

Grammatica dell'ineffabile

Limiti del linguaggio in alcune raccolte di sentenze attribuite alla “Scuola di Laon”

Matteo Sperandini*

English title: Grammar of the ineffable. Limits of language in some collections of sentences attributed to the “School of Laon”.

Abstract: During the first half of the twelfth century, masters in *sacra pagina* (a discipline encompassing commentary on the Holy Scriptures and discussions of dogmatic-doctrinal issues inherent in the Bible) frequently employed the arts of the *trivium* (dialectics, rhetoric, and grammar) in their teaching. Their primary aim was to comprehend divine mysteries through human reason. However, in some collections of sentences attributed by scholars to the so-called “School of Laon”, grammar and dialectics rather emphasize the limits of human language when applied to God and Trinity. This paper examines passages from *Sententiae divinae paginae*, *Sententiae Atrebatenses* and *Deus principium et finis totius creaturae* intending to demonstrate how, in these collections, grammar attests to divine ineffability rather than its knowability.

Keywords: Grammar; *Trivium*; Ineffability; School of Laon; Language.

1. Introduzione

Questo contributo prende in esame il ruolo delle riflessioni grammaticali in tre anonime raccolte di sentenze attribuite alla cosiddetta “Scuola di Laon”¹: le *Sententiae divinae paginae*, le *Sententiae*

* EPHE/Fondazione “Collegio San Carlo” di Modena. E-mail: matteo.sperandini@etu.ephe.psl.eu

Desidero ringraziare la Prof.ssa Luisa Valente e il Prof. Cédric Giraud per aver letto una precedente versione di questo testo e per i loro preziosi consigli.

¹ Con l'espressione “scuola di Laon” si indica un insieme di testi accomunati dall'influenza esercitata su di essi da Anselmo di Laon (†1117) e dal fratello Raoul (†1133), maestri in *sacra pagina* presso la scuola cattedrale di Laon. Per una panoramica sulla “scuola di Laon” e sul dibattito suscitato da questa nozione storiografica è fondamentale Giraud (2010).

Atrebatenses e il *Deus principium et finis totius creaturae*², tutte databili intorno alla prima metà del XII secolo³. In relazione all'ineffabilità divina, si tenterà di mostrare come in questi scritti la grammatica sia impiegata al fine di chiarire il senso e le modalità con le quali gli esseri umani adoperano il loro linguaggio per parlare di Dio. Si avrà modo di sottolineare come un certo uso della grammatica segnali anzitutto i limiti del linguaggio umano, circoscrivendo l'insieme delle proprietà attribuibili alla divinità attraverso una riflessione sui termini impiegati dalle Sacre Scritture e dai Padri della Chiesa. Infatti, per gli autori di questi testi, se da un lato Dio è assolutamente ineffabile e il linguaggio non ha alcuna possibilità di significarlo compiutamente, dall'altro lato proprio il linguaggio è il solo mezzo con cui gli esseri umani possono parlare di Dio e di conseguenza occorre comprendere in che modo esso è stato utilizzato nella Bibbia e nei testi dei Padri della Chiesa.

2. I limiti del linguaggio umano tra ineffabilità divina e *translatio*

Nell'*incipit* delle *Sententiae divinae paginae* si legge: «De sententiis diuine pagine aliqua deo uolente dicturi, ab ipsa diuina, qua nichil altius esse potest, incipiamus essentia, que teste Augustino ineffabilis est; post tamen subiungit: Mirum est quod ineffabilem dixi, cum hoc ipsum quod dixerim ineffabile est [...]»⁴ (*Sententiae divinae paginae*, Bliemetzrieder, 1919: 3). Riferendosi forse a *De doctrina christiana* I, vi, 6, il compilatore affronta la questione della paradossalità di un linguaggio che tenta di esprimersi su qualcosa che si sa essere inesprimibile. Egli continua infatti affermando:

² Il *Deus principium et finis totius creaturae* costituisce un rimaneggiamento del *Deus de cuius principio et fine tacetur*, altra opera attribuita alla "Scuola di Laon". Cfr. Weisweiler (1933: 245-6).

³ Per la datazione delle *Sententiae divinae paginae* e delle *Sententiae Atrebatenses*, cfr. Giraud (2011: 361); per quella del *Deus principium et finis totius creaturae*, cfr. Weisweiler (1933: 245-6).

