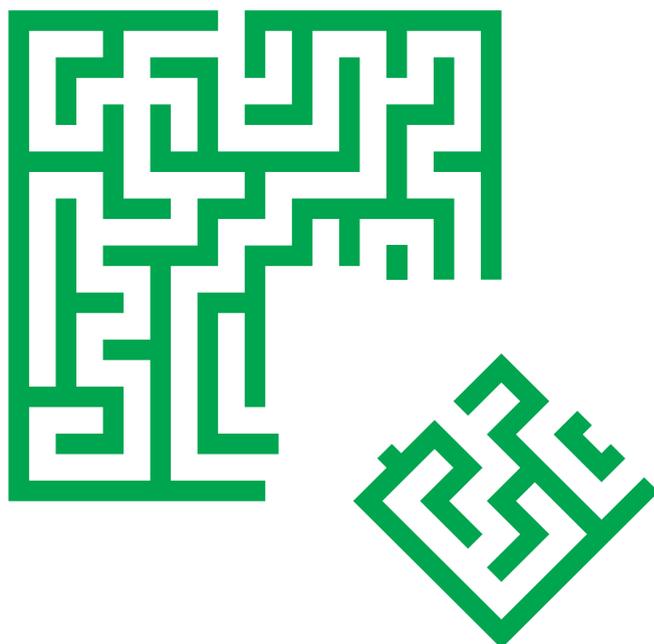


«... E TUTTO PREZIOSO È CIÒ CHE OFFRANO GLI AMICI»

Miscellanea di studi per Luigi Belloni

a cura di

Andrea Comboni, Giorgio Ieranò e Sandro La Barbera



Questo volume raccoglie, sotto il titolo ricavato dalla chiusa di un idillio teocriteo «ἡ μεγάλα χάρις / δῶρω σὺν ὀλίγω: πάντα δὲ τίματα τὰ παρ φίλων» (XXVIII 24-25), i contributi che un gruppo di amici, colleghi e allievi ha voluto offrire a Luigi Belloni in occasione del suo pensionamento, in segno di riconoscenza e affetto. Se la maggior parte dei contributi riguarda la filologia classica e le letterature greca e latina, non mancano interventi che spaziano dalla filosofia alla storia della lingua italiana, dalla filologia romanza alla letteratura contemporanea, dalla paleografia ed epigrafia alla storia della musica e del teatro.

Sono presenti contributi di F. Angiò, S. Baggio, N. Bertoletti, M. Canatà Fera, R. Capelli, A. Cavarzere, A. Comboni, C. Cozzi, E. Franchi, M. Frassoni, D. Frioli, E. Gasperetti, F. Ghia, M. Giangiulio, C. Giunta, G. Ieranò, S. La Barbera, F. Meroi, E. Migliario, L. Morlino, M. Napolitano, A. Palazzo, M.P. Pattoni, S. Pietrini, G. Proietti, M. Rizzante, R. Tosi, O. Vox, S. Zucal.

Labirinti

195

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Comboni (coordinatore)

Francesca Di Blasio

Daniele Giglioli

Caterina Mordeglia

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

«... E TUTTO PREZIOSO È CIÒ
CHE OFFRANO GLI AMICI»

MISCELLANEA DI STUDI
PER LUIGI BELLONI

a cura di
Andrea Comboni
Giorgio Ieranò
Sandro La Barbera

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it
www.unitn.it

Collana Labirinti n. 195
Direttore: Andrea Comboni
Redazione: Fabio Serafini - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2023 Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
<https://www.lettere.unitn.it/154/collana-labirinti>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-5541-016-8 (edizione cartacea)
ISBN 978-88-8443-991-8 (edizione digitale)
DOI 10.15168/11572_398453

SOMMARIO

<i>Nota di apertura</i> (ANDREA COMBONI)	IX
<i>Ad Lodovicum Bellonium</i> (SANDRO LA BARBERA)	XI
<i>Premessa</i> (GIORGIO IERANÒ)	XIII
FRANCESCA ANGIÒ, <i>Qualche osservazione sul lessico del Posidippo 'vecchio' e 'nuovo'</i>	3
SERENELLA BAGGIO, <i>Nonostante la conoscenza del greco. Ineleganza della scrittura di G.I. Ascoli</i>	13
NELLO BERTOLETTI, <i>Una coppia di note dorsali in volgare (Roma, 1298 circa)</i>	31
MARIA CANNATÀ FERA, <i>Achille, il midollo di cervi e le gambe leste (TrGF II 250)</i>	45
ROBERTA CAPELLI, <i>Visioni trobadoriche e utopie medioevali tra Romanticismo e Risorgimento</i>	61
ALBERTO CAVARZERE, <i>Mart. Cap. V 425 (prova di commento)</i>	75
ANDREA COMBONI, <i>Musici e cantori veronesi in un sonetto di primo Cinquecento</i>	91
CECILIA COZZI, <i>Eredità 'imperfetta'. Una lettura psicoanalitica del racconto di Neottolema nel Filottete sofocleo (vv. 343-390)</i>	101
ELENA FRANCHI, <i>Oltraggio oltre confine. Callirhoe figlia di Foco e i suoi pretendenti tebani</i>	123
MARTA FRASSONI, <i>La tapeinotes del tiranno (Hdt. VII 14; PV vv. 907-908)</i>	143
DONATELLA FRIOLI, <i>Nuove testimonianze dell'Ars grammatica di Prisciano. I frammenti di Trento</i>	157

EVA GASPERETTI, <i>Dall'epica greca al romanzo latino. L'intertestualità tra Apollonio Rodio e Apuleio</i>	175
FRANCESCO GHIA, « <i>Tacito amico delle molte lontananze...</i> ». <i>Digressione filosofica breve intorno alla figura di Orfeo (con costante riferimento a Rilke)</i>	195
MAURIZIO GIANGIULIO, <i>Minima Iamblichea</i>	209
CLAUDIO GIUNTA, <i>Su Here di Philip Larkin</i>	217
GIORGIO IERANÒ, « <i>Domani appariremo giusti</i> ». <i>Appunti per una rilettura del personaggio di Odisseo nella tragedia greca</i>	237
SANDRO LA BARBERA, <i>Il castello poeta. Versi, immagini e memoria al Castello del Buonconsiglio di Trento</i>	251
FABRIZIO MEROI, <i>L'uomo, la natura, la fortuna. Nota sul Theogenius di Leon Battista Alberti</i>	293
ELVIRA MIGLIARIO, <i>Nel '68 e oltre. Crisi e rinnovamento di una facoltà di Lettere</i>	309
LUCA MORLINO, <i>Paralipomeni iberici sulla storia della parola 'classico'</i>	321
MICHELE NAPOLITANO, <i>Di Richard Strauss 'satiresco' e di un'intervista a Giuseppe Sinopoli</i>	333
ALESSANDRO PALAZZO, <i>Gli dèi dei gentili nella Catena aurea entium di Enrico di Herford</i>	351
MARIA PIA PATTONI, <i>L'adolescente idealista e il tiranno 'suo malgrado'. Antigone vs Creonte da Jean Anouilh a Felix Lützkendorf</i>	371
SANDRA PIETRINI, <i>Galvano Fiamma e gli antichi edifici teatrali di Milano</i>	389
GIORGIA PROIETTI, <i>Epigrammi simonidei, oracoli erodotei e i Persiani di Eschilo. Esercizi di filologia oracolare attorno alle Guerre persiane</i>	407

