

NADIA BRAY

“disputat pulchre et diffuse Tullius”:
Eckhart e Cicerone

I. Introduzione

«Ciceronianus es, non Christianus»: è la sentenza con cui il tribunale ecclesiastico condanna san Girolamo, colpevole di dedicarsi a letture profane, e soprattutto di approfondire l'insegnamento di Cicerone non meno di quello di Cristo. Si tratta invero di un sogno molto increscioso, in seguito al quale il santo riferisce di aver compiuto una svolta decisiva per la sua formazione: mai più avrebbe subito il fascino della cultura pagana, nè avrebbe cercato nei testi profani altro che meri strumenti per l'esegesi della Sacra Pagina¹. Si discute se Girolamo il tribunale lo abbia almeno mai sognato o se piuttosto il suo racconto sia un espediente letterario ben riuscito². Certo è che l'incubo di Girolamo non fu diverso da quello di qualsiasi intellettuale cristiano che ardisse scorgesse germi di verità nella sapienza greca.

«Ciceronianus es, non Christianus»: per Girolamo e per l'intera cristianità Cicerone, che conosceva il greco e che quindi per davvero aveva letto i testi dei filosofi antichi, fu la via d'accesso preferenziale alla cultura pagana. Negli scritti filosofici del retore romano gli intellettuali cristiani apprendevano le tesi epicuree, stoiche e neo-accademiche circa la provvidenza divina (*De natura deorum*), la libertà umana (*De fato*), la profezia e la religione popolare (*De divinatione*), i fondamenti teorici

¹ Cf. S. HIERONYMI *Epistulae*, Ep. 22, 30, ed. ISIDORUS HILBERG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1910, pp. 190,7-191,4: “Cum subito raptus in spiritu, ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus conditionem Christianum me esse respondi. Et ille, qui residebat: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum (*Matth.* 6,21). Illico obmutui, et inter verbera – nam caedi me iusserat – conscientiae magis igne torquebar, illum mecum versiculum reputans: In inferno autem quis confitebitur tibi (*Ps.* 6,6)? Clamare tamen me, Domine, miserere mei (*Ps.* 56,2). Haec vox inter flagella resonabat. Tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant, precabantur, ut veniam tribueret adulescentiae, ut errorum locum paenitentiae commodaret exacturus deinde cruciatum, si Gentilium, litterarum libros aliquando legissem”.

² Cf. FRANZ SCHWARZ, *Hieronymus flagellatus. Überlegungen zum literarischen Schlagschatten Ciceros*, in: Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 30 (1982-1984), pp. 363-378.

dell'etica (*De finibus bonorum et malorum*), i precetti della morale (*Tusculanae disputationes*), i doveri dell'uomo nella società (*De officiis*), l'amicizia (*Laelius*) e la vecchiaia (*Cato*). E se il probabilismo epistemologico ciceroniano era difficilmente conciliabile con le certezze che la dottrina cristiana era tenuta a difendere, l'abilità con cui il retore romano aveva saputo presentare come equivalenti i titoli di legittimità di filosofie tra loro contrapposte faceva dei suoi scritti una miniera dossografica di inestimabile valore. A tale patrimonio avevano attinto Minucio Felice, Lattanzio, Ambrogio, Agostino e Isodoro di Siviglia.

Così, poco per volta, attraverso la selezione delle dottrine prudentemente operata dagli apologisti e dai Padri della Chiesa, Cicerone divenne dapprima innocuo e poi addirittura autoritativo per la tradizione cristiana successiva. È convinzione comune degli studiosi che gli intellettuali medievali abbiano severamente ammirato la moralità di Tullio e la retorica di Cicerone, senza addirittura sapere che fossero lo stesso autore³. Si sostiene infatti che nel Medioevo Cicerone fosse conosciuto non altrimenti che attraverso la mediazione delle opere patristiche, dei compendi di scuola o di qualche florilegio⁴ e che la riscoperta e il recupero dei testi originali sia stata una novità tutta rinascimentale. Gli studi di M. Olsen⁵ sulla tradizione

³ Sull'influenza di Cicerone nel Medioevo cf. Tadeusz ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1967, pp. 130-139; John Carew ROLFE, *Cicero and His Influence*, Boston 1923; Edward Kennard RAND, *Founders of the Middle Ages*, New York 1928; W. C. GRUMMEL, *The Ciceronian Tradition in the Middle Ages*, in: *Classical Journal*, 45 (1949-1950), pp. 340-341; Robert BOSSUAT, *Cicéron au moyen âge*, in: *Dictionnaire des lettres françaises*, I: *Le Moyen âge*, éd. par Robert BOSSUAT, Louis PICHARD, Guy Raynaud LAGE, Paris 1964, coll. 194-196; Terence J. HUNT, *The Medieval Tradition of Cicero's Theological Works*, in: *Pegasus*, 5 (1966), pp. 52-57; Walter RÜEGG, Dietrich BRIESEMEISTER, Peter KESTING, Peter Lebrecht SCHMIDT, *Cicero im Mittelalter und Humanismus*, in: *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürich 1983, II, coll. 2063-2077; Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, I: *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1990, pp. 61-158; John MOORHEAD, *Aspects of the Carolingian response to Cicero*, in: *Philologus*, 129 (1985), pp. 109-120; Günter GALWICK, Woldemar GÖRLER, *Cicero*, in: *Die Philosophie der Antike*, IV: *Die hellenistische Philosophie*, hrsg. von Hellmut FLASHAR, Basel 1994 (Ueberweg, 4/2) pp. 1054-1168, in particolare pp. 1152-1168; Peter Lebrecht SCHMIDT, *Bemerkungen zur Position Ciceros im mittelalterlichen Geschichtsbild* in: *Cicerone nel medioevo* = *Ciceroniana* 11 (2000), pp. 21-36; Horst FUHRMANN, *Cicero und das Seelenheil oder Wie kam die heidnische Antike durch das christliche Mittelalter?*, München-Leipzig 2003; Emanuele NARDUCCI, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, Pisa 2004; Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1961; Virginia COX, John O. WARD, *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden-Boston 2006.

⁴ Cf. James F. MOUNTFORD, *Quotations from Classical Authors in Medieval Latin Glossaries*, New York-London 1925, pp. 47-52; cf. Richard H. ROUSE, *Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth and Thirteenth Century Orleans*, in: *Viator*, 10 (1979), pp. 131-161.

⁵ Cf. Birger MUNK OLSEN, *La réception de la littérature classique au Moyen Age (XI^e et XII^e siècle)*. Choix d'articles publié par des collègues à l'occasion de son soixantième anniversaire.

manoscritta dei classici rivelano, tuttavia, che a partire dall'età carolingia le opere di Cicerone circolarono e, almeno fino alla fine del xii secolo, furono progressivamente sempre più trascritte. In particolare, risalgono al medioevo 54 manoscritti del *De officiis*, 52 del *De amicitia*, 39 del *De senectute*, 16 dei *Paradoxa stoicorum*, 16 delle *Tusculanae*, 13 del *De natura deorum*, 12 del *De divinatione*, 9 del *Timeo*, 8 del *De fato*, 7 degli *Academica posteriora*, 6 del *De legibus*, 4 del *De finibus* e infine 2 degli *Academica priora*. Data la mancanza di indagini sistematiche, non è possibile esprimersi sulla circolazione delle opere ciceroniane fra xiii e xiv secolo. Per il periodo studiato da M. Olsen, invece, la distribuzione temporale può essere schematizzata come segue:

	Sec. IX	X	XI	XII	Tot.
<i>De officiis</i>	4	4	5	41	54
<i>De amicitia</i>	2	3	9	38	52
<i>De senectute</i>	6	3	7	23	39
<i>Paradoxa stoicorum</i>	3	1	2	10	16
<i>Tusculanae</i>	6	1	2	7	16
<i>De natura deorum</i>	3	1	3	6	13
<i>De divinatione</i>	4	1	2	5	12
<i>Timeo</i>	4	0	2	3	9
<i>De fato</i>	4	0	1	3	8
<i>Academica posteriora</i>	4	0	1	2	7
<i>De legibus</i>	3	0	2	1	6
<i>De finibus</i>	0	0	1	3	4
<i>Academica priora</i>	1	0	1	0	2

Come si vede dalla tabella riassuntiva, esemplari del *De fato*, degli *Academica*, del *De legibus* e del *De finibus* sono estremamente rari nelle biblioteche medievali. La situazione non migliora per il *De divinatione*, per il *De natura deorum*, per le *Tusculanae* e per i *Paradoxa stoicorum*. Più numerosi i testimoni del *De officiis*, del *De amicitia* e del *De senectute*. La loro diffusione non è tuttavia paragonabile a quella delle *Confessioni* di Agostino o delle traduzioni latine del *Timeo* di Platone (oltre 100 manoscritti)⁶, delle *Categoriae* di Aristotele (oltre 300 manoscritti)⁷ e dell'*Isagoge* di Porfirio (oltre 300 manoscritti)⁸ nè d'altra parte raggiunge quella di altre opere classiche, come le *Satire* di Giovenale (113 manoscritti), le *Satire* di Per-

saire, Copenhagen 1995; ID., *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spoleto 1991; ID., *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, Roma 1994; ID., *Le sort des «mutili» des oeuvres classiques latines in: La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, éd. par Pierre LARDET, Paris 2003, pp. 21-32; ID., *L'étude des auteurs classiques latins aux XI^e et XII^e siècles*, Paris 1982, pp. 99-350.

⁶ Cf. *Praefatio* in: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. Jan Hendrick WASZINK (Corpus Platoniorum Medii Aevi, 4), London 1975, pp. CVI-CXXVIII.

⁷ Cf. *Praefatio* in: *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO (Aristoteles Latinus, I, 1-5), Bruges-Paris 1961, pp. VII-XCVI.

⁸ Cf. *Praefatio* in: *Porphyrii Isagoge: translatio Boethii*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO (Aristoteles Latinus, I, 6-7), Bruges-Paris 1966, pp. IX-LXVII.

sio (manoscritti), la *Tebaide* di Stazio (90 manoscritti) e la *Farsaglia* di Lucano (164 manoscritti) gli scritti di Orazio (*Satire*, 145 manoscritti; *Epistole*, 143 manoscritti; *Odi* 142 manoscritti; *Arte poetica*, 141 manoscritti; *Epodi*, 125 manoscritti; *Carme secolare*, 113 manoscritti) e le opere di Sallustio (*Guerra Giugurtina*, 90 manoscritti e *Guerra Catilinarina*, 83 manoscritti).

Considerata nella sua totalità, dunque, la diffusione degli scritti filosofici ciceroniani nel Medioevo è certamente scarsa⁹. Considerata in dettaglio, invece, la presenza delle opere di Cicerone nelle biblioteche medievali registra dal IX al XII secolo un incremento costante, determinato dall'interesse di una élite culturale verosimilmente destinata ad allargarsi. Rappresentanti di questa élite sono gli intellettuali che, a dispetto di ogni difficoltà di reperimento, vollero leggere i testi originali di Cicerone. Non molti furono motivati a farlo. Quelli che ci riuscirono sono perciò testimonianze eccezionali e dunque preziose della recezione ciceroniana medievale¹⁰.