⁴ «Apprestandoci, se così piace a Dio, a dire alcune cose sulle affermazioni del testo sacro, incominciamo dalla stessa essenza divina la quale, come testimonia Agostino, è ineffabile; in seguito, tuttavia, <lo stesso Agostino> aggiunge: "È sorprendente che io abbia detto 'ineffabile', poiché proprio ciò che ho detto è ineffabile"». Traduzioni mie, salvo dove diversamente indicato.

«Unde competenter innuit [*scil.* Augustinus] esse intelligendum quod dixerat: ineffabilis est, non quod eam [*scil.* diuinam essentiam] loqui non possimus, sed quod eam tam plene ut est eloqui non possimus»⁵ (*ibid.*). Secondo l'interpretazione delle *Sententiae diuinae paginae*, la massima agostiniana sancisce l'impossibilità non di parlare dell'essenza divina (*loqui*), bensì di esprimerla pienamente, ossia tramite la costruzione di un discorso non soltanto corretto, ma anche adeguato al suo oggetto e al suo scopo (*eloqui*). Tale considerazione giustifica l'introduzione della *translatio*: «Cum enim de ea [*scil.* diuina essentia] aliter loqui non possimus, uerbis nostris ad hec translatis utimur, ut de ea agamus non propter se, sed propter nos. Ipsa enim non ideo amplificatur, cum sit nullius indigens, sed nos loquendo de ea proficiamus⁶» (ivi: 3-4). La *translatio* teologica⁷ è una pratica sviluppatasi sulla base di riflessioni retoriche, logiche e grammaticali. Essa consiste nel trasportare (“traslare”) le parole dal loro significato a un significato altro nel momento in cui sono applicate a realtà quali Dio o l'essenza divina (= *in diuinis*). Tale pratica – precisa il compilatore – non permette di dire qualcosa sull'essenza divina di per sé stessa, ma solo dal punto di vista umano. Quanto è dunque affermato tramite *translatio* non aggiunge nulla all'essenza divina in quanto tale, ma consente un certo «progresso» per l'essere umano che ne parla.

Per meglio comprendere a quale genere di progresso facciamo riferimento le *Sententiae diuinae paginae*, è opportuno consultare un altro testo attribuito alla “Scuola di Laon”, ossia il *Deus principium et finis totius creaturae*. Qui, la *translatio* è così descritta:

Et non solum in sui [*scil.* Dei] essentia nobis est ignotus sed etiam in uerbis, per proprie de eo loquamur, deficimus. Quodam modo enim, ut ait Augustinus, diminutio esset maiestatis, si saltem per nomen esset cognoscibilis. Sed tamen sancti patres inuenerunt quedam nomina; sed, ut uerius dicam, abusivas

⁵ «Pertanto, correttamente mostra [*scil.* Agostino] che ciò che aveva detto dev'essere compreso <nel modo seguente>: è ineffabile, non perché non possiamo parlare di essa [*scil.* dell'essenza divina], ma perché non possiamo pienamente esprimerla così come è».

⁶ «Poiché, infatti, non possiamo parlarne [*scil.* dell'essenza divina] in altro modo, <per parlare> di essa utilizziamo le nostre parole traslate, cosicché ne trattiamo non per sé stessa, ma <considerandola> in funzione nostra. Difatti, la stessa <essenza divina> non è per questo motivo accresciuta <di qualche cosa>, giacché non manca di nulla; noi invece miglioriamo nel parlarne».

⁷ Sulla *translatio*, cfr. almeno Rosier-Catach (1997; 1999) e Valente (2008).

vocum denominationes, quibus de eo loqui solemus, non ut quid sit per illa percipiamus sed ne omnino de eo taceamus et nostram fragilitatem per ea ad eum magis inquirendum suscitemus et sublevemus⁸ (*Deus principium et finis totius creaturae*, Weisweiler, 1933: 252).

Il ragionamento è il seguente: dato che Dio non è conoscibile né esprimibile in virtù della sua grandezza, qualsiasi nome utilizzato per descriverlo costituisce una riduzione di tale grandezza. Il compilatore reputa pertanto i nomi che i Padri della Chiesa hanno ideato per indicare Dio come delle estensioni di significato delle parole (*abusivae vocum denominationes*). Pur non permettendo di apprendere alcunché riguardo a Dio, questi consentono di non tacere completamente e di impegnare gli esseri umani in un percorso di miglioramento. Il progresso che la *translatio* rende possibile per gli esseri umani può dunque essere inteso come un tentativo di ovviare alla *fragilitas* della conoscenza umana e di stimolare ulteriormente la ricerca di Dio piuttosto che una sua piena conoscenza⁹.