MASSIMO RIZZANTE, <i>Ancora un testamento tradito? Riflessioni su Un Occidente prigioniero</i>	433
RENZO TOSI, <i>Volontarietà e involontarietà nell'Edipo a Colono</i>	445
ONOFRIO VOX, <i>Noterelle alle Cariti (Theocr. 16)</i>	457
SILVANO ZUCAL, «Bello è non essere nato». <i>La tragica verità del Sileno e la sua ripresa in Erasmo</i>	467
<i>Indice dei nomi</i>	483

ALESSANDRO PALAZZO
GLI DÈI DEI GENTILI
NELLA *CATENA AUREA ENTIIUM*
DI ENRICO DI HERFORD

Enrico di Herford fu un intellettuale domenicano attivo nel XIV secolo (ca. 1300-1370) nell'area tedesca¹ noto soprattutto come l'autore del *Liber de rebus memorabilioribus* o *Chronicon*, una storia universale dalla creazione ai suoi giorni (1355).² Non fu però solo uno storico, ma un intellettuale versatile e molto pro-

¹ Informazioni essenziali sulle opere e cenni biografici sono forniti da T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Istituto Storico Domenicano, Roma 1975, pp. 197-198; E. Hillenbrand, *Heinrich von Herford*, in K. Ruh (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, III, De Gruyter, Berlin - New York 1981, pp. 745-749.

² Cfr. Henricus de Hervordia, *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon*, ed. A. Potthast, Sumptibus Dieterichianis, Gottingae 1959, edizione preceduta da una lunga introduzione che ricostruisce la vita ed esamina l'opera. Su Enrico storico, cfr. almeno F. Novati, *Il De Magnalibus Mediolani ed una cronaca vestfagliese del Trecento*, «Archivio storico lombardo», 42 (1915), pp. 465-474; R. Schlemmer, *Die Bedeutung Heinrichs von Herford für die westfälische Geschichtsschreibung*, «Jahresberichte des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg», 63 (1962-1963), pp. 125-167; R. Sprandel, *Studien zu Heinrich von Herford*, in G. Althoff et al. (Hrsgg.), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, Thorbecke, Sigmaringen 1988, pp. 557-571; L.A. Smoller, *Of Earthquakes, Hail, Frogs, and Geography: Plague and the Investigation of the Apocalypse in the Later Middle Ages*, in C.W. Bynum - P. Freedman (eds.), *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, pp. 156-187, 316-337.

lifico, autore di svariate opere, tra le quali spicca la *Catena aurea entium* (*CAE*) che fu scritta intorno alla metà del Trecento.³

In larga parte ancora inedita,⁴ la *CAE* è un'enorme enciclopedia (occupa circa 500 fogli manoscritti vergati su due colonne) divisa in dieci libri, a loro volta suddivisi in *ansae* (sezioni) e questioni. Enrico prende in esame l'intera realtà, colta nel ritmo circolare neoplatonico dell'*exitus* e del *reditus*: dall'origine divina la catena si dipana, attraverso le creature, fino alla terra, l'elemento infimo, per poi risalire, attraverso enti via via più perfetti, all'uomo e alla sua beatitudine, fino a ricongiungersi con Dio, alfa e omega, fine e principio di tutta la realtà.

Et circulatio *Catena*e nostre compleatur, quasi a Deo incipiens et per entia vel per creaturas quaslibet, puta intelligentias, angelos, caelos et elementa usque ad infimum simplicium, quod est terra, descendens consequenter et cohaerenter et ordinate protracta et ab illo regirando per transmutationes, impressiones, commixtiones et commixta omnia, puta mineralia, vegetabilia, animalia, hominem et eius beatificationem, recurrat ad et in ipsum, qui est alpha et omega, principium et finis, principium, unde fluunt, et finis, in quo quiescunt omnia.⁵

³ Delle opere, elencate nel proemio alla *CAE*, si sono conservate, oltre al *Chronicon* e alla *CAE*, anche il *De conceptione virginis gloriose*, l'*Expositio constitutionis super cathedram* e un *Sermo de S. Joanne Baptista*: cfr. K.P. Schumann, *Heinrich von Herford. Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studien-bedürfnisse*, Aschendorff, Münster 1996, pp. 24-82.

⁴ Al momento è disponibile solo l'edizione critica della *Tabula quaestionum* dell'opera: cfr. Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, ed. L. Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987; Id., *Catena aurea entium. Tabula quaestionum VIII-X*, ed. A. Palazzo, Scuola Normale Superiore, Pisa 2004. Nel 2023 sono stati pubblicati in edizione critica il libro VI e parte del libro VII: cfr. Henricus de Hervordia, *Catena aurea entium. Liber VI (De mineralibus)*, ed. M. Loconsole, Meiner, Hamburg 2023 (CPTMA, 7,4); Id., *Catena aurea entium. Liber VII. Ansa I-2 (De plantis)*, ed. M. Panarelli, Meiner, Hamburg 2023 (CPTMA, 7,5).

⁵ Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum VIII-X*, p. 215, 1-9. Per i contenuti dei dieci libri, cfr. L. Sturlese, *Introduzione*, in Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, pp. XXI-XXII.

Rifacendosi a Macrobio, Enrico sostiene che Omero intuì per primo la «Catena aurea dell'essere».⁶ Prima di Enrico, le grandi figure della tradizione domenicana tedesca si erano già servite di quella metafora per descrivere la gerarchia del reale.⁷ Secondo costoro, la coesione dei gradi dell'essere riposerebbe in ultima istanza sul principio metafisico della causalità essenziale, in virtù del quale l'effetto è precontenuto nella sua causa in una forma più nobile e perfetta di quanto esso sia in se stesso e ne procede immediatamente, rispetto a essa identico secondo l'essenza, ma diverso secondo l'essere.⁸

Non è sul metro contemporaneo dell'originalità che si può misurare la rilevanza della *CAE*.⁹ Dal momento che questa en-

⁶ Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, p. 3,2-7. Cfr. Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1994 (Ed. stereotypa ed. 2 [1970]), I, 14, 15, p. 58,8-13.

⁷ Cfr., per esempio, Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Aschendorff, Münster 1993 (Alberti Magni Opera omnia, 17.2), II,5,19, p. 184,74-76; Ulricus de Argentina, *De summo bono*, ed. A. Palazzo, Meiner, Hamburg 2005 (CPTMA, 1,4[4]), IV,3,3,22, pp. 52,395-53,399; Eckhardus, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, edd. K. Christ et al., in Meister Eckhart, *Die deutschen und die lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Die lateinischen Werke*, III, n. 265, p. 219,9-12; Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci, Meiner, Hamburg 2011 (CPTMA, 6,5), 132E-F, pp. 202,72 - 204,132.

