichische Staatsbibliothek
Clv 99, 151, 228, 229

WIESBADEN

- Universitätsbibliothek
Manuscripts 78

WOLFENBÜTTEL

- Herzog August Bibliothek
Manuscripts 131, 178, 228

WROCLAW

- Biblioteca Universitària 81

YALE

- Beinecke Library
Paul and Mary Mellon Collection 96, 131, 158

TAULA D'AUTORS I D'OBRES ANÒNIMES

- Abraham ben Mesulam Abigdor 259, 282
Abraham ben Shem-Tob 25
Abul-Hasan 'Ali ibn Jahia 33
Abu-l-Salt 19
Ad amicum suum 131
Adam 262, 275
Adriaen, M. 85
Agabacus 292
Aggregator 82, 86
Agustí d'Hipona, s. 76, 97, 214, 223, 245, 251, 280, 292
Ailly, Pierre d' 229
al-Afdal 240
Alà de Lille 245
Alberto di Bologna 37, 38, 39, 40, 48, 49, 66, 67, 74
Albertus Magnus 82, 97, 108, 179, 189, 198, 207, 208
Albini, Jacques 133
Alboali 153, 154

- Albucassis 25
Alcover i Sureda, Antoni 89
Alderotti, Taddeo 34, 36, 37, 40, 42, 72
Alexander Imperator 164
Alfonso Goldfarb, A. M. 111, 114
Algafiki 82
Alkindi 20, 124
Almansor 82
Alphidius 120
Alstedt, J. H. 132
Amandus 241
Anawati, G. C. 190
Anaxàgoras 285
Ancarano, Pietro d' 229
Annales Ecclesiastici 274
Antidotarium 257
Antidotarium Nicolai 80
Antonio di Parma 37, 39-40, 46
Apol·lònides 82
Apol·loni de Tiana 188

- Aqua vitae* 136
 Archaelaus 153
 Aristòtil 45, 46, 47, 48, 52, 63, 64, 66, 68, 69, 81, 82, 166, 188, 190, 200, 201, 209, 222, 231, 250, 251, 262, 263, 264, 266, 296
 Arrizabalaga, Jon 175, 250
Ars operativa medica 98, 122, 127, 132
Artis divisio 136
 Ateca, Martín d' 273, 275
 Aubenque, P. 222
Aurora consurgens 119
 Avenzoar 20, 22, 63, 87
 Averrois 14, 23, 24, 34, 43, 44, 45, 49, 52-55, 59, 62, 64, 68, 69, 71, 73, 82, 84, 87, 91, 123, 124
 Avicenna 14, 19, 23, 24, 44, 47, 49, 52, 53, 55-59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 74, 82, 83, 84, 87, 88, 120, 153, 165, 183, 188, 190, 191, 235, 246, 251, 285
 Azar, Henry 88

 Bacon, Roger 13, 101, 105, 107, 109, 112, 113, 117, 118, 130, 165-171, 179, 191, 200, 208
 Baddeley, S. C. 186
 Balaam 292, 301
 Balinas 188
 Baldo di Perugia 229
 Bar-Sela, Ariel 240
 Barthélemy, Pascale 121
 Bartholomaeus de Brugis 42
 Bartolo di Sassoferrato 229
 Bartolomeo da Varignana 34, 37, 38, 49, 66, 67, 72, 74
 Batista i Roca, Josep M. 122
 Batllori i Munné, Miquel 89, 144, 222, 252, 266, 271, 276, 289, 290, 301
 Baufet, Guillaume de 133
 Bazell, Dianne M. 227-248, 255
 Beaujouan, Guy 16, 76
 Beda el Venerable 76,
 Ben Guafit 82, 86
 Ben Messue 82
 Benet XI 248, 252
 Benet de Núrsia, s. 231, 242, 243, 244
 Bengazar 82
 Benton, John F. 77
 Bergsträsser, G. 33
 Bernardo di Treveris 192
 Bernardo Trevisano 115, 121
 Bernat de Gordon = Gordon, Bernat de
 Berthelot, Marcelin 102, 111, 131, 180, 181, 206
 Berzenar 82
 Biller, P. 254
 Bishop, Edmund 244
 Bland, K. P. 267
 Blasco, R. 42
 Blasi, Ermengol 55
 Bligny, Bernard 230, 245
 Boeci, Manli Severí 219, 231, 233
 Boeren, P. C. 96
 Boerresen, K. E. 264
 Bolós, Oriol de 87, 89
 Bonaventura da Bagnoregio, s. 210, 215, 264
 Bonifaci VIII 10, 11, 16, 18, 103, 104, 106, 118, 136, 144, 253, 285, 290
 Bohtiso ibn Gibril 33
 Bonner, Anthony 260
 Borgnet, A. 189
 Botam, Joan 253
 Bouvelles, Charles de 97
Breviarium 99, 136
Breviarium practicae 15, 22, 253
 Brewer, J. S. 191
 Bru de Chartres, s. 230, 244
 Burger, Walter 210, 257
 Burgundio di Pisa 65
 Busrobert, Valrand de 133
 Byleby, J. J. 251