Nel seguito del testo, le *Sententiae divinae paginae* distinguono due generi di *translatio*: il primo è descritto come una predicazione impropria e contraria all'abituale impiego delle parole *in naturalibus*¹⁰; il secondo è definito *secundum affectus* e consiste nell'affer-

⁸ «E non solo <Dio> ci è ignoto nella sua essenza, ma siamo anche privi di parole attraverso le quali potremmo parlarne propriamente. Infatti, in un certo qual modo, come dice Agostino, sarebbe una diminuzione della <sua> grandezza se lo si potesse conoscere anche solo attraverso un nome. Eppure, i santi padri trovarono qualche nome; ma più esattamente <si tratta> di denominazioni abusive, con le quali siamo soliti parlarne non per apprendere grazie a esse cosa <egli> sia, ma affinché non ne tacciamo completamente e, per loro tramite, animiamo e innalziamo la nostra debolezza per cercare di conoscerlo di più».

⁹ Giraud (2011: 362) parla di una finalità morale della *translatio* nelle *Sententiae divinae paginae*.

¹⁰ «Cum autem de diuina essentia uerbis nostris loquimur, quedam sunt et etiam quedam assignantur de ea improprie, et contra usum consimilium uocum, quedam uero secundum affectus, qui sunt in ipsis creaturis, contra usum consimilium uocum. Ut cum dico: deus est eternus. Non enim per hoc aliquam proprietatem in deo assigno. Hoc est sensus: deus ita est, quod nec principium habuit, nec finem habebit. Deus omnipotens, id est, ita est quod de rebus quas natura fieri patitur, nichil est ei impossibile. Sic in aliis (D'altra parte, quando parliamo dell'essenza divina con le nostre parole, alcune delle cose <che diciamo> sono e vengono dette di essa impropriamente e contrariamente all'uso di parole simili, altre invece <vengono dette> secondo gli effetti che sono nelle creature stesse <e> contrariamente all'uso di parole simili. Ad esempio, quando dico "Dio è eterno"; infatti tramite questa <affermazione> non attribuisco a Dio una qualche proprietà. Questo <piuttosto> è il senso: Dio è tale che non ebbe principio e non avrà

mare qualcosa di Dio in base a determinati effetti o conseguenze che si rinvencono presso le creature¹¹. Le *Sententiae Atrebatenses* aggiungono inoltre una forma di predicazione “propria”, ossia la proposizione tautologica “Deus est Deus”¹². Si noti che nel *Deus principium et finis totius creaturae* tale prospettiva è invece giudicata come una forma di *translatio secundum æffectus*¹³.

3. *Le possibilità del linguaggio umano rispetto all'ineffabilità divina: il ruolo della grammatica*

Nei testi qui presi in considerazione, la radicale ineffabilità divina ispira la valorizzazione di una fede che accetta i limiti della cono-

fine. “Dio <è> onnipotente”, ossia è tale che, rispetto a quanto la natura permette che accada, nulla gli è impossibile. E così anche con altri <termini>» (*Sententiae divinae paginae*, Bliemetzrieder, 1919: 6).

¹¹ «Secundum effectus uero, qui sunt in rebus, ut cum dico: deus irascitur peccatori, id est, peccator punitur pro reatu; simile est illud psalmiste: Domine ne in furore tuo arguas me, et illud quod dicitur in genesi: Penitet me fecisse hominem, id est, homo non permansit in eo statu ad quem factus est; penitere etenim est a proposito deficere. Similiter in aliis (<Alcune parole> invece <si dicono di Dio> secondo gli effetti che sono nelle cose quando ad esempio dico “Dio si adira con il peccatore”, il che vuol dire “il peccatore è punito per la sua colpa”. Ed è simile quello <che dice> il salmista: «Signore, non castigarmi nel tuo sdegno». E quello che si dice nel Genesi: «mi pento di aver creato l'essere umano», il che vuol dire che l'essere umano non rimase in quello stato per il quale fu creato; infatti “pentirsi” significa “venire meno rispetto a uno scopo”. Allo stesso modo <si devono intendere> altri <passi biblici>» (*Sententiae divinae paginae*, Bliemetzrieder, 1919: 6-7).

¹² «Notandum: cum de diuina essentia loquimur, quedam de ea proprie assignantur ut “Deus est Deus” [...] (Da notare: quando parliamo dell'essenza divina, le attribuiamo alcune cose propriamente, come ad esempio “Dio è Dio” [...])» (*Sententiae Atrebatenses*, Lottin, 1959: 404).