⁸ Sui temi della causalità essenziale e della processione della realtà, cfr. B. Mojsisch, *Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in F. Brunner - K. Flasch (Hrsgg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984 (CPTMA. Beihefte, 2), pp. 106-114; K. Flasch, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in K. Ruh (Hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Metzler, Stuttgart 1986, pp. 125-134.

⁹ Sulla struttura dell'opera, sul contenuto dei libri e sulle fonti principali, cfr. I. Ventura, *Formen des dominikanischen Enzyklopädisms im 14. Jahrhundert: Heinrich von Herford, Konrad von Halberstadt, Jakob von Soest*, «Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské Univerzity, Graeco-Latina Brunensia (rada klasická)», 12 (2007), pp. 131-151; Ead., *On Philosophical Encyclopaedism*

ciclopedia è una raccolta di brani,¹⁰ più o meno letterali, tratti da una vasta gamma di fonti, diventa fondamentale, per intenderne il valore, studiare il modo in cui Enrico maneggia le sue fonti e se ne serve per compilare le risposte alle questioni: in altre parole, è importante capire in che modo Enrico riorganizza i brani citati; se omette o aggiunge qualcosa; perché fa riferimento talvolta a una, talaltra a più fonti all'interno di una singola risposta; perché sceglie di citare alcune fonti trascurandone altre altrettanto autorevoli sui temi esaminati; se le sue scelte sono in linea con quelle adottate dalle altre enciclopedie tardomedievali; qual è il contenuto delle sue rare osservazioni personali. Solo estendendo tale tipo di indagine a tutti i dieci libri della *CAE* sarà possibile cogliere più chiaramente i contorni della strategia enriciana e misurare l'effettiva rilevanza della sua enciclopedia.

Loris Sturlese ha già sottolineato il valore della *CAE* come documento dei dibattiti filosofici e teologici che nel Trecento animavano il mondo tedesco, evidenziando la sostanziale adesione di Enrico al tomismo in teologia e la sua convinta accettazione della scienza aristotelica-albertina – interi libri dell'enciclopedia sono risistemazioni di corrispondenti opere di Alberto Magno.¹¹

in the Fourteenth Century: the Catena aurea entium of Henry of Herford, in G. de Callataÿ - B. Van den Abeele (éds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout - Louvain-la-Neuve 2008, pp. 199-245; Ead., *Extraire, organiser, transmettre le savoir dans les encyclopédies du Moyen Âge tardif: Albert le Grand dans le Speculum naturale de Vincent de Beauvais et la Catena aurea entium d'Henry d'Herford*, in S. Morlet (éd.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, PUPS, Paris 2015, pp. 443-464.

¹⁰ Enrico di Herford, *Catena aurea entium*, Erfurt, Universitätsbibliothek, cod Amplon. F 370, f. 21 r a-b: «quaedam de quolibet ente more problematum studiosius et exacte colligam et in unum librum compingam [...]. Et compilationem ipsam Catenam entium auream vel problematum Fratris Henrici de Hervordia ordinis praedicatorum conventus Mindensis nominavi [...]». Tutti i passi della *CAE* sono tratti dal codice di Erfurt.

¹¹ L. Sturlese, *Introduzione*, pp. VII-XXVII; A. Palazzo, *Enrico di Herford lettore delle opere di filosofia della natura di Alberto Magno nel primo libro*

Sturlese ha inoltre richiamato l'attenzione sul «fascino della sapienza pagana», che Enrico condivideva con altri due grandi domenicani tedeschi, Eckhart e Bertoldo di Moosburg.¹² La *CAE* è infatti un autorevole testimone della diffusione dell'ermetismo (in particolare dell'apocrifo *Liber viginti quattuor philosophorum*)¹³ e della fortuna della teologia filosofica degli antichi.

In questa sede vorrei focalizzare la mia attenzione sui miti antichi esposti nel libro I della *CAE*. Questa parte dell'opera, di cui curo l'edizione critica, è un documento dell'erudizione mitografica di Enrico. Oltre al valore documentario, però, il libro I possiede un innegabile rilievo speculativo. La decisione di dare spazio alle favole della mitologia classica segnala infatti precise convinzioni teologico-filosofiche e si inquadra in un determinato contesto storico-culturale.

Va innanzi tutto premesso che l'interesse di Enrico per la teologia poetica degli antichi è attestato non solo dal libro I della *CAE*, ma anche dalle tante questioni di contenuto mitologico che costellano i restanti nove libri, dalle trattazioni mitografiche con-

della *Catena aurea entium*, in S. Baggio - U. Dassi (a cura di), *La viva voce del maestro. Il contributo degli allievi alla diffusione del pensiero dei loro maestri*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2022, pp. 43-80.

¹² Per una panoramica sulla diffusione in Germania nel XIV secolo dell'ideale di una 'rivelazione filosofica' legata ai nomi di Ermete e di Proclo, cfr. L. Sturlese, *Proclo e Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini*, in F. Brunner - K. Flasch (Hrsgg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, pp. 22-33.

¹³ Sulla fortuna del *Liber* cfr. gli studi di Paolo Lucentini: in particolare *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999; P. Lucentini, *Il Liber viginti quattuor philosophorum nei poemi medievali: il Roman de la rose, il Granum sinapis, la Divina Commedia*, in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, London - Boston - Köln 2001, pp. 131-153; Id., *Il Liber viginti quattuor philosophorum nella Commedia dantesca e nei suoi primi commentari*, in Id., *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 235-264.

tenute nel *Chronicon*, e da un suo perduto trattato *De diis gentium*, di cui sia la *CAE* sia il *Chronicon* preservano frammenti.¹⁴

Per definire storicamente i contorni di questo interesse, è opportuno ricordare che la sezione mitografica della *CAE* si inserisce nel solco delle compilazioni mitografiche tardoantiche e medievali, che erano tra le fonti principali di Enrico. Dai mitografi Enrico ricava le descrizioni dei miti antichi, ma anche la pratica della lettura allegorica ed evemeristica. La ricerca di significati nascosti (fisici o morali) celati dietro la lettera delle narrazioni presentava evidenti implicazioni filosofiche.¹⁵

Nel XIV secolo il quadro si arricchisce. Le enciclopedie divengono più attente ai miti e agli altri aspetti della civiltà classica, temi che invece, nei secoli precedenti, avevano, con poche eccezioni, trattato superficialmente.¹⁶ I trattati mitografici coevi alla *Catena* pongono inoltre sul tappeto ulteriori questioni: divengono centrali le teogonie, come dimostra il proliferare di trattati sulle genealogie sugli dèi, tra i quali spiccano le *Genealogie deorum Gentilium* di Boccaccio. Negli ultimi due libri di quest'opera, inoltre, Boccaccio propone una difesa del valore della poesia, presentandola come un'autonoma forma di comprensione della verità.¹⁷ Tra la *CAE* e l'opera di Boccaccio esistono affinità che

¹⁴ C. Heitzmann, *Demogorgon in Minden. Heidnische Götter in der – jetzt vollständigen – Weltchronik des Heinrich von Herford*, in D. Hellfaier et al. (Hrsgg.), *Der wissenschaftliche Bibliothekar. Festschrift für Werner Arnold*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, pp. 337-342, alle pp. 340-341 descrive il *De diis gentium* come uno studio preparatorio i cui risultati sarebbero confluiti nel *Chronicon*, ricco di informazioni mitografiche soprattutto nelle parti relative alle *Aetates II e III*.

