

NICOLE ORESME E S. AGOSTINO

STEFANO CAROTI

L'accostamento dei due pensatori potrebbe di primo acchito suscitare due diverse, addirittura contrastanti, impressioni: la presenza, diciamo dimessa e quasi obbligata (nel senso del dovuto omaggio a uno dei Padri della chiesa comunque presenti nella cultura filosofica e teologica latina), di un Agostino trattato più come semplice anche se autorevole *auctoritas*; oppure la ripresa del suo messaggio di richiamo all'interiorità, derivante da una lettura non cursoria delle sue opere. Le due impressioni potrebbero trovare la loro giustificazione sulla base di due diverse prospettive nei confronti di Oresme e , più in generale, della cultura anche filosofica del tardo trecento: la prima ci riporta al ruolo decisivo attribuito al filosofo normanno nella storia del pensiero scientifico - il riferimento a Pierre Duhem è scontato - e quindi alla sua appartenenza a quella che è stata definita la scuola di Buridano¹; la seconda su quella della nozione di pre-umanesimo² . Le due differenti prospettive storiografiche, che peraltro hanno in comune la pretesa crisi e addirittura il rifiu-

¹ Una prospettiva ormai sulla via del tramonto, per la quale il confronto, nel bene e nel male, è soprattutto con Aristotele.

² Già Gustave Lanson accostava Oresme a Jean Gerson e a Jean de Montreuil: «Pour le style et la langue, Gerson est un contemporain des Oresme et des Jean de Montreuil, Il appartient au groupe des humanistes», LANSON 1963, 164.

to dell'aristotelismo scolastico, sono, come è noto, benemerite per la storia della cultura anche filosofica: la prima per aver richiamato anche nei secoli di mezzo interessi molto vivi per la componente scientifica, la seconda per aver sottolineato la complessità di una speculazione che privilegia interessi morali e politici rispetto a quelli logici e di filosofia della natura. Senza togliere niente a queste due ipotesi si deve comunque rilevare che ormai la conoscenza del pensiero di Oresme è sufficientemente "matura" e quindi può camminare da sola. Il che non significa certo sottovalutare gli scritti di filosofia della natura da una parte o negare l'originalità di alcune posizioni quali l'*intensio* e la *remissio*; né tantomeno passare sotto silenzio l'ampio uso dei classici latini noti. Agostino, tuttavia, è bene precisare subito, – come anche Cicerone o Seneca, spesso ricordati negli scritti di Oresme – non rappresenta mai un'alternativa ad Aristotele, che rimane il punto di riferimento più importante.

Prima di entrare nel dettaglio dell'utilizzazione degli scritti dell'Ipponate da parte di Oresme, qualche notazione generale. Per quanto riguarda le tematiche, l'impegno costante del filosofo normanno contro l'astrologia e la magia³ trova ovviamente nel quinto libro del *De civitate Dei* una fonte autorevolissima e in questa ardua tenzone Agostino è senz'altro una delle voci più ascoltate da Oresme. Da un punto di vista della cronologia, si deve rilevare che nelle opere dedicate ad un approfondimento di alcuni aspetti di filosofia naturale e di geometria – mi riferisco a *Ad pauca respicientes*, *De proportionibus proportionum*, *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*⁴ – nonché alcuni commenti ad opere di Aristotele – in partico-

³ CAROTI 1979.

⁴ Tutti editi da Edward Grant: ORESME 1966; GRANT 1971.

lare mi riferisco al commento al *De generatione et corruptione*⁵ - e quindi nella produzione che risale con ogni probabilità al periodo del suo magistero presso la Facoltà di Arti, Oresme non sembra porgere attenzione agli scritti dell'Ipponate, al contrario di quello che avviene nel commento alla versione francese della *Politica* di Aristotele⁶. Non si possono comunque trarre conclusioni generali, dal momento che da una parte nei commenti al *De anima*⁷ e alla *Physica*⁸ si trovano alcuni rimandi ad Agostino e dall'altra nei commenti alle traduzioni del *De coelo*⁹ e dell'*Ethica*¹⁰ non è presente alcun rimando esplicito.

Piuttosto che su dati esclusivamente quantitativi, che nello studio dell'influenza di un pensatore su un altro non hanno certo un peso decisivo, è opportuno rivolgere la nostra attenzione alle tematiche sulle quali Oresme ha ritenuto utile interrogare Agostino, raccomandandone quindi l'autorevolezza al lettore dei propri scritti. La critica alle pratiche divinatorie e operative fondate sullo studio del movimento degli astri e su pratiche magiche è certamente l'ambito in cui l'autorità del vescovo di Ippona giuoca un ruolo di primaria importanza. E questo risulta non solo dalla *Questio contra divinatores horoscopios*¹¹, la cui peculiarità è comunque quella di rivendicare ad Aristotele un ruolo precipuo nella critica alla divinazione astrale. Le citazioni in questo

⁵ ORESME 1996. I commenti editi in tesi di dottorato americane, sotto l'impulso di uno dei pionieri delle ricerche sul pensiero di Nicole Oresme e più in generale della storia della scienza medievale, Marshall Clagett, non sono qui considerati (si tratta di KREN 1965; DROPPERS 1966; MCCLUSKEY 1974). Non sono comprese nella mia analisi neppure le *Questiones de sensu* pubblicate da Jole Agrimi (AGRIMI 1983).

⁶ ORESME 1970.

⁷ PATAR 1995.

⁸ ORESME 2013.

⁹ ORESME 1968.

¹⁰ ORESME 1940.

¹¹ ORESME 1977.

scritto sono dal quinto libro del *De civitate Dei*¹² ritenuto uno dei massimi contributi nella polemica contro l'astrologia, affiancato da uno scritto omiletico¹³, dalle *Confessiones* e dal *De genesi ad litteram*¹⁴. Un analogo richiamo al ruolo centrale nella polemica antiastrologica del quinto libro del *De civitate Dei* si trova nei *Quodlibeta* che nei manoscritti seguono la *Questio*¹⁵. La prima citazione si trova all'inizio dello scritto, in risposta alla terza *questio* della *Tabula problematum*¹⁶, la seconda si incontra all'inizio della *questio* 30¹⁷.

¹² Nella prima occorrenza Oresme attribuisce al vescovo di Ippona quasi un ruolo di *magister* che determina un problema da discutere davanti alla scolaresca: «Sexto per beatum Augustinum in libro quinto *De civitate Dei* et in *Omelia de Epyphania*, ubi expresse declarat istam questionem et facit derisionem de iudiciis astrologorum», ORESME 1977, 222. V. anche 264, 268, 304, 307.

¹³ V. nota precedente.

¹⁴ ORESME 1977, 262.

¹⁵ Parzialmente editi da Bert Hansen con il titolo da lui escogitato *De causis mirabilium*: HANSEN 1985. Nella parte edita da Hansen non compaiono citazioni esplicite da opere di Agostino; Hansen individua comunque due passi nei quali in contesti analoghi di scritti oresmiani è citato il vescovo di Ippona, su cui tornerò più avanti, 212-13 e 348. Un riferimento ad Agostino nella *Tabula problematum* pubblicata in appendice, v. HANSEN 1985, p. 388 dal *De civitate Dei* sull'effetto dell'immaginazione sul corpo.

