



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY  
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

*La dottrina del peccato originale e il realismo platonico: Odone di Tournai*  
di Tullio Gregory

in *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1958 («Studi storici dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 26/27), 159 pp.

Parole chiave: filosofia medievale, Platone, secolo XI, ricezione del *Timeo*

---

---

### CAPITOLO III.

#### LA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE E IL REALISMO PLATONICO: ODDONE DI TOURNAI.

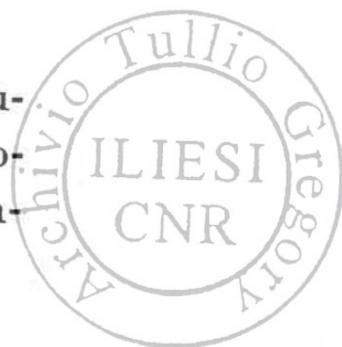
Un'interessante figura di « platonico » medievale è certo quell'Oddone scolastico di Tournai, poi vescovo di Cambrai, del quale ci restano alcuni scritti teologici ed esegetici, e un acuto profilo che, tracciato dal suo discepolo Ermanno <sup>(1)</sup>, può dare l'avvio a questa nostra ricerca.

Maestro educato alle arti liberali, dedito soprattutto allo studio di Platone e di Boezio <sup>(2)</sup>, Oddone era buon conoscitore del quadrivio come del trivio: Ermanno ce lo descrive <sup>(3)</sup> al centro della scuola dei canonici di S. Maria di Tournai – cui accorrevano discepoli d'ogni parte d'Europa – mentre discute, a notte fonda, dei fenomeni celesti; notazione questa che può farci intendere come già nel sec. XI il platonismo si orientasse verso interessi « fisici », e come la cultura di Oddone, proprio

(1) HERIMANNI *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Script.*, XIV, pp. 274–276; il vecchio lavoro di F. LABIS (*Le bienheureux Odon évêque de Cambrai – Son école à Tournay, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle – Son réalisme et l'application qu'il en fait au dogme du péché original*, in *Revue Catholique*, XVI, 1856, pp. 445–460; 519–526; 574–585) può ancora esser visto per le fonti e la bibliografia antica su Oddone (pp. 445–452). Cf. ancora: M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruxelles–Paris 1910, pp. 24–32; C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Leipzig 1861, pp. 81–83; C. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI<sup>e</sup> siècle*, in *Revue du Moyen Age latin*, IV (1948), pp. 137–154.

(2) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 275.

(3) HERIMANNI, *Liber*, cit., pp. 274–75: « ... fuit quidam clericus Au-  
«relianensi civitate oriundus, patre Gerardo matreque Cecilia progenitus, no-  
«mine Odo. Hic a puericia studiis litterarum instanter intentus, intra tem-



per essere sotto l'influenza di letture « platoniche », non dispregiasse lo studio della natura pur senza venir meno ai prevalenti interessi logico-dialettici. In questi ultimi infatti il maestro di Tournai eccelleva: « Sed, cum omnium septem liberalium artium esset peritus, precipue tamen in dialectica eminebat et pro ipsa maxime clericorum frequentia eum expetebat »<sup>(1)</sup>. Frutto del suo insegnamento erano alcuni scritti logici che, perduti, ci restano nel titolo: il *Sofista*, « di grande utilità » « ad cognoscenda devitandaque sophismata »<sup>(2)</sup>, forse dedicato ai fondamenti del discorso logico in polemica con quei dialettici di cui ci parla lo stesso Ermanno, che riscuotevano larghi successi con un insegnamento dedicato « ad exercitium disputandi vel eloquentie, immo loquacitatis et facundie »<sup>(3)</sup>; un altro suo scritto, *Liber complexionum*, era forse dedicato ad illustrare alcuni fondamentali rapporti logici<sup>(4)</sup>; e un terzo, infine, *De re et ente*, investiva il problema « si unum idemque sit res et ens »<sup>(5)</sup>.

Erano dunque tutte opere logiche queste di Oddone, tese a difendere, sempre secondo la testimonianza di Ermanno, la

« pus adolescentie tantum scientie est adeptus, ut nemini sui temporis Francigenarum in ea iudicaretur secundus; unde magistri potius quam discipuli nomine dignior habitus, primo in urbe Tullensi scolasticos docuit, deinde a canonicis beate Marie Tornacensis urbis evocatus, scole eorum magister constituitur; quam fere per quinquennium regens, adeo sui nominis opinionem dilatavit, ut non solum ex Francia vel Flandria seu Normannia, verum ex ipsa quoque longe remota Italia, Saxonia atque Burgundia clericorum caterve diversorum ad eum audiendum cotidie confluerent, ita ut, si civitatis plateas circuiens greges disputantium conspiceres, cives omnes, relictis aliis operibus, soli philosophie deditos crederes; iam vero, si scole appropriares, cerneres magistrum Odonem nunc quidem Peripateticorum more cum discipulis docendo deambulantiem, nunc vero Stoicorum instar residentem et diversas questiones solventem, vespertinis quoque horis ante ianuas ecclesie usque in profundam noctem disputantiem et astrorum cursus digiti protensione discipulis ostendentem, zodiacique seu lactei circuli diversitates demonstrantiem ».

(1) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 275.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Cf. BOEZIO, *In categorias Aristotelis*, I; P. L., 64, 175.

(5) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 275.

posizione realistica sulla via del tradizionale platonismo; a lui si opponevano i nominalisti, tra i quali un certo Raimberto di Lilla sembrava essere un pericoloso concorrente: questi seguiva la via dei « moderni », leggendo « in voce » e raccogliendo, per il carattere verbalistico e dialettico delle sue lezioni, un largo successo tra i più « curiosi » seguaci delle modernità <sup>(1)</sup>. È questo di Raimberto un ritratto tipico dei nominalisti, quale ad esempio ritroviamo in Anselmo che lo stesso Ermanno qui ricorda: a chi sosteneva il più deciso realismo, per cui ogni discorso logico si svolgeva sempre su un piano ontologico, doveva apparire puramente « verbale » e quindi « sofisticato » l'insegnamento di quei nominalisti che orientavano spesso le loro ricerche a semplici problemi di « logica del linguaggio ».