¹⁵ Cfr. J. Sez nec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, The Warburg Institute, London 1940.

¹⁶ Cfr. I. Ventura, *On Philosophical Encyclopaedism in the Fourteenth Century*, pp. 219-221, che cita l'*Ovidius moralizatus* di Pierre Bersuire, il *Compendium* di Paolino Veneto e le opere di Corrado di Halberstadt il Giovane (il *Liber similitudinum naturalium* e il *Tripartitus moralium*).

¹⁷ Cfr. E. Garin, *Le favole antiche*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche* (1954), Laterza, Roma - Bari 1998, pp. 63-84; É. Gilson, *Poésie*

lascerebbero supporre un qualche tipo di relazione, punto su cui torneremo a breve.

Lungi dall'essere una semplice questione letteraria, lo studio dei miti era anche la sede ove porre il problema del rapporto tra il sapere pagano e il sapere cristiano, problema già apparso in tutta evidenza nelle opere dei Padri, destinate a grande fortuna nel Medioevo. Nella *Città di Dio*, una fonte privilegiata del libro I della *CAE*, la critica delle divinità del pantheon greco-romano costituiva un aspetto centrale della polemica agostiniana contro la civiltà pagana.¹⁸

Sul piano propriamente filosofico, la lettura sistematica del *corpus* aristotelico, prescritta ai maestri della Facoltà delle Arti fin dalla metà del XIII secolo, aveva posto in luce alcuni interessanti temi di ricerca (il mito come origine della indagine filosofica; l'efficacia pedagogica delle favole mitiche; il complesso rapporto tra credenze mitiche e dottrine filosofiche; l'utilità politica del mito)¹⁹ favorendo una riflessione sulle potenzialità e i limiti della narrazione mitica e sulle sue relazioni con l'argomentazione filosofica e il discorso teologico. Ne era scaturito un dibattito di cui troviamo traccia nella famosa condanna del 1277, con la quale il vescovo Tempier, coadiuvato da una commissione di teologi dell'Università di Parigi, censurava 219 tesi dei maestri delle Arti.²⁰ Questo insieme di problemi non poteva certo sfuggire ad

et verité dans la Genealogia de Boccacce, «Studi sul Boccaccio», 2 (1964), pp. 253-282; K. Flasch, *Poesia dopo la peste. Saggio sul Boccaccio* (1992), trad. it. di R. Taliani, Laterza, Roma - Bari 1995, pp. 13-14.

¹⁸ Si pensi, ad esempio, alla critica agostiniana della concezione varroniana della tripartizione della teologia in mitica (le leggende poetiche e le rappresentazioni teatrali degli dèi), naturale (le teorie filosofiche sul divino) e civile (i riti e i sacrifici in onore degli dèi a beneficio della città): cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, edd. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), VI, 5-6, pp. 170,1-174,79.

¹⁹ Cfr. per es. Arist. *Metaph.* I, 2, 982b11-19; II, 3, 994b32-995a6; III, 4, 1000a5-19; XII, 8, 1074a35-b14.

²⁰ *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction et commentaire* par D. Piché, Vrin, Paris 1999, pp. 132, 124; A. Maurer, *Siger of Bra-*

Enrico, profondo conoscitore del *corpus* aristotelico, dei commenti di Alberto e della letteratura teologica duecentesca. È solo alla luce di questo complesso panorama storico-culturale e sullo sfondo della ricca tradizione mitografica medievale che il libro I della *CAE* cessa di essere solo un repertorio di miti frutto di scavo erudito e acquisisce tutto il suo significato storico e speculativo.

Il libro I della *CAE*, suddiviso in due *ansae*, è dedicato all'essere divino. Con tale espressione Enrico intende il Dio cristiano («Deus gloriosus et sublimis») e le divinità del pantheon greco-romano, trattati nella prima *ansa* (121 questioni), e quel composito gruppo di entità semidivine o soprannaturali, esaminate nella seconda *ansa* (57), che include esseri mitologici (le arpie, le lamie, le sfingi, le furie o Eumenidi), demoni, mostri, fantasmi ecc.

Nelle prime 35 questioni della prima *ansa* Enrico cita massicciamente la I *pars* della *Summa theologiae* di Tommaso per definire gli attributi di Dio. In questa parte dell'*ansa*, frequente è anche il ricorso alle pregnanti sentenze del *Liber viginti quattuor philosophorum*,²¹ attribuito a Ermete e ad altri autorevoli esponenti della tradizione pagana (Temistio, Apuleio, Euclide), e agli *auctores* latini. Dal tipo di fonti citate e dal modo in cui esse vengono associate traspare la fiducia di Enrico in una rivelazione originaria del tutto coerente con la rivelazione biblica.

Nella risposta alla questione 12 («Cur Plato appellavit Deum 'Theon' vel 'Thogaton', id est 'Qui est'»), ad esempio, il nome biblico «Qui est» viene fatto corrispondere ai nomi platonici. Come gli ebrei veneravano Dio senza l'ausilio di simulacri, così Macrobio, nel suo *Commento al Sogno di Scipione*, fa sostenere a

bant on Fables and Falsehoods in Religion, «Mediaeval Studies», 43 (1981), pp. 515-530.

²¹ I. Parri, *Note sul Libro dei ventiquattro filosofi*, in S. Caroti - R. Pinzani (a cura di), *Ob rogatum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 155-170, alle pp. 168-170 trascrive dal codice Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4310 le questioni del libro I della *Catena* tratte dal *Liber viginti quattuor philosophorum*.

Platone che non sono possibili simulacri del *Thogaton*, il sommo dio dei Greci, di cui non si può sapere nulla, ma al quale ci si può approssimare solo per mezzo della sua similitudine con il sole.