La raccolta di esceriti di Hadoard di Corbie, il *Collectaneum* di Sedulio Scoto, le citazioni delle *Tusculanae* e del *De inventione* presenti nella *Disputatio de rhetorica et virtutibus* di Alcuino sono in età carolingia i primi risultati di un confronto diretto con le opere di Cicerone. Seguono nell'XI secolo le citazioni del *De finibus* nell'opera di Wibald, gli esceriti del *De officiis* nelle *Gesta Friderici* di Ottone di Frisinga e nel *De gestis regum Anglicorum* di Guglielmo di Malmesbury, i riferimenti al *De amicitia* nel *Dialogus inter auctores* di Corrado di Hirsau e nel *Contra Gebhardum* di Manegoldo di Lautenbach. Nel XII secolo attestano il successo del *De amicitia* opere come il *De spirituali amicitia* di Alredo di Rievaulx, il *De amicitia christiana* di Pietro di Blois, il *De amore* di Andrea Cappellano, i *Sermones super Cantica canticorum* di Ber-

⁹ Riguardo alla tradizione manoscritta delle opere ciceroniane cf. in particolare: Terence J. HUNT, *A Textual History of Cicero's Academic Libri*, Leiden 1998, pp. 26-30; sul *De inventione*, cf. Romuald MATTMANN, *Studie zur handschriftlichen Überlieferung von Ciceros 'De inventione': die Schweizer Handschriften mit 'De inventione' im Verhältnis zu den ältesten Codices*, Freiburg 1975; sulla *Rhetorica ad Herennium* cf. Klaus ZELZER, *Zur Überlieferung der Rhetorik ad Herennium*, in: Wiener Studien N. F., 16 (1982), pp. 183-211; sul *De legibus* cf. Peter Lebrecht SCHMIDT, *Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De legibus' im Mittelalter und Renaissance* (Studia et testimonia antiqua, 10) München 1974; sul *De officiis* cf. Hildegard TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin-New York 1972, pp. 376-408; Michael WINTERBOTTOM, *The Transmission of Cicero's 'De officiis'*, in: Classical Quarterly, 43 (1993), pp. 215-242; sul *De senectute* cf. Jonathan J. G. ALEXANDER, Margaret GIBSON, *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard William Hunt*, Oxford 1976, pp. 145-165; sulle *Tusculanae*, cf. Sven LUNDSTRÖM, *Die Handschriftenklasse "Y" in der Überlieferung der Tusculanen* in: Ciceroniana, 1 (1973), pp. 47-64; Antonio GRILLONE, *Sulla tradizione manoscritta delle Tusculanae Disputationes di Cicerone dal IX al XIII secolo*, in: Giornale Italiano di Filologia, 51 (1999), pp. 41-69; sul *De finibus*, cf. Leighton Durham REYNOLDS, *The Transmission of De Finibus*, in: Italia Medievale e Umanistica, 25 (1992), pp. 1-30.

¹⁰ Una ricca rassegna bibliografica sull'influenza di Cicerone nel Medioevo è riportata in RÜEGG, BRIESEMEISTER, SCHMIDT, *Cicero im Mittelalter und Humanismus*, in particolare alle coll. 2071-2072.

nardo di Clairvaux e i *Monita ad Astrolabium* di Abelardo insieme con i suoi scritti teologici¹¹; sul *De officiis* è basato il *Moralium dogma philosophorum*, dal *De inventione* provengono numerose citazioni dirette degli scritti logici e teologici abelardiani e ancora al *De inventione* Teodorico di Chartes dedica un commento¹². Sempre diretta, ma più ampia, la conoscenza delle opere di Cicerone nell' *Entheticus de dogmate philosophorum* di Giovanni di Salisbury, che rappresenta il documento più importante della recezione medievale ciceroniana. Per quanto riguarda i secoli XIII e XIV, a parte le importanti testimonianze che provengono dalla letteratura italiana¹³, l'influenza di Cicerone è nota soltanto per gli scritti di Alano da Lilla, per le opere politiche di Vincenzo di Beauvais, per il *De vita et moribus philosophorum* di Walter Burley, per l'opera cosmografica di Guido da Pisa, per il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova e per la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino¹⁴. All'elenco mancano certamente i nomi di altri autori che la critica non ha ancora considerato nella storia della recezione ciceroniana. Uno è certamente il nome di Meister Eckhart al quale il presente contributo è dedicato.

Il mio studio è articolato in due sezioni: (I) nella prima propongo l'analisi statistica e formale di tutte le citazioni di Cicerone, sia esplicite che implicite, presenti nell'opera di Eckhart ed elencate nel dossier alle pagine 61-71; (II) nella seconda presento brevemente i temi ciceroniani in relazione alle questioni teologiche e filosofiche discusse da Eckhart nei contesti in cui compaiono; (III) nella terza, infine, analizzo l'interpretazione eckhartiana delle dottrine ciceroniane citate con particolare riguardo alla dottrina della divinazione.

¹¹ A proposito di Cicerone in Abelardo cf. Gabriella D'ANNA, *Abelardo e Cicerone*, in: *Studi Medievali*, s. III, 10 (1969), pp. 333-419.

¹² Sull'influenza di Cicerone in Teodorico di Chartes, cf. Karin Margareta FREDBORG, *The commentary of Thierry of Chartes on Cicero's 'De inventione'*, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin de l'Université de Copenhague*, 7 (1971), pp. 225-260.

¹³ Su Cicerone e Dante cf. Alessandro RONCONI, *Cicerone*, in: *Enciclopedia dantesca*, I, Milano 1996, coll. 1896-1905; cf. Gabriele DI GIAMMARINO, *Dante lettore di Cicerone*, in: *Cicerone nell'Umanesimo europeo* (Ciceroniana 9), 1996, pp. 121-132; Giulio ANDREOTTI, *Dante e Cicerone*, in: L'Alighieri. Rassegna di bibliografia dantesca, 34 n.s. (1993), pp. 101-111; Massimo SERIACOPI, *La dialettica Magnanimità/Prudenza in Dante*, Reggello 2006.

¹⁴ Sulla recezione di Cicerone in Tommaso d'Aquino cf. Edward Kennard RAND, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*, Milwaukee 1946; Laura E. CORSO DE ESTRADA, *Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del s. XIII. M. Tulio Ciceron y Tomas de Aquino*, in: *Anuario Filosófico*, 34 (2001), pp. 323-45; Servais PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, in: *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. POPE, Georgetown 2002, coll. 17-29; Jean PORTER, *The Virtue of Justice (II^a II^{ae}, qq. 58-122)* in: *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. POPE, Washington-Georgetown 2002, coll. 272-286; Laura CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, 2008.

¹⁵ Cf. Index, *De divin.* nn. 1-2; n. 4; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 95,

1. Le citazioni ciceroniane nell'opera di Eckhart: analisi formale.

Le opere eckhartiane contengono complessivamente 45 citazioni, di cui 12 compaiono nell'*Expositio in Iohannem*, 8 nell'*Expositio in Sapientiam*, 6 nel *Liber paraboliarum Genesis*, 5 nell'*Expositio in Exodum*, 3 nell'*Expositio in Genesim*, 3 nella difesa coloniense, 2 nei sermoni in *Ecclesiasten*, e ancora 2 nel *Sermo paschalis*, 2 nei sermoni latini, 1 nelle prediche tedesche e 1 nel *Von dem edeln Menschen*. Delle 45 citazioni complessive, 14 provengono dalle *Tusculanae disputationes*, 10 dal *De inventione*, 7 dal *De officiis*, 5 dal *De divinatione*, 2 dal *De finibus bonorum et malorum*, 3 dal *De natura deorum*, 2 dal *Laelius de amicitia*, 1 dai *Paradoxa* e 1 dalla *Rethorica ad Herennium*. Di queste citazioni 2 compaiono parafrasate in tedesco: una, come Eckhart usa fare nei suoi scritti in volgare, viene ascritta ad un generico *meister*, l'altra esplicitamente a Tullio. Altre 22 citazioni sono letterali e, con l'eccezione di soli tre casi, tutte sono corredate da informazioni bibliografiche complete e corrette (nome dell'autore, titolo dell'opera e suddivisione della stessa). Le ultime 21 infine non sono letterali ma, con l'eccezione di un solo caso, sono tutte facilmente identificabili, perchè in 12 casi compare almeno il nome dell'autore, in 3 casi anche il titolo dell'opera e in altri 6 persino l'indicazione del capitolo. Per la precisione testuale e la completezza delle indicazioni bibliografiche con cui compaiono nell'opera eckhartiana sono sicuramente da considerarsi di prima mano le citazioni tratte dalle *Tusculanae*, dal *De officiis*, *De divinatione* e *De natura deorum*. Più difficile esprimersi sulla conoscenza eckhartiana del *De finibus*, dei *Paradoxa* e del *De amicitia*, poichè queste opere sono citate solo una volta. Indiretta appare a prima vista la conoscenza del *De inventione*, poichè 9 delle 10 citazioni presenti nell'opera eckhartiana non sono letterali nè accompagnate dalle consuete informazioni bibliografiche, ma su questo tornerò in seguito.

L'analisi testuale mette in evidenza il fatto che Eckhart conosce i temi specifici di ciascuna delle opere ciceroniane citate e li utilizza come argomenti fondamentali per la risoluzione di alcune questioni teologiche tradizionali affrontate nelle sue esposizioni della Sacra scrittura e aventi come termine di confronto a volte esplicito a volte implicito la *Summa theologiae* di Tommaso. In particolare, Eckhart cita il *De divinatione* sulla questione delle capacità profetiche dell'uomo¹⁵. Le *Tusculanae* gli offrono argomenti sulle questioni se la morte sia un male¹⁶, se le virtù di cui parla san Paolo nella lettera ai Galati siano doni dello Spirito Santo¹⁷, se le virtù siano

6: "Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita".

¹⁶ Cf. Index, *Tusc.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 164, 1: "Utrum mors sit poena peccati primorum parentum"; 2: "Utrum convenienter particulares poene primorum parentum determinantur in Scriptura".

¹⁷ Cf. Index, *Tusc.* n. 3-6; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 70, 1: "Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat ad Galatas 5, sint actus".

¹⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 65, 1: "Utrum

tra loro connesse¹⁸, se si debba aver timore soprattutto degli eventi repentini e improvvisi¹⁹, se la natura umana sia mancante²⁰, se il piacere causi la sete ovvero il desiderio²¹, se tutto sia soggetto alla provvidenza divina²², se esita un luogo proprio di Dio²³. Dal *De officiis* poi Eckhart trae motivi fondamentali per una fondazione antropologica dell'etica e li cita in relazione alla questione su quale sia e debba essere il movente dell'agire umano²⁴ e all'interpretazione dei precetti veterotestamentari²⁵. Il *De finibus bonorum et malorum* serve ad Eckhart per intervenire sulla questione dell'origine del male morale²⁶, il *De natura deorum* per argomentare la possibilità naturale dell'uomo di conoscere Dio²⁷ e per l'altra relativa all'origine virtù²⁸. Nei *Paradoxa stoicorum* Eckhart trova conferma dell'equivalenza tra virtù e beatitudine²⁹. L'unica citazione letterale ed esplicita dello pseudo ciceroniano *De inventione* compare sulla questione del desiderio dell'ottimo³⁰, due si riferiscono al rapporto tra virtù, *habitus* e natura³¹ e altre quattro formulari riguardano la definizione dell'*honestas* quale virtù³².

virtutes morales sint ad invicem connexae”.