Sembra che la concorrenza tra Oddone e Raimberto si facesse particolarmente tesa, e ci fu chi credette bene ricorrere a un indovino per sapere quale dei due fosse meglio seguire: « Unus itaque ex eiusdem ecclesie canonicis nomine Gualbertus, « qui postmodum monachus noster, deinde in episcopatu Ca- « talaunensi abbas extitit, tanta sententiarum errantiumque « clericorum varietate permotus, quendam phitonicum surdum « et mutum, sed in eadem urbe < arte > divinandi famosissimum, « secreto adiit, et cui magistrorum magis esset credendum, « digitorum signis et nutibus inquirere cepit. Protinus ille, « mirabile dictu!, questionem illius intellexit, dexteramque ma- « num per sinistre palmam instar aratri terram scindentis

(1) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 275: « Sciendum tamen de eodem magi- « stro, quod eandem dialecticam non iuxta quosdam modernos in voce, sed « more Boetii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat. Unde et « magister Raimbertus, qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam cle- « ricis suis in voce legebat, sed et alii quam plures magistri ei non parum invi- « debant et detrahebant suasque lectiones ipsius meliores esse dicebant; quam ob « rem nonnulli ex clericis conturbati, cui magis crederent, hesitabant, quoniam « et magistrum Odardum ab antiquorum doctrina non discrepare videbant, « et tamen aliqui ex eis more Atheniensium aut discere aut audire aliquid novi « semper humana curiositate studentes, alios potius laudabant, maxime quia « eorum lectiones ad exercitium disputandi vel eloquentie, immo loquacitatis « et facundie plus valere dicebant».

« pertrahens digitumque versus magistri Odonis scolam proten-  
 « dens, significabat, doctrinam eius esse rectissimam; rursus  
 « vero digitum contra Insulense oppidum protendens manaque  
 « ori admota exsufflans, innuebat, magistri Raimberti lectio-  
 « nem nonnisi ventosam esse loquacitatem »<sup>(1)</sup>.

Ciò sia detto – aggiunge subito Ermanno quasi a limitare il significato del curioso ricorrere all'indovino – solo « ad redarguen-  
 « dum quorundam superbiorum nimiam presumptionem, qui nichil  
 « aliud querentes nisi ut dicantur sapientes, in Porphirii Ari-  
 « stotelisque libris magis volunt legi suam adinventitiam novi-  
 « tatem quam Boetii ceterorumque antiquorum expositionem »<sup>(2)</sup>.

La posizione filosofica di Oddone è dunque chiaramente definita da queste note biografiche del discepolo, e le opere che ci restano la confermano. Ma tra queste – dedicate a problemi teologici – e gli scritti perduti del periodo di Tournai narrato da Ermanno, v'è un episodio che giova ricordare perché spiega la mutata prospettiva della produzione di Oddone: è il suo abbandono del *secolo* per divenire monaco di S. Martino. La sua conversione è determinata da un improvviso allargamento del suo orizzonte culturale: Oddone si era dedicato prevalentemente, se non esclusivamente, allo studio di Platone e Boezio, trascurando gli « auctores » della tradizione ecclesiastica; ma un giorno, proprio mentre commentava la *Consolatio philosophiae*, si imbatté nel problema del libero arbitrio: si ricordò allora di aver altra volta acquistato il *De libero arbitrio* di Agostino e pensò fosse giunto il momento di leggerlo; ne rimase tanto colpito che decise subito di abbandonare l'insegnamento e seguire l'ideale agostiniano ritirandosi a vita monastica.

Questo il racconto di Ermanno<sup>(3)</sup>, che non abbiamo alcuna ragione di mettere in dubbio e che spiega il passaggio a nuova vita e a nuovi problemi, nell'affrontare i quali, tuttavia, Oddone non poteva certo dimenticare la sua precedente preparazione filosofica: ed è così che quando tratterà del problema

(1) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 275.

(2) *Ibid.*

(3) HERIMANNI, *Liber*, cit., p. 276.

del peccato originale egli farà subito ricorso – per spiegarne la trasmissione – ad una dottrina che gli era stata sempre cara, il realismo platonico.

Non era la prima volta nella storia del pensiero cristiano che il difficile problema della trasmissione del peccato di Adamo veniva risolto con la dottrina platonica, o meglio neoplatonica, degli universali, per cui l'idea è unica e insieme realmente moltiplicata nei molti senza perdere il suo essere identico. Questa dottrina realistica permetteva di dare un fondamento ontologico all'unità della natura umana: Dio, creando l'uomo, aveva creato la natura umana, cioè un universale che esiste negli individui senza perdere la sua unità: il peccato di Adamo aveva dunque corrotto quella natura che è identica in tutti gli individui, concrete manifestazioni di un'unica sostanza<sup>(1)</sup>. In questo senso è significativa la dottrina che Gregorio di Nissa propone non senza circospezione<sup>(2)</sup>: quando nella Bibbia si legge che Dio creò l'uomo, senza ulteriore specificazione, si può intendere che Dio creò la natura umana nella sua universalità (ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον); infatti, ciò che è creato ad immagine di Dio non è subito individuato dal nome Adamo, ma dal nome uomo universalmente inteso<sup>(3)</sup>: « Οὐ γὰρ συνωνομάσθη τῷ κτίσματι νῦν ὁ Ἀδὰμ, καθὼς ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἡ ἱστορία φησὶν· ἀλλ' ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν ».

Sicché nella prima creazione, nel primo uomo, è implicata tutta la natura umana<sup>(4)</sup>: « οἶμαι... ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς

(1) A sostegno «scritturale» di questa dottrina si poteva invocare l'espressione paolina «in quo omnes peccaverunt» (*Rom.*, 5, 12), interpretata dagli esegeti latini – contrariamente alla tradizione greca – come se fosse «in quo Adamo ecc.»; per l'esegesi critica di questo difficile luogo paolino, cf. S. LYONNET, *Le péché originel et l'exégèse de Rom.*, 5, 12-14, in *Recherches de science religieuse*, XLIV (1956), pp. 63-84.

(2) GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 16; *P. G.*, 44, 185.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*; cf. *Orat. catech.*, 32; *P. G.*, 45, 80. L'esegesi di Gregorio dipende qui da Filone, che nel processo della creazione aveva posto prima la formazione dei generi, poi quella delle specie: cf. *Leg. all.*, II, 4, ed. L. COHN (PHILONIS ALEXAN-



ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι ».

La dottrina di Gregorio di Nissa fu ripresa nel Medioevo da Giovanni Scoto Eriugena che ne tradusse il *De hominis opificio*, utilizzandolo largamente nel *De divisione naturae*<sup>(1)</sup>: l'uomo creato da Dio prima della divisione dei sessi è l'idea

DRINI *Opera quae supersunt*, Berolini 1896-1906), vol. I, p. 93 «... πρὸ γὰρ « τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου· προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν « ἀνθρώπον, ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φησὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται « τὸν Ἀδάμ »; *De op. mundi*, 46, ed. cit., vol. I, p. 46: «... ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα « ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει ». In genere per la dottrina di Gregorio in rapporto al platonismo; cf. H. F. CHERNISS, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930; e J. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique - Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944; sul problema dell'unità della natura umana, tale che solo per abuso (καταχρηστικῶς) si può parlare di molti uomini, cf. H. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, pp. 23 sgg. Il B. ha acutamente sottolineato l'influenza che, accanto alla dottrina platonica, ha esercitato su Gregorio quella stoica dell'essere universale (il καθόλον). Si veda anche S. GONZÁLEZ, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*, in *Gregorianum*, XX (1939), pp. 189-206.