 Caelius Aurelianus 236
 Calvet, Antoine 98, 105, 111, 112, 113, 114, 117, 129, 131, 134, 165-171, 177, 178, 179, 180, 181
 Camilli, Giuliana 98, 101, 102, 111, 112, 115, 128, 175-208
 Campbell, S. 274
 Canziani, G. 134
 Carlemany 242
 Carles d'Anjou, rei 84, 85
Carmen 97, 98, 137
 Carotenuto, Aldo 106
 Carreras i Artau, Joaquim 90, 96, 112, 144, 252, 256, 262, 263, 265, 270, 273, 274, 275, 278
 Carreras i Artau, Tomàs 96, 144
 Cassaneus 118

- Cassà 241
Catena aurea 22
 Cató 290
 Cellararii, Petrus 27, 28, 75-78, 80, 82, 83, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 250
 Cellarius, Petrus = Petrus, cellarius
 Cellerer, Pedro = Cellarii, Petrus
 Celsus 235
 Cesari d'Arle 243
 Chabàs, Roc 25, 90, 260
 Champier, Symphorien 97, 98, 103, 108
 Chaucer, Geoffrey 115, 121
 Chrodegang 242
 Ciceró, Marc Tul·li 42, 76
 Classen, C. 267
Clavis scientiae maioris 148
 Clericuzio, A. 119
 Climent V 9, 10, 11, 16, 83, 246, 300
 Codicillus 96, 108, 110, 115, 121, 122, 124, 125, 126
 Colnort-Bodet, S. 109, 127
 Colomer i Pous, Eusebi 131, 209-226
 Columbà, s. 242
Commentum super Regimen sanitatis Salernitanum 22, 288
Compendium animae transmutationis metallorum 130
Compilationes Philosophorum 137, 151
 Concili de Basilea 229
 Concili de Tours 274
 Concili de Viena 212, 221
 Constable, Giles 244
 Constantí l'Africà 18, 22, 236, 239
 Constantinus 42
 Corbett, J. 96, 132, 180, 206
 Corominas i Vignaux, Joan 86, 87, 88
 Cortés, Julio 88
 Cortile 144
 Cosme, s. 303
 Costa ben Lucca 19
 Courtenay, W. 289
 Crisciani, Chiara 95, 103, 104, 108, 110, 111, 113, 114, 118, 120, 123, 129, 130, 157-164, 192, 253, 254, 274, 277, 278, 286, 288, 289
 Cunningham, A. 249, 250
 Cusa, Nicolau de 112, 122, 128, 130, 131
 Dahan, Gilbert 122
 Daly, Bernardine A. 85
 Daly, Lloyd W. 85
 Damià, s. 303
 Dastin, Johannes 129, 133, 191, 192, 194, 197, 199, 203, 204, 205, 207, 208
 De Almeida, H. 249
De bonitate memoriae 22
De cautelis medicorum 253
De conferentibus et nocentibus 18, 22
De confortatione visus 16
De conservanda iuventute et retardanda senectute 22, 113
De coriandro 22
De crimine falsi 117
De decoratione 18, 22
De epilepsia 280
De gradibus magnae medicinae 131
De ingenio sanitatis 12, 31
De lapide philosophorum 22
De lege 20
De maximo secreto medicine extracto ex sanguine humano 150
De mineralibus 206
De morbo et accidenti 12
De origine metallorum 137
De ornatu mulierum 18, 22
De phlebotomia 16, 22
De proprietatibus rerum 82
De quercu 22
De retardatione accidentium senectutis 112, 150
De sanguine humano 176
De secretis materiae, alias naturae 150, 151
De secretis naturae 103, 138
De simplicibus 17
De vita philosophorum 110, 116, 117, 164
Defloratio philosophorum 120, 138,
 Delisle, Léopold 84
 Demaitre, Luke 36, 75, 287, 288, 299
 Demòcrit 82
 Dezbrull, Joan 27
 Díaz y Díaz, Manuel 96, 136, 139, 141, 144, 145, 146, 148
Dictionary of Scientific Biography 105
 Diel, 82
 Diepgen, Paul 9, 19, 96, 99, 100, 107, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 151, 176, 177, 199
 Dino del Garbo 35
 Diocles 63
 Dioscòrides 82, 86, 87, 88
 Domenico di San Procolo 116