¹⁹ Cf. Index, *Tusc.* n. 7; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 42, 5: “Utrum repentina magis timeantur”.

²⁰ Cf. Index, *Tusc.* n. 8; n. 12; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 91, 3: “Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem”.

²¹ Cf. Index, *Tusc.* n. 9; n. 11; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 33, 2: “Utrum delectatio causet sitim vel desiderium”.

²² Cf. Index, *Tusc.* n. 10; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 22, 2: “Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae”.

²³ Cf. Index, *Tusc.* n. 13; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 8: “De existentia Dei in rebus”.

²⁴ Cf. Index, *De off.* n. 1.

²⁵ Cf. Index, *De off.* n. 2-4; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 100, 8: “Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia”.

²⁶ Cf. Index, *De fin. bon. et mal.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 77, 5: “Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae”.

²⁷ Cf. Index, *De nat. deor.* n. 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 12, 2: “Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur”.

²⁸ Cf. Index, *De nat. deor.* n. 3.

²⁹ Cf. Index, *Parad.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 70, 2: “Utrum fructus convenienter enumerantur ab Apostolo”.

³⁰ Cf. Index, *De inv.* n. 2.

³¹ Cf. *De inv.* nn. 9-10; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 55: “De virtutibus quantum ad suam essentiam”.

³² Cf. *De inv.* nn. 4-8; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 145, 1: “Utrum honestum sit idem virtuti”; 4: “Utrum honestas debeat poni pars temperantiae”.

³³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 95, 6, arg. 3: “Praeterea, illud quod communiter experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere

3. La questione della profezia

L'analisi della questione della profezia vale qui come esempio della maniera con cui Eckhart costruisce le sue tesi e utilizza le sue fonti, qui in particolare il *De divinatione* di Cicerone. Nell'*Expositio in Iohannem* (nn. 252-271) Eckhart commenta "Priusquam te Philippus vocaret, cum esset sub ficu, vidi te" (Ioh. 1,48). L'esegesi è articolata in quattro sezioni che affrontano la questione della previsione del futuro da parte di Dio (nn. 252-254) e da parte dell'uomo (nn. 255-271). La struttura argomentativa è la stessa per entrambe le questioni: Eckhart propone dapprima un inventario di esempi sulla prescienza divina (nn. 252) e sulla prescienza umana (nn. 255-261), poi espone filosoficamente la spiegazione del primo (nn. 253-254) e del secondo fenomeno (262-266), quindi si richiama, per dimostrarne il reciproco accordo, ad autorità bibliche, patristiche e filosofiche (nn. 255-256; nn. 267-268). Segue una considerazione finale dedicata a definire il triplice modo in cui una realtà corporea può essere presagio di un'altra (269-271). In perfetto accordo con la tradizione teologica, riconosciuta a Dio la prerogativa di conoscere il futuro, Eckhart la spiega così: Dio è l'essere e il suo essere consiste nella giustizia. Conosce se stesso in quanto giustizia e tutto ciò che, in quanto giusto, risulta fondato nel suo essere. La sua condizione è svincolata dal tempo, continuamente presente ed è pertanto continuamente fondativa e consapevole della realtà che solo da un punto di vista creaturale sembra svolgersi nel tempo.

Vedono lontano anche gli uomini, sostiene Eckhart nelle successive due sezioni dell'esegesi, e possono pertanto giustamente dirsi profeti. Numerosi casi di profezia sono attestati nella Sacra Scrittura. Eckhart utilizza a questo proposito gli stessi esempi biblici considerati da Tommaso in una questione della *Summa theologiae* che svolge il medesimo tema "Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita". Come si vede dalla sinossi seguente, tra gli esempi di profezia biblica Eckhart annovera, nello stesso ordine con cui compaiono nella questione di Tommaso, il caso di Giosuè, figlio di Giacobbe (*Gen.* 37,5-9; 40; 41), di Daniele e del re di Babilonia (*Dan.* 2,27-45) e poco oltre anche Giobbe (*Iob* 33).

Expositio in Iohannem

n. 257. Tertio videndum quomodo hominibus conveniat etiam praecire futura, priusquam finat, et hoc in exemplo. Sed hoc patet manifeste in prophetis omnibus: in Ioseph, filio Iacob, in Genesi, in Daniele, et rege Babylonis, in Ioseph, nutricio Christi, et tribus magis in Matthaeo et multis similibus in sacra scriptura.

Summa theologiae II II q. 95 a. 6: Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita

Praeterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari: scut Ioseph interpretatur insomnia pincernae Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur *Gen.* 40, et somnium Pharaonis, ut legitur *Gen.* 41; et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur *Dan.* 2 et 4. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

n. 267 [...] Sed in quolibet praedictorum graduum est accipere differentias, iuxta quod plus vel minus elongatur a materia, quae est mater non-entium, et appropinquat ad primum, quod est esse et bonitas pura, sicut contingit specialiter in dormientibus et alienatis a sensibus exterioribus, Iob. 33: ‘per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines’ ‘tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina’.

Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somnis homines instruuntur a Deo: dicitur enim Iob 33: *Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo uti divinatione quae est per somnia non est illicita.

Oltre a questi esempi biblici già Tommaso introduce nella questione i sogni degli uomini comuni, che sono appunto ritenuti in qualche modo e in qualche misura significativi degli eventi futuri³³. Sono leciti, stabilisce Tommaso nella questione, tutti i sogni veramente significativi, e cioè solo quelli che derivano dalla medesima causa degli eventi futuri che si sognano, e a rigore perciò solo quelli causati da Dio che si rivela all'uomo mediante il ministero degli angeli³⁴. Gli altri sogni o sono causati dalle preoccupazioni diurne e in questo senso non hanno alcun valore profetico, se non accidentalmente, o al più derivano da una particolare complessione degli umori del sognante e servono ai medici per identificarla e usarla per diagnosticare lo stato di salute del paziente. Qualsiasi tentativo di legittimare la capacità profetica dei sogni oltre gli ambiti descritti – e in generale di altre pratiche divinatorie da parte dell'uomo – confonde il piano della necessità sotto cui cadono i processi naturali con quello della contingenza che riguarda gli eventi umani e che soggiace solo al piano libero e imperscrutabile della provvidenza divina, non solo dunque non porta alla verità, ma si configura come usurpazione nei confronti di ciò che è di Dio.

Rispetto all'inventario di Tommaso, quello di Eckhart è non solo più analitico, poichè, attraverso il riferimento al sogno di Aristotele attestato nel *De divinatione* di Cicerone, fornisce un esempio preciso di sogno non biblico, ma è anche più ampio poichè si estende alle visioni dell'infermo Curina e a quelle dell'uomo in stato di

aliquam significatione futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est ei intendere³⁵.

³⁴ Non hanno alcun valore profetico, dunque, i sogni che derivano dalle preoccupazioni nutrite durante la veglia. Ne hanno in una certa misura i sogni che derivano dalla particolare complessione degli umori nei diversi individui: la causa del sognare acqua o neve è una particolare costituzione corporea, la conoscenza della quale serve però solo ai medici per diagnosticare lo stato di salute o malattia. Alcuni sogni sono causati dall'impressione del corpo celeste sull'immaginazione del sognante e producono perciò immagini conformi alla disposizione dei cieli. Altri sogni sono causati da Dio che sceglie di rivelarsi attraverso il ministero degli angeli. Altri, infine, sono causati da demoni con cui qualcuno intrattiene dei patti occulti.

³⁵ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 261, LW III, p. 216,12-15: “Multa sunt similia pulchra et admiratione digna, quae de praesagiis diversis et diversis modis narrat Tullius in duobus libris

folia narrate da Agostino rispettivamente nel *De cura pro mortuis gerenda* e nel *De Genesi ad litteram*, e alla profezia di un uomo, attestata di nuovo nel *De divinatione* di Cicerone, che sul punto di morire predice veracemente la successiva morte di altri suoi coetanei. Gli esempi potrebbero addirittura moltiplicarsi: altri bellissimi e degni di ammirazione sono contenuti, oltre che negli scritti di Agostino sopra citati, proprio nelle pagine dei ciceroniani *De divinatione*, *De natura deorum*, *De fato*, scritti che Eckhart dichiara di aver lui stesso, come altri al suo tempo, direttamente consultati³⁵. Si tratta in tutti i casi di episodi di profezia naturale, di cui Eckhart riconosce la veridicità e la legittimità: una vera sfida alla soluzione tomista! Eckhart la affronta riconducendo la profetologia teologica e la profetologia naturale all'identica dinamica metafisica di matrice avicenniana³⁶, unificando in questo modo ambiti che persino Alberto Magno, nel trattare la medesima questione, si era premunito di tenere ben distinti³⁷.

Per stabilire se un sogno è realmente profetico, aveva stabilito Tommaso, bisogna vedere se la sua causa è la stessa degli eventi di cui è sogno. Da questa condizione Tommaso, come si è detto, deduce l'illegittimità di qualsiasi profezia naturale che si voglia estendere agli eventi umani. Proprio tale condizione l'analisi di Eckhart intende reinterpretare alla luce di adeguati presupposti esplicativi. Per Eckhart, proprio come per Tommaso, la causa degli eventi contingenti è Dio. La maniera in cui Dio causa gli eventi, tuttavia, non è per Eckhart legata ad un piano provvidenziale imperscrutabile. In accordo con i presupposti della metafisica avicenniana, infatti, Eckhart stabilisce che Dio stesso comunica in modo del tutto naturale la sua proprietà di preconoscere il futuro, come del resto ogni altra sua proprietà, ai suoi inferiori che la ricevono ciascuna secondo il proprio grado e proprietà³⁸. Tale comunicazione avviene perchè gli inferiori nella loro parte somma sono in contatto con la parte infima dei superiori³⁹. In particolare, nel caso della profezia, sono gli

De divinatione et tribus libris De natura deorum et in libro De fato et Augustinus ubi supra, et quae passim nostris temporibus a me ipso et ab aliis sunt comperta”.

³⁶ Cf. Alessandro PALAZZO, “*Es spricht gar ein höher meister*”: Eckhart e Avicenna, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Fribourg 2008, pp. 71-111.

³⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, ed. A. BORGNET (Ed. Paris., 9), Parisiis 1890, III, 1, 12, p. 193b: “Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos quid de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino: eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci: physica enim tantum suscepimus dicenda ...”.

³⁸ Cf. ECKHARDUS, *In Iob.* n. 264, LW III, p. 218,13-14: “Ex praedictis patent duo: primo quod superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus”; p. 219,4: “... recipitur ab inferiori secundum capacitatem sive proprietatem illius”.

³⁹ Cf. ECKHARDUS, *In Iob.* n. 266, LW III, pp. 220,12-221,2: “Ex his sic arguo: proprietatis superioris communicatur inferiori et ipsum inferius sui supremo sapit proprietatem superioris, secundum sui inferioris virtutem scilicet et capacitatem”.