Le risposte alle questioni 18 («Cur dixit Damoetas Egloga III *Bucolicorum* Vergilii: ‘Iovis omnia plena’, per Iovem summum Deum et Deum deorum dominum intelligens, et secundum Servium est dictum Arati») e 19 («Cur adhuc dicitur ‘Iovis omnia plena’») teorizzano l’onnipresenza di Dio facendo leva sull’accordo tra la *Summa* di Tommaso (I 8 2-3) e le *Bucoliche* virgiliane (III,60: «Iovis omnia plena»). Nello spirito di Servio («Responsio secundum Servium»), Enrico sostiene (risposta alla q. 19) che tutte le cose sono un unico Giove, cioè un unico sommo Dio, nel senso che la divinità è riflessa in esse, come in specchi, più o meno a seconda della loro capacità. Quindi cita letteralmente un passo del *Commento* alle *Bucoliche* di Servio, nel quale il grammatico latino associa i *Pharsalia* di Lucano (IX,580: «Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris») a due noti versi dell’*Eneide* (VI,726-727) che sembrano evocare la dottrina dello pneuma stoico («spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem»), per poi concludere che Egli – il Giove di cui sono piene tutte le cose – è lo spirito che tutto muove e regge («ipse enim est spiritus, sine quo nihil movetur aut regitur»). Dal *Commento* di Servio Enrico trae conferma dell’immanenza della divinità – lo *pneuma* stoico – nell’Universo. Infine, i due versi dei *Fasti* di Ovidio posti a chiusura della risposta alla questione 19 alludono alla presenza di Dio nell’intimo di ciascuno (VI,5-6: «Est deus in nobis, agitante calescimus illo; / impetus hic sacrae semina mentis habet») e si prestano a un’interpretazione in senso cristiano.

Ai miti antichi sono riservate le restanti 86 questioni della prima *ansa* (36-120). Si tratta di una sezione omogenea e compatta dal punto di vista tematico, il cui inizio è segnalato da Enrico con le seguenti parole: «Iuxta hoc de diis gentium et de quibuslibet, qui nuncupative dii dicuntur, quaeritur». L’espressione

«De diis gentium» designava il genere dei trattati mitografici o delle parti, all'interno di opere più vaste, dedicate alla teologia poetica degli antichi.²² Tale è il titolo del perduto trattato mitografico di Enrico, di cui la *CAE* riporta alcuni brevi brani (I.1.48; I.2.36; IV.4.94; IX.4.38).

Non potendo esaminare nel dettaglio le singole questioni, mi limito ad alcune osservazioni generali. Enrico prende in considerazione tutte le divinità maggiori, a tredici delle quali dedica sezioni più ampie, di almeno 3 questioni: si tratta di Demogorgone (36-38), Giano (38-43), Venere (46-53), Giove (61-69), Vesta (70-73), Cerere (74-78), Giunone (79-85), Vulcano (88-91), Apollo (92-96), Diana (97-100), Marte (101-106), Bacco (107-114) e Mercurio (115-117). Sezioni minori di non più di 2 questioni trattano delle altre divinità maggiori (Cupido, 55-56; Nettuno, 57-58; Minerva, 86-87; ed Ercole, 119-120). Una questione è riservata a ciascuna delle altre entità mitiche della prima *ansa* (Saturno, Cibele, Tiresia, Eolo, Plutone e Proserpina, Serapide). Naturalmente gli intrecci del mito consentono a Enrico di trattare anche di altre figure: a Venere sono associate le Cariti (47) ed Enea (51) e a Cerere Trittolemo (77), la storia di Eco è trattata in una delle questioni dedicate a Giunone (84) e quella di Dafne in una questione dedicata ad Apollo (92) ecc.

²² *De diis gentium*, ad esempio, è intitolato l'ultimo capitolo del libro VIII delle *Etymologiae* di Isidoro, dedicato ai culti, alla chiesa, alle eresie, alla civiltà pagana e alla magia; *de diis gentium* compare nel titolo dell'edizione del *Mitografo Vaticano III* a cura di Angelo Mai: cfr. *Mythographus tertius de diis gentium et illorum allegoriis*, in *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomi X*, t. 3, ed. A. Mai, Typis Vaticanis, Romae 1831; una *Explicacio de ortu ydolatrie et diis gentium et fabulis poetarum* è contenuta nella *Chronologia Magna* di Paolino Veneto (m. 1344), più giovane di una generazione di Enrico: cfr. R. Morosini, *Le favole dei poeti e il buon governo per Paolino Veneto: il trattato in volgare veneziano De regimine rectoris e il De diis gentium et fabulis poetarum*, in R. Morosini - M. Ciccuto (a cura di), *Paolino Veneto storico, narratore e geografo*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma - Bristol 2019, pp. 167-214.

La sezione *De diis gentium* della prima *ansa* raccoglie brani da svariate fonti, antiche, patristiche e medievali, della cui fortuna essa è un importante testimone: è il caso della letteratura mitografica (Fulgenzio, Servio, Remigio). In particolare la *CAE* è un documento, finora trascurato, della fortuna del *Mitografo Vaticano III*, citato prevalentemente come Alberico, talvolta come Anacreonte, in altri casi con il titolo *De natura deorum*.²³ I riferimenti ad Alberico talvolta rimandano ad altre compilazioni mitografiche, fatto in sé non sorprendente date le filiazioni e le parentele tipiche dei testi di questo genere letterario. Al riguardo, segnalo che la fonte della risposta alla questione I.1.86 è un anonimo *Liber de natura deorum* risalente al XII secolo.²⁴

LIB. DE NAT. DEOR. 43; BROWN 25	CAE I.1.86
<p>Cum Iuno de Iove nil pareret, Iuppiter, metuens ne in ipso remaneret, causa experimenti caput suum concussit. Per quam concussionem Pallas nata de cerebro eius armata prosiluit. [...]</p>	<p>86. Cur Minervam, quae et Pallas dicitur, Iuppiter a cerebro suo, ut dictum est, sine usu feminae progenit. § Responsio secundum Albericum: Cum Iuno de Iove nihil pareret, metuens (: mutuens A) Iuppiter, ne maneret in ipso, causa experimenti caput suum concussit, et Pallas de cerebro eius nascitur armata exinde prosiliens cum clipeo et hasta secundum poetas. Vide supra, quaestionem 81.</p>

²³ *Mythographus Vaticanus III*, in *Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti*, I, ed. G.H. Bode, Schülze, Cellis 1834, pp. 152-256. Di recente è stata curata l'edizione della versione del testo contenuto nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.VI.2: G.C. Garfagnini (a cura di), *Mythographus Vaticanus tertius. Un esempio di mitografia e letteratura del XII secolo*, CISAM, Spoleto 2018. Nel proemio al *Chronicon*, Enrico distingue Alberico da Anacreonte, entrambi autori di un trattato *De natura deorum*: Henricus de Hervordia, *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon*, p. 4.

²⁴ Cfr. J.B. Allen, *An Anonymous Twelfth-Century De natura deorum in the Bodleian Library*, «Traditio», 26 (1970), pp. 352-364; V. Brown, *An Edition of an Anonymous Twelfth-Century Liber de natura deorum*, «Mediaeval Studies», 34 (1972), pp. 1-70.