- Douais, Celestin 245
 Drabkin, I. E. 236
 Dunbabin, Jean 249
 Duncan, E. H. 121
 Durling, R. 32, 38, 64, 65, 66, 67, 82

 Eco, Umberto 267
 Edelstein, L. 235
 Eggher van Kalker, Hendrik 231
 Egidi Romà = Gil de Roma
 Ehrle, Franz 274
 Eimeric, Nicolau 104, 118, 178
 Elephant, Philippe 133
Enchiridion Symbolorum 212
Epistola 198
Epistola accurtationis 127
Epistola ad Jacobum de Toletis De maximo secreto philosophorum 98, 138, 164, 165-171
Epistola ad papam 207
Epistola ad proprium filium de vegetabili 139
Epistola de compositione solis potabilis 117
Epistola de retardanda senectute 133
Epistola de sanguine humano distillato 110, 112, 132
Epistola de virtutibus lapidis 131-132
Epistula super alchimia ad regem Neapolitanum 22, 97, 98, 99, 103, 108, 139, 149, 176
Errores alchimiae 139
 Escot, Joan Duns 264
 Eusebi de Cesarea 301
 Exempla 120
Exempla in arte philosophorum 119, 120, 139, 158-164
Experimenta et recepta 16
Explicatio compendii alchimiae quod Joanni Garlandio attribuitur 148

 Fabià, s. 301
 Fabri de Dya, Guglielmo 97, 132, 133
 Faniano, Joh. Chrysippo 118
 Faraj ben Salim 83
 Faris, Elias 240
 Feher, M. 266
 Felip el Bell, rei de França 229, 289, 292
 Felix V 133
 Filii Hermetis 127, 129
 Feliu, Eduard 259, 282, 283
 Finke, Heinrich 103, 104, 118, 229, 248, 253, 271, 272, 281
Fixatio elixiris 140

 Flamel, Nicolas 113
Flores diaetarum 239
Flos florum 22, 98, 100, 101, 103, 105, 108, 118, 140, 149, 150, 151, 175, 176, 178
Flos florum (2) 140
Flos lilii 100, 141
 Flückiger, Friedrich 83
 Forbes, R. J. 127
 Force, J. E. 249
 Fortuny, Francesc 215
 Fradin, F. 47
 Francesc d'Assís, s. 292
 Francesco de Pedemonte 82
 Frederic de Trinària 18, 83, 271

 French, R. 250
 Fructuós de Braga 245
 Fundació Noguera 24
 Funkenstein, A. 250
 Furia 241

 Gabiano, Scipione de 97
 Gaddesden, John 100
 Galè 12, 14, 20, 23, 26, 28, 31-74, 81-83, 87, 89, 90, 231, 233, 235, 240, 246, 251, 257, 264, 266, 269, 284, 285, 287, 288, 295, 296, 298
 Galvano de Zancari 37
 Garcia, B. 83
 Garcia Ballester, Lluís 10, 12, 23-74, 95, 109, 227, 235, 250, 251, 255, 259, 266, 282, 283, 296, 299
 Garcia Font, J. 105, 178
 Garrigues, M.- O. 243
 Geber = Paolo di Taranto
Gènesi 82, 160, 209, 233, 301
 Gerardo di Cremona 65, 83
 Gerson, Jean 229
 Gesner, Conrad 98
 Getz, F. M. 109
 Ghaleb, Edouard 86, 88
 Gil de Roma 264
 Gil-Sotres, Pedro 16, 17, 25, 281, 282
 Gilbertus de Aquila 46, 52
Gilbertus super Almans. IX 82
 Giocarinis, K. 287
 Giovanni d'Andrea 96, 97, 103, 115, 117, 118, 133
 Giovanni de Casamicciola 15
 Giovanni Monaco 239