¹⁶ «Utrum Aristoteles et alii philosophi notabiles consensierint iudiciis astrologorum quantum ad iudicia particularia, ut de nativitatibus, de electionibus, de interrogationibus. Et quod futura contingentia et particularia seu singularia per astrologos possunt prescribi per regulas datas super his ab astrologis», HANSEN 1985, 366. La risposta di Oresme: «Consequenter ad tertium respondeo quod non; ymmo hoc reprobaverunt, ut patet quinto *Politice* expresse capitulo ultimo. Et certe si in illis consensissent, plus debuissent vacasse et decertasse de illis et circa illa que fecerunt et non sic immorari in causis particularibus et immediatis. Et hoc etiam satis patet per Aristotelem secundo *naturalium* et in secundo *celi*, ubi dicit quod cum timore et reverentia debemus loqui de illis. Et vide quomodo beatus Augustinus, qui clarius tam in philosophia quam theologia vidit <quam> (*ms.* quod) ququam, ut etiam confitetur beatus Hyeronimus, ipsa reprobavit. Et dominus noster Iehesus in Evangelio querentibus signum etc. Et si fuerint vera, ut dicunt, mirabile est quomodo non dicunt regibus et suis dominis quanto (*in marg.*) debent vivere et quomodo debet eis succedere de inimicis (*in marg.*), et de caristia temporum etc. Dominus autem Iehesus Christus faciebat miracula ut cognosceretur et ut converteret ad etc., sed non per pronosticationem futurorum, quia illa non competit nisi etc., ut ipse dicit, ad hoc quod circa talia non vacent etc. Vide plus in questione superius et vide in tractatu *De divinatione* quomodo successit intentibus illis. Et vere timendum est qui illa considerat que ibi ponuntur etc.

Una certa riserva nella spiegazione del potere delle immagini astrologiche, la cui eventuale efficacia era attribuita da Agostino all'azione diabolica è espressa da Oresme nella risposta al problema 37 della *Tabula*¹⁸. Poco più avanti, nella risposta al problema 38¹⁹ all'origine diabolica suggerita da Agostino è affiancata una spiegazione di carattere fisiologico, con il ricorso alla potenza dell'immaginazione²⁰; l'eventuale azione diabolica, comunque, non può avvenire senza il consenso divino, e senza un intervento esplicito della

quando consimiliter talibus pronosticationibus a Christo Deo prohibitis utentibus contingat», Paris B.N. lat 15126, c. 99r.

¹⁷ Che testimonia lo stretto legame di questo scritto con la *Questio contra divinatores horoscopios*: «Ex predictis et precipue in questione principali clare patet solutio questionis 30, quare scilicet astrologi irascuntur cum ab eis queritur etc. et quare homines pudent etc....»; la citazione: «Quod contra fidem vide beatum Augustinum in *De civitate Dei*, qui fuit tantus philosophus», Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 15126, c. 138r-v.

¹⁸ «Utrum ymagines quas faciunt astrologi habeant aliquam virtutem acquisitam pro sculptura in tali vel tali hora facta. Et quare fuerunt invente, et videtur quod Moyses fuerit in causa etc», HANSEN 1985, 369. La risposta di Oresme con il richiamo a Agostino: «Dico igitur, sicut beatus Augustinus in quarto *De civitate dei* quod nullum effectum habent, et si sic, hoc est a demonibus quos deus permittit a talibus reprobis etc., sicut de multis tenetur in sancta scriptura»; il riferimento all'azione diabolica è immediatamente precisato: «Et si dicitur: prius hoc reprobavi quod demones etc.... Ad primum, non simpliciter reprobavi quin quandoque Deus gloriosus in talibus reprobis et induratis, sicut pharao fuit, permittat etc.; non etiam affirmo nec nego, sed sic dicit gloriosus sanctus, qui tantus fuit philosophus, quod est verisimile quin in iuventute sua, antequam esset christianus quod non sciret de talibus si essent scibilia et vera vel possibilia. Nullum autem sanctum virum et bonum philosophum in isto textu negavi nec negabo de hiis que affirmant ex se et per rationem, sed de hiis que ab aliis audirent possibile esset quod fuissent decepti in faciliter credendo, sicut et nunc vel etc., nisi illis invenirem contradictionem, quia tunc crederem illi cui ratio concordaret» Paris, B.N. lat 15126, c. 145v.

¹⁹ «Utrum ars notoria, scilicet acquirendi memoriam, valeat et unde habet hec ortum. Et videtur quod etiam Moyses, sicut de ymaginibus, fuerit in causa», HANSEN 1985, 369.

²⁰ «Utrum autem dyabolus in talibus quandoque se ingesserit, ut dicit beatus Augustinus, aut quandoque ex forti ymaginatione anima aliquantulum disposita fuerit, ignoro. Sed quod per modum quem ponunt bene scio esse frivolum tam catholice quam adhuc astrologice quod etc.; enim aliqui fuerint maxime memorie, ut de Seneca recitatur, etiam clarissimi ingenii et maxime inventivi, ut de beato Augustino scribit beatus Jeronimus, et etiam de quodam puero, qui quasi per se omnia mathematicalia inveniebat, bene credo esse possibile», Paris, B.N. lat 15126, c. 147r.

nostra volontà, come sembra attestato anche dallo stesso Agostino²¹. Nel *De configurationibus qualitatum et motuum* Oresme ribadisce le sue perplessità sull'azione diabolica, limitandosi a ricordare gli esempi narrati da Agostino nel *De genesi ad litteram*²². La resistenza di Agostino nei confronti di una spiegazione naturale dei presunti effetti mirabili, e comunque non riconducibili facilmente all'azione naturale, è uno degli elementi di maggior frizione tra i due filosofi, ed Oresme sembra voler sottolineare la sua distanza dalle convinzioni del dottore della chiesa rilevandone il silenzio su una spiegazione fisica degli effetti della mandragora²³: si tratta di un passo di notevole interesse, perché in questo contesto non si tratta del ricorso all'azione dei demoni,

²¹ Nella risposta al *problema* 44 («Utrum verba coniurationum habeant quandam virtutem», HANSEN 1985, 369-370): «Et si dicatur: Christus dominus noster fuit ductus a dyabolo in etc., igitur bene habet potestatem supra alios. Etiam Christus dominus noster docet nos orare ne temptemur a dyabolo, et etiam omnes sancti orant et fuerunt tamen multi ab eo temptati; respondeo, ut prius, quod, sicut dictum fuit superius, Dominus Jhesus Christus a spiritu sancto ductus fuit etc., ut dicit Gregorius; in hoc convenit Augustinus etc. Unde dyabolus nichil potest nisi precepto Dei. Vide sanctos expositores super illud quod demon intravit porcos etc. Dico secundo quod ratio est contra te, quia, si concedas quod dyabolus habet potestatem et habuit portandi Christum super etc., quantam igitur habet super simplices et peccatores? Certe nullus remaneret, et etiam bene haberet potestatem faciendi illa que prius concludebam, scilicet pro suis invocatoribus etc.», Paris, B.N. lat 15126, c. 156v.