¹³ «Notandum etiam, si dicimus: deus est iustus et cetera, nullam qualitatem, nullum accidens nihilque diversum in deo ponimus et non plus valet quantum ad eum quam deus est deus. Per vocem enim predicatam nichil aliud notamus quam per subjectam. Sed istum talem modum locutionis habemus propter rerum effectus, in quibus apparet tum eius iustitia tum eius misericordia et cetera (È da notare anche <che> se diciamo “Dio è giusto” etc., non poniamo in Dio nessuna qualità, nessun accidente e nulla di diverso: rispetto a Dio non vale più di “Dio è Dio”. Infatti, tramite la parola predicata non indichiamo nient'altro che la parola <che esprime> il soggetto. D'altra parte, possediamo questo modo di parlare in virtù degli effetti delle cose, nelle quali appare ora la sua giustizia, ora la sua misericordia, etc.)» (*Deus principium et finis totius creaturae*, Weisweiler, 1933: 253).

scenza umana attraverso l'esercizio di una «pia ignoranza»¹⁴. Ciononostante, sono ammessi dei casi in cui è possibile dire qualcosa sull'essenza divina. Tali possibilità consistono in un chiarimento del significato di alcune parole o espressioni impiegate dalle Sacre Scritture o dai Padri della Chiesa riguardo all'essenza divina o alla Trinità. È qui che interviene la grammatica come strumento dell'ermeneutica. Sebbene tali testi debbano anzitutto essere oggetto di fede, essi possono essere sottoposti a un'analisi semantica e grammaticale al fine di chiarirne il significato. Ad esempio, il compilatore delle *Sententiae divinae paginae* commenta così Rm 11, 36: «Iterum autem, ubi dicit: Ex ipso omnia, et per ipsum omnia, in ipso omnia. Per pronomen notatur identitas essentie, per illas tres prepositiones: ex, per, in notatur discretio personarum¹⁵» (*Sententiae divinae paginae*, Bliemetzrieder, 1919: 7). A suo parere, nel versetto paolino, l'identità dell'essenza divina e la distinzione delle persone trinitarie sono veicolate da due elementi grammaticali: il pronome *ipse* indica l'identità, mentre la distinzione è segnalata dalle preposizioni *ex*, *per* e *in*¹⁶.

Allo stesso modo, in un altro passaggio delle *Sententiae divinae paginae*, una serie di proposizioni sull'identità dell'essenza divina e

¹⁴ Ad esempio, riguardo al modo in cui Dio nella sua interezza si trova essenzialmente in ogni singola creatura, le *Sententiae divinae paginae* si esprimono così: «De hac diuina essentia, auctoritatibus sanctorum confisi, credimus, quod essentialiter tota sit in singulis creaturis; quod quomodo sit nescimus, et tamen credimus. Tantam etenim reuerentiam creatori nostro exhibere debemus, ut que de eo dicuntur, etsi nesciamus inde reddere rationem, pie ignorantes pie credamus (Riguardo all'essenza divina, affidandoci agli autorevoli scritti dei santi <Padri>, crediamo che si trovi tutta, essenzialmente, nelle singole creature; non sappiamo come ciò sia possibile e tuttavia <lo> crediamo. Al nostro creatore dobbiamo infatti mostrare una reverenza talmente grande che <noi>, piamente ignorando, crediamo <altrettanto> piamente ciò che di Lui viene detto, anche se non sappiamo darne ragione)» (*Sententiae divinae paginae*, Bliemetzrieder, 1919: 4).

¹⁵ «Di nuovo, dove dice: “da lui, per lui e in lui sono tutte le cose”. Con il pronome [*scil. ipse*] si indica l'identità dell'essenza, con quelle tre preposizioni “da”, “per” e “in” si indica la distinzione delle persone».