L'attribuzione ad Alberico potrebbe spiegarsi alla luce della complessa tradizione manoscritta. Ad esempio, il manoscritto (Bodleian ms. Digby 221), che tramanda il *Liber de natura deorum* come ultimo di quattro trattati, si apre proprio con il *Mitografo Vaticano III*, che è però ascritto ad Alessandro Neckam e non ad Alberico. Non si può escludere che Enrico abbia consultato un analogo codice miscellaneo, a noi sconosciuto o perduto, contenente sia il testo del *Mitografo Vaticano III* sia il *Liber de natura deorum* e che questo codice, a differenza del Bodleiano, ascrivesse ad Alberico, e non a Neckam, il testo del *Mitografo Vaticano III*, inducendo così Enrico a estendere tale attribuzione anche al *Liber de natura deorum*. Ciò spiegherebbe anche il titolo «De natura deorum», attribuito da Enrico al *Mitografo Vaticano III*.²⁵

²⁵ Sulla tradizione manoscritta e la paternità del *Mythographus Vaticanus III*, cfr. almeno M. Esposito, *Unpublished Poems Attributed to Alexander Neckam*, «The English Historical Review», 30 (1915), pp. 450-471, alle pp. 466-468; J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, pp. 170-179; E. Rathbone, *Master Alberic of London*, *Mythographus Tertius Vaticanus*, «Mediaeval and Renaissance Studies», 1 (1943), pp. 35-38, 235-237; K.O. Elliott - J.P. Elder, *A Critical Edition of the «Vatican Mythographers»*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 78 (1947), pp. 189-208; G. Gardenal, *Angelo Mai e il terzo mitografo vaticano*, «Lettere italiane», 37 (1985), pp. 220-229; P. Dain, *Mythographe du Vatican III, traduction et commentaires*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Paris 2005; R.E. Pepin, *The Vatican Mythographers*, Fordham University Press, New York 2008, spec. pp. 7-10. Non si può escludere che Enrico avesse a disposizione una versione del *Mitografo Vaticano III* anteriore al testo edito da Bode, testo che secondo Burnett sarebbe una recensione tarda di un'originale opera di Alberico risalente alla prima metà del XII secolo: cfr. C. Burnett, *A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 44 (1981), pp. 160-166, a p. 163. Secondo G. Besson, *D'Albéric au pseudo-Albrecht. Date et origine du Troisième Mythographe du Vatican. Le traité dit du troisième Mythographe du Vatican*, in O. Collet et al. (éd.), *Fleur de clergie. Mélanges en l'honneur de Jean-Yves Tilliette*, Droz, Genève 2019, pp. 815-847, a p. 843, il *Mitografo Vaticano III* sarebbe stato scritto nella Germania del Sud, a Freising o Tegernsee, al più tardi intorno alla metà del XII secolo, ma più probabilmente prima (nel secondo quarto del XII secolo?). Cfr. anche G. Besson, *Un compilateur au travail: les dossiers préparatoires au trai-*

Enrico ricava inoltre i resoconti dei miti anche dalle fonti antiche (soprattutto i *Fasti* e le *Metamorfosi* di Ovidio, ma anche Virgilio, Orazio, Stazio ecc.). Frequente è anche il ricorso alla *Città di Dio* di Agostino, alle *Etimologie* di Isidoro e alle *Derivazioni* di Ugucione Pisano.

Mentre nei libri della *CAE* di filosofia della natura (II-VIII) le risposte sono spesso basate su un'unica fonte, per lo più un brano tratto dalle opere di Alberto Magno, le risposte del libro I sono spesso mosaici di citazioni, dai quali traspare evidente l'intento di fornire resoconti esaustivi, di documentare versioni differenti dello stesso mito, o di un suo particolare aspetto, e di proporre interpretazioni evemeristiche e allegorizzanti.

È possibile inscrivere la sezione *De diis gentium* della *CAE* entro una specifica tradizione della letteratura mitografica? Anche se l'ordine secondo il quale la materia mitologica è trattata non corrisponde a quello dei maggiori trattati mitografici tardoantichi e medievali,²⁶ tuttavia l'aver posto il Demogorgone, sommo tra tutti gli Dèi (I.1.36), come prima divinità permette di associare la sezione mitologica della *CAE* ad altre composizioni mitografiche, tra le quali spiccano le *Genealogie* di Boccaccio.²⁷ Teresa

té du Troisième Mythographe du Vatican, in M. Goulet (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 139-158.

²⁶ Sull'importanza della successione delle divinità esaminate per l'identificazione di diverse tradizioni in seno al genere mitografico, cfr. S. Vervacke, *Autour des 'dieux d'Albricus' et de leur usage*, in R. Duits - F. Quiviger, *Images of the Pagan Gods. Papers of a Conference in Memory of Jean Seznec*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Torino 2009, pp. 151-172.

²⁷ Cfr. Boccaccio, *Genealogie deorum gentium*, ed. V. Zaccaria, in V. Branca (a cura di), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Mondadori, Milano 1998, VII-VIII, t. 1, I, proem. 3, pp. 70-74. Il Demogorgone figura come padre di tutti gli dèi anche nell'anonimo *Liber de natura deorum*, nel trattato di Thomas Walsingham e in altri trattati anonimi: cfr. J.B. Allen, *An Anonymous Twelfth-Century De natura deorum...*, pp. 363-364 e L. Sturlese, *Introduzione*, pp. XIX-XX, n. 27. Altri testi sono elencati da M. Barsacchi, *Il mito di Demogorgone. Origine e metamorfosi di una divinità 'oscura'*, Marsilio, Venezia 2014, pp. 53-62.

Hankey, che ha esaminato alcuni di questi testi, suggerisce una fonte comune, un *Mitografo Vaticano IV*.²⁸

Molto è stato scritto sul Demogorgone e sulla sua origine. Gli studiosi contemporanei concordano sul fatto che questa divinità, sconosciuta alle fonti mitologiche antiche, ma destinata a enorme fortuna nel Rinascimento e nelle letterature europee posteriori, coincida con il dio temibile e innominabile dal triplice mondo evocato da Stazio (*Theb.* IV,516: «et triplicis mundi summum, quem scire nefastum») che Lattanzio Placido, nel suo commento alla *Tebaida*, identifica con il demiurgo («deum δημιουργόν, cuius scire nomen non licet»).²⁹ Al di là della genesi storico-filologica del nome, di cui non fa menzione, Boccaccio coglie nel segno perché dell'orribile e arcano Demogorgone, padre di tutte le cose, venerato e temuto dagli Arcadi primitivi secondo la sua fonte Teodonzio, trova conferma nel passo di Stazio e in un

²⁸ T. Hankey, *Un nuovo codice delle Genealogie deorum di Paolo da Perugia*, «Studi sul Boccaccio», 18 (1989), pp. 65-161, a p. 86.