- Glorieux, Palémon 253
Glossa communis 292
Glossa ordinaria 274, 294, 302
 Gordon, Bernat de 9, 35, 36, 100, 257, 287, 299
 Goseinus de Colònia 51, 71
 Gracià, mestre 245
 Gratarolus, Guglielmo 97, 99
 Graziano di Santa Teresa 212, 213, 264
 Grell, O. P. 249
 Grmek, M. D. 234
 Guglielmo da Brescia 42
 Guglielmo di Perissa 104, 148
 Guido Cartusienis 230
 Guiot de Provins 231
 Guiu, Bernat 245
 Gulielmus Brito 82, 85
 Gulielmus Durantis 117
 Guillem d'Aragó 18, 22
 Guillem de Moerbeke 65
 Gweii-Dien, Lu 127
- Hall, B. 274
 Halleux, Robert 95, 96, 104, 107, 108, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 136, 137, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 179
 Haly 47
 Haly Abbas 63, 64
 Haly ibn-Ammas 236
 Haly Ridwan 63, 64
 Hanbury, Daniel 88
 Haubst, Rudolf 130, 131
 Hauréau, Barthélemy 9, 19, 96, 99, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 175, 176
 Haven, Marc 181
Hec sunt opera Arnaldi de Villanova... 96
 Heidegger, Martin 210
 Henri de Mondeville = Mondeville, Henri de
 Herlihy, O. 278
 Hermes Arabs 97, 110, 120, 127, 129, 152, 155, 161
 Heròfil 63
 Hewson, M. Anthony 264
 Hildegard von Bingen 243
 Hildemar 243
 Hipòcrates 12, 14, 31, 37, 50, 51, 52, 56, 60, 63, 64, 65, 71, 72, 83, 109, 133, 231, 232, 234, 246, 254, 255, 276, 287, 288, 299
- Histoire Littéraire de la France* 96, 99, 104, 114, 175
Historia quando Raymundus Lullus... 134
 Hoff, Hebbel E. 240
 Hogg, James 231
 Holst, 242, 243
 Honorius Augustodunensis 243
 Howes, D. 267
 Hubais 33
 Hug de Lincoln 231
 Hug de Saint Cher 82, 85, 90
 Hugo di Santalla 188
 Huizinga, J. 267
 Hunain ibn Ishaq 32
- Ibn al-Jazzar 81, 88
 Ibn Wafid 81, 86
 Idel, Moïse 252
Inventarium bonorum mag. Arnaldi 10, 12, 23, 24, 25
 Iohannitus 235
 Isaac Israeli 63, 64, 236, 238, 239, 240, 246
 Isidor de Sevilla 82, 84, 242
- Jacobus Alkindus 82
 Jacobus Teutonicus 206
 Jacquart, Danielle 25, 86, 133
 Jaime de Toledo 138
 Jaume II de Catalunya-Aragó 10, 11, 13, 14, 18, 77, 229, 246, 271, 272, 289, 299
 Jaume d'Aragó, infant 77
 Javelet, R. 219
 Jeroni, s. 85, 241, 242, 243
 Joan XXII 194
 Joan apòstol 292
 Joan d'Aragó, infant, patriarca 77
 Joan Damascè, s. 284
 Joannitus 59, 63, 64
 Joaquim de Fiore 252, 260
 Johannes de Parma 17, 22
 John of St. Paul = Giovanni Monaco
 Jones, W. H. S. 232, 234
 Josten, C. H. 133, 195, 203
 Jung, C. G. 106, 134
 Justinià 76
- Kaeppli, Thomas 273
 Kay, R. 287
 Keselman, T. 257
 Kibre, Paul 38, 65, 116, 117, 136, 137,