¹⁶ Probabilmente, come può leggersi nella *Glossa ordinaria*, la spiegazione relativa alle tre preposizioni è la seguente: tramite *ex* si indica il Padre, perché dal Padre derivano tutte le cose; *per* allude al Figlio, giacché tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui (in quanto Verbo); infine, *in* rimanda allo Spirito Santo, poiché tutte le cose sono conservate *in* esso, ossia nella bontà divina. Cfr. M. Morard *et al.* (2023): http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/glo/GLOSS-liber60.xml&chapitre=60_11 (ultima consultazione: 31 dicembre 2023) e *Sententiae divinae paginae* (Bliemetzrieder, 1919: 7-8).

sulla trinità delle persone sono spiegate grazie all'analisi grammaticale di alcuni loro elementi¹⁷. Scrive il compilatore: «Item potest uere dici: pater est alius quam filius, sed non aliud. Item potest dici: pater non est idem cum filio, idem dico masculinum, non neutrum. Cum etiam dico: tres personas esse, illic pluralis non respicit ad plures essentias, sed personas tantum¹⁸» (ivi: 10). In questo caso, l'oggetto del discorso sono i pronomi *alius*, *aliud* e *idem*. Poiché quest'ultimo si presenta nella stessa forma sia al nominativo maschile singolare sia al nominativo neutro singolare (*idem* in entrambi i casi), il compilatore precisa che, nella proposizione “pater non est idem cum filio”, esso è inteso al maschile e non al neutro. Con «pater non est idem cum filio» non s'intende dunque che il Padre non è la stessa *cosa* (*idem* nel senso del neutro singolare) rispetto al Figlio, ossia che il Padre e il Figlio sono una *cosa* differente perché hanno un'essenza diversa; piuttosto, la proposizione esprime il fatto che il Padre e il Figlio non sono “lo stesso” (*idem* inteso al maschile) nel senso che non sono la stessa persona trinitaria. In questo senso, il significato di “pater non est idem cum filio” è lo stesso di “pater est alius quam filius”: il Padre è un altro (“est alius” e quindi “non est idem” al maschile) rispetto al Figlio in quanto costituisce una diversa persona trinitaria. Al contempo, Padre e Figlio non sono un'altra cosa (*aliud*) l'uno rispetto all'altro, perché condividono la stessa essenza. Di conseguenza, è possibile affermare che “Pater est idem cum filio” se s'intende *idem* come nominativo neutro singolare. Nella conclusione del passaggio, il compilatore osserva inoltre che il plurale di *persona*, in teologia trinitaria, non può riferirsi alle essenze. Difatti, come si spiega nel *Deus principium et finis totius creaturae*, il plurale di *persona* non richiede una diversità di sostanze o essenze, ma allo stesso tempo non consente di trattarle come delle vere e proprie singolarità¹⁹.

¹⁷ Occorre ricordare che nelle *Sententiae divinae paginae* è riscontrabile anche un impiego molto tecnico di alcuni strumenti dialettici, come ad esempio nella sezione del testo dedicata al libero arbitrio. A tal proposito, cfr. Giraud (2011).

¹⁸ «Allo stesso modo, si può dire con verità “il Padre è un altro (*alius*) rispetto al Figlio, ma non un'altra cosa (*aliud*)”. Similmente, si può dire: “Il padre non è lo stesso (*idem*) rispetto al Figlio”. Dico “lo stesso” al maschile, non al neutro. Quando anche dico che le persone sono tre, là il plurale non fa riferimento a più essenze, ma soltanto alle persone».

¹⁹ «Cum autem dicimus: pater et filius et spiritus sanctus, non tamen possumus di-

4. *Prima e dopo Laon: Guglielmo di Champeaux e Alano di Lille*

Il ragionamento delle *Sententiae divinae paginae* pare in debito con una sentenza attribuita a Guglielmo di Champeaux (†1121):

Nihil tamen pluraliter dicitur nisi persona; dicuntur enim tres persone, non tres Dii uel substantie. Dicitur etiam: Filius est e substantia Patris, non ex persona; ad quam etiam dicendum distincte, his utimur uocibus alius et aliud, ille et illud; dicimus enim: alius Pater est quam Filius, non aliud, uel illud est Pater quod Filius, non ille, per neutrum quidem substantiam, per masculinum personas significantes²⁰ (Guillaume de Champeaux, 1959: 194).

Rispetto al testo delle *Sententiae divinae paginae*, l'argomentazione di Guglielmo segue un ordine espositivo inverso. In primo luogo, si afferma che soltanto in relazione al termine *persona* si può predicare qualcosa di Dio al plurale; infatti, non sono ammissibili espressioni quali “tre Dei” o “tre sostanze”. Per indicare la trinità delle persone senza dare l'impressione di riferirsi all'essenza divina, Guglielmo si serve di due coppie di pronomi: *alius/aliud* e *ille/illud*. Le forme maschili delle due coppie (*alius* e *ille*) sono applicati in riferimento alle persone e le forme neutre (*aliud* e *illud*) all'essenza divina. È possibile così dire che Padre e Figlio non sono le stesse persone, ma non è legittimo sostenere che essi siano rispettivamente un'altra cosa in termini di sostanza.