⁴⁰ Apparentemente, la tesi di Eckhart è la stessa documentata nella *Summa theologiae* di Tommaso. Nella questione “Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concu-

uomini gli esseri più prossimi a Dio e in particolare coloro che, in diversa maniera, risultano avulsi dall'esercizio dei sensi esteriori. La condizione del distacco dall'esteriorità, che è un requisito fondamentale per la dinamica avicenniana della comunicazione tra superiori ed inferiori, è altrettanto importante secondo la dottrina stoica per spiegare gli episodi di profezia naturale: non è dunque un caso che Eckhart, confrontandosi con il *De divinatione* ciceroniano, tragga da quell'opera solo esempi esplicitamente ascritti agli Stoici. Sono quindi realmente profetiche le visioni dei folli, dei malati, dei dormienti, poichè la mente di chi, come nei casi citati, si trova nello stato dell'alienazione dai sensi, è particolarmente sensibile alle percezioni interiori ed è perciò ricettiva della comunicazione del proprio superiore. Il meccanismo metafisico che spiegano da una parte il sogno del profeta Daniele, attestato dalla Bibbia, e dall'altra la visione del moriente Curina, tramandata dal *De divinatione* ciceroniano, è per Eckhart il medesimo e perciò la separazione difesa da Tommaso tra la profezia naturale e biblica non ha alcun motivo di essere sostenuta.

4. »Enkein redelich sele enist sunder got«. Le radici stoiche del filosofema eckhartiano dell'*homo divinus*

Soprattutto riguardo questioni etiche Eckhart utilizza le citazioni ciceroniane per introdurre nelle sue esegesi alcune tra le più caratteristiche dottrine stoiche, quali la definizione della concupiscenza come l'origine di ogni passione e dunque di ogni male; l'idea della consustanzialità tra la ragione umana e l'intelletto divino; il tema del dominio delle passioni, la convinzione secondo cui l'uomo è naturalmente incline al sommo bene ed è perciò capace di agire azioni virtuose, la teoria della intima e reciproca connessione di tutte le virtù; l'idea che la virtù coincide con il sommo bene e che da sola basta per realizzare una vita felice. Nell'*Expositio libri Exodi*, in occasione del commento a "Non concupisces domum proximi tui" (*Exod. 2,17*), per esempio, Eckhart discute questioni diverse sulla concupiscenza e, in piena sintonia con la tradizione stoica, la interpreta attraverso le parole del *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone, non come una tra le tante passioni dell'animo umano, bensì come l'origine di tutte le altre e quindi come la causa di ogni disordine dell'animo. Proprio alla concupiscenza inoltre Eckhart riconosce lo statuto che la tradizione teologica ha individuato come tipico del più grave peccato: la capacità cioè di rompere la natura umana⁴⁰.

piscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae" (*S. th. I-II, 77, 5*), infatti la concupiscenza viene certamente riconosciuta come origine di ogni passione. Tuttavia per Tommaso la concupiscenza si può dire causa del peccato solo in maniera derivata, in quanto cioè essa stessa deriva da una causa ulteriore che è l'amore disordinato verso se stessi. Sulla soluzione tomista Eckhart non si esprime, ma il suo silenzio è eloquente: non muove critiche esplicite agli argomenti del suo confratello, ma soprattutto non li accredita. In questo modo costruisce la sua alternativa esegetica e ne difende la validità documentando il consenso che la

L'integrità della natura umana, prima della devastazione del peccato, è caratterizzata da un atteggiamento che nella filosofia stoica si definisce cosmopolita e che Eckhart reinterpretava alla luce di particolari presupposti metafisici. Adamo, prima di peccare, non è un individuo tra molteplici individui nè esercita la sua azione in luogo circoscritto: qualsiasi luogo piuttosto è sotto la sua cura. La sua condizione è medesima di quella di Dio che non abita infatti in alcun luogo determinato ed è perciò stesso ovunque presente. Per entrambi, per Adamo cioè e per Dio, Eckhart fa valere le parole con cui nelle *Tusculanae disputationes* di Cicerone il sapiente stoico, enunciando il suo cosmopolitismo, indica come sua patria l'intero mondo.

Il fondamento della condizione cosmopolita di Dio e di Adamo, ovvero del loro essere svincolati dal tempo e dal luogo, è metafisico ed è medesimo per entrambi: la natura di Dio, esattamente come quella dell'uomo, è intellettuale e proprio per questo indeterminata e ovunque presente⁴¹. Non di semplice somiglianza si tratta. L'intelletto divino, infatti, è sostanzialmente presente nell'uomo, genera l'intelletto umano e gli comunica ogni sua proprietà. L'ortodossia della dottrina, tra le più caratteristiche del pensiero eckhartiano, fu messa in discussione dall'inquisizione. Gli inquisitori di Colonia la riferiscono negli atti del processo traducendo in latino le parole con cui Eckhart in volgare tedesco la espone nel *Von dem edeln Menschen*⁴². In quello scritto, per la formulazione scelta e per le fonti utilizzate, la dottrina appare di chiara eredità stoica. Riferendosi all'autorità di Tullio e a quella di Seneca infatti Eckhart sostiene in maniera decisa ed inequivocabile l'identità di natura tra la ragione umana e l'intelletto divino: «Nessuna anima razionale è senza Dio», «Il seme di Dio si trova in noi» e «se trovasse un cultore buono, sapiente e diligente produrrebbe frutti della stessa natura di Dio». Nel suo scritto di difesa Eckhart riferisce per questa dottrina la precisa indicazione bibliografica delle sue fonti: si tratta delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone e dell'*Epistula 74* di Seneca, accanto a queste ed insieme a queste anche l'*Homilia super <Gen> 26* di Origene⁴³. Dal confronto tra i passaggi

sapienza cristiana (Agostino), ebraica (Maimonide) e pagana (Seneca e Cicerone) manifestano nel definire la concupiscenza come il peggiore dei mali.

⁴¹ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 211, LW I/1, p. 358,10-11.

⁴² Cf. *Proc. Col.* I n. 22, LW V, p. 208,12-20: "Nulla rationalis anima sine deo est; semen divinum est in nobis. Si habet bonum, sapientem et diligentem opificem vel artificem, tunc recipit ipse incrementum et crescit similis deo, cuius et semen ipse, et fructus eius efficitur similis una natura dei. Semen piri in pirum crescit, nucis in nucem, semen dei in deum" (= ECKHARDUS, *Von dem edeln Menschen*, DW V, p. 111,11-15: "enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns. Hæte er einen guoten, wîsen und vlîzigen werkman, sô betrûejeete er dester baz und wüehse ûf ze gote, des sâme er ist, und würde diu vruht glich ein natûre gotes. Birboumes sâme wehset ze birboume, nuzboumes sâme in nuzboum, sâme gotes in got").

⁴³ Cf. Index, *Tusc.* nn. 4-5 (= *Proc. Col.* I n. 102, LW V, p. 285,7-12): "Ad decimum quartum cum dicitur: »Nulla rationalis anima est sine deo« etc. Doctrina est et verba Senecae in *Epistula 74*, sententia Tullii De *Tusculanis quaestionibus* l. III et doctrina Origenis in *Homilia super <Gen.> 26*. Illi pro se respondeant. Quin immo Ioh. 3 dicitur: 'omnis, qui

originali e la versione con cui vengono citati nel trattato in tedesco emergono piccoli ma decisivi interventi che Eckhart conduce sulle sue fonti. Il principale riguarda l'attributo di *redelich*, cioè 'razionale', riferito all'anima in cui è necessariamente presente Dio.

La citazione eckhartiana: «Enkein redelich sele enist sunder got» è una traduzione della corrispondente espressione senecana: «Nulla sine deo mens bona est»⁴⁴. Al posto di *guot* con cui letteralmente si sarebbe tradotto l'aggettivo 'bona', troviamo però 'redelich', e cioè appunto razionale. Eckhart non lo ha inventato: 'redelich' proviene infatti dalla citazione di Tullio, di cui apparentemente nel *Von den edeln Menschen* viene riferito solo il nome, e precisamente dalla seguente frase delle *Tusculanae*: «Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum». L'omissione del 'bona' senecano con la sostituzione del 'redelich' ciceroniano ha il risultato di orientare la tesi eckhartiana del divino nell'anima in senso decisamente stoico: Dio è presente nell'anima razionale, dunque, non nella mente di un uomo buono, ma nella mente di ogni uomo in quanto uomo. Al *sâme gotes* presente nella razionalità umana, quando anche la sterpaglia delle passioni lo opprimesse o lo nascondesse, precisa Eckhart attraverso una citazione di Origene, non è concesso di soffocare⁴⁵. Non importa, dunque, se ne diviene consapevole o no: l'uomo è e resta di natura divina.

La consapevolezza che l'uomo può sviluppare circa la perfezione della sua natura infatti non ha che un solo effetto e cioè quello di permettergli di godere del suo stato. L'uomo che sceglie di vivere secondo ragione, per la filosofia stoica, si conforma alla ragione divina che pervade e amministra in maniera provvidente il cosmo intero. Quest'uomo non si illude di poter controllare gli eventi, né pretende di farlo, poiché non teme di affrontarli. La sua azione non è determinata da alcuna passione, ma nemmeno è costretta da norme eteronome. Naturalmente incline al bene, l'uo-

natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in eo manet'" e *Proc. Col.* II n. 150, LW V, p. 353,15-18: "Quarto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tullii, Senecae, glossae Origenis, puta de semine divino in anima et 1 Ioh. 3: 'qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in ipso manet'".

⁴⁴ Cf. SENECA, *Epistulae* n. 73, 16, ed. L. D. REYNOLDS, Oxford 1965, p. 224,4; sull'influenza di Seneca in Eckhart cf. Nadia BRAY, "Ein heidenischer meister, Senecà, spricher": Eckhart e Seneca, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, pp. 167-192; e ancora EAD., *La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone*, in: *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di Alessandro Palazzo (FIDÉM, 61), Porto 2011, pp. 323-339.

⁴⁵ Cf. Elisa RUBINO, "... ein grôz meister": Eckhart e Origene, *infra*, p. 146 ss. •

⁴⁶ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 267, LW I/1, pp. 407,13-408,3: "Quantum est hic ponderandum quod Abrahae non fuit praeceptum de filio statim immolando, sed tertio die. Sic enim habet littera: 'die tertia' 'vidit locum procul'. Ratio est, »quoniam si statim fecisset«, posset credi quod fecisset istud ex terrore absque intellectu et inquisitione; sed quoniam fecit illud post aliquos dies, ostendit quod fecit ex deliberatione et intelligentia recta«. Verba sunt Rabby Moyses ubi supra".

⁴⁷ Cf. Index, *De off.* n. 1.

⁴⁸ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* II n. 90, LW I/1, p. 554,3-6: "Propter quod notandum quod

mo razionale agisce virtuosamente per natura: liberamente, infatti, si pone sotto la guida di principi universali che la sua stessa ragione intuisce e che lo mettono nella condizione di godere di una vita felice.