- 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 206
- Klausner, D. 274
- Knowles, David 244
- Kudlien, F. 65
- Kühn, 335
- Kuksewicz, Z. 40
- Kurdsialek, M. 52
- La Mettrie, Julien Offroy de 249
- Lalande, Emmanuel 181
- Lavinjeta, Bernat de 132
- Lazzarelli, Ludovico 133, 134
- Le Goff, J. 266
- Le trésor des pauvres gens* 22
- LeCouteulx, Charles 231
- Lee, Harold 252, 260
- Lerner, Robert E. 230, 252, 279
- Levey, Martin 86, 87, 88
- Liber canonis* 88
- Liber de conservatione vitae humanae* 131
- Liber de investigatione secreti occulti* 108
- Liber de operationibus elementorum* 116
- Liber de secretis naturae (seu de quinta essentia)*
98, 108
- Liber de secretis naturae per modum dialogi* 150
- Liber de venenis* 17, 22
- Liber de vinis* 110, 111, 112, 113, 126, 127,
120-130, 132, 278, 283, 285
- Liber de vinis et elixiris* 133
- Liber de vita philosophorum* 22, 98, 141, 131,
132
- Liber deflorationis philosophorum* 117, 152
- Liber efficax de arte nostra dignissima* 141
- Liber experimentorum* 148
- Liber mercuriorum* 122
- Liber novi testamenti* 116
- Liber prophetiarum* 119, 162-164
- Liber reformationis* 122
- Liber Serapionis* 25
- Liber servitoris* 25
- Libro de medicina llamado Macer* 22
- Little, R. G. 165
- Libre de reformatió ebraica* 122
- Llinarès, Armand 260
- Lluc evangelista 300, 301, 303
- Llull, Ramon 19, 103, 108, 111, 113, 130,
144, 158, 162, 172, 173, 179, 252, 260,
289
- Llull, Ramon, pseudo 96, 97, 98, 105, 108,
109, 110, 115, 119, 120, 121, 122, 131,
132, 133, 134, 135, 180, 191
- Lonie, I. M. 234
- Locke, John 249
- Lorenzo da Bisticci 119
- Lourdeaux, W. 272
- Luanco, José Ramón de 106
- Lucà 82
- Lucidarium* 141
- Lucidarium metris compositum* 150
- Lumen luminum* 97
- Mac Allister, J. Y. W. 239
- Magister Hospitalis Jerosolimitani 132
- Magister Testamenti 122, 123, 125, 129,
194, 208
- Maimonides, Moshè 240, 267
- Maino de Mainieri 13, 22
- Manget, Joan-Jacques 97, 98, 99, 117, 118,
119, 120, 126, 127, 128, 199
- Manselli, Raoul 252, 269, 274, 279
- Manuli, P. 296
- Manzaloui, M. 133
- Maria d'Aragó, princesa 77
- Maritius 82
- Martène, Edmund 243
- Marty, M. E. 250
- Marx, Karl 267
- Matteo di Sicilia 142
- McVaugh, Michael R. 10, 13, 16, 20, 24,
26, 27, 28, 43-44, 48, 49, 50, 53, 68, 74,
75-94, 105, 107, 123, 133, 178, 227, 250,
257, 258, 259, 273, 279, 295, 296, 298,
299
- Medicina Hermetis* 141
- Meinel, Ch. 103
- Menéndez y Pelayo, Marcelino 271, 272,
276, 292, 302
- Mensa i Valls, Jaume 228
- Mesue 63, 64
- Methodus directus* (!) 101, 131
- Michael Scotus 116
- Michaud, Françoise 86
- Migliorino, F. 117
- Millàs i Vallicrosa, Josep M. 90, 122
- Milligan, Eduard 236
- Minio-Paluello, 66
- Mittelmüller, R. 342
- Moll i Casanovas, Francesc de Borja 89

- Mondeville, Henri de 35, 257, 284, 288
 Moneta di Cremona 245
 Mondino de'Liuzzi 37
 Moorat, S. A. J. 96
 Moore, R. I. 272
 Morienus 100, 101, 199
 Mossè Cohel 123
 Mulholland, J. A. 198
 Mundó, A. M. 42
 Murchi, Tommaso 9, 13, 96, 97, 103, 118, 127, 134
 Murchius, Thomas = Murchi, Tommaso