²⁹ Lactantius Placidus, *Commentarii in Statii Thebaida*, ed. R. Jahnke, Teubner, Leipzig 1898, pp. 228-229. La forma δημιουργόν che troviamo nell'edizione del Commento di Stazio sarebbe in realtà una congettura dell'editore volta a sanare i guasti della tradizione manoscritta. I manoscritti, infatti, alterano in vario modo la grafia greca di quel nome e tra tali corruzioni sarebbe prevalsa la forma «Demogorgon». Sull'origine del nome e del misterioso dio, cfr. almeno C. Landi, *Demogòrgone. Con un saggio di nuova edizione delle Genealogie deorum Gentilium del Boccaccio e silloge dei frammenti di Teodonzio*, Edizioni Sandron, Palermo 1930, pp. 13-18; M.P. Mussini Sacchi, *Per la fortuna del Demogorgone in età umanistica*, «Italia medioevale e umanistica», 34 (1991), pp. 299-310; M. Gabriele, *Demogòrgone: il nome e l'immagine*, in A. Ferracin - M. Venier (a cura di), *Giovanni Boccaccio: tradizione, interpretazione e fortuna. In ricordo di Vittore Branca*, Forum, Udine 2014, pp. 45-73. M. Barsacchi, *Il mito di Demogorgone*, pp. 21-52, ritiene semplicistico imputare a un «semplice errore di amanuense» la genesi del Demogorgone (35) e propone una più articolata spiegazione storico-culturale. Cfr. anche M. Pastore Stocchi, *Da Crisippo al Boccaccio*, in R. Cardini et al. (a cura di), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, I, Bulzoni, Roma 1985, pp. 139-158, alle pp. 149-150; W. Fauth, *Demogorgon. Wanderungen und Wandlungen eines Deus Maximus Magorum in der abendländischen Literatur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, spec. pp. [30]-[32].

parallelo luogo di Lucano (*Phars.* VI, 744-749). Entrambi i passi alludono a un innominabile nume, nel quale Lattanzio, continua Boccaccio, ha creduto di ravvisare Demogorgone.³⁰

Enrico evoca il Demogorgone in varie questioni della sezione *De diis gentium* della *CAE* (I.1.36-38; I.1.72; I.2.39) e in più luoghi del *Chronicon*.³¹ Mi riprometto di analizzare in un'altra sede questi luoghi. Per il momento mi limito a sottolineare che lo spazio concesso da Enrico a questa divinità è una delle tante analogie tra la sezione mitologica della *CAE* e le *Genealogie* di Boccaccio. Questo fatto solleva degli interrogativi sul rapporto tra le due opere, di fatto coeve.³²

Non avendo ancora ultimato l'edizione critica del libro I della *CAE*, allo stato attuale delle nostre conoscenze è difficile provare una dipendenza diretta della *CAE* dalle *Genealogie*. Nel caso specifico del Demogorgone, la situazione si presenta piuttosto complessa. Nella *CAE*, Enrico sembra dipendere da Boccaccio o dalla sua fonte (Theodontius)³³ perché cita il passo di Stazio che abbiamo visto riportato anche da Boccaccio. Nel *Chronicon*, invece, opera conclusa non prima del 1355, Enrico trae un passo sulla generazione di *Celius* da Demogorgone dal *De natura deorum* di Alberico, che è proprio quell'anonimo trattato che abbiamo visto citato anche nella *CAE*.

Albericus dicit in libro de natura Deorum cap. de Celio, filio Demogorgontis, sic: Iste, quia plus ceteris probitate pollebat, dictus est Pollux. Post quia regnum suum ad firmamentum usque (*rectius* usque ad firmamentum) transtulit, cum mutatione et augmento sui honoris mutans sibi

³⁰ Cfr. *supra*, n. 27.

³¹ C. Heitzmann, *Demogorgon in Minden*, p. 341.

³² Alla fine degli anni '50 del Trecento Boccaccio pare avesse già terminato una prima versione dell'opera, alla quale continuò a lavorare fino alla morte, cfr. M. Barsacchi, *Il mito di Demogorgone*, pp. 9-12.

³³ Val la pena ricordare che Enrico cita nel proemio al *Chronicon* e nella *CAE* un certo Theod[t]ectus, autore di un *De natura deorum*. Mentre Sturlese esclude che si tratti del Theodontius di Boccaccio, Heitzmann giudica la questione degna di un ulteriore approfondimento: cfr. L. Sturlese, *Introduzione*, pp. XVII-XVIII, n. 24; C. Heitzmann, *Demogorgon in Minden*, p. 342, n. 12.

nomen, Celius a celando per contrarium dici meruit, quia sicut pater in cavernis terre se non celavit. Ideo inolevit mos, ut deificati vel amplificati nomina sibi alia in sui intronizzazione assumant, ut Romulus dictus est Imperator, Quirinus Deus, Rolandus Cancellarius. Sic et iste Celius. Et a Celio post dictum est celum.³⁴

Il passo in questione, non presente nelle *Genealogie*, costituirebbe per Wolfgang Fauth la prima attestazione di una «Demogorgon-Überlieferung»,³⁵ alla quale, quindi, anche Enrico, almeno nel suo *Chronicon*, apparterebbe.

La seconda *ansa* del libro I della *CAE* contiene 57 questioni. Alle prime cinque questioni, dedicate alle intelligenze della tradizione peripatetico-araba (1-5), segue una lunga sezione (6-28) di demonologia teologica (la caduta degli angeli traditori, la collocazione mediana dei demoni, l'ordine dei demoni, la superiorità di Lucifero, le operazioni dei demoni dopo aver assunto un corpo, gli incubi ecc.). Dopo altre due questioni dedicate a due entità divine *Phagur* – l'Ingordigia – e il *Riso* (29-30), Enrico introduce una sezione genealogica (31-47) in cui si sofferma sulla Notte, figlia di Terra, e sulle entità divine a essa legate da rapporti di parentela: Fama, Fortuna, Invidia, Sonno, i sogni, le Eumenidi (anche note come Furie o *Dirae*), le lamie, le arpie, le *noxae*, le larve, i fantasmi. Nella questione 31, che introduce la sezione, si allude a una *Genealogia deorum*:

Cur Nox filia Telluris, soror Famis et Tartari et Priapi, ut legitur in *Genealogia deorum*, numen tenebrarum et phantasmatum, vel phasmatum, et monstrorum omnium, puta Famae, Famis, Invidiae, Somniorum, Eumenidum, Lamiarum, Harpyiarum, Noxarum etc. veneratur.

Si tratta delle *Genealogie* di Boccaccio? Difficile rispondere al momento. Mi limito a segnalare indubbie analogie anche tra

³⁴ Henricus de Hervordia, *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon*, p. 232. Cfr. V. Brown, *An Edition of an Anonymous Twelfth-Century Liber de natura deorum*, 3, p. 5.

³⁵ W. Fauth, *Demogorgon*, p. [29].

questa sezione della *CAE* e i capitoli delle *Genealogie* dedicati alla Notte e ai suoi discendenti.

Le ultime questioni (48-57) della seconda *ansa* del libro I riguardano la nascita virginale di Platone, la consacrazione di Aristotele dopo la morte, la figura di Merlino, la magia delle *vetulae* e dei demoni e la nascita di Tagete, inventore dell'aruspicina.