5. Saggi e stolti: l'»abegescheidenheit« dello stoico Abramo e l'inquietudine di Adamo.

Il modello eckhartiano dell'uomo perfetto, l'*homo divinus*, come appare evidente, coincide perfettamente con l'ideale del saggio stoico: è l'uomo che vive secondo natura e secondo ragione, consapevole di non valere nulla come individuo, orgoglioso di porsi creativamente al servizio della ragione divina universale e felice di non nutrire nessun altro desiderio fuori di quello della virtù. Negli scritti di Eckhart il modello stoico dell'uomo divino è perfettamente rappresentato da Abramo. Nell'*Expositio libri Genesis* Eckhart lo ritrae nel momento in cui cerca un luogo adatto per uccidere suo figlio in sacrificio a Dio, come gli era stato comandato. Abramo non è in preda all'ansia e agisce con calma. Non sente neppure la necessità di espletare nell'immediato la sua missione, solo a distanza di tre giorni lo troviamo sul punto di agire⁴⁶. Alla sua fermezza, con le parole del *De officiis* di Cicerone, Eckhart riconosce il peso delle azioni più serie, quelle compiute cioè non sotto la concitazione dell'animo ma secondo ragione⁴⁷.

La tranquillità d'animo di Abramo, come l'imperturbabilità del sapiente stoico, si fonda sulla profonda convinzione che gli eventi della storia sono amministrati da un principio giusto, sapiente e provvidente. Abramo, come il sapiente stoico, non pretende di cambiare gli eventi. Ma gli eventi cambiano per lui: sappiamo infatti che Abramo non venne privato di suo figlio. Il Dio di Abramo è infatti pronto a revocare i suoi comandamenti nelle circostanze in cui dovessero recare danno al bene assoluto⁴⁸. Somiglia piuttosto ad un uomo giusto, in particolare a quell'uomo giusto che nel *De officiis* di Cicerone dice: «incidunt saepe tempora, cum ea quae maxime videntur digna esse homine iusto fiant contrariam et quae pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare sit iustum»⁴⁹. I comandamenti divini sono fondati sul principio della giustizia (*iustitia*)⁵⁰. Perciò per un uomo come

in omni casu quo id, quod deus praecipit fieri, foret inutile sive malum et nocivum communi bono, iam deus hoc non praecipit fieri, sed praecipit non fieri et prohibet fieri”.

⁴⁹ Cf. Index, *De off.* nn. 2-3.

⁵⁰ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 91, LW I/1, pp. 555,5-556,1: “Praemissis plane alludit quod solet dici, praecipit primae tabulae esse indispensabilia, eo scilicet quod directe respiciunt deum. Et hoc est quod hic dicimus, quod omne praeceptum dei, quod videlicet solus deus praecipit, nihil praeter ipsum aut cum ipso, est indispensabile. Exempli causa: iustitia et iustus, in quantum iustus, sic unum sunt, quod iustitia, si iustum deserat, se ipsam deserat. Unde si quod non iustum faceret aut iustum non faceret, iam iustitia non esset. Et sic iustitia ipsa dispensare non potest, ut iniuste agatur, sicut nec dispensare potest secum, ut non sit iustitia. Hoc enim esset iustitia se ipsam deserere et <se> ipsam negare”.

⁵¹ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 85, LW I/1, pp. 546,10-547,4 : “Secunda propositio est quod praecipere superioris non est aliud quam inclinare, ordinare, monere et movere

Abramo non sono esteriori né sono estranei. Abramo li intende evidentemente in modo corretto, ovvero, proprio come per l'etica stoica, quali principi, che sono nella sua intelligenza e all'interno dei quali soltanto egli può approfondire la perfezione della natura umana⁵¹.

Alla condizione dello stoico Abramo, fa riscontro nella Scrittura Sacra quella di Adamo, la cui condotta Eckhart delinea secondo i tratti tipici di quella che nella filosofia stoica si definirebbe una vita contro natura. Adamo pecca di concupiscenza: le realtà sensibili lo hanno distratto dalla realtà intellettuale. Il desiderio di possedere prende il posto del desiderio di conoscere. Diversamente da Abramo che, per adempiere il comandamento divino, non teme di perdere suo figlio, Adamo, per possedere le creature, sceglie di disobbedire. In questo modo, trascura di agire in armonia col suo principio fondativo e introduce tra sé e Dio un'altrità sino ad allora sconosciuta. Costretto Dio fuori di sé, infatti, lo costringe di fatto in un luogo. In questo modo, inavvertitamente incomincia ad agire anche contro se stesso, poichè si confonde circa la sua stessa natura: dimentica di essere come Dio, e si costringe a vivere come cosa fra le cose. Dio cerca Adamo dopo che ha peccato e gli chiede: *Ubi es?* È, secondo Eckhart, il rimprovero che gli muove per aver introdotto la determinazione e il limite in una natura, quella divina, a cui sarebbero invece del tutto estranei⁵². Nella perdita della condizione cosmopolita consiste in ultima analisi il peccato e dunque la corruzione della natura dell'uomo.

Il pensiero della morte insieme ad ogni altro timore, secondo la filosofia stoica, prendono il posto della tranquillità nell'uomo che agisce contro la sua stessa natura, e cioè in colui che, rinunciando a porre ogni moto del suo animo sotto l'egemonia della ragione, stoltamente soggiace al dominio delle passioni. Non diversa negli scritti di Eckhart è la condizione di Adamo. Col peccato, egli immediatamente sperimenta la minaccia profetica di Dio: "Morte morieris"⁵³. La pena del suo peccato

ipsum inferius ad conformationem, oboedientiam et subiectionem sui superioris, secundum quod et omne agens movet passum ad assimilationem sui. Et quo magis agit et perfectius sive fortius, tanto magis et plenius subicit sibi passum, et ipsum passum amplius oboedit imperanti. Exempli gratia ignis agens generando formam suam in ligno hoc ipso, quod dat formam ignis, docet, imponit et praecipit illi, cui dat formam, calefacere, sursum ferri et huiusmodi, prohibet autem in frigidare, deorsum inclinari et similia"; n. 92, LW I/1, 559, 3-8: "Praecipere siquidem est dicere dei, et dicere est praecipere: *praecipit ei dicens*. Dicere autem est facere, Psalmus: 'dixit et facta sunt'. Deus ergo dando rebus formas et naturas praecipit eis omne consequens, omne conveniens, consonum, simile et proprium ipsis formis et earum proprietatibus, prohibet autem omne dissonum, dissimile et alienum ab ipsis, ut supra in exemplo de igne ostensum est".

⁵² Cf. ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 209, LW I/1, pp. 356,9–357,2: "*Ubi es?*" [...] Tertio sic, ut legatur depressive et non interrogative, quasi diceret: tu es ubi, factus es ubi localis et temporalis, affixus rebus locatis, corporalibus, temporalibus conversione ad creaturam, aversione a deo, qui non est ubi, tamquam localis, sed ubique, utpote illocalis".

⁵³ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 100, LW I/1, p. 565,10-13: "*Morte morieris*. Verbum hoc multipliciter exponitur, eo quod non videatur ad litteram homo mortuus post esum ligni prohibiti, sicut verba litterae videntur praetendere quibus dicitur: *in quaquumque die comederis*

non è la morte fisica, il pensiero della morte coincide invece con il senso ineluttabile di instabilità che egli prova. Svincolato dal suo principio fondativo Adamo teme infatti di perdere l'essere⁵⁴. Tenta di trovare equilibrio nelle creature, ma la sua instabilità paradossalmente si aggrava. La dipendenza dalle creature, che sono tra loro diverse e reciprocamente estranee, è infatti estrinseca rispetto alla natura dell'uomo e si configura pertanto, precisa Eckhart parafrasando le parole del *De officiis* ciceroniano, quale fondamento artificiale e perciò stesso transeunte della vita umana⁵⁵. È tuttavia l'unica forma di equilibrio in cui l'uomo si illude di sostenersi, teme perciò qualsiasi evento insolito e improvviso che possa comprometterlo⁵⁶: la sua vita è dunque, come Eckhart dice attraverso le parole di Cicerone tratte dalle *Tusculanae*, un continuo pensiero della morte⁵⁷. Una simile vita piena d'ansia non è degna della natura umana, Eckhart lo dice rinviando ad una discussione che si trova ancora una volta nelle *Tusculanae* di Cicerone⁵⁸. Non è naturale il timore. È il segno di una vita contro natura, cioè di nuovo contro ragione e contro Dio.

5. "Honestas, ut ait Tullius, est quod sua vi trahit" – divina semplicità e naturale perfezione della virtù fondamentale.

La contrapposizione tra il modello del saggio stoico rappresentato da Abramo e il modello dello stolto rappresentato da Adamo mette dunque in evidenza tutti i vantaggi di una vita condotta secondo natura, e cioè secondo ragione, contro i danni che derivano da una vita contro natura, e cioè sotto il dominio delle passioni. Una vita secondo natura è per Eckhart, come per la filosofia stoica, una vita condotta secondo ragione e secondo virtù. È l'unica garanzia di una vita felice e, più precisamente, coincide con l'ideale di vita onesta teorizzato dallo stoico Panezio e patrocinato nel *De inventione* ciceroniano. Eckhart in una sola occasione presenta una citazione

ex eo, morte morieris".

⁵⁴ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 203, LW I/1, pp. 568,1-569,4: "Iuxta praemissa, quia hic primo omnium in scriptura de morte fit mentio, circa mortem notanda sunt quinque. Primo, quod in omni quod timetur mors timetur. Ratio est primo, quia mors est privatio vitae et »vivere viventibus est esse«. Esse autem est id quod desiderat omnis res. Et »id quod vere desideratur est esse, ut ait Avicenna VIII Metaphisicae c. 6. Item secundo, mors finis est omnium terribilium, ut ait philosophus. Nihil enim timetur, nisi quia »magis factum abicit a substantia«".

⁵⁵ Cf. Index, *De off.* n. 6.

⁵⁶ Cf. Index, *De off.* n. 7.

⁵⁷ Cf. Index, *Tusc.* n. 1.

⁵⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 7.

⁵⁹ Cf. Index, *De inv.* n. 2.

⁶⁰ Cf. Index, *De inv.* n. 1; n. 2; n. 3.

⁶¹ Cf. Index, *De inv.* nn. 4; 5-8; 9, 10.

⁶² Cf. Index, *De inv.* nn. 4-8.

lunga e letterale⁵⁹, nomina l'opera tre volte⁶⁰, mentre altre quattro dottrine ascritte a Tullio e derivanti appunto dal *De inventione* sono decisamente parafrasate⁶¹. La mancanza delle consuete indicazioni bibliografiche della fonte e lo scarso livello di fedeltà al testo originale sembrerebbero smentire l'ipotesi di una lettura diretta della fonte da parte di Eckhart. D'altra parte, l'ampia diffusione dell'opera, che sin dall'Alto Medioevo rientrava tra i testi adottati per l'insegnamento della retorica, insieme alla varietà delle dottrine citate negli scritti eckhartiani, mi sembrano buoni argomenti per sostenere che Eckhart conoscesse il testo tanto approfonditamente da poterlo citare attraverso parafrasi la cui provenienza si può parimenti supporre ben nota al pubblico dei suoi lettori. In un caso, quello relativo lo statuto dell'onestà, la citazione dal *De inventione* è formulare, poichè per ben quattro volte nell'opera di Eckhart ricorre nei seguenti identici termini: «honestas, ut ait Tullius, est quod sua vi trahit»⁶². L'onestà è, secondo la definizione del II libro *De inventione*, cioè che, totalmente o in parte, è desiderato per se stesso. In quanto semplice è la virtù che per natura comprende in se stessa tutte le altre: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza sono sue parti. Proprio perchè semplice, la sua natura risulta perfettamente conforme al modo della natura e alla ragione.