²² CLAGETT 1968, II, 29, 346. Un altro passo in cui è citato un esempio, questa volta tratto dal *De civitate Dei* (XVIII, 18), nel capitolo 31 della parte seconda, CLAGETT 1968, 356.

²³ «Possibile est igitur quod ex contactu vel alia applicatione talium rerum sequatur curatio alicuius egritudinis aut alius effectus qualiscumque sit, et quod causa illius sit huiuscemodi similitudo inter figurationem in intensione qualitatis illius rei que applicatur et figurationem corpoream vel qualitativam illius rei que patitur vel cui fit applicatio, sicut in figuratione qualitatis de qua minus videretur inveniuntur alique gemme et alique plante similes corpori hominis aut eius faciei vel alteri parti. Et hoc significat talia occultas habere virtutes veluti mandragore quarum radices natura formavit ad ymaginem hominis secundum utrumque sexum et que prebent mulieribus virtutem concipiendi, prout invenitur in sacro canone et ita dixerunt philosophi et doctores sancti preter Augustinum», CLAGETT 1968, 256.

bensi a quello dell'intervento diretto di Dio²⁴. Agostino, insomma, sembra essere considerato uno dei pensatori contro i quali è diretto proprio il *De configurationibus*, che cerca di recuperare all'ambito naturale tutta una serie di fenomeni che apparentemente sfuggono ad una spiegazione di caratter fisico, anche attraverso la proposta di un nuovo elemento esplicativo quali sono le *configurationes* e le *intensiones* delle qualità. Questo atteggiamento sembra confermato anche da una citazione dal libro ottavo del *De civitate Dei*, relativa alla falsità di profezie in cui vengono precisati i dettagli²⁵, falsità già rilevata da Virgilio nel libro sesto dell'*Eneide*, citato indirettamente dal *De civitate*. Anche gli esempi sopra citati rientranti in un ambito di fenomeni per cui sarebbe possibile una spiegazione fisica mi sembra confermino questo atteggiamento critico nei confronti di Agostino su questo particolare aspetto. Un'eccezione è costituita dalla citazione dal *De trinitate*²⁶, in un passo in cui Agostino riconosce la possibilità che alcune passioni provochino effetti anche sul corpo, come

²⁴ Clagett ha identificato puntualmente il passo cui si riferisce Oresme, dal *Contra Faustum manichaeum*, v. CLAGETT 1968, 454. A questa tipologia di presenza di Agostino, come fonte cioè di esempi che possono avere un certo interesse per gli argomenti affrontati nel *De configurationibus* ma senza nessuno sforzo di interpretarli come eventi naturali, può essere ricondotto il richiamo al *De civitate Dei* (libro XVIII) nel *Livre de Yconomique*, in una glossa peraltro molto importante per quanto riguarda l'interpretazione del testo e la proposta di una traduzione secondo Oresme più rispettosa del pensiero di Aristotele. In questa glossa si parla di Circe e della trasformazione in porci dei compagni di Ulisse; Oresme nota che Agostino menziona altri casi di trasformazione: «Et fait Saint Augustin mention de plusieurs autres mutacions», ORESME 1957, 842; a questa affermazione segue una nota che ha tutta l'aria di una precisazione: «Et selon verité, les mutations ne furent pas teles, mea par aventure aucuns pevent avoir esté perturbés et alienés en leur disposition corporele et en leur sens naturels par malefices et par enchantement en tant qu'il cuidoient estre leus ou pors ou chevaux par certaine temps et aucuns par maladie», 842, dove il richiamo ai malefici non deve essere preso per una valutazione diversa della magia rispetto al *De configurationibus*.

²⁵ CLAGETT 1968, 266.

²⁶ CLAGETT 1968, 376.

avviene nel camaleonte²⁷. Se si escludono due passi, uno relativo allo stato di beatitudine²⁸, l'altro, peraltro citazione indiretta, alla previsione di Ermete della fine della religione pagana²⁹, la presenza di Agostino nel *De configurationibus* assume fondamentalmente un ruolo antagonistico su un aspetto della filosofia per il quale il *De configurationibus* intende essere un contributo innovativo.

Solo due i rimandi espliciti ad Agostino nelle *Questiones de anima*, la prima delle quali relativa ad uno dei problemi più delicati, e cioè se nell'uomo vi siano tre anime oppure una sola con diverse funzioni (*questio* III, 5: «Utrum in eodem vivente, sicut in homine, sint plures animae, scilicet vegetativa, sensitiva, intellectiva»³⁰), secondo quanto sostiene Agostino nel *De trinitate* (X,12), un testo che Oresme poteva leggere anche nel *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, cui troviamo un rimando, senza alcuna menzione di Agostino, nei più tardi *Quodlibeta*³¹. La seconda dal *De civitate Dei* X, 31, nel

²⁷ CLAGETT 1969, 488. Poco più avanti viene ricordato il numero delle passioni che possono essere all'origine di alterazioni corporee indicato da Cicerone, citato indirettamente, insieme ancora al libro sesto dell'*Eneide*, dal libro quattordicesimo del *De civitate Dei*, CLAGETT 1968, p. 386. V. anche nota 14.

²⁸ CLAGETT 1968, 391-392.

²⁹ CLAGETT 1968, 266 e 459-460. Un richiamo esplicito al *De civitate Dei* a proposito di Ermete si trova in chiusura della *Questio contra divinatores horoscopios*, ORESME 1977, 310; il rimando è ai capitoli 23-24 dell'ottavo libro; lo stesso rimando in ORESME 1970, 298 (256b); sull'ermetismo medievale, oltre alle edizioni dell'«Hermes Latinus» promosse da Paolo Lucentini v. LUCENTINI 2003.

³⁰ PATAR 1995, p. 152.

³¹ «Non est tamen mee intentionis hic declarare difficultates nec eas tangere que in aliis libris sufficienter tractantur - ut puta utrum in homine sint due anime scilicet una materialis et corruptibilis et alia immaterialis et incorruptibilis, et utrum in intellectiva immateriali velle seu voluntas, ratio et memoria distinguantur et quomodo et utrum eadem sit memoria intellectiva et sensitiva anime supposito quod anima rationalis et sensitiva distinguuntur...quia quedam istorum super librum de anima tractantur sufficienter et quedam super

quale Agostino confuta la teoria platonica dell'anima, e da cui Oresme ricava una sorta di genealogia della scuola³².