 Needham, Dorothy 127
 Needham, Joseph 127
 Newman, W. R. 104, 118, 127, 192, 192-193, 193, 207
 Newton, Isaac 249
 Nicolaus Comes de Comitibus 147
 Niccolò de Reggio 38, 39, 67, 82, 83, 89, 90
 Nider, Johannes 229
 Nieto i Galan, Agustí 194
Nova doctrina 142
Novum lumen 22, 97, 98, 99, 103, 142, 118
Novum testamentum 117
 Nutton, V. 38, 295

 O'Boyle, C. 251
Obraige des philosophes 111
 Obrist, B. 119, 187, 189, 197, 198
 Oldradus da Ponte 117
 Omont, 180, 181
Opus ad magistrum Hospitalis 141
Opus ad regem Aragonum 141
Opus lunare 143
Opus simplex 143
Opus solis 143
 Orr, John 231
 Orsini, Napoleone 133
 Ostermuth, Hermann Johannes 239
 Ottosohn, Per-G. 235

 Paganini, G. 134
 Palladius 82, 84
 Paniagua Arellano, Juan Antonio 9-22, 23, 24, 25, 28, 41, 69, 74, 75, 80, 83, 84, 97, 102, 103-105, 107, 110, 113, 118, 127, 152, 177, 179, 181, 227, 228, 235, 247, 250, 251, 279, 281, 282, 283, 285
 Pansier, 16
 Paolo di Taranto 97, 120, 127, 153, 192, 194, 207, 208
Parabola 119
Parabolarum liber 150
 Paracelsus 249
 Paravicini-Bagliani, Agostino 85, 107, 112, 118, 133, 199
 Pascal, José A. 86, 87, 88
 Pattin, 117
 Pau de Tars, s. 231
 Paul Warnefrid 243, 244
 Payen, Jacques 98, 101, 102, 111, 147, 175, 176, 179, 181
 Payne, J. F. 98, 112, 138, 165-171
 Pedro de Toledo 134
 Pèire Joan (Oliu) 212, 252
 Peña, Francisco 118
 Perarnau i Espelt, Josep 83, 95, 175, 210, 211, 216, 217, 218, 220, 222, 225, 229, 248, 252, 264, 265, 269, 270, 271, 273, 278, 279, 290, 292, 295
 Pere apòstol 292, 300
 Pere el Cerimoniós 77
 Pere el Venerable 244
 Pereira, Michela 95-174, 175, 178, 190, 191, 194, 203, 204, 207, 208, 302
Perfecta medicina 149
Perfectum magisterium et gaudium ad regem Aragonum 98, 99, 100, 101, 103, 108, 118, 143, 149, 175
 Petrus, cellerarius 77
 Petrus Compostellanus 239
 Petrus Hispanus 42, 43, 236, 237, 238, 239, 246
 Petrus, magister 133, 134
 Petrus Musandinus 22
 Phail, I. Mc. 96
 Philaretus 82
Philosophi nova doctrina 150
Phoenix 149
 Pietro d'Abano 65
 Pietro Bono da Ferrara 192
 Pileggi Perassollo, M. Aparecida 111, 113, 114
 Pisan, Thomas de 133
 Pitàgores 203
 Plató 63, 64, 65, 220, 267
 Plini 82
 Polunin, Oleg 86, 87

- Popkin, R. H. 249
 Post, G. 287
 Potestà, Gian Luca 290
 Potter, Paul 234
 Pou i Martí, Josep M. 229
 Pouchelle, M. 257, 284, 288
Practica 97
Practica ad quendam papam ex libro dicto Breviarium librorum alchimiae 98
Practica missa Bonifacio papae... 103
Practica roris madii 144
Praetiosa margarita novella 192
Primum testamentum 144
 Pring-Mill, Robert D. F. 260
 Profiat Duran 267
 Profiat Jueu 22
 'Projecte Arnau' 24, 26

Quaestio de alchimia 192
Quaestiones 176
Quaestiones super libello De malitia complexionis diversae 22
Quaestiones tam essentielles quam accidentales ad Bonifacium VIII 97, 98, 99, 101, 103, 108, 144, 150