La formula «honestas est quod sua vi trahit» sintetizza negli scritti di Eckhart tutti questi aspetti. Compare per tre volte nell'*Expositio libri Sapientiae*. La prima volta Eckhart la cita per commentare “Innumerabilis honestas per manus illius” (*Sap.* 7,11). L'onestà, sostiene Eckhart, è ciò che agisce *sua vi*, quindi in virtù di se stessa. Non è subordinata ad alcun fine ulteriore e quindi nemmeno, diversamente da quanto stabilito nella *Summa theologiae* di Tommaso, al conseguimento della beatitudine. Si configura invece essa stessa quale movente e insieme fine di ogni azione virtuosa. La sua autonomia dipende dalla semplicità della sua natura: la scrittura la definisce *innumerabilis*, proprio perchè, secondo Eckhart, il numero, la divisione e qualsiasi determinazione le sono del tutto estranee. Implicitamente, dunque, lo statuto che Eckhart gli riconosce non corrisponde a quello stabilito nella *Summa theologiae* da Tommaso, il quale adattando alla sua soluzione il passo del *De inventione* che anche Eckhart ha presente, ne ribalta completamente la dottrina, poichè dichiara l'onestà come semplice parte della temperanza. Quale bellezza spirituale, secondo Tommaso, l'onestà ha la sua condizione necessaria nella temperanza, ovvero nella virtù che moderando la bruttura delle concupiscenze depravate manifesta lo splendore delle istanze di ragione⁶³.

Non ha principi esterni a sé, secondo Eckhart, l'onestà. Il carattere incondizionato della sua natura manifesta la proprietà del suo principio che, come per la filosofia stoica è la ragione, per Eckhart è la sapienza divina. È questo il senso delle parole di Salomone che Eckhart, mediante la consueta formula del *De inventione*,

⁶³ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 145, 2.

⁶⁴ Cf. Index, *De inv.* n. 6 = ECKHARDUS, *In Sap.* n. 124, LW II, pp. 461,6-462,4: “*Honestatem illius non abscondo. Notandum quod honestum secundum Tullium est quod sua vi*

commenta: “Honestatem illius non abscondo” (*Sap.* 7,13). Non è incondizionato, e dunque non è onesto, qualsiasi agire che pretenda di essere indipendente dal proprio principio fondativo⁶⁴.

Proprio in quanto fondato nella sapienza divina e dunque nel sommo bene, l'uomo non può non agire onestamente. La relazione con il principio fondativo, tuttavia, non si configura per l'uomo come una dipendenza che necessita il suo agire, poichè al contrario è la garanzia metafisica della sua libertà. Incondizionata, come la natura del suo principio, non è solo la razionalità dell'uomo, ma anche l'onestà della sua azione. Il nesso tra libertà e onestà dell'agire umano è esplicitamente affermato da Eckhart in un importante luogo dell'*Expositio in Iohannem*⁶⁵. Per dimostrarlo Eckhart mette dapprima in evidenza che la stessa definizione della libertà proposta da Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, “liberum est quod sua gratia est” coincide con la definizione ciceroniana dell'onestà che riferisce secondo la consueta formula parafrasata dal *De inventione*, “honestum est quod sua vi trahit”. Il carattere autonomo dell'agire onesto e dell'agire libero derivano in ultima analisi dal loro essere fondati sul bene assoluto. Riferendosi implicitamente alla ben nota distinzione teorizzata nel *De inventione* ciceroniano, Eckhart mostra che autonomo è solo l'agire che, avendo rinunciato a fini estrinseci a sé, e quindi al *bonum utile* e al *bonum delectabile*, opera saldamente ancorato al suo principio fondativo, il *bonum honestum*, ed agisce per ciò stesso *sua vi*. L'onestà è la virtù di chi, come il saggio stoico, non tiene in alcun conto i beni esteriori⁶⁶ e di chi, da vero figlio di Dio, opera il bene per il solo amore del bene.

L'uomo che agisce il bene onesto non fa altro, dunque, che esplicitare in maniera

trahit, ut supra dictum est. Quem ergo quidquam extra aut praeter ipsam sapientiam trahit, movet seu inclinatur ad opus, talis abscondit ipsius sapientiae honestatem. Iam enim non est honestum, si non trahit sua vi, sed trahit vi alterius, et illud alterum est honestum. Talis non dat honorem sapientiae, sed illi quod ipsum trahit”.

⁶⁵ Cf. Index, *De inv.* n. 4 = ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 476, LW III, p. 409,1-14: “Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I *Metaphysicae* – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est quod sua vi nos trahit. Quotiens igitur quis operatur bonum propter operari bonum, scilicet quia operari illud est bonum, nullo alio respectu, sed propter se ipsum prorsus, propter nihil utile nec propter delectari - delectatio enim est consequens operationem -, tunc operari bonum sui gratia est et sua vi nos trahit. Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‘voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est’. Quidquid enim fit pro aliquo extra operari, non fit voluntarie; si enim illud non esset, operari non vellet is, qui operatur. <Qui vero propter operari operatur, voluntarie operatur>, quia bonum honestum. Honestum enim vere et absolute bonum est, distinctum contra bonum utile et delectabile, et sua vi trahit, non vi utilis vel delectabilis boni. Dicitur ergo filius liberare, quia filius est qui amore boni absolute, quod est honestum, operatur. Exemplum evidens est in iusto, filio iustitiae, qui ut sic nihil prorsus amat nisi solam iustitiam, quam sui ipsius gratia amat et illa ipsum sua vi trahit”.

⁶⁶ Cf. ECKHARDUS, *In Sap.* n. 120, LW II, pp. 456,8-457,9: “Ad praemissa facit directe quod Stoici dicebant bona exteriora nihil penitus adicere virtuti ad bene et beate vivendum.

totalmente libera la sua natura più autentica. Non si contrappone quale individuo ad un universo fatto da molteplici individui e non si sente intrappolato in circostanze determinate. Attraverso la ragione comprende invece la razionalità degli eventi ed intuisce la bontà e la provvidenza del principio che li amministra. Non nutre timori, si è detto, e nemmeno cerca la tranquillità. Tuttavia inevitabilmente la trova. Si sente a suo agio nel mondo intero, perchè la tranquillità è la naturale conseguenza del suo agire secondo natura. È questo il ritratto del sapiente stoico ed è in Eckhart il ritratto di ogni figlio di Dio: di Adamo, prima del peccato, di Abramo e di Cristo stesso. Ognuno di questi uomini ha speso la propria vita per cercare Dio, per conoscerlo e amarlo e ognuno lo ha trovato in se stesso, ospite naturale della sua propria intelligenza. Nessuno di questi uomini ha posto la beatitudine come meta della propria vita, ed in effetti il piacere, proprio come insegna il *De finibus bonorum et malorum*, non deve mai essere il fine dell'agire⁶⁷. Ciascuno di loro, tuttavia, ha provato la gioia di trovare Dio dentro di sé e l'ha sperimentata con tanta più intensità quanto maggiore era stato il bisogno che aveva determinato la ricerca stessa. Lo insegna ancora Cicerone nelle *Tusculanae*, ma lo riconosce anche Agostino nelle *Confessioni*: è proprio la sete che accresce il piacere del bere⁶⁸. Onesto è il piacere che prova l'uomo, divenendo consapevole dell'origine divina della propria natura: *sua-vis* è il frutto della sapienza dice Eckhart nei *Sermoni* sull'*Ecclesiastico* giocando con la *suavitatem odoris* del versetto e ancora una volta con il *sua vi* della formula ciceroniana⁶⁹.

Notavi de hoc novem vel decem rationes in Libro propositionum, tractatu De bono. Tractat de hoc diffusius A. Gellius 1. XX Noctium Atticarum c. 15 disputando inter Stoicos et Peripateticos, ubi post c. 2 dicit: »remittere animum est amittere«; et ibi 1. XX c. 1 ponit exemplum de quodam philosopho maris tempestate turbato. De quo Augustinus in Libro quaestionum Genesis c. 30 et plenius 1. IX De civitate dei, non longe post principium; et est in Glossa Gen. 15 super illo: 'sopor irruit super Abram' – littera Augustini habet 'pavor'. Quam glossam nunquam vidi correctam, fortassis propter suam succinctam breviterem. Patet igitur ex praemissis omnibus quod bonum et honestum non consistit in numero, sed est innumerum, sicut hic dicitur: *innumerabilis honestas*. Non obstat quod infra undecimo dicitur: 'omnia in mensura et numero et pondere disposuisti', ut ibidem apparebit".

⁶⁷ Cf. Index, *De fin. bon. et mal.* n. 2 = ECKHARDUS, *In Exod.* n. 274, LW II, pp. 220,8-221,2: "Rursus tertio sic: 'ostende mihi faciem tuam, ut sciam te'. Dictum est hoc contra illos, qui usque hodie ordinant scire deum, faciem eius videre, ad aliud, puta delectationem sive voluptatem, ordinantes cum Epicuro operationem ad delectationem – cum e converso delectatio sit propter operationem ut pedisequa propter dominam et sicut bonum delectabile ad bonum honestum – sicut docet Tullius De officiis et De finibus bonorum et malorum»; cf. THOMAS, *Summa theologiae* I-II q. 4 a 1: *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem* e a 2: *Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio*.

⁶⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 9 = ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 55, LW II, pp. 283,5-284,9 (= THOMAS, *Summa theologiae* I-II, 33, 2: "Utrum delectatio causet sitim vel desiderium"); cf. anche ECKHARDUS, *In Sap.* n. 185, LW II, pp. 521,7-522,1.

⁶⁹ Cf. ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 13, LW II, p. 242,9-11: "Et hoc est tertium principale, scilicet amati suavitas: 'suavitatem odoris'. Suave est quod sua vi trahit, et hoc est tertia amati proprietates, quod videlicet ipsum solum et sui solius vi trahat".

Conclusioni

«... il secolo che fu testimone del trionfo finale del Medioevo in molti campi non è particolarmente attraente per il filologo classico. I codici si riversarono sul mercato, ma il testo degli autori copiati per generazioni diventava sempre più corrotto; la proporzione della farina rispetto alla crusca diminuiva e gli stessi manoscritti, con il loro pesante aspetto gotico, sono meno belli di quelli dei secoli precedenti. Nonostante questo, i classici scamparono alla marea della scolastica e compirono anzi progressi rilevanti dove meno si poteva immaginare»⁷⁰. Così in *Copisti e Filologi* Leighton D. Reynolds e Nigel G. Wilson descrivono il rapporto della Scolastica con la letteratura classica. Con le loro opere, piene di richiami agli antichi, intellettuali quali Vincenzo di Beauvais, Riccardo di Fournival, Giovanni di Garlandia, Ruggero Bacone, Giovanni di Galle, Nicola di Trevet, Tommaso di Waleys e Roberto Halcot contribuirono sicuramente, a giudizio dei due studiosi, al progresso degli studi classici. Diversamente da questi autori Meister Eckhart non nutre alcun culto per l'antichità classica in quanto tale e pertanto il suo nome può essere accolto nella serie di quelli indicati da Reynolds e da Wilson solo a prezzo di qualche riserva. Le sue opere, tuttavia, nutrite di numerose citazioni di testi classici, furono certamente una finestra 'ampia e lusinghera' sull'antichità classica. Due le prove che in questo contributo ho cercato di portare a sostegno di questa tesi:

1. In primo luogo i dati che con tutta evidenza dimostrano che le citazioni provenienti dalle opere classiche non solo sono assai numerose negli scritti di Eckhart ma oltretutto provengono quasi sempre da una lettura diretta dei testi originali⁷¹. Eckhart conosce certamente di prima mano le opere di Seneca, in particolare le *Epistulae*, il *De beneficiis*, il *De clementia* e le *Quaestiones naturales*⁷². Cita inoltre in maniera diretta, come si è visto, tutte le dottrine ascritte a Cicerone, non solo quelle tratte da opere abbastanza diffuse, quali il *De inventione*, il *De officiis*, il *De amicitia* e le *Tusculanae disputationes*, ma anche quelle che provengono da opere meno note al suo tempo, quali il *De natura deorum*, il *De divinatione* e il *De finibus bonorum et malorum*.