La stessa idea è riscontrabile anche nelle *Regulae caelestis iuris* di

cere una persona tantum sed tres persone. Quod uocabulum sancti cum magno labore et sagacitate inuenerunt. Cum enim sciebant trinitatem, uiderunt tamen quod salva fide non poterant dicere tres substantie et cetera sed tres persone, quia hoc nomen, ut ait Augustinus, non uult diuersitatem sed tamen noluit singularitatem (Quando, però, diciamo “Padre e Figlio e Spirito Santo” non possiamo dire <che si tratta> di una persona, bensì di tre persone. Con grande sforzo e acutezza, i santi <Padri> hanno inventato questo uocabolo. Dato che, infatti, conoscevano la trinità, videro che, in rispetto della fede, non potevano dire “tre sostanze” etc., bensì “tre persone” perché questo nome, come dice Agostino, rifiuta la diuersità eppure non accetta la singularità)» (*Deus principium et finis totius creaturae*, Weisweiler, 1933: 253).

²⁰ «Tuttavia, nulla si dice al plurale se non “persona”. Si dice infatti “tre persone”, non “tre Dei” o “<tre> sostanze”. Si dice infatti “il Figlio è dalla sostanza del Padre” non “dalla persona”. Per riferirci anche alla persona distintamente, utilizziamo queste parole: “un altro” e “un'altra cosa”, “colui” e “ciò”. Volendo intendere con il neutro la sostanza <e> con il maschile le persone, diciamo infatti “il Padre è altro rispetto al Figlio, non un altro” oppure “il Padre è ciò che <è> il Figlio, non colui”».

Alano di Lille, datate nella seconda metà del secolo, probabilmente negli anni '80²¹. Essa è così enunciata nel testo della regola XXVII: «Omne nomen uel pronomen distinctiuum in masculino uel feminino nomini personali adiunctum pertinet ad personam, in neutro uero ad essentiam²²» (Alano di Lille, 1981: 143). Si riscontra qui la stessa finalità già esaminata nelle *Sententiae divinae paginae* e in Guglielmo di Champeaux: esprimere, tramite il rimando alla diversità fra i generi maschile e neutro del pronome, il fatto che il Padre e il Figlio sono due persone diverse nella Trinità, ma non per questo costituiscono due essenze differenti. Tuttavia, il ragionamento di Alano poggia su una riflessione grammaticale più astratta. Le *Regulae caelestis iuris* e le *Sententiae divinae paginae* restituiscono in maniera simile sia la differenza tra le persone del Padre e del Figlio attraverso il pronome maschile *alius* (a cui nelle *Regulae* si aggiunge anche il riferimento al pronome femminile *alia*) sia la loro identità nell'essenza tramite il pronome neutro *aliud*; tuttavia, nell'opera di Alano la contestualizzazione grammaticale è più ricca. Innanzitutto, nelle *Regulae* si spiega perché *alius* e *alia* denotano le persone della Trinità, mentre *aliud* designa l'essenza:

Vt pater est alius a filio, persona patris est alia a persona filii sed non aliud. Pater non est ille qui est filius sed est illud quod filius. Nec mirum si nomina uel pronomina distinctiua in masculino et in feminino pertineant ad personam, in neutro ad essentiam, cum in naturalibus nomina in masculino et feminino pertinent ad rem generis, in neutro et ad genus rei²³ (*ibid.*).

Secondo Alano, i pronomi maschili e femminili si riferiscono a una cosa distinguendone il genere grammaticale nonché fisico-anatomico (= *res generis*); il pronome neutro fa invece riferimento a una proprietà inerente in una cosa (= *genus rei*), ma senza fare alcuna distinzione rispetto al genere grammaticale e sessuale della cosa stessa. *In diuinis*, la *res generis* si tramuta nel riferimento alle persone della

²¹ La datazione generalmente indicata è 1182-1183. Cfr. Alain de Lille (1965: 34).

²² «Ogni nome o pronome "distintivo" al maschile o al femminile unito a un nome di persona si riferisce alla persona, al neutro invece si riferisce all'essenza».