Più cospicua la presenza di Agostino nel commento alla *Physica*, nel quale il vescovo di Ippona è ricordato su alcuni problemi filosoficamente rilevanti, e non solo relativamente alla filosofia naturale, come la nozione di tempo di cui si registra la soluzione agostiniana che ne fa una *distensio animae*³³. Troviamo infatti rimandi sulla nozione di male, che coinvolge più in generale il tipo di intervento di Dio sul creato. Il riferimento al male come privazione di bene e quindi come non creatura divina lo incontriamo relativamente alla nozione di privazione, per la quale Oresme fa ricorso alla sua teoria dei *modi rerum*:

Tertia conclusio est quod privatio est subiectam materiam privatam esse aliquo vel aliquid simile. Et ita dico de qualibet privatione, sicut tenebra, malitia, deformitas et quecumque similia. Et hec est intentio Augustini in *Encheiridion*. Et tale quid potest dici 'ens privativum' vel 'accidens privativum' aut 'condicio privativa'³⁴.

librum primum sententiarum a magistris nostris in imagine sanctissime Trinitatis tractantibus», PATAR 1995, 272.

³² PATAR 1995, 363-364.

³³ «Quidam dicunt quod est motus ipse anime», ORESME 2013, 533 (q. IV, 16 : «Consequenter queritur utrum tempus sit aliquid», ivi, p. 528); dal libro undecimo delle *Confessiones* una citazione letterale «in tempore loquor et nescio quid sit tempus», ivi, 542 (q. IV, 18: «Consequenter queritur utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius», *ibidem*). Anche il famoso passo sulla priorità del piede e dell'orma è menzionato da Oresme, anche in questo caso letteralmente : «tertio, confirmatur exemplo Augustini <dicentis> quod "si pes esset in pulvere ab eterno, adhuc vestigium esset ab ipso pede», ivi, 221 (q. II, 8: «Consequenter queritur utrum efficiens sit causa», ivi, 218).

³⁴ ORESME 2013, 116 (q. I, 15: «Consequenter queritur utrum privatio sit ens», ivi, 112. Per quanto riguarda la dottrina dei *modi rerum* v. la bibliografia indicata in ivi, 25, nota 32. Nella stessa *questio* Agostino è ricordato attraverso una citazione letterale da Prospero d'Aquitania: «Quod conclusio sit falsa patet <etiam> de verbis in libro Prosperi, ubi dicit "recte igitur in malis odimus malitiam propter quod non est nisi privatio, ut dicit Augustinus, et diligimus naturam ut nec propter vitium natura odiatur nec propter naturam vitium diligatur"», ivi 115. Nella *questio* I, 20 («Consequenter queritur utrum omne ens appetat sui permanentiam et durationem», ivi, 153) è ripresa questa valutazione a proposi-

Oresme sembra qui indicare in Agostino, l'Agostino dell'origine del male, una fonte della propria soluzione relativa all'analisi linguistica di termini accidentali o privativi o comunque indicanti stati di cose, uno dei contributi più importanti del pensatore normanno al dibattito filosofico del secolo XIV.

Due citazioni relative alla completa dipendenza della natura dalla volontà del suo creatore potrebbero essere addirittura interpretate nel segno di una sorta di cambiamento di atteggiamento nei confronti di Agostino – che vedremo caratterizza anche il più tardo commento alla traduzione della *Politica* – ritenuto ora non più come il difensore di una visione della realtà quasi manichea, con gli eventi ritenuti straordinari come l'intervento diretto di Dio o delle potenze del male. La prima occorrenza la troviamo nella *questio* dodicesima del secondo libro («Consequenter queritur utrum aliquid possit fieri a casu»³⁵), negli argomenti che negano l'esistenza del caso:

Tertio, si quid esset a casu, illud esset contra naturam et non a natura; quod patet, quia, saltem respectu alicuius effectus, non vocatur natura sed casus, sicut respectu monstri; sed nihil fit contra naturam, ut dicunt Isidorus et Augustinus³⁶.

La seconda occorrenza riguarda l'esistenza del vuoto³⁷ e tocca un tema caro ad Oresme, quello del *possibile secundum ymaginationem*, e cioè del possi-

to delle motivazioni che spinsero al suicidio Lucrezia, e di quelle che sono alla base del suicidio di coloro che «attendantur de vita sua», ivi, 153 e 158.

³⁵ ORESME 2013, 254

³⁶ *Ibid.*

³⁷ «Tertio, sequitur quod sola illa virtus potest facere vacuum, respectu cuius nulla est resistentia nec finita nec infinita. Et ideo bene dictum fuit prius quod non potest fieri contra

bile falso, che comunque, non essendo contraddittorio, è nell'arbitrio divino il realizzarlo o meno. Anche in questo caso si tratta di una nozione particolarmente cara ad Oresme e veramente di centrale importanza per la sua filosofia naturale³⁸, e che credo possa anche essere interpretata come un apprezzamento del pensiero di Agostino diverso da quello che abbiamo visto negli scritti di polemica antiastrologica.

Una decisa, e in questo caso inequivocabile, inversione di tendenza rispetto all'atteggiamento nei confronti di Agostino – almeno rispetto agli scritti contro l'astrologia e la magia – si riscontra nelle glosse della versione francese della *Politica* di Aristotele e non solo da un punto di vista quantitativo, come già sopra rilevato, ma soprattutto da quello qualitativo: nella glossa al cap. ventiquattresimo del settimo libro Oresme rileva:

Item, selon Saint Augustin et Saint Jherome et pluseurs autres docteurs, philosophie naturele confere et aide grandement a entendre et deffendre lez articles de la foi, et aussi profecte la philosophie morale d'ethiques as mandemens et conseulz de Dieu³⁹.

Anche se si tratta di un rilievo che potremmo considerare di routine, in quanto la conoscenza della filosofia naturale e di tutte le scienze profane è unanimemente raccomandata per affrontare l'esegesi dei testi sacri, credo che si debba sottolineare questa esplicita attestazione di Oresme, che suona non

naturam, immo si Deus faceret vacuum, iam naturale esset vacuum esse, quia illud unicum est naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus et ordo nature sicut recitat Augustinus a quodam philosopho», ORESME 2013, 475 (q. IV, 8: «Consequenter queritur utrum ad vacuum esse sequatur contradictio», ivi p. 471). La citazione è dal *De vera religione*, 2,2 (il filosofo è Socrate).

³⁸ HUGONNARD-ROCHE 1996, 161-177.

³⁹ ORESME 1970, 319 (277b).

tanto come una *retractatio* delle critiche fatte al vescovo di Ippona nel *De configurationibus*, quanto piuttosto come un apprezzamento riguardo ad un programma che in quelle critiche lo stesso Agostino sembrava aver disatteso.