La dottrina di Gregorio si ritrova anche in altri teologi greci più legati al platonismo; si ricordi in particolare la dottrina di Giuliano di Alicarnasso: « Egli - scrive il Draguet - stabilisce l'equivalenza tra ἡ φύσις e τὸ ἀνθρώπινον « γένος: la φύσις è qui la collezione completa degli individui umani considerata « come esistente e perfettamente una... La natura umana è concepita come « una realtà sempre esistente nella sua interezza attraverso la continuità « dello sviluppo storico. Essa era presente tutta intera in Adamo; tale resta « in ogni momento del tempo nell'insieme degli individui che sono 'uomini'; « sempre la stessa malgrado l'incessante cambiamento degli individui che la « rappresentano; come tale è detta affetta - in modo permanente - dalle proprietà « che affettano tutti quelli con i quali essa si identifica, suscettibile di rice- « verne altri » (R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924, p. 115).

(1) Cf. J. DRÄSEKE, *Johannes Scotus Eriugena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V.*, Leipzig 1902, pp. 40-41; dello stesso, *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Eriugena*, in *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXII (1909), pp. 530-576; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris 1933, pp. 172-176: il dotto studioso benedettino ha ritrovato anche l'intera traduzione eriugeniana nel ms. Bamberg B IV 13, f. 88 r-114 r.

di uomo esistente nelle cause primordiali, esemplare unico, poiché unica è la natura umana di cui i molti partecipano <sup>(1)</sup>: e precisamente l'unica natura, tutta implicata in Adamo, è stata irrimediabilmente viziata dal suo peccato <sup>(2)</sup>.

Agisce certo sull'Eriugena – come su ogni altro teologo medievale – l'insegnamento di Agostino che con tanta insistenza era tornato sul motivo della *massa damnationis* in cui tutti gli uomini sono come conglutinati; e l'analogo uso in Scoto del termine *massa* – passato dall'Ambrosiastro ad Agostino <sup>(3)</sup> – è segno di quella influenza; ma potremmo forse dire che se Agostino insiste su un'idea della trasmissione quasi fisica del peccato in quanto in Adamo erano le *rationes seminales*

(1) Cf. *De divisione naturae*, V; *P. L.*, 122, 922: « Porro si humana  
« natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est,  
« et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uni-  
« formiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitate dividendi  
« vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si enim una et individua divinitas  
« est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et indivi-  
« dua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt».

(2) Cf. *De praedestinatione*, 16, 3; *P. L.*, 122, 419: « Cum itaque omnium  
« hominum universam naturam in primo homine Deus condiderit, 'adhuc enim,  
« ut ait Augustinus, ille unus omnes fuit', quod in ipso naturaliter creatum est,  
« nullo modo potuit naturalem legem creatoris transire... Proinde rectissime  
« creditur, quemadmodum in illo Deus generalem humani generis creare voluit  
« substantiam, ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem. Si  
« enim in uno communis omnium et corporalis et spiritualis naturae humanae  
« plenitudo sit constituta, necessario ei inerat singulorum voluntas propria. Non  
« itaque in eo peccavit naturae generalitas, sed uniuscuiusque individua voluntas»;  
cf. *De div. nat.*, IV; *P. L.*, 122, 799: « omnes homines semel et simul facti sunt  
« in illo uno homine... ille unus omnis fuit et in quo omnes beatitudine  
« paradisi expulsi sunt»; cf. *Comm. in Evang. sec. Joannem*, fr. 1; *P. L.*, 122,  
310: « Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius  
« mundi, hoc est humanae naturae... Est itaque originale peccatum illud,  
« quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem Dei condita, et in qua  
« omnes homines, ab initio mundi usque ad finem, et unum sunt, et secundum  
« corpus et animam simul creati, leges divinas per inobedientiam transgressa  
« est in paradiso, nolens mandatum Dei custodire».

(3) Cf. E. BUONAIUTI, *Agostino e la colpa ereditaria*, in *Ricerche religiose*, II (1926), ripubblicato in *Saggi di storia del Cristianesimo*, Vicenza 1957, pp. 303-325.



di tutti i suoi discendenti, l'Eriugena punta invece sul suo fondamento ontologico: il problema del peccato originale si inserisce direttamente nella dottrina neoplatonica degli universali.

Senza diretto riferimento al problema del peccato originale, ma connessa ad un passo agostiniano interpretato secondo un deciso realismo neoplatonico, è la posizione di Macario Scoto, sostenuta da un suo discepolo in polemica con Ratramno di Corbie. Ne abbiamo ampia notizia dal *Liber de anima* col quale Ratramno risponde – su sollecitazione di Odone vescovo di Beauvais – al discepolo di Macario: è un'opera di grande interesse che, conosciuta fino a pochi anni or sono solo da una citazione del Mabillon, è stata di recente trovata e pubblicata da C. Lambot<sup>(1)</sup>.

La polemica era sorta sull'interpretazione di un difficile passo del *De quantitate animae* ove Agostino aveva posto in modo interlocutorio il problema dell'unità e molteplicità delle anime<sup>(2)</sup>:

« De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam,  
« cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris: citius

(1) RATRAMNE DE CORBIE, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, texte inédit publié par D. C. Lambot, Namur-Lille 1952; e si tenga anche presente lo studio di PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX<sup>e</sup> siècle*, cit., che, dando notizia del ritrovamento del Lambot, ricostruisce i momenti e i temi della polemica tra Ratramno e l'anonimo discepolo di Macario.

(2) Un'interessante testimonianza sulle varie opinioni intorno all'origine dell'anima umana – problema pensato sempre in relazione a quello della trasmissione del peccato originale – è in un anonimo scritto, inserito erroneamente nell'epistolario di Girolamo (*Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum*, P. L., 30, 261-271) e da collocare verso la metà del v secolo: « Origenes igitur, qui nullum proprie de anima edidit librum, in catalogo « ecclesiasticae praedicationis animae faciens mentionem, haec dicit: De anima « vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia « inserta ipsis corporis seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium et hoc « ipsum si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur. Item in libro « quem de Epistola Apostoli ad Titum scripsit: Si quis, ait, rationem humanae « animae requirat, cum de ea neque quod ex seminis traduce ducatur, neque « quod honorabilior et antiquior corporum compage sit, tradiderit ecclesiastica

« enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi  
 « nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non  
 « pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo  
 « a me tibi posse expediri. Si enim dixerò unam esse animam,  
 « conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec  
 « una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul  
 « et multas dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum ri-  
 « sum comprimam, suppetit. Sin multas tantummodo esse  
 « dixerò, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam  
 « tibi perferam. Audi ergo quod ex me bene te audire posse pol-  
 « liceor: quod vero aut ambobus, aut alteri nostrum ita one-  
 « rosum est, ut fortasse opprimat, ne subire aut imponere ve-  
 « lis . . . » <sup>(1)</sup>.