Concludo questa breve presentazione accennando a un ultimo aspetto che conferma la rilevanza filosofica del libro I della *CAE*. In relazione al Sonno figlio della Notte e ai suoi fratelli, Enrico si diffonde sulla teoria del sonno e dei sogni divinatori, che costituisce un segmento importante della filosofia della natura medievale. In particolare, egli raccoglie alcuni luoghi del *De somno et vigilia* di Alberto sui diversi stati profetici: *somnium*, *divinatio*, *prophetia*, *visio* e *raptus* (I.2.35<bis>). Riporta inoltre la classificazione macrobiana dei cinque generi di esperienza onirica: *visum* o *phantasma*, *insomnium*, *oraculum*, *visio* e *somnium* (I.2.37).³⁶ Queste due questioni non sono un *unicum*, perché altre digressioni di carattere naturalistico arricchiscono la sezione mitologica della *CAE*. Nella risposta alla questione I.1.62, in relazione a Giove tonante e pluvio, per esempio, sono riportati alcuni passi dei *Meteora* di Alberto sulla genesi delle precipitazioni atmosferiche (pioggia, grandine, neve, rugiada ecc.).

Qual è dunque il valore filosofico della *CAE* e come si inserisce il progetto enciclopedico di Enrico di Herford nel quadro dell'enciclopedismo latino tardomedievale? Rispondere a queste domande, come già detto, richiederebbe uno studio approfondito di tutta la *CAE*, un'opera mastodontica e ancora quasi del tutto inedita. I primi studi condotti da Sturlese e Ventura hanno avuto il merito di richiamare l'attenzione su alcuni indubbi elementi di originalità: l'adozione del modello omerico-neoplatonico della

³⁶ Anche Boccaccio cita lo schema macrobiano dei cinque tipi di esperienza onirica nel capitolo delle *Genealogie* dedicato al Sonno: al riguardo, cfr. A. Bettinzoli, *Il De somno (et somniis) di Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», 44 (2016), pp. 313-326.

catena aurea, che ricollega la *CAE* alla grande tradizione dei domenicani tedeschi ‘allievi’ di Alberto Magno; la strutturazione in libri, suddivisi in *ansae* (gli anelli della catena) e in questioni; il ricorso a fonti cruciali nel dibattito filosofico-teologico tardo-medievale (i trattati di filosofia della natura di Alberto, gli scritti di teologia di Tommaso e le opere di alcuni importanti tomisti del calibro di Pietro di Alvernia e di Nicola di Strasburgo).

Il presente contributo, che si concentra sui contenuti e sulle fonti del libro I della *CAE*, allarga le nostre conoscenze dell’opera e rivela tratti inediti dell’intellettuale Enrico di Herford, un lettore attivo nel XIV secolo all’interno dei conventi domenicani tedeschi sul quale ha lungo pesato il confronto con domenicani più autorevoli, che, negli stessi anni o poco prima, erano stati in grado di acquisire i gradi di maestro in una università o in uno *studium* provinciale di livello equivalente (mi riferisco ad Alberto Magno, Teodorico di Freiberg, Meister Eckhart, Bertoldo di Moosburg, ma anche a Ulrico di Strasburgo, destinato a divenire baccelliere a Parigi, ma morto poco prima). Nel libro I, Enrico fa sfoggio di una cultura mitografica di ampio respiro, basata sulle letture dei classici antichi, dei padri della Chiesa, dei mitografi e degli enciclopedisti medievali, una cultura che già risente del gusto preumanistico che pervade i trattati coevi o di poco anteriori sugli dèi gentili e sulle loro discendenze, come ad esempio le *Genealogie* di Boccaccio.

I temi del mito classico non sono per Enrico oggetto di mera curiosità erudita, ma fanno parte a pieno titolo di una particolare ‘filosofia’ del reale, rispondono a un’originale concezione di sapere enciclopedico. La *CAE* si distingue da altre enciclopedie innanzi tutto perché propone il concetto di ‘essere divino’, una classe del reale che non si esaurisce nel Dio cristiano, perché vi appartengono anche gli dèi e gli eroi dei miti antichi, i fantasmi, le intelligenze, i demoni e perfino gli idoli, prodotti dall’arte o dalla opinione umana. È evidente che il consueto paradigma teologico scolastico, articolato intorno alla distinzione tra creatore e creatura, non è adeguato a rendere ragione del complesso pa-

norama del libro I della *CAE*. Al suo livello più alto, cioè quello dell'essere divino, la catena aurea presenta entità soprannaturali, attestate in tradizioni culturali disperate, le quali però hanno in comune la capacità di compiere azioni mirabili, di realizzare gesta favolose, di operare atti sorprendenti e inspiegabili a lume di ragione naturale.

Questa reinterpretazione del 'divino' ha immediate ricadute sul rapporto tra la rivelazione cristiana e la rivelazione originaria del sapere pagano e precristiano. La lettura delle questioni che compongono il libro I della *CAE* rivela assonanze tra la spiritualità e la cultura cristiane e i concetti della filosofia e della cultura antica. L'idea di una comune radice della sapienza pagana e della fede cristiana è documentata anche dalle opere di altri grandi esponenti della tradizione domenicana tedesca (Eckhart, Giovanni Taulero, Bertoldo di Moosburg) e avrebbe vissuto la sua apoteosi in epoca rinascimentale e moderna (si pensi ad Agostino Steuco e alla sua *philosophia perennis*). Rispetto a questo schema consolidato, la *CAE* aggiunge di originale l'insistenza sui miti dei gentili che, accanto e anche più delle tradizioni ermetica e platonico-neoplatonica, nutriranno l'idea dell'esistenza di una originaria sapienza che trova espressione nei poeti antichi e nei mitografi, ma anche nelle scritture cristiane e negli Scolastici.

Degno di nota è anche il fatto che Enrico attinga le sue informazioni mitografiche e mitologiche anche da opere di filosofia della natura, in particolare dai trattati di Alberto. Questi passi, che sono stati solo evocati alla fine di questo contributo e saranno oggetto di approfondimento in un'altra occasione, sollevano la delicata questione del rapporto tra filosofia della natura e le *fabulae*. È un tema che a partire dal XIII secolo viene sollecitato dalla lettura di alcuni luoghi aristotelici e sul quale, è stato osservato, l'atteggiamento di Alberto Magno rimane ambiguo.³⁷ Anche sul

³⁷ Cfr. P. Simon, *Albertus Magnus und die Dichter*, in R. Creytens - P. Künzle (Hrsgg.), *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, pp. 85-98;

rapporto tra scienza e mito Enrico sembra percorrere vie originali, attenuando le distanze tra i due mondi, tendenza che emerge in piena evidenza nel *Chronicon*, ove Enrico sottolinea il ruolo rilevante giocato dagli eventi mirabili nell'ambito dei fatti storici.

H. Anzulewicz, *Albertus Magnus über die Philosophi theologizantes und die natürlichen Voraussetzungen postmortaler Glückseligkeit: Versuch einer Bestandsaufnahme*, in C. Steel - J. Marenbon - W. Verbeke (eds.), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Leuven University Press, Leuven 2013, pp. 55-83.