L'autorità di Agostino è invocata in quest'opera non esclusivamente su problematiche circoscritte: fin da un rilievo in una nota al settimo capitolo del primo libro («il moustre que princey politique et princey despotique ne sont pas un meysme princey»⁴⁰) Oresme richiama la posizione del vescovo di Ippona sulla libertà:

Pour miex entendre ce que dit est des sers et de servitude et pour gloser aucunes escriptures qui parlent de ceste matiere, je mettray aucuns distinctions. Et je di que liberté et servitude sunt dites ou resgart de volenté. Et en ceste maniere tout homme qui a usage de raison est franc par nature, car sa volenté ne est subjecte ne serve a quelcunque creature mes seulement a Dieu; car par autre ne peut estre contrainte. Et nulle autre beste a ceste liberté. Et par ce peut l'en gloser lez diz de Saint Augustine [*De Civit. Dei* 19,15] et de Saint Gregoire [*Lib. Pastoralis curae*, iii,5] et des autres qui dient que Dieu donne a homme seigneurie sus lez bestez et non pas sus homme, car volenté de homme ne est pas en subjection d'autre homme⁴¹.

La perdita della libertà, lo stato nel quale l'uomo è stato creato, è dovuta all'intervento dell'uomo stesso, e per questo lo stato di "schiavitù" è da attribuirsi non tanto ad un dominio riconosciuto da Dio di uno o più uomini su altri uomini, bensì all'uomo stesso che rinuncia, peccando, alla sua libertà. Poco più avanti Oresme afferma esplicitamente che l'ordine naturale viene sovvertito dalla scelta umana di non seguire il dettato della ragione⁴².

⁴⁰ ORESME 1970, 58.

⁴¹ ORESME 1970, 59 (17a).

⁴² «Item, liberté et servitude sunt dicte selon vertu et vice, car toute foiz que la partie intellectuelle obeïst a la sensitive ou fait autrement contre raison, adonques est perverti l'ordre naturel en homme», *ivi*, p. 59 (17a).

Questa libertà originaria è comunque molto lontana nel tempo e precede il diritto, a partire da quello che impone la schiavitù ai vinti⁴³. Una tale libertà, tuttavia, non esclude, secondo Oresme, una differenziazione originaria, la sola che può spiegare la nascita dei bisogni e la spinta a socializzare da parte degli uomini, proprio per rispondere in modo più efficace a questi bisogni⁴⁴. Lo stato di libertà originario, dunque, non deve fare affrettatamente concludere ad una uguaglianza assoluta – che si limita ad un unico aspetto, quello appunto della libertà –, uguaglianza assoluta che risulterebbe esiziale impedendo il formarsi della società, all'interno della quale «sunt proficible le seigneur au serf et le serf au seigneur». I due stati, dunque, non possono essere considerati che complementari, e sono iscritti nel piano divino⁴⁵, se-

⁴³ Oresme precisa che si tratta di una libertà da servitù derivante dalla sconfitta in guerra e comunque in uno stadio che precede lo *jus gentium*: «Et par ce appert que en estat de innocence, quant nature humaine ne avoit pas telez necessités, il ne estoit mestier de tele distinction (servo/padrone). Et selon ce puvent estre glosés aucuns docteurs qui dient que touz sunt frans par nature, ce est à dire selon la premiere creation et selon nature entiere et non pas corrompue par pechey. Et de tele nature approceioient telz gens, comme l'istoire de Alixandre dit que les Bragmans estoient, mes ce semble une fable. Et selon l'opinion d'aucuns, telz estoient les gens avant que fust le droit appellé *jus gencium*. Et pour ce dient aucuns lays que tous estoient naiz frans par nature. Mes il doivent estre ainsi entendues que tous estoient par nature frans et non subjects a tele servitude comme est celle qui vint par violence et guerre. Et ce appert asses par le texte dez lays», ORESME 1970, 59 (17a-17b)

⁴⁴ Il passo citato nella nota precedente così proseguiva: «Et n'est pas a entendre que plusieurs par nature ne soient enclins a oeuvres serviles et qu'il ne soit expedient et juste selon droit naturel qu'il servent. Car autrement teles escriptures ou loys seroient contre raison. Item, encor appert ce que dit est par autre raison, car nécessité et indigence pour quoy un homme ne peut vivre sans l'aide dez autres est pour tres bonne fin, car ce est la cause qui enduit et contraint les gens a comunicacion, qui est un bien tres naturel et tres excellent...Car par ce est amisté entre gens engendree, justice gardeée et sunt faictes ou exercees les oeuvres des autres vertus», ORESME 1970, 59 (17b).

⁴⁵ «Quant a tout resgarder est que Dieu et nature donnent a homme telez indigences et teles deffaultes pour tres grant bien et pour tres bonne fin. Car par ce il convient qu'il vive et converse oveques autres hommes en comunicacion et convient que l'un aide a l'autre et que l'une ministre servitude et l'autre provision et ainsi dez autres necessités», ORESME 1970, 59 (17c).

condo una visione che non può non far pensare di nuovo ad Agostino, per il quale il male è creatura esclusivamente dell'uomo. E a questo proposito mi sembra emblematico il riferimento proprio ad Agostino in una lunga glossa del primo capitolo del quinto libro, nella quale Oresme condanna le sedizioni, anche se dirette contro un tiranno che opprime: se una rivolta va a buon fine e si ristabilisce la giustizia, ciò va ascritto a merito di Dio, che non può che fare del bene, anche a partire dal comportamento malvagio degli uomini⁴⁶.

Anche l'uomo, seguendo il dettato divino è in possesso di questo potere di trasformare in positivo anche circostanze sfavorevoli come l'indigenza e la malattia⁴⁷. Da sottolineare, anche se si tratta di una citazione molto cursoria, a differenza di molte altre, il richiamo ad Agostino per giustificare la posizione di Aristotele contro la povertà:

Mes est plus estrange chose a la moralité de Aristote que aucuns recommandent povreté volontaire en disant que nient avoir ou nient posseder en propre ne en commun des choses appropriables est la plus parfait estat, laquelle chose selon le procès de Aristote semble estre descordable a bonne policie. Et neentmoins, de tele policie ne se descorde pas la doctrine ne la lay de Jhesu Crist selon Saint Augustin en une epistole [Epistola 157, cp. 4, 24 ; Migne, PL 33, 686 et seq.]. Et tele povreté repugne a vie politique et active qui est selon verus morales, si comme il appert assés par cest chapitre et plus plainement par ce qui fu dit ou .xv. chapitre du .x. d'*Ethiques*⁴⁸.

⁴⁶ «Aucun foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Carr si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal», ORESME 1970, 205 (166a).

⁴⁷ Glossando il testo di Aristotele («Mes celui qui est bon et vertueus usera bien et de povreté et de maladie et d'autres males fortunes», *ivi*, p. 321 (278c)) Oresme introduce Agostino : «Et a cest propos, Saint Augustin ou premier livre [cap. 8] de la *Cité de Dieu* , entre pluseurs similitudes, dit ainsi : Nam pari motu exagitatum et exalat horribiliter cenum et suaviter flagrat unguentum. Un esmouvement pareil fait puir la boe horriblement et flairer soeuf le bon oignement. Et par ce, il veult dire que semblable tribulation fait apparoir par impatience la malvesité d'un homme, et par patience le tres grant bien d'un autre», *ibidem*.