Orbene, Macario riteneva che in questo passo Agostino mostrasse la sua preferenza per la tesi intermedia: « Unam ani-  
 « mam noluit, multas animas noluit: quod in medio posuit,  
 « hoc voluit, hoc est, ut sit una anima et multa » <sup>(2)</sup>.

Al fondo di questa concezione neoplatonica dell'unità-mol-  
 teplicità delle anime sta evidentemente una soluzione reali-  
 stica del problema degli universali: ciò viene in chiaro nella  
 polemica di Ratramno, dal quale sappiamo che il discepolo di  
 Macario, riproponendone il pensiero, sosteneva « quod omnis  
 « homo unus homo sit per substantiam, et omnis anima ratio-

« regula: propter quod multi nec comprehendere potuerunt aliter sentiri oportere  
 « de animae ratione. Sed et qui aliter sentire vel disserere visi sunt, a nonnul-  
 « lis in suspitione habentur velut novi aliquid introducentes. Fatetur idem ipse  
 « Origenes in praefatis opusculis: sed et Eusebius Caesariensis, et Pamphilius  
 « martyr, Basilus quoque et Gregorius, Didymusque, et Rufinus similiter in suis  
 « unius substantiae omnes esse animas, et immortales et rationabiles liberi ar-  
 « bitrii et voluntatis; iudicandas quoque esse pro his quae in hac vita gesserunt:  
 « esse tamen eas factas a Deo qui universa creavit et condidit. Quando au-  
 « tem factae sint, olim simul, aut nunc per singulos nascentium, quid periculi  
 « esse aiunt, alterum e duobus opinari? Athanasius, Hilarius et Ambrosius,  
 « praeparatis iam in ventre mulierum, deformatisque corporibus, tunc ad prae-  
 « sens creari animas et inseri deformato iam corpori criminantur» (coll. 261-  
 262).

(1) AGOSTINO, *De quantitate animae*, 32, 69; *P. L.*, 32, 1073.

(2) Cf. RATRAMNO, *Liber de anima*, ed. cit., p. 36; cf. p. 137.



« nalis una sit anima per substantiam »<sup>(1)</sup>, in quanto senza la specie in se sussistente non si potrebbe spiegare la molteplicità degli individui: « manifeste videre potes multa individua sub-  
« stare non posse, specie non subsistente »<sup>(2)</sup>.

L'anima viene così pensata come un universale di cui le singole anime partecipano senza romperne la sostanziale unità: « Dicit itaque quod humana anima species sit, et de hac specie  
« particulares animae descendant, quae etiam contineantur  
« ab illa ut subsistere possint, quoniam non existente specie,  
« nec illa in quae partitio fit subsistere possunt »<sup>(3)</sup>.

Per combattere questa posizione, Ratramno deve prendere in esame il problema degli universali – in rapporto soprattutto a un importante testo di Boezio che sembra essere la principale *auctoritas* addotta dal discepolo di Macario<sup>(4)</sup> – e lo risolve in senso decisamente antirealista: i generi e le specie possono dirsi sostanze solo da un punto di vista astratto; in senso proprio invece sostanza è solo il singolo concreto<sup>(5)</sup>; l'universale potrà predicarsi dei molti a patto che se ne riconosca il valore puramente intellettuale, in quanto esiste solo *in cogitatione*<sup>(6)</sup>, mentre la sostanza vera e propria si identifica sem-

(1) RATRAMNO, *Liber de anima*, ed. cit., p. 27.

(2) DISCIPULUS MACHARII, *Responsum ad Ratramnum*, nell'op. cit., p. 23; cf. p. 129.

(3) RATRAMNO, *Liber de anima*, ed. cit., p. 130; cf. PLOTINO, cit. a p. 49, n. 3.

(4) *Ibid.*, pp. 51 sgg.; cf. DELHAYE, op. cit., pp. 32 sgg.

(5) « Substantia proprie nuncupatur quando de uno individuo ac singulari  
« et quod digito ostendi potest vel aspectui subiacet pronuntiatio fit. Nam  
« genus et species magis intellectu quam proprietate substantiam significant: si-  
« quidem multitudo quae genere specieque semper comprehenditur, non aliquid  
« proprium et per se consistens determinat, sed quod multorum similitudine  
« collectum ad unum aliquid contendere cognoscitur. Etenim unaquaeque res  
« in semetipsa consistit proprietate quadam a coeteris omnibus separata; et  
« idcirco proprie substantia nuncupatur. Vocantur quidem et illae sub-  
« stantiae quae genere vel specie continentur, sed non proprie: quoniam in-  
« tellectu magis quam existentia ad unum aliquod communione quadam con-  
« tendere perspiciuntur » (RATRAMNO, *Liber de anima*, ed. cit., p. 29; cf. *ibid.*, pp. 32; 78-79).

(6) *Ibid.*, pp. 74, 78-79, 121.

pre e solo con il singolo individuo <sup>(1)</sup>: « Sed potiores, id est, « maximae substantiae dicuntur individua, quae vocantur etiam « singularia, necnon propria. Genera quoque necnon species « usiae vocitantur, non tamen maximae, quia sunt secundae. « Singularia namque propterea dicuntur primae usiae sive po- « tiores, quoniam ex his secundae nascuntur, id est, genera « seu species; et idcirco dicuntur potiores, quoniam generalia « sive specialia de singularibus originem ducunt, sicut iam su- « perius ostensum est ex singularibus universalia sumi. Et il- « lae quae sunt in singularibus usiae res existentes significant, « et in rebus existentibus consistunt vel corporalibus vel in- « corporalibus. At vero genera seu species, quae sunt usiae secun- « dae, in cogitationibus per mentis intellectum formantur: in re- « bus autem existentibus non consistunt » <sup>(2)</sup>.