 Rasis 82, 285
 Rattansi, P. 119
 Raymond de Moleris 18, 22
Recepta de compositione lapidis philosophorum 145, 150
Recepta electuarii 18, 22
Recepta Magistro Hospitalis 145
Receptae de arte Chymiae 145
 Reeves, Marjorie 252
Regimen sanitatis 298, 299
Regimen sanitatis Salernitanum 13
Regimiento de sanidad 13, 14, 22
Regulae generales de febribus 22
Remedia contra maleficia 16, 22, 257
 Rex Aragonum 142, 143
 Rhabanus Maurus 243, 244
 Rhazes 84
 Ricard de Sant Victor 219
 Riddle, J. M. 198
 Riera, Berenguer ça 89
 Rigaud de Branchiis, Johannes 133
 Riquer, Martí de 14
 Robert d'Anjou, rei 29, 82, 83, 127, 130, 132, 139, 186, 187

 Rocatalhada, Joan de 98, 101, 104, 109, 114, 115, 119, 132, 157, 182
 Roger Bacon = Bacon, Roger
 Rogerius 82
 Romanell, P. 249
 Romswinkel, H. J. 110
Rosa aurea 100, 145, 150
Rosa novella 100, 146, 150, 151, 176
Rosarius 114, 119, 120, 128
Rosarius alchemicus Montispessulani 98, 102, 111, 112, 115, 180, 182
Rosarius Montispessulani 177
Rosarius philosophorum 19, 22, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 116, 120, 121, 125, 127, 128, 129, 134, 146, 149, 175-208, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 204, 205, 206, 207
 Rosinus 101
 Rovaze, I. 104
 Rupescissa, Johannes de = Rocatalhada, Joan de
 Rusticus 241

 Said, Hakim Mohammed 88
 Salmón, Fernando 32-74
 Salvador de les Borges = Botam, Joan
 Salvina 242
 Sánchez-Salor, Eustaquio 31-74, 27, 28, 255
 Santi, Francesco 77, 105, 107, 126, 228, 252, 273, 290
 Sarabiyun = Yahya ibn Sarabiyun
 Sargis ar-Ra's'aini 33
 Sarton, G. 37, 176, 177, 182
 Saulnier, Jean 133
 Scoti, Octavianus 96
 Sebastià, s. 301
Secretum 146
Secretum secretorum naturae 110, 112, 117, 164, 165-171
 Sedacer, Guillem 121
Segon llibre del Regiment de sanitat... 14
Semita semitae 98, 99, 101, 103, 131, 146, 139, 175
 Semmler, J. 243
 Serapió 63, 64, 82, 86
 Serapió-pseudo 84
 Sergi 33
 Sezguin, F. 33

- Sheppard, H. J. 103
 Sherwood Taylor, F. 127, 176
 Shils, W. J. 254
 Silano, Giulio 252
 Simó de Gènova = Simon Januensis
 Simon 82
 Simon Januensis 25, 83, 86
 Singer, Charles 239
 Singer, D. W. 96, 136, 138, 139, 140, 141,
 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 194,
 195, 207
 Siraisi, Nancy 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42,
 49, 133
 Skeat, W. W. 121
 Smith, Richard 249
 Smith, W. D. 234
 Smythies, B. E. 86, 87
Soliloquium 147
 Soranus 236
Specularium 147
Speculum alchimiae 97, 98, 99, 117, 147
Speculum philosophiae 207
Spondent 104
 Stephanus Arlandi 16, 22, 25
 Sudhoff, Karl 239
 Stüssmayer, F. X. 94
Summa 206, 207
Summa perfectionis 206
 Synnot, A. 267
Synonima 82