2. I riferimenti alle dottrine degli antichi non sono mai meramente esornativi, poichè conosce invece i temi fondamentali di ogni opera e li utilizza come argomenti fondamentali per la discussione di diverse questioni teologiche affrontate nei suoi

⁷⁰ Leighton D. REYNOLDS, Nigel G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione antica dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova, 1987, qui p. 114.

⁷¹ Da un primo rilevamento di tutte le citazioni esplicite e/o letterali di autori classici nelle opere eckhartiane, oltre a Cicerone, risultano citati: Aulo Gellio (9 occorrenze), Giovenale (1 occorrenza), Orazio (18 occorrenze), Ovidio (18 occorrenze), Quintiliano (2 occorrenze), Sallustio (2 occorrenze), Seneca (90 occorrenze), Stazio (1 occorrenza), Tacito (1 occorrenza), Terenzio (1 occorrenza), Virgilio (4 occorrenze).

⁷² Cf. Nadia BRAY, "Ein heidenischer meister, Seneca, sprichet": Eckhart e Seneca, pp. 167-192.

scritti. In particolare, le opere di Cicerone, come già quelle Seneca, sono per Eckhart essenzialmente la via per accedere nel modo più fedel possibile alla filosofia stoica. Non solo all'etica però, come era già stato per intellettuali cristiani delle precedenti generazioni, ma anche alla metafisica. Certamente, negli scritti di Eckhart, la prospettiva materialistica dello stoicismo è ampiamente corretta dalle fonti neoplatoniche: il Dio di Eckhart, contrariamente a quello degli Stoici, non ha bisogno di essere un corpo per poter agire ed è invece del tutto privo di materia. Fatta salva questa precisazione, a mio avviso, alla filosofia stoica sono riconducibili proprio i principali filosofemi eckhartiani: – l'idea della consustanzialità tra la natura intellettuale divina e la natura razionale dell'uomo; – il teorema della perfezione e della divinità della natura umana; – il filosofema del 'distacco' dalla determinazione creaturale e dalle passioni e quella della conversione all'indeterminatezza intellettuale; – la dottrina della fondazione razionale dell'etica e, in particolare, la dottrina della connessione delle virtù; – l'idea particolarmente cara agli stoici secondo cui il sommo bene e la stessa beatitudine consistono nell'esercizio della virtù. In una parola, l'accezione eckhartiana del suo filosofema dell'*homo divinus*. Come si è visto, Dio è intelletto e la sua natura è identica a quella della ragione umana. La natura umana, in quanto razionale, è dunque perfetta, non ha motivo di alcun timore, non soffre fastidi. È indeterminata e libera come la natura di Dio, perciò si conforma in maniera del tutto naturale all'ordine razionale e provvidente dell'universo e contribuisce ad amministrarlo con il libero esercizio della virtù: sono le *Tusculanae disputationes* a presentare ad Eckhart questo insieme di motivi. Sono le passioni invece, ed in particolare la concupiscenza che ne è l'origine, la causa per la quale l'uomo si percepisce come imperfetto e dunque, come si sostiene nel *De finibus bonorum et malorum*, esse sono la vera causa di ogni male. All'uomo che sceglie di condurre la propria vita secondo ragione, è data in maniera del tutto naturale la capacità di intuire i principi della ragione divina che amministra il mondo intero: legifera secondo giustizia, secondo l'insegnamento del *De officiis*, prevede gli eventi futuri, secondo la dottrina del secondo libro del *De divinatione*. Quest'uomo possiede tutte le virtù, poiché possiede l'onestà, ossia la virtù che, stando alla definizione del *De inventione*, nella sua semplicità comprende tutte le altre. L'agire onesto è incondizionato e si manifesta perciò come il naturale prodotto dell'intelligenza dell'uomo, come il frutto *suaavis* della sapienza divina: la beatitudine non può che essere conseguenza, non cercata ma comunque realizzata della sua operazione. Adamo *versus* Abramo sono nella Scrittura, secondo l'esegesi eckhartiana, i protagonisti dell'alternativa proposta dalla filosofia stoica nelle pagine scritte da Cicerone: Adamo è un uomo stolto, inconsapevole di se stesso, confuso riguardo Dio; Abramo è un uomo saggio, conosce e rispetta l'origine divina della sua propria natura: non è nulla di più di un saggio stoico, non è niente di meno del figlio di Dio.

Ciceronianus es, non christianus! A causa della sua venerazione per la letteratura classica Girolamo racconta di aver udito in sogno questa sentenza di condanna da parte del "tribunal Iudicis". Davanti agli inquisitori di Colonia, proprio attraverso l'autorità di Cicerone, e insieme anche di Seneca e di Origene, Eckhart tentò di

difendere la tesi che proclamava la natura divina della ragione umana. Quegli autori che, per mezzo della lettura selettiva e prudente di tanti intellettuali cristiani, erano faticosamente diventati autoritativi per la Chiesa, negli scritti di Eckhart tornavano ad essere gli autori pagani che avevano parlato ad uomini pagani: le loro pagine tornavano ad porre l'uomo al centro dell'universo. Troppo audace era tornato il loro insegnamento per l'ortodossia, troppo genuina era stata l'interpretazione delle loro dottrine da parte di Eckhart: troppo ciceroniana e poco cristiana per il "tribunal Iudicis" che infine ne decise il discredito.

INDEX

CICERO

1. Rhetorica ad Herennium

Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium lib. IV, edidit Fridericus MARX
(Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1964.

1 I c. 4 n. 7/5,16-21LW 5,136,7

Prothema hoc directe, ut videtur, themati et praesenti sollemnitati correspondet. Cum enim Marcus Tullius, quem Augustinus commendat praecipue inter omnes rhetores, tam in veteri quam nova Rhetorica scribat quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia ...

2. De divinatione

M. TULLII CICERONIS *De divinatione*, edidit Wilhelm Ax (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1965.

1-2 I c. 25 n. 53/26^b,8-26 LW 3,215,11; 226,10

[1] Tullius vero De divinatione l. I sic ait: »singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino« scribit Eudemum quempiam, familiarem suum, iter in Macedoniam facientem venisse« in urbem, quae »ab Alexandro tyranno crudeli dominatu tenebatur«, ibique graviter infirmatum »ut omnes medici diffiderent, ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore, ut brevi convalesceret, paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum quinquennio post domum rediturum. Atque ita (A V B^C t b m: illa ed. Ax) quidem prima statim scribit Aristoteles consecuta: et convaluisse Eudemum et ab uxoris fratribus interfectum tyrannum; quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somnio, in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse. Ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum demum (domum: ed. Ax) revertisse videatur«. – [2] Et hoc modo loquitur utrumque exemplum Augustini supra et Tulli ibidem.

3 I c. 27 n. 56/28^b,8-13 LW 2,585,3

Primum quod Tullius De divinatione l. I de Simonide narrat: »qui cum ignotum quendam proiectum mortuum vidisset eumque humavisset haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo quem sepultura affecerat; si navigasset, eum naufragio esse periturum. Itaque Simonidem redisse, perisse ceteros, qui tum navigassent«. Multa similia in eisdem libris De divinatione duobus narrat Tullius.

4 I c. 30 n. 64/32^b,10-12 LW 3,216,9

Aliud exemplum narrat infra ibidem Tullius dicens »Rhodium quemdam morientem sex aequales nominasse et dixisse qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset«.

5 I c. 31 n. 65/32^b,23-26 LW 3,228,8

Tullius etiam De divinatione l. I sic ait: »si res nulla esset omnino« praesagium, »praesagibat animus frustra me ire, cum exirem domo« nemo diceret.

3. De finibus bonorum e malorum

M. TULLII CICERONIS *De finibus bonorum et malorum*, edidit Theodor SCHICHE (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1966.

1 I c. 13 n. 43.44/20,2-9 LW 2,172,3

Et Tullius De finibus bonorum l. I ait: »cupiditates (*add. enim ed. SCHICHE*) insatiabiles (*add. quae ed. Schiche*) non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant (*add. saepe ed. Schiche*) rem publicam. Ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur«, »nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus (*add. etiam ed. Schiche*) in anima (: animis *ed. Schiche*) inclusae inter se dissident atque discordant, ex quo vitam amarissimam necesse est effici«.

2 II c. 15 n. 50/56,10-14. LW 2,221,2

... cum e converso delectatio sit propter operationem ut pedisequa propter dominam et sicut bonum delectabile ad bonum honestum sicut dicit Tullius De officiis et De finibus bonorum et malorum.

3. De finibus bonorum e malorum

M. TULLII CICERONIS *De inventione*, edidit Eduard STROEBEL (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1977.

- 1 I c. 16 n. 23/21^b,3-15LW 5,136,7

Prothema hoc directe, ut videtur, themati et praesenti sollemnitati correspondent. Cum enim Marcus Tullius, quem Augustinus commendat praecipue inter omnes rethores, tam in veteri quam nova Rhetorica scribat quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia ...

- 2 I c. 31 n. 51-52/42^b,6-43^b,2LW 2,418,7

Ad hoc autem facit quod Tullius inducit I l. veteris Rhetoricae circa medium de Aspasia quae Xenophonte et eius uxore coram positis ait: »dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius haberet (habeat *ed. Stroebel*) aurum quam tu habes, utrum tuum an illius (: illudne an tuum *ed. Stroebel*) malis? Illius (i J *Vict*, illud *ed. Stroebel*), inquit. Quod (quid *ed. Stroebel*) si vestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habet (habeat *ed. Stroebel*) quam tu habes?« »Hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. Quaeso, inquit, Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat quam tuus est, tuumne equum malis vel illius? Illius, inquit. Quod (quid *ed. Stroebel*) si fundum meliorem habeat quam tu habes, utrum illius (: tandem *ed. Stroebel*) fundum malis habere (: habere malis *ed. Stroebel*)? Illum, inquit (*add. meliorem scilicet ed. Stroebel*). Quod (quid *ed. Stroebel*) si uxorem meliorem habeat quam tu habes, utrum illius malis? Atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. Post Aspasia: quoniam uterque vestrum, inquit, id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitat (: cogitet *ed. Stroebel*). Nam et tu, mulier, optimum virum vis«, id est optas, »habere, et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lector (*add. in terris ed. Stroebel*) sit, profecto semper id, quod optimum putatis esse, multo maxime requiretis«.