In relazione alla dottrina del peccato originale il proble-  
ma dell'unità delle anime si ripropone ad Anselmo, che rafforza  
l'insegnamento agostiniano con un più chiaro presupposto reali-  
stico e spiega la trasmissione del peccato con l'identità della  
natura umana quale esiste moltiplicata negli individui e quale  
era tutta implicata in Adamo ed Eva: « tota humana natura  
« in illis erat, et extra ipsos de illa nihil erat » <sup>(3)</sup>, sicché il loro pec-  
cato non fu solo della persona ma anche della natura, identica in  
tutti gli uomini: « licet enim in unoquoque homine simul sint et  
« natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua  
« discernitur ab aliis, ut cum dicitur “ iste ” vel “ ille ”, sive  
« proprio nomine, ut Adam aut Abel, et uniuscuiusque peccatum  
« sit in natura et persona – fuit enim peccatum Adae in homine,  
« quod est in natura, et in illo qui vocatus est Adam, quod est  
« in persona –; est tamen peccatum quod quisque trahit cum  
« natura in ipsa sui origine, et est peccatum quod non trahit  
« cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est per-

(1) RATRAMNO, *Liber de anima*, ed. cit., pp. 31, 71, 83, 94, 124-125.

(2) *Ibid.*, pp. 95-96.

(3) ANSELMO, *De conceptu virginali et de originali peccato*, 2; ANSELMI, *Opera*, ed. F. S. SCHMITT, vol. II, Romae 1940, p. 141; cf. *Cur Deus homo*, I, 18; ed. cit., vol. II, p. 81.



«sona discreta ab aliis personis. Illud quidem quod trahitur  
«in ipsa origine vocatur “originale”, quod potest etiam dici  
«“naturale”, non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam  
«propter eius corruptionem cum illa assumitur»<sup>(1)</sup>.

Gli uomini sono peccatori in Adamo in quanto implicati  
nella sua natura<sup>(2)</sup>, come gli individui sono implicati nella  
specie intesa come sostanza della quale i molti partecipano.

L'intima connessione tra la dottrina anselmiana della  
trasmissione del peccato e la concezione realistica degli uni-  
versali è resa ancor più esplicita da Oddone, e il suo *De pec-  
cato originali* ci appare subito come un trattato di logica, orien-  
tato tutto secondo la *via antiqua* come già il suo insegnamento  
in S. Maria di Tournai<sup>(3)</sup>.

Nel primo libro del trattato, Oddone definisce il peccato  
come *privatio*, cioè mancanza della «debita essentia iustitiae»<sup>(4)</sup>  
che ha la sua radice nella volontà dell'uomo<sup>(5)</sup>: è la dottrina  
agostiniana e anselmiana. Ma è interessante notare subito  
come – in questo primo libro – polemizzando con i Manichei,

(1) ANSELMO, *De conc. virg.*, 1; ed. cit., p. 140; cf. *ibid.*, 23, pp. 163–165; *Epistola de incarnatione verbi*, 11; ed. cit., vol. II, p. 29.

(2) Cf. *De conc. virg.*, 7; ed. cit., p. 148: «Sic in Adam omnes peccavimus,  
«quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus,  
«sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illa necessitas ut cum essemus  
«peccaremus».

(3) Del carattere schiettamente filosofico del trattato, è ben consapevole  
Oddone, il quale sul finire scrive: «Philosophicas considerationes quod posui-  
«mus, ne, precor, arguant fratres quasi catholicam fidem munire voluerim per  
«philosophicam rationem. Non feci ut munirem, sed ut docerem. Quis potest  
«munire veritatem? Non potest veritas fortior fieri, quia non potest muniri.  
«Sed veritas ponderosa est et gravis, nec levibus sensibus est levis, nec eam  
«cito rudis capit, quam vix eruditus invenit. Ideo sunt undequaque rationes  
«quaerendae ut aperiatur occulta, non ut muniatur fortissima; ut detegatur  
«clausa mysteriis, non ut roboretur immutabilis. Ideoque philosophica quaedam  
«adhibuimus, quia novimus de clero catholicos, liberalibus eruditos artibus,  
«videre clausa citius per ea quae noverunt» (*De peccato originali*, III; *P. L.*,  
160, 1102).

(4) *De peccato originali*, I; *P. L.*, 160, 1075; cf. ANSELMO, *De conc. virg.*, 3; ed. cit., pp. 142–143; *ibid.*, 27; ed. cit., p. 170.

(5) Cf. ANSELMO, *De conc. virg.*, 3–4; ed. cit., pp. 142 sgg.

Oddone, che non poteva dimenticare il proprio realismo, riconduca il problema della esistenza dei due principi al problema stesso degli universali. A suo avviso i Manichei sarebbero giunti alla postulazione di un « auctor omnium malorum » in base ad un ragionamento improntato al più schietto realismo platonico: dalla considerazione che il male può dividersi in diversi generi e specie, se ne deduce che esso è un universale, e quindi un'essenza reale: non sarebbe infatti concepibile un universale privo di reale esistenza. Ma in tal caso il male dovrà avere un proprio *auctor* distinto dal Dio creatore del bene.

Per confutare questa presunta argomentazione manichea, Oddone – mantenendosi sempre sul piano del realismo platonico – si adopera a dimostrare che il male non ha una reale distinzione in generi e specie<sup>(1)</sup>, perché – come *privatio* – costituisce quasi il corrispondente negativo della divisione reale del bene in generi e specie<sup>(2)</sup>. All'errore di attribuire un'essenza al male siamo indotti dal fatto che spesso il nome indicante privazione non si manifesta immediatamente nella sua negatività, come invece avviene nelle semplici negazioni in cui la particella *non* rivela la natura *imitativa* e non reale della cosa indicata<sup>(3)</sup>. Nel quale ragionamento va ancora sot-

(1) « Quod essentiam non habet, non est genus vel species, vel universale, vel particolare » (*De peccato originali*, I; P. L., 160, 1074).

(2) « Est autem bonorum quod in malis divisio, vel ascensus, vel descensus ordinabilis est; nam quidquid de privationibus dicimus, hoc totum a privatis ducimus, nec quidquam facit privatio nisi privati praecedat ratio, nam nec privationem facere possumus, nisi rem quae privetur habeamus. Praecedunt igitur species et genera rerum, ut secundum ea iudicemus diversitates privationum; nisi enim iustitiae, pietatis et patientiae noverimus essentias, nec earum intelligere possumus privationes, iniustitiam, impatientiam, impietatem, ut generum et specierum sit in essentiis veritas, in privationibus vero imitatio, sicut et in negationibus. In quibus patet quod non sint essentiae, nec genera, vel species, econverso tamen ex ipsis negatis similitudinem generum sumunt et specierum mutationem vel veritatem » (*ibid.*, col. 1074).