⁴⁸ ORESME 1970, 83 (40c).

Anche questo richiamo mi sembra veramente significativo e credo possa essere invocato a sostegno del nuovo atteggiamento di Oresme nei confronti di Agostino, del quale si sottolineano più le convergenze che le diversità con le posizioni di Aristotele, anche su un tema così delicato come quello della povertà volontaria.

La lunga glossa del decimo capitolo del settimo libro può essere considerata quella in cui la presenza di Agostino giuoca un ruolo di notevole rilievo, con il richiamo non solo alla libertà, ma anche alla pericolosità di un ricorso eccessivo al linguaggio figurato. Nella glossa Oresme affronta dei problemi di cui rivendica l'originalità nel discuterli⁴⁹, anche se quello che gli sta più a cuore è la possibilità di un'unica istanza di potere sulla terra, tema non certo nuovo nella letteratura filosofica e politica. La possibilità di un unico potere sulla moltitudine di regni della terra è difesa sulla base di molte autorità, tra le quali, oltre ad Aristotele, compare anche la formula del *Credo* che introduce una serie di citazioni relative più al potere spirituale che a quello temporale, che sembrano rimanere distinti e paralleli, almeno fino all'evocazione di Innocenzo III e alla metafora dei due luminari, che comunque non conclude in questo contesto alla superiorità dello spirituale sul temporale⁵⁰. Anche

⁴⁹ «Je ne vuel pas ceste chapitre passer sans traicter jouxte ceste matiere une question que je ne treuve pas ailleurs disputee. Et est a savoir mon aussi comme cité peut estre trop grande et aussi comme ou monde sunt pluseurs cités, se royalme peut estre trop grand et se pluseurs royalmes doivent estre ou monde non subiects a un. Ou se par raison doit estre que un seul homme mortel soit roy ou emperiere souverain et tienne monarchie sus tous, posé que sous lui soient pluseurs cités et royalmes partialz», ORESME 1970, 289-290 (247c-d).

⁵⁰ «Item, quant a l'espiritualité, tous hommes de droit divin sunt sous un prince le quel est en ceste partie vicair de Dieu: Et toute Sainte Eglise est une par universel monde, si comme nous confessons en disant : Credo in unum Deum etc. Et unam sanctam catholi-

se Agostino è ricordato in uno degli argomenti favorevoli all'unicità del potere (attraverso il rimando ad una passo di *De civitate Dei*, 18, 2, in cui si ricorda la nascita di Cristo sotto Ottaviano, che aveva un dominio quasi totale sulle terre conosciute⁵¹), quello che è da rilevare è la contrapposizione alla soluzione di Innocenzo III, anche se a proposito della sede del papato e non della vicarietà del potere temporale, anche di Agostino:

Et pour ce ne convient pas dire que le souverain prestre des Crestiens doie tousjours tenir son siege en celle place. Et totesvoies, Pape Innocent tiers le met en un sermon de Saint Pierre et Pol [Migne, *PL* 217, 57]. Item, que royalme doie estre de quantité moderée il appert par Saint Augustin ou quart livre [cap. 3] de la *Cité de Dieu*, la ou il dit en sentence que les choses fussent plus beneurees se le royalmes fussent petits et voisins par concorde. Et en cest meisme livre avoit il dit devant comme la gloire de grandeur et de latitude de empire ou de royalme est comparee a la joie ou leesce que l'en a d'une verriere fieble et clere, de laquele l'en est tousjours en doute horriblement qu'elle ne soit froissé soudainement. Et dit plusieurs choses a cet propos⁵².

cam et apostolicam ecclesiam. Et a ce sunt plusieurs auctorités de l'Escripture. Et est aussi comme un royalme, si comme disoit Saint Jehan en l'Apocalypse de l'Eglise primitive: *Cristus fecit nos regnum et sacerdotes deo* [Apoc. 1]. Et donques semblablement et a l'exemple doit estre quant a la temporalité un prince souverain et un royalme total qui contienne tous autres. Item, ceste ordenance escript Pape Innocent tiers a un emperiere en allegant comme Dieu fist ou ciel .ii. grans luminaires, et dit que par ce .ii. luminaires sunt a entendre .ii. dignités, ce est assavoir l'auctorité sacerdotal et la posté royal. Et donques aussi comme il ne est au monde qu'un solail qui signifie l'espiritualité, ne q'une lune qui denote la temporalité, semblablement doivent estre seulement .ii. princes souverains, un espirituel et l'autre temporel», ORESME 1970, 290 (248a-b).

⁵¹ L'argomento: «Item, que ceste chose soit expedient au monde il appert par ce que es temps de teles monarchies ont esté plus grandes prosperités qu'en autres temps, si comme es temps que regnerent les Babiloniens et apres les Romains. Car selon ce que dit Saint Augustin ce furent les .ii. plus grans royalmes du monde. Et meismement ou temps que Octavian tint a Rome tele monarquie quant Jhesu Crist fu nay [*De Civitate* 18,2]», ORESME 1970, 290 (248d). Lo stesso passo dal *De civitate Dei* in una glossa poco più avanti, v. 298 (250b).

⁵² ORESME 1970, 292 (250b-250c).

Se nel passo citato si tratta di una semplice contrapposizione, poco più avanti Oresme ricorre proprio all'autorità del vescovo di Ippona per confutare un uso eccessivo del linguaggio figurato:

Au sixte, qui parle des .ii. luminaires du ciel etc. je di que se l'auctorité sacerdotal et la posté royal sunt semblables a ces grands luminaires en aucunes choses, il ne le sunt pas en toutes. Et donques se il ne est ou monde qu'une lune, il ne s'ensuit pas pour ce que il ne soit sors un prince terrien. Car aussi la lune est tousjours une: Luna perfecta in aeternum. Et le prince est mortel. Et teles raisons, prises de sens mistique ou figuratif, ne sunt pas certification, selon que dit Saint Augustin. Et de une tele il dit, *Contra Donatistas*: Et absit ut cum verum querimus tallibus argumentis utantur [Migne, PL 43, 110]. Et en une epistre Ad Vincentium, il dit en sentence que nul ne doit amener teles allegories a son propos se il ne a autre probation [Migne, PL 33, 321] Et ce est bien dit; car teles choses sunt plus a dire prechements que argumens⁵³.

Mi sembra alquanto significativo questo uso di Agostino, e certo da accostare al passo già citato sull'importanza della filosofia naturale.

In questa glossa Oresme sembra fortemente intenzionato a mostrare un accordo su S. Agostino, che, dopo essere stato menzionato tra gli autori favorevoli all'unicità del potere, come abbiamo visto, viene introdotto come autorità negli argomenti che sostengono il contrario. Anche all'affermazione riguardante la prosperità al momento della nascita di Cristo è interpretata come una manifestazione della potenza di Dio, ma nel senso di un suo intervento miracoloso:

⁵³ ORESME 1970, 293 (251c-d). Agostino è citato in un altro passo relativamente ai luminari, v. ivi, 319 (276c), ma in questo caso si riferisce agli dei pagani, cui sono dedicati alcuni capitoli del libro IV del *De civitate Dei*, al quale troviamo rimandi anche nella glossa che stiamo analizzando. Per altri riferimenti di Oresme ad Agostino circa le divinità pagane v. ivi, 333 (289a), 337 (292d).