- 3 II c. 40 n. 116/129^b,28-129^b,13LW 3,222,4

Conueniens enim est ad propinquius nomen verbum referri, ut ait Tullius in Rhetorica: puta si dicatur: heres meus dabit matri suae decem vasa argenti quae volet, mater potius quam heres, quamvis uterque possit intelligi, heres scilicet et mater, potius tamen mater, quae propinquius respicit verbum, quod est 'volet'.

- 4 II c. 52 n. 157-158/146^b,19-147^b,14.LW 3,409,2

Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I Metaphysicae – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est

quod sua vi nos trahit. Quotiens igitur quis operatur bonum propter operari bonum, scilicet quia operari illud est bonum, nullo alio respectu, sed propter se ipsum prorsus, propter nihil utile nec propter delectari – delectatio enim est consequens operationem –, tunc operari bonum sui gratia <est> et sua vi nos trahit. Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‘voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est’. Quidquid enim fit pro aliquo extra operari, non fit voluntarie; si enim illud non esset, operari non vellet is, qui operatur. <Qui vero propter operari operatur, voluntarie operatur>, quia bonum honestum. Honestum enim vere et absolute bonum est, distinctum contra bonum utile et delectabile, et sua vi trahit, non vi utilis vel delectabilis boni.

- 5-8 II c. 52 n. 157/146^b,20-23. n. 158/147^b,2-3 LW 2,451,1; 461,7;
 549,3; LW 3,287,11

[5] Adhuc autem quarto probatur sic: honestum secundum Tullium est quod sua vi trahit. – [6] Notandum quod honestum secundum Tullium est quod sua vi trahit. – [7] Honestum enim est quod sua vi trahit, ut ait Tullius. – [8] Secundo consonat praedictis quod Seneca dicit: nullum dignum pretium virtutis extra virtutem est. Et Macrobius in Saturnalibus: rerum honestarum in ipsis pretium est. Et secundum Tullium honestum est quod sua vi nos trahit.

- 9 II c. 53 n. 159/147^b,20-21 LW 3,626,5

Fit enim consuetudo et constituitur ex multiplicatis actibus, sicut et habitus virtutis qui etiam in modum naturae inclinatur, ut ait Tullius, et ars omnis ex multiplicatis actibus sumpta experientia perfecta est.

- 10 II c. 53 n. 159/147^b,20 LW 3,353,3

Habitus enim in modum naturae inclinatur, ut ait Tullius.

5. De natura deorum

M. TULLII CICERONIS *De natura deorum*, edidit Wilhelm Ax (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1968.

- 1 I c. 33 n. 92/36,16 LW 5,304,2
 Et Tullius De natura deorum l. I sic dicit: »nulla *ars* imitari potest sollertiam naturae«.
- 2 II c. 37 n. 95/87,7-27. LW 2,583,2
 Tullius De natura deorum inter plura exempla eius quod hic dicitur: 'a magnitudine' etc. sic ait in II l.: »praeclare (*add. ergo ed. Ax*) Aristoteles: si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent«, »accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen (*add. et vim ed. Ax*) deorum, deinde« »ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus«, contingeret, »cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem«, »aspexissentque solem eiusque magnitudinem pulchritudinemque«, »cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum«: »quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur«.
- 3 III c. 36 n. 86/157,4-5 LW 4,180,1
 Tullius autem De natura deorum l. III circa finem dicit alia quidem esse, non autem virtutes propter virtutis laudabilitatem.

6. De officiis

M. TULLII CICERONIS *De officiis*, edidit Carl ATZERT (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1963.

- 1 I c. 8 n. 27/10,8-12 LW 1/1,408,5 (=1/2,295,1)

Docemur ergo quod non ex passione, sed ex virtute facienda sunt opera et mandata dei explenda. Unde Tullius l. I De officiis sic ait: »multum interest utrum perturbatione aliqua animi, quae (*add. plerumque ed. Atzert*) brevis est«, »an consulto et cogitato (: cogitata *ed. Atzert*) aliquid fiat (*add. iniuria ed. Atzert*). Leviora enim sunt (*add. ea Atzert*) quae repentino (*add. aliquo ed. Atzert*) motu accidunt, quam (*add. ea ed. Atzert*) quae meditata et praeparata«.

- 2 I c. 10 n. 31/11,17-21 LW 1/1,554,12 (=1/2,379,25)

Et hoc est quod Tullius De officiis l. I dicit: »incidunt saepe tempora, cum ea quae maxime videntur digna esse homine iusto (: iusto homine *ed. Atzert*)« »fiant contraria«, et »quae pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare sit (T²: fit *ed. Atzert*) iustum«.

- 3 I c. 10 n. 32/11,26-12,1 LW 1/1,555¹ (=1/2,379,28-30)

»Nam si, ut in fabulis est, Neptunus quod Theseo promiserat non fecisset, Theseus Hippolyto filio non esset orbatus«. Verba sunt Tullii.

- 4 I c. 10 n. 32/12,3-5 LW 1/1,555,2 (=1/2,379,28)

»Nec promissa (*add. igitur Atzert*) servanda sunt ea quae sint iis, quibus promiseris, inutilia«.

- 5 I c. 43 n. 153/53,1-7 DW 4,261,47*

Ein meister sprichet: der bi der sunne wære und bi dem månen, daz er daz wunder sæhe, enhæte er nieman, dem er ez sagete, er enkünde ez niht geliden.

- 6 II c. 12 n. 43/69,13-15 LW 2,377,5

Tullius De officiis l. II circa medium: vera radices agunt et propagantur, »ficta omnia celeriter tamquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quidquam (: quicquam *ed. Atzert*) esse diuturnum«.

- 7 III c. 10 n. 43/98,25-26 LW 3,355,10

Unde Tullius De officiis l. I dicit quod qui personam iudicis induit, personam amici exuit.

7. De amicitia

M. TULLII CICERONIS *Laelius De amicitia*, edidit J. G. F. POWELL (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxonii 2006.

- 1 c. 5 n. 18 LW 3,545,2
 Ostendit Tullius quia amicorum est idem velle et nolle, nec oportet 'in rebus licitis' addere. Nam in illicitis non est amicitia nec inter malos; nam, ut ipse narrat, quidam petebat ab alio quem amicum reputabat rem illicitam, quo negante ait: 'quid mihi tua amicitia, si rem quam peto non facis?' Et ille: 'quid', inquit, 'mihi tua, si propter te illicitum me facere oportet?'
- 2 c. 17 n. 64 LW 4,325,8
 Unde dicit Tullius quod vix invenit, qui honorem etiam amici suo praeferret honori.

8. Paradoxa

M. TULLII CICERONIS *Paradoxa*, edidit Carl Friedrich Wilhelm MÜLLER (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1909.

1 I c. 2 n. 11 LW 1/1,689,9 (=1/2,438,19)

Quantum vero ad moralia quattuor gradus scalae possunt significare parabolice quattuor virtutes cardinales, quibus ad caelum ascenditur – »solae enim faciunt virtutes beatum« – ut ait Tullius in Paradoxis.

9. Tusculanae disputationes

M. TULLII CICERONIS *Tusculanae disputationes*, edidit Max POHLENZ (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1982.

- 1 I c. 30 n. 74/255,11-12; c. 31 n. 75/256,4-5 LW 1/1,574,7
 (=1/2,387,27)
- Unde Tullius De Tusculanis quaestionibus l. I dicit quod »tota (*add.* enim philosophorum *ed. Pohlenz*) vita« haec (*add.* ut ait idem *ed. Pohlenz*) »commentatio mortis est«, et »vita mors est« lamentanda.
- 2 II c. 14 n. 32/296,21-22 DW 2,175,1^{*}
- Ein meister spricht, daz von nôt alle tugende zesamen haftent.
- 3-6 III c. 1 n. 2/316,15-317,2 LW 1/1,671,1 (=1/2,430,8); LW 5,285,8;
 LW 5,353,15; DW 5,111,11
- [3] Et hoc est quod Tullius l. III De Tusculanis quaestionibus mox post principium ait: »parvulos nobis dedit natura (*natura om. ed. Pohlenz*) igniculos, quos (*add. celeriter ed. Pohlenz*) malis moribus opinionibusque depravatis (X: depravati *ed. Pohlenz*) sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adulescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret«. – [4] Ad decimum quartum cum dicitur: »Nulla rationalis anima est sine deo« etc. Doctrina est et verba Senecae in Epistula 74, sententia Tulli De Tusculanis quaestionibus l. III et doctrina Origenis in Homilia super <Gen.> 26. – [5] Quarto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tulli, Senecae, glossae Origenis, puta de semine divino in anima et 1 Ioh. 3: 'qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in ipso manet'. – [6] Von adel des innern menschen, des geistes, und von untiuricheit des ûzern menschen, des vleisches, sprechent, ouch heidenische meister, Tullius und Senecâ, daz enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns. Haete er einen guoten, wîsen und vlîzigen werkman, sô betrûejeete er dester baz und wûehse ûf ze gote, des sâme er ist, und wûrde diu vruht glîch eine natûre gotes. Birboumes sâme wehset ze birboume, nuzboumes sâme in nuzboum, sâme gotes in got».
- 7 III c. 15 n. 32/334,12-24 LW 2,607,5
- Notandum quod, utrum repentina et subitanea magis minusve sunt terribilia, disputat pulchre et diffuse Tullius, De Tusculanis quaestionibus l. III, inter Terentium et Epicurum.
- 8-10 V c. 34 n. 97/447,25-448,3 LW 2,92,3; 283,11; 522,1
- [8] Tullius De Tusculanis quaestionibus l. V: »parvo cultu natura contenta est (: sit

ed. Pohlenz)« – [9] Tullius in V l. De Tusculanis quaestionibus sic ait: »quis (*add. hoc Pohlenz*) non videt omnia desiderii (: desiderii omnia *ed. Pohlenz*) condiri? G. Marius (: Darius *ed. Pohlenz*) in fuga cum aquam turbidam et cadaveribus inquinatam bibisset, negavit unquam se bibisse iucundius«, quia »videlicet nunquam (: numquam videlicet *ed. Pohlenz*) sic (sic *om. ed. Pohlenz*) sitiens biberat«. – [10] Sitis autem quanto maior est, tanto potus dulcior est et suavior, ut dictum est supra in exemplo ex Tullio.

- 11 V c. 34 n. 98/448,15-16. LW 2,284,1
Et infra post multa similia dicit quod fame et siti »epulae condiuntur«.
- 12 V c. 35 n. 102/450,16-19. LW 2,92,4
et infra: paucis et parvis rebus natura eget, praesertim cum mandatum legis fuerit.
- 13 V c. 37 n. 108/452,22-453,1 LW 1/1,358,12 (=1/2,240,6)
Propter quod sapiens De Tusculanis quaestionibus l. V ait: patria mea totus mundus est.
- 14 V c. 37 n. 108/452,22-453,1 LW 3,178,6
Tullius De Tusculanis quaestionibus l. V ait: »patria est, ubicumque homini (homi-
ni *om. ed. Pohlenz*) bene est«. »Socrates (*add. quidem ed. Pohlenz*) cum rogaretur,
cuiatem se esse diceret: mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem
arbitratur«, ut ibidem ait Tullius.