(3) « Sed in negationibus patet imitatio sola, in privationibus vero non tantum patet, quia similiores rebus sunt, adeo ut multi putent eas res esse, et essentiam propriam habere, quia de his tantum dicuntur, in quibus privatum debet esse, nec est; et habeant propria nomina, quandoque sine pri-



tolineato un altro presupposto platonico: ogni *vox* che sia *nomen*, che indichi cioè un *aliquid*, si riferisce ad un'essenza; ed è questo il secondo argomento che Oddone attribuisce ai Manichei, i quali avrebbero sostanzializzato il male muovendo dalla considerazione che il termine *malum*, avendo un preciso significato, deve riferirsi ad una realtà <sup>(1)</sup>.

Di maggiore interesse è tuttavia il secondo libro, che ci dà l'esatta misura del realismo platonico soggiacente a tutta la trattazione di Oddone sul peccato originale, e che corrisponde perfettamente a quanto di lui – e della sua polemica contro i « moderni » – ci dice il discepolo Ermanno.

Oddone vede chiaramente la difficoltà maggiore per la dottrina di alcuni « padri ortodossi » secondo la quale Dio crea l'anima di ciascun corpo quando questo è predisposto a rice-

« vatoria particula, sicut essentiae, cum negationes propria nomina nusquam  
« habeant sine particula negativa, nec negati debitum admittant, sed de om-  
« nibus dicantur in quibus negatum non inveniatur, sicut non homo est omne  
« quod homo non est; iniustus vero non est, nisi qui iustus debet esse, nec est »  
(*ibid.*, col. 1074).

(1) « Praeterea, nomen omne significativum est ad placitum. Hanc  
« ergo vocem, id est malum, quam simplicis figurae grammaticus dicit, et per  
« omnes casus inflectit, quae numeros etiam, singularem et pluralem recipit,  
« quis nomen negabit? Ad placitum ergo significat aliquid . . . Cum ergo vox illa  
« sit nomen, significat aliquid, si aliquid, et essentiam; nam quod essentiam non  
« habet non est aliquid. Est igitur essentia quod malum dicitur, et non est nihil  
« malum » (*ibid.*, col. 1073; cf. la risposta di Oddone a questo argomento, coll.  
1076–77). Si noti che se l'affermazione « nomen omne significativum est ad  
« placitum » sembra riportarci alla dottrina aristotelica del linguaggio quale era  
trasmessa da Boezio (cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 2; 16 a 19–20; BOEZIO,  
*In librum de interpretatione*, ed. secunda, lib. I, P. L., 64, 422–424; *De syllogismo  
categorico*, lib. I, P. L., 64, 794 sgg.), lo sviluppo dell'argomento ci riporta alla  
dottrina platonica–stoica della corrispondenza oggettiva tra nomi e cose si-  
gnificate. Questa dottrina, assai diffusa nella Patristica e nel Medioevo tra i  
« platonici », era avvalorata dal racconto biblico secondo il quale Dio stesso  
pose il nome delle cose (cf. P. ROTTA, *La filosofia del linguaggio nella Patri-  
stica e nella Scolastica*, Torino 1909, pp. 24 sgg.; 42–44; 61; 72–73; 86–87;  
93–94; 131; 144 sgg.; 161 sgg.).

Gioverà ricordare che in base a questa dottrina FREDEGISO DI TOURS aveva sostenuto la positività delle tenebre: « Omne itaque nomen finitum aliquid si-

verla: come spiegare infatti la trasmissione del peccato originale se la nostra discendenza da Adamo è solo fisica, mentre il peccato è proprio dell'anima? <sup>(1)</sup>. È questa un'antica obiezione che aveva spinto molti Padri – non ultimo Agostino <sup>(2)</sup> – verso la dottrina traducianista.

È a spiegare la trasmissione del peccato che interviene la dottrina realistica degli universali: « Universalia semper sunt « quod sunt, et, utcunque varientur individua, consistunt « immutabiliter universalia » <sup>(3)</sup>; l'universale <sup>(4)</sup> ha una sua esistenza, assolutamente semplice <sup>(5)</sup>, di cui tutti gli individui partecipano; essi non hanno nulla di sostanziale oltre la specie e si differenziano gli uni dagli altri solo *propter collectionem accidentium*: « individua vero nihil habent substantialiter plus « quam species, nec aliud sunt substantialiter, aliud Petrus « quam homo. Quod autem sub una specie plura sunt indivi- « dua, non facit hoc aliquod substantiale, sed accidentia » <sup>(6)</sup>.

« gnificat, ut homo, lapis, lignum. Haec enim uti dicta fuerint, simul res quas « significant intellegimus. Quippe hominis nomen praeter differentiam aliquam « positum universalitatem hominum designat. Lapis et lignum suam similiter « generalitatem complectuntur. Igitur nihil ad id quod significat refertur. Ex « hoc etiam probatur non posse aliquid non esse. Item aliud. Omnis signifi- « catio eius significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur « nihil eius significatio est quod est, id est rei existentis»; al quale ragionamento è portata come sostegno la convinzione che i nomi fossero imposti alle cose da Dio stesso: « Conditor etenim rebus quas condidit nomina impressit, ut « suo quaeque nomine res dicta agnita foret. Neque rem quamlibet absque vo- « cabulo formavit, nec vocabulum aliquod statuit, nisi cui statueretur existeret» (*De nihilo et tenebris*, ed. F. CORVINO, in *Rivista critica di storia della filosofia*, XI, 1956, rispettivamente pp. 282, 284; si veda anche la lucida prefazione del Corvino).

(1) *De peccato originali*, II; P. L., 160, col. 1078.

(2) Agostino fu sempre molto incerto circa il problema dell'origine dell'anima, ma vedeva nella dottrina traducianista una maggiore possibilità di fondare la trasmissione del peccato; cf. p. 7.

(3) *Ibid.*, col. 1082; cf. III, col. 1092, 1098.

(4) Oddone usa indifferentemente, come sinonimi, i termini: *universalis*, *species*, *substantia*, *essentia*, *natura communis*.

(5) Cf. *ibid.*, col. 1083.

(6) *Ibid.*, col. 1079; cf. col. 1080.



Una e identica è dunque la sostanza comune ai molti in una stessa specie<sup>(1)</sup>, sicché essa va intesa come esistente tutta – senza perdere la sua unità – negli individui, quanti essi siano: si dirà quindi che la natura umana – o essenza o anima – era tutta racchiusa in Adamo, poi in lui e in Eva<sup>(2)</sup>, e a quella stessa natura partecipano gli altri uomini.

Ciò premesso, ne derivava che se il peccato è proprio dell'anima – cioè della natura o specie comune – la colpa di Adamo e Eva corrompe tutta l'anima, cioè la sostanza umana implicata tutta in essi<sup>(3)</sup>:

« In anima Adae ergo et in anima Evae, quae personali-  
« ter peccaverunt, infecta est peccato tota natura humanae  
« animae, quae communis substantia est et specialis utriusque »;  
se invece ci fossero stati anche altri uomini al momento del peccato di Adamo<sup>(4)</sup>, se cioè la sostanza umana fosse stata partecipata anche da altri, non tutta la sostanza sarebbe risultata

(1) Cf. *De peccato originali*, coll. 1082–83.