²³ «Come il Padre è altro dal Figlio, la persona del Padre è altra dalla persona del Figlio, ma non è un'altra cosa. Il Padre non è colui che è il Figlio, ma è ciò che <è> il Figlio. E non ci si deve sorprendere se i nomi o i pronomi distintivi al maschile e al femminile si riferiscono alle persone <e quelli> al neutro <si riferiscono> all'essenza, dato che in relazione alle cose naturali i nomi al maschile e al femminile si riferiscono alla cosa di un genere, al neutro <si riferiscono> al genere di una cosa».

Trinità in virtù del fatto che i pronomi maschili e femminili comportano una “distinzione”. D'altra parte, il *genus rei* indica l'essenza divina giacché il pronome al neutro esprime invece una “indistinzione”. Alano esemplifica più concretamente tali “distinzione” e “indistinzione” riflettendo sui “nomi aggettivi”:

Adiectiua uero in masculino et feminino genere distinctiua sunt ratione generis. Genus enim masculinum et femininum distinctiuum est. Vnde et ipsum adiectiuum, quia ex uirtute discretionis ad rem generis pertinet, exigit substantiuum quod determinet rem generis ut albus equus, alba mulier.

Adiectiuum uero in neutro genere confusum est. Neutrum enim genus non dicitur genus per positionem sed per abnegationem et ita in neutro genere adiectiuum, quia confusum est, pertinet ad genus rei, non ad rem generis. Vnde solet dici quod in adiectiuo neutri generis solet intelligi hoc substantiuum res, quare substantiue solet teneri ut cum dicitur: Album currit²⁴ (*ibid.*).

Gli aggettivi maschili e femminili apportano sempre determinatezza, poiché affermano il genere maschile o femminile di colui o colei a cui si riferisce un aggettivo. Difatti, entrambi esigono un sostantivo che si accordi al loro genere. Ecco perché si riferiscono alla *res generis* e quindi, *in diuinis*, alle persone della Trinità: essi fanno riferimento a un “chi” in qualche modo determinato. Gli aggettivi al genere neutro non si riferiscono invece alla “cosa del genere”, in quanto non consentono alcuna determinatezza. Il neutro non afferma infatti un genere, bensì nega gli altri due. Conseguentemente – constata Alano – il valore sostantivato di un aggettivo al genere neutro risulta evidente proprio per l'impossibilità di determinare ulteriormente una precisa *res*. In questo senso, il genere neutro indica il genere di una cosa e non la cosa di un genere, ossia *album* si riferisce a una cosa in quanto bianca, indipendentemente dal suo essere di genere maschile o femminile, mentre *albus-a* designa ciò

²⁴ «Gli aggettivi di genere maschile e femminile sono “distintivi” in virtù del genere. Il genere maschile e femminile è infatti distintivo. Quindi anche lo stesso aggettivo, poiché si riferisce alla cosa del genere in virtù della differenziazione, richiede un sostantivo che determini la cosa del genere come ad esempio “un cavallo bianco” <0> “una donna bianca”. Un aggettivo al genere neutro è invece indeterminato. Difatti, il genere neutro si dice “genere” non per affermazione, ma per negazione. E così l'aggettivo al genere neutro, poiché è indistinto, si riferisce al “genere della cosa”, non alla “cosa del genere”. Perciò siamo soliti dire che nell'aggettivo al genere neutro si ha l'abitudine di intendere il sostantivo “cosa”; per questo motivo si suole prenderlo in modo sostantivo, come quando si dice “il bianco corre”».

che è invece suscettibile di una tale distinzione. Similmente, *in divinis* il neutro si riferisce all'essenza divina comune alle tre persone, il femminile o il maschile a una delle persone (o anche a più di una di esse) accomunate da quella stessa essenza.

5. Conclusioni

Il paragone tra la trattazione delle *Sententiae divinae paginae*, quella di Guglielmo di Champeaux, la cui sentenza è datata precedentemente alla composizione delle *Sententiae divinae paginae*, e quella delle *Regulae* di Alano di Lille, che sono invece successive, mostra due differenti atteggiamenti nei confronti della grammatica. Nelle *Sententiae divinae paginae*, essa costituisce uno strumento applicato a delle sentenze bibliche al fine di meglio comprenderne il senso. Gli elementi grammaticali non assurgono a oggetto di riflessione indipendente, ma testimoniano l'esercizio di una razionalità il cui fine è la comprensione delle Sacre Scritture in vista di una conoscenza di Dio che si compie non in una forma di sapere compiuto, bensì nella lode e nell'amore per Dio²⁵. In Guglielmo di Champeaux l'argomentazione diviene invece più astratta ed è posta non come strumento ermeneutico, bensì come argomentazione all'interno di una speculazione teologica. In Alano l'astrazione è ancor più evidente: il discorso relativo alla distinzione tra i generi maschile/femminile e il genere neutro viene sistematizzato in un'asserzione assiomatica, ossia l'enunciazione della *regula* XXVII. Anche in questo caso, non vi è un riferimento alle Scritture, ma, a differenza di Guglielmo, sono maggiormente approfondite le motivazioni grammaticali (e in certa misura anche logiche e ontologiche) per le quali il maschile e il femminile si riferiscono alle persone della Trinità, mentre il neutro si riferisce all'essenza divina.