Après je di que nul des princeys desus nommés ne autre ne eut onques seigneurie sus tout le monde. Car selon la prophecie de Daniel, le royalme ou empire de Rome fu le plus grant de tous [Dan. 11, 30], et toutesvoies il ne eut onques seigneurie sus toutes gens, si comme montre Saint Augustin ou tiers livre [cap. 14] de la *Cité de Dieu* et appert par les ystoires et par les docteurs...Au XII^e ou fu dit que es temps de teles grandes monarchies prosperité estoit en terre ou au monde, je di que qui entendroit par prosperité richeches, pompes et delectations corporeles, teles choses habondoiant vers les princes. Et est certain que teles excessives despenses, pompes, esbatemens et delectacions ne peuvent estre sans tyrannie...Et quant est de la paes qui fut regnant Octavian, je di que ce fu especial miracle de Dieu ou temp de sa nativité⁵⁴.

E sempre in questa glossa Oresme ricorre alle critiche di Agostino nei confronti dell'impero romano o comunque di grandi imperi, frutto di supercherie e ladrocini⁵⁵. In questo stesso contesto Oresme richiama anche la convinzione agostiniana di un'origine umana caratterizzata dalla libertà, sia attraverso il passo già citato della signoria dell'uomo sugli animali, ma non sull'uomo⁵⁶, sia ancora attraverso il rilievo che anche l'impero romano, pur

⁵⁴ ORESME 1970, 293-294 (252b-c).

⁵⁵ «Item l'accressement des royalmes vint premierement pour une de .ii. causes: une fu pour l'iniquité de ceulz qui estoient subjugués, et ceste touche Saint Augustin ou livre desus dit...L'autre cause est l'iniquité des conquerans par usurpation ou par tyrannie. Et de telz grands royalmes dit Saint Augustin que sunt grans larrecins, jouxte ce qu'un pillart de mer respondit au roy Alexandre...Et Saint Augustin [*De Civitate Dei* IV,8] a cest propos allegue Virgille, qui mettroit que les royalmes ne crurent: Donec deterior paulatim ac decolor etas; et belli rabies et amor successit habendi...Et pour ce dit Saint Augustin ou .xix. livre [cap. 3] de la *Cité de Dieu* que tele monarchie tant est plus grande, de tant est plus pleine de perilz. Et donques tele excessive quantité ne est pas royalme naturel. Mes est chose violente et qui ne peut durer», ORESME 1970, 292 (250c-d). V. anche ivi, 156 (117b) e 283 (241a). Il richiamo alla *libido dominandi* per la quale viene menzionato Agostino si riferisce al favore accordato da Oresme all'istituzione dell'ereditarietà del potere, che attenuerebbe proprio quell'atteggiamento vizioso, v. ivi, 154 (114b). Oresme non tralascia comunque di segnalare anche l'apprezzamento di Agostino nei confronti della conduzione del governo da parte dei romani, ORESME 1970, 302 (260c).

⁵⁶ «Au septieme, ou estoit dit que homme selon son espece a domination sus toutes autres bestes, et donques aussicomme ou gerre est une espece souveraine, en l'espece doit estre .i. suppost souverain; je di qu'il ne s'ensuit pas; car selon Sait Augustin et les autres docteurs, quant Nostre Seigneur dit a homme que il avroit domnation aus les bestes il voulu par ce

massimamente esteso, non aveva reso sudditi tutti gli uomini, come recita il passo invocato a favore dell'unicità del potere.

Sempre all'interno di questa glossa, in un argomento contrario alla origine naturale dell'unicità del potere in cui si richiama la diversità delle lingue - che non permettono di giungere ad un impero che comprenda tutti gli uomini, i quali non potrebbero comunicare tra loro, stante la diversità delle lingue parlate - Agostino è menzionato per il passo del *De civitate Dei* (19,7) nel quale si afferma che è più agevole che due animali «s'accompaignent plus legierement ensemble»⁵⁷ che due uomini che non parlano la stessa lingua intreccino rapporti di amicizia; lo stesso capitolo è citato verso la fine della glossa⁵⁸.

Nelle glosse al *Livre de Politiques* si trovano altre citazioni da opere di Agostino, ma non con la stessa intensità e pregnanza di quelle nella glossa del decimo capitolo del libro settimo, che abbiamo analizzato. In alcune occasioni (una ne abbiamo già incontrata a proposito dell'*Eneide*), Agostino è fonte indiretta: in due occasioni Oresme si riferisce a Cicerone attraverso il testo dell'*Ipponate*⁵⁹; ma anche Agostino condivide con Cicerone il privilegio di essere citato indirettamente, entrambe le volte attraverso scritti di Alberto Magno⁶⁰. Altri rimandi riguardano la menzione di Solone nel novero dei sette

denoter et donner a entendre qu'homme ne devoit pas avoir domination sus homme», ORESME 1970, 293 (251d). Ancora Agostino è ricordato insieme a Giovanni Crisostomo, Origene, Basilio e S. Bernardo nel cap. 19 del terzo libro, v. 145(105b) sul carattere spirituale del potere conferito agli Apostoli e quindi alla chiesa.

⁵⁷ ORESME 1970, 293 (250a).

⁵⁸ ORESME 1970, 294 (252d).

⁵⁹ Tutte riprese da *De civitate Dei* II, 21 : ORESME 1970, 116 (74d) e 128 (88b), 189 (149c).

⁶⁰ La prima citazione ORESME 1970, 326 (282c) si riferisce al commento di Alberto Magno al tredicesimo capitolo del settimo libro della *Politica*, in ALBERTO MAGNO 1891, 721 (e non 723 come indicato da Menuet). La seconda ORESME 1970, 350 (304c) dallo stesso commento

saggi⁶¹; la trasmutazione dei seguaci di Diomede in uccelli⁶²; alcune istituzioni del mondo romano come i *ludi scenici*⁶³ e il rifiuto del diritto alle donne di poter ereditare⁶⁴; la menzione di un proverbio («Inter arma silent leges»)⁶⁵; su alcuni motivi che richiamano la musica⁶⁶.

A prescindere dall'originalità invocata da Oresme, come abbiamo visto a proposito del tema affrontato in una glossa del libro settimo del *Livre de Politiques*, dovremmo chiederci in chiusura di questo lavoro se il ricorso o la semplice menzione di opere di Agostino rientri all'interno di una prassi consolidata nella pratica di commento oppure si tratti di qualcosa di originale, come potrebbe indurre a pensare il diverso atteggiamento riscontrato nelle opere contro l'astrologia rispetto al commento alla *Politica*.