(2) « Igitur quando primum factus est homo, humana anima facta prius  
« in uno individuo, et deinde divisa in alio, ipsius humanae animae natura in  
« duabus personis erat omnis et tota, omnis, inquam, quia nusquam erat extra  
« illas: tota quia cuique personae nihil deerat humanae animae. Audi tria, et  
« discerne. Erat humana anima, erat anima Adae, erat et anima Evae. Tria  
« sunt diversa, anima Adae individuum, sive dicere velis singulare, sive personam,  
« quae de nullo dicitur. Similiter anima Evae individuum est, sive persona, sive  
« singulare, quod de nullo dicitur. Humana anima natura specialis est, non  
« individua, sed communis quae dicitur de duabus personis et dividitur in ipsis.  
« Discerne tria haec, nec solo sensu utaris in discernendo, sed et ratione; nec  
« enim sensu, sed sola ratione discernitur individuum a specie» (*ibid.*, col. 1079;  
cf. col. 1081).

(3) « Ecce peccavit utraque persona suggestionem serpentis, peccavit,  
« inquam, utraque necdum substantiam suam habentibus alibi quam in se,  
« quae nondum erat alibi quam ibi. Si vero persona peccavit, sine sua substan-  
« tia non peccavit. Est ergo personae substantia peccato vitiata, et inficit pecca-  
« tum substantiam, quae nusquam est extra peccatricem personam. Substantia  
« vero una et eadem est utriusque personae communis ipsis et specialis. In  
« peccatricibus ergo personis est infecta peccato natura specialis, quae non est  
« alibi quam in ipsis» (*ibid.*, col. 1081, e prosegue con le parole citate nel testo,  
col. 1081–82).

(4) *Ibid.*, col. 1082; cf. col. 1083.

corrotta per il peccato di uno solo. Se ciò è avvenuto è dovuto al fatto che in Adamo e Eva le persone coincidevano con tutta la sostanza<sup>(1)</sup>; solo per questo il peccato, in loro *personale*, divenne dell'intera *natura* che – come universale – aveva già in se implicati tutti i possibili individui: « In ipso (scil. *Adam*) « enim erat anima mea, specie, non persona, non individua « sed communi natura. Nam omnis humanae animae natura « communis erat in Adam obnoxia peccato »<sup>(2)</sup>.

La trasmissione del peccato originale trova così il suo fondamento nella realtà oggettiva degli universali, e viene esclusa – chiarisce subito Oddone – la soluzione traducianista in cui è sempre latente un certo materialismo<sup>(3)</sup>. Resta tuttavia da chiarire come si possa mantenere la dottrina dei « padri ortodossi » secondo la quale Dio crea direttamente ogni anima: se infatti unica è la sostanza, la singola anima non potrà mai essere *nova* poiché il suo essere è sempre ontologicamente anteriore ad ogni singolo individuo<sup>(4)</sup>; se invece si dovesse credere alla diretta, continua, creazione di *nuove* anime da parte di Dio, ciascuna di esse dovrebbe costituire una specie a se, diversa quindi dalla specie creata con Adamo<sup>(5)</sup>.

(1) *De peccato originali*, col. 1082; cf. III, col. 1088.

(2) *Ibid.*, col. 1085.

(3) *Ibid.*, col. 1085–86; era infatti possibile che la identità ontologica dell'anima di tutti gli uomini venisse interpretata – non intendendo il valore del realismo platonico – o come una concezione materialistica dell'anima o come una trasmissione *ex traduce*: cf. RATRAMNO, *Liber de anima*, cit., pp. 133–134; anche la dottrina di Gregorio di Nissa è stata interpretata come traducianista, ma è etichetta impropria, come nota il BALTHASAR (*op. cit.*, p. 24), perché « né il creazionismo né il traducianismo possono applicarsi a questa concezione: « la natura trasmessa (corpo e anima) non è nella dimensione del tempo, in « quanto è la natura umana » (cf. anche, *ivi*, p. 52, n. 5).

(4) « Quaeri potest quomodo humanae animae creantur a Deo quoti- « die; nam, si substantia novae personae est eadem cum sua specie, quomodo « dicitur nova, cuius est antiqua substantia? Qualiter creatur modo, cuius « substantia fuit a principio? Manet enim specialis natura, cuius naturae crea- « tur anima nova. Quomodo ergo nova fit hodie, cuius natura manebat in « specie, modo fit, et erat? » (*ibid.*, III, col. 1090).

(5) *Ibid.*, col. 1090.



Ma esclusa come assurda questa seconda dottrina, che implicherebbe tante diverse umanità, resta l'altra alternativa: l'anima non potrà mai essere *nova* quanto alla sostanza poiché una e identica è la specie di cui tutte partecipano; *nova* sarà piuttosto la *persona*, cioè la singola anima nella sua individualità: « In persona nova est, in specie nova non est. Nova  
 « est proprietate personali, non nova proprietate communi.  
 « Creatur a Deo de exstantibus, vel de nihilo anima nova per-  
 « sonaliter eius naturae quae fuit ab Adam universaliter. Cum  
 « dicis: humanae animae persona creatur, humanam animam  
 « non dicis creari, sed personam. Persona autem humanae animae  
 « est anima individua. Creatur igitur non humana anima, sed in-  
 « dividua anima. Individua anima creatur, quia prius non erat,  
 « humana anima non creatur, quia prius erat, et in aliis per-  
 « sonis erat. Tamen individua anima est humana anima, et  
 « idipsum substantialiter est individua anima quod humana, et  
 « una eademque substantia est haec et humana, id est creata  
 « modo, et manens ab initio, individua videlicet et specialis,  
 « singularis et communis, ideo una et eadem substantia est  
 « utriusque, quia, cum individua anima creatur, fit humanae  
 « naturae, et modo facta de nihilo, assumit in se factam ab  
 « initio. Assumit, inquam, individua communem, ut habeat  
 « eandem cum ea substantiam. Et cum proprietatibus suis  
 « differant, per substantiam penitus sunt idem. Itaque humanae  
 « animae creantur nova individua, quae idipsum substantialiter  
 « fiunt quod est humana anima. Creatur humanae animae  
 « novum individuum, quod cum ipsa necessario sit eiusdem  
 « naturae, quia impossibile est humanae animae individuum in  
 « humano corpore creari alterius naturae quam humanae »<sup>(1)</sup>.