Tabula smaragdina 100, 194
Tabulae quae medicum informant 25
 Tassoni 144
Tegni Galieni 12, 31
 Temkin, Owsei 234, 235, 281, 299
 Tertul·lià 241
Tesoro de los pobres 14
Testamentum 22, 98, 99, 103, 108, 109, 110,
 111, 115, 119, 121, 122, 123, 127, 128,
 129, 130, 131, 176, 194, 203, 205, 207
Testamentum Arnaldi 134, 135, 150, 151
Testamentum novissimum 122
Testamentum (novum) 148, 151, 176
Testamentum primum 172-174
Testamentum (pseudo-Lulli) 96
Testamentum (vetus) 147
 Thery, P. G. 219
Thesaurus pauperum 14
 Theissen, W. 199
 Thomas Gallus 219
 Thompson, Margaret 230
 Thompson, P. 274
 Thomson, S. H. 115, 116
 Thorndike, Lynn 19, 35, 37, 38, 39, 82, 96,
 100, 101, 107, 115, 116, 117, 133, 136,
 137, 138, 139, 149, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 148, 149, 151, 176, 177,
 180, 181, 191, 192, 194, 204, 206, 207
 Toews, J. E. 255
 Tomàs d'Aquino, s. 209, 219, 220, 221,
 261, 264
 Tommaso da Bologna 115
Totum continens 82
Tractatus contra calculum 16
Tractatus de aqua vitae simplici et composita 133
Tractatus de conservanda iuventute 13
Tractatus de lapide philosophorum 98
Tractatus de sigillis 18
Tractatus de solutione dubiorum in alchimia 149
Tractatus parabolico (!) de maiore edicto 119
Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus
quae fiebant contra tractatum Arnaldi De ad-
ventu Antichristi 276, 289, 290, 300
Translatio Alkindi De graduationibus medicina-
rum 22
Turba 101
 Turner, B. S. 276

 Ullmann, Manfred 86
 Underwood, E. A. 127

 Van Engen, J. 257
 Vaux, K. L. 250
 Vegetti, M. 296
Verba commentatoria 148
 Verhelst, D. 272
 Vermeer, J. B. C. W. 231
 Verrier, René 13
Vetus Testamentum 150
 Vilanova, Arnau de 9-303
 Vinge, L. 267
Vita Arnaldi 9, 96
Vulgata 76

 Wakefield, W. I. 254
 Waley Singer, D. 132
 Webster, C. 249
 Webster, Raymond 230
 Weiss, Roberto 83

- | | | | |
|-----------------------|-----------------|-------------------------|--------------|
| Wellmann, K. | 249 | Yahya ibn Sarabiyun | 86 |
| Wickersheimer, Ernest | 13, 25, 42, 133 | Ysaac | 82 |
| Wilmart, André | 230 | | |
| Wilson, C. A. | 127, 132 | Zabarella, Francesco di | 229 |
| Wislocki, W. | 41, 42 | Zetzner, Lazarus | 97, 99 |
| Wittington, E. H. | 165 | Ziegler, Joseph | 228, 249-303 |
| Wyckoff, D. | 189 | | |

ACTES DE LA
I TROBADA INTERNACIONAL D'ESTUDIS
SOBRE ARNAU DE VILANOVA (II)

Presentació	5
Juan Antonio PANIAGUA, <i>En torno a la problemática del corpus científico arnaldiano</i>	9
Lluís GARCIA BALLESTER, <i>Hacia el establecimiento de un 'canon' de las obras médicas de Arnau de Vilanova</i>	23
Lluís GARCIA BALLESTER, Fernando SALMÓN i Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, <i>Tradición manuscrita y autoría: sobre la posible autenticidad del comentario de Arnau de Vilanova al De morbo et accidenti de Galeno</i>	31
Michael R. McVAUGH, <i>Two texts, one problem: the authorship of the Antidotarium and De venenis attributed to Arnau de Vilanova</i>	75
Michela PEREIRA, <i>Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare</i>	95
Giuliana CAMILLI, <i>Il Rosarius philosophorum attribuito ad Arnaldo da Villanova nella tradizione alchemica del trecento</i>	175
Eusebi COLOMER i POUS, <i>L'antropologia en els escrits espirituals d'Arnau de Vilanova</i>	209
Dianne M. BAZELL, <i>"De esu carniū: Arnald of Villanova's defence of carthusian abstinence"</i>	227
Joseph ZIEGLER, <i>Arnau de Vilanova: a case-study of a theologizing physician</i>	249
Taula de citacions bíbliques	305
Taula de fons manuscrits i documentals	307
Taula d'autors i d'obres anònimes	309