Si deve innanzitutto rilevare che nella polemica antiastrologica era veramente impossibile fare a meno di rivolgersi al vescovo di Ippona, il cui attacco alle pratiche divinatorie nel quinto libro del *De civitate Dei* era considerato come quello più organico, oltre che autorevole. Lo stesso possiamo affermare relativamente alla natura dell'anima; anche Tommaso nella *Quaestio disputata de anima* cita, e con più frequenza rispetto ad Oresme, gli scritti di

di Alberto (ALBERTUS MAGNUS 1891, 786); Oresme identifica lo scritto di Agostino, *Confessiones* I, 13, 21, che Alberto non aveva specificato. Da notare l'uso da parte di Oresme del commento di Alberto.

⁶¹ ORESME 1970, 188 (148b-c).

⁶² ORESME 1970, 209 (170a-b).

⁶³ ORESME 1970, 132 (92a), 353 (306b)

⁶⁴ ORESME 1970, 155 (116a).

⁶⁵ ORESME 1970, 228 (284c).

⁶⁶ ORESME 1970, 286 (243d) e 353 (306d) lo stesso rimando che si trova anche nel *De moneta* di Oresme (44 e 45, senza il rimando a Agostino), che l'editore Albert Menut assegna nella prima occorrenza a *De civitate Dei*, IV, 3, ma che non ho trovato consultando (17/6/2016) il motore di ricerca di <http://www.augustinus.it/index2.htm>, 347 (301d), 353.

Agostino⁶⁷. Né il riferimento al tema della libertà, di cui Agostino è il riconosciuto paladino, anche in un commento allo stesso libro nel quale compare nelle glosse di Oresme può essere invocato come fonte indiretta proprio per la conclamata *auctoritas* di Agostino in merito.

⁶⁷ THOMAS DE AQUINO 1965, II, 281-300, e 852 per i passi citati. Meno significativa la presenza nel commento al *De anima* di Alberto Magno, che comunque associa Agostino a Platone e Boezio e a platonici e stoici nella convinzione che "simile simili cognoscitur", v. ALBERTUS MAGNUS 1968, 55. Ancora associato ai platonici, Agostino è menzionato, in modo piuttosto polemico, in una lunga *digressio* del libro secondo, trattato 3, 6 «Et est digressio declarans, utrum aliquod movens unum sit in sensibilibus, et de duplici esse sensibilis, quod habet in materia et in abstractione», ivi, p. 104, nella quale si contesta la soluzione secondo la quale l'azione delle qualità sensibili risponde ad un ordine difficilmente analizzabile (l'analogia è l'azione del magnete sul ferro), v. 106-107; v. anche 165, sulla funzione attribuita da Agostino all'anima nel conoscere i sensibili.

BIBLIOGRAFIA

AGRIMI 1983 = JOLE AGRIMI, *Le «Quaestiones de sensu» attribuite a Oresme e Alberto di Sassonia*, Firenze, La Nuova Italia Editrice (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, 29. Istituto di Storia della filosofia)

ALBERTUS MAGNUS 1891 = ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, VIII, ed. AUGUST BORGNET, Parigi, Vives

ALBERTUS MAGNUS 1968 = ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. CLEMENS STROIK, in *Opera Omnia VII, 1*, Münster i.W., Aschendorff

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXXVI-1979. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. VII, XXIII, 6)

CLAGETT 1968 = MARSHALL CLAGETT, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as «Tractatus de configurationibus et motuum»*, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 12)

MCCLUSKEY 1974 = STEPHEN C. MCCLUSKEY, *Nicole Oresme on light, color, and the rainbow: an edition and translation with introduction and critical notes of part of the book three of his «Questiones super quatuor libros Meteororum»*, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

DROPPERS 1966 = GARRETT DROPPERS, *The Questiones de spera of Nicole Oresme*, Latin text, with English translation, commentary and variants, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

GRANT 1971 = EDWARD GRANT, *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion. «Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi»*, Madison, Milwaukee, and London (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 15)

HANSEN 1985 = BERT HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of his «De causis mirabilium» with Critical Edition, Translation and Commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts, 68)

HUGONNARD-ROCHE 1996 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, *L'hypotetique et la nature dans la physique parisienne du XIV^e siècle*, in *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, études éditées par STEFANO CAROTI et PIERRE SOUFFRIN, Firenze, Olschki (Biblioteca di Nuncius, XXIV)

KREN 1965 = CLAUDIA KREN, *The «Questiones super De celo» of Nicole Oresme*, Unp. Ph. D. Thesis, Madison, Milwaukee, University of Wisconsin

LANSON 1963 = GUSTAVE LANSON, *Histoire de la littérature française*, remanié et complétée pour la période 1850-1950 par PAUL TUFFRAU, Paris, Librairie Hachette

LUCENTINI 2003 = *La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20 - 24 novembre 2001*, ed. PAOLO LUCENTINI, Turnhout, Brepols (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 40)

ORESME 1940 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, published from the Text of MS 2902 Bibliothèque Royale de Belgique with a Critical Introduction and Notes by ALBERT D. MENUT, New York, G.E. Stechert & Co. Publishers

ORESME 1957 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Yconomique d'Aristote*, Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript with the Original Latin Version, Introduction and English Translations by ALBERT D. MENUT, Philadelphia, The American Philosophical Society (*Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 47, 5)

ORESME 1966 = NICOLE ORESME, «*De proportionibus proportionum*» and «*Ad pauca respicientes*», ed. with Introductions, English translations, and criti-

cal notes by EDWARD GRANT, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 9)

ORESME 1968 = NICOLE ORESME, *Le Livre du ciel et du monde*, ed. by ALBERT D. MENUT and ALEXANDER J. DENOMY. Translated with Introduction by ALBERT D. MENUT, Madison, Milwaukee, and London, The University of Wisconsin Press (The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 11)

ORESME 1970 = NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Published from the Text of the Avranches Manuscript 223. With a Critical Introduction and Notes by ALBERT D. MENUT, Philadelphia, The American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 60, 6)

ORESME 1977 = «NICOLE ORESME, *Quaestio contra divinatores horoscopios*», ed. STEFANO CAROTI, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLIII (1977), 201-310

ORESME 1996 = NICOLE ORESME, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, herausgegeben von STEFANO CAROTI, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, XX)

ORESME 2013 = NICOLE ORESME, *Questiones super Physicam (Books I-VII)*, ed. by STEFANO CAROTI, JEAN CELEYRETTE, STEFAN KIRSCHNER, EDMOND MAZET, Leiden-Boston, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 112)

PATAR 1995 = BENOÎT PATAR, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis «De anima»*, édition, étude critique. Études doctrinales en collaboration avec CLAUDE GAGNON, Louvain-La-Neuve, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters (Philosophes Médiévaux, XXXII)

THOMAS DE AQUINO 1965 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, in ID., *Quaestiones disputatae*, ed. P. BAZZI, M. CALCATERRA, TITO S. CENTI, EGIDIO ODETTO, PAUL M. PESSON, Torino-Roma, Marietti