²⁵ «[...] creaturam fecit [scil. Deus] rationalem, angelum scilicet et hominem, quibus intellectum et rationem dedit ut creatorem suum cognoscerent et cognoscendo laudarent et laudando amarent, ut cognoscendo, laudando, amando, sue immense beatitudinis participes fierent: beatitudo enim summa et vera est Deum uidere et amare (Dio creò una creatura razionale, ossia l'angelo e l'essere umano, ai quali diede intelletto e ragione, affinché conoscessero il loro creatore e, conoscendolo, lo lodassero e, lodandolo, lo amassero, cosicché, conoscendolo, lodandolo <e> amandolo, divenissero partecipi della sua beatitudine: la vera beatitudine è infatti vedere e amare Dio)» (*Sententiae Atrebatenses*, Lottin, 1959: 405).

In conclusione, i riferimenti alla grammatica nelle raccolte della “scuola di Laon” qui analizzate si inseriscono in un contesto fortemente caratterizzato dal tema dell’ineffabilità divina. Le nozioni grammaticali sono funzionali all’espressione di una limitatezza degli strumenti razionali dell’essere umano, il quale è in grado di raggiungere una parziale conoscenza di Dio soltanto tramite la comprensione del dato rivelato contenuto nelle Sacre Scritture, ricercando i significati corretti delle sue sentenze. Gli strumenti adoperati per assolvere a questo compito sono parte di una strategia ermeneutica e argomentativa senza divenire oggetto di discussione, come invece accade in Alano di Lille, oppure senza dar luogo a una speculazione teologica priva di un riferimento scritturistico, come avviene in Guglielmo di Champeaux. Nonostante ciò, questi testi contribuiscono alla diffusione di alcune argomentazioni teologiche che nel corso del tempo costituiranno l’occasione di un approfondimento anche degli strumenti semantico-grammaticali dai quali sono strutturate e comprovate.

Riferimenti bibliografici

Alano di Lille

1965, *Textes inédits*. Avec une introduction sur sa vie et ses œuvres par Marie-Thérèse d’Alverny, Paris, Vrin.

1981, *Regulae celestis iuris*, in N.M. Häring, «Magister Alanus de Insulis Regulae Celestis Iuris», in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XLVIII, pp. 97-226.

Bliemetzrieder, F. (a cura di)

1919, «Sententiae divinae paginae» in Id., *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Münster, Aschendorff, pp. 3-46.

Giraud, C.

2010, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols.

2011, «L’école de Laon entre arts du langage et théologie», in I. Rosier-Catach (a cura di), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols, pp. 351-371.

Guglielmo di Champeaux

1959, «Les “Sentences” de Guillaume de Champeaux», a cura di O. Lottin, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. V : *Problèmes d’histoire littéraire. L’école d’Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, J. Duculot, pp. 189-226.

Lottin, O. (a cura di)

1959, «Sententiae Atrebatenses», in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. V: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, J. Duculot, pp. 403-440.

Morard, M. *et al.* (a cura di)

2023, «Glossa ordinaria cum Biblia latina (Rm. Capitulum 11)», in *Sacra pagina*, IRHT-CNRS, (http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/glo/GLOSS-liber60.xml&chapitre=60_11, consultazione del 06/11/2023).

Rosier-Catach, I.

1997, «*Prata rident*», in A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier (a cura di), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, pp. 155-176.

1999, «La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard», in J. Biard (a cura di), *Langage, science, philosophie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, pp. 125-164.

Valente, L.

2008, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin.

Weisweiler, H. (a cura di)

1933, «*Deus principium et finis totius creaturae*», in Id., «Le recueil des sentences *Deus de cuius principio et fine tacetur* et son remaniement», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, pp. 252-274.