O si potrà anche dire – accentuando la considerazione che l'individuo si distingue dalla specie per proprietà accidentali<sup>(2)</sup> – che Dio crea non un nuovo individuo, ma una nuova proprietà dell'unica sostanza umana: « Potest etiam dici novas animas  
 « creari, non quo sunt, sed quo habent, id est proprietate,

(1) *De peccato originali*, col. 1091.

(2) Cf. p. 45.

« non substantia, ut non nova substantia, sed nova fiat pro-  
 « prietas, ut procreatione proprietatis novae creatio dicatur an-  
 « tiquae substantiae, et antiqua substantia ideo nova dicatur,  
 « quia nova proprietate formatur. Et quamvis persona non sit  
 « sine substantia, personam tamen non facit substantia, sed  
 « substantiae proprietas, ideoque propter proprietatem novam  
 « nova dicitur anima. Dat Deus existenti animae proprietatem  
 « novam, et facit novam personam: species subsistit, datur a  
 « Deo proprietas, et fit nova persona. Advenit proprietas  
 « communi naturae, et, per proprietatem, fit individuum quod  
 « erat commune. Itaque sola proprietas fit, non natura, sola  
 « proprietas, non substantia, et tamen substantia creari dicitur  
 « per proprietatem, ut nova sit anima, cuius est nova pro-  
 « prietas » (1).

Qui il trattato di Oddone ha raggiunto il punto del suo massimo interesse: la consequenziale logica del realismo ha portato ad una interpretazione tutta particolare dei « padri ortodossi », riducendo l'opera di Dio alla formazione di nuove proprietà dell'unica sostanza creata in Adamo e identica in tutti gli uomini. Concezione questa che ci richiama alla mente la grande genesi timaica, là dove è descritta la formazione delle anime dai residui di quella stessa sostanza composta da cui era stata formata l'anima del mondo (2), o, con somiglianza maggiore, la visione plotiniana dell'unica anima che – restando identica e indivisa – si particolarizza nelle singole anime come il genere nelle specie (3).

Del resto è proprio da questo implicito realismo platonico che derivano le dottrine di Oddone e degli altri suoi contemporanei nei quali ritroviamo tesi analoghe. Così, ad esempio, l'autore del *De generibus et speciebus* edito dal Cousin tra le opere di Abelardo, ricorda alcuni che « quasdam essentias univer-

(1) *De peccato originali*, III, col. 1091.

(2) Cf. PLATONE, *Timeo*, 41 D.

(3) Cf. *Enn.*, IV, 8, 3; VI, 2, 22; e, per tutto il problema del rapporto anima del mondo – anime degli uomini, cf. in particolare IV, 4, 4-5; 9, 1-5. La dottrina neoplatonica veniva trasmessa al Medioevo da alcune pagine di Macrobio.



« sales pingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter  
 « esse credunt... Homo quaedam species est, res una essentialiter  
 « liter cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem:  
 « illam eandem essentialiter eodem modo informant formae  
 « facientes Platonem et cetera individua hominis: nec aliquid  
 « est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam  
 « ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore  
 « in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelli-  
 « gunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad  
 « species »<sup>(1)</sup>.

E Abelardo nelle glosse a Porfirio<sup>(2)</sup>:

« Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus  
 « diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substan-  
 « tiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis  
 « sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum  
 « sit diversa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla  
 « penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum di-  
 « versitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essen-  
 « tialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero  
 « differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato  
 « per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa ».

Tra costoro è certo Guglielmo di Champeaux che – prima di mutare opinione sotto la critica di Abelardo, come questi ci racconta – « erat autem in ea sententia de communitate univer-  
 « salium ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis  
 « inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essen-  
 « tia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas »<sup>(3)</sup>.

(1) COUSIN, *Ouvrages inéd. d'Abél.*, Paris 1836, pp. 513–514; (per il problema dell'attribuzione di questo trattato *De generibus et speciebus*, cf. B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, in *Beiträge*, XXI, 4, Münster i. W. 1933, pp. 594–95).

(2) ABELARDO, *Glossae super Porphyrium*, ed. GEYER (in *Beiträge*, XXI, 1, Münster i. W. 1919), p. 10; cf. *Glossulae super Porphyrium*, ed. GEYER (in *Beiträge*, XXI, 4, cit.), p. 515.

(3) ABELARDO, *Historia calamitatum mearum*, ed. J. T. MUCKLE (in *Mediaeval studies*, XII, 1950, pp. 163–211), p. 178. Abbandonata la tesi realistica, GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, superando anche la dottrina dell'indiffe-

La diffusione di non diversa opinione è testimoniata dall'anonimo autore di un breve trattato edito dall'Hauréau<sup>(1)</sup>, ed è in genere la tesi dei maestri di Chartres dove il problema logico-ontologico dell'unità-molteplicità delle anime viene a fondersi, come nel neoplatonismo greco, con quello dell'*anima mundi*.

*renza*, passava alla tesi opposta nelle sue *Sententiae*: « Nam ubicumque personae  
« sunt plures, plures sunt substantiae, ut ubicumque una est substantia, una  
« tantum invenitur persona . . . Vides has duas voces *unum* scilicet et *idem*  
« duobus accipi modis secundum indifferentiam et secundum idemtitatem eius-  
« dem prorsus essentiae. Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem  
« dicimus esse in hoc quod sunt homines; quantum enim ad humanitatem per-  
« tinet, sicut iste est rationalis et ille; et sicut iste est mortalis et ille. Sed  
« si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis,  
« cum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est  
« referendus ne, quod fidei contrarium est, hac acceptione tres Deos vel tres  
« substantias cogamur confiteri. Secundum idemtitatem vero, prorsus unum  
« et idem dicimus Petrum et Simonem, Paulum et Saulum, Jacob et Israël  
« qui, cum singuli singulas habeant substantias, singuli non plus quam singulas  
« habent personas» (ed. G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux: étude suivie de documents originaux*, Lille 1898, pp. 24-25).

(1) Cf. B. HAURÉAU, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, vol. 31, 2, Paris 1884, p. 201: « Est autem antiqua sententia  
« et quasi antiquis erroribus inveterata, quod unumquodque genus naturaliter  
« praeiacet suis inferioribus, cui naturaliter subiacenti superveniunt formae  
« quaedam quae redigunt ipsam generalem naturam ad inferiora; sicut in ani-  
« mali genere videre possumus quod in natura praeiacet, cui superveniunt hae  
« differentiae, rationale et irrationale, mortale et immortale, quae animal di-  
« vidunt et ipsum divisum specificant . . . Quemadmodum autem animal est  
« una res naturaliter praeiacens ante susceptionem accidentium, sic eadem na-  
« tura animalis, si omnia accidentia per quae inferioratur ab ea separentur,  
« una et eadem quae prius ante susceptionem accidentium remanere posset».





CONTINUA