

FRANCESCO D'APPIGNANO TRA PARIGI E AVIGNONE

Sommario

La biografia di Francesco d'Appignano è alquanto confusa per il periodo che va dall'inizio delle lezioni parigine sulle *Sentenze* tenute nel 1319 alla fuga da Avignone nel 1328. Questo contributo esamina ciò che è stato documentato fino ad ora riguardo agli spostamenti e alla carriera di Francesco in quel periodo. Esso prende in considerazione quanto è stato appurato dagli studi attualmente disponibili e ne discute la base documentaria. Per il periodo che va dal 1319 al 1323, si giunge alle conclusioni seguenti: 1) Francesco lesse le *Sentenze* solo nell'anno accademico 1319-1320; 2) egli non partecipò al Capitolo generale di Perugia; 3) è possibile che Francesco abbia soggiornato presso la corte di Roberto d'Angiò a Napoli. Per il periodo che si situa tra il 1324 e il 1328, questo studio permette di concludere che la presenza di Francesco ad Avignone prima del 1328 non poggia su testimonianze sicure; d'altro canto, i rimandi interni in base ai quali è stato stabilito che il suo Quodlibet è stato redatto dopo il commento parigino alle *Sentenze* non sono autentici: essi provengono infatti da questioni appartenenti alle *Reportata Parisiensia* di Giovanni Duns Scoto. Questo contributo propone infine alcune piste da seguire per chiarire ulteriormente la biografia di Francesco in questo periodo.

Summary

Much confusion surrounds Francesco d'Appignano's biography for the period between when he started lecturing on the *Sentences* at Paris in 1319 and his flight from Avignon in 1328. This contribution examines the assertions concerning Francesco's movements and career in this time. It explores these statements and their evidentiary basis in two periods. For the period 1319-1323, Francesco likely lectured on the *Sentences* only from 1319-

1320, he was not present at the Chapter General of Perugia, and he might have been at Naples. For the period 1324-1328, there is no positive evidence to attest to his presence at Avignon before 1328, and the identification of the composition of the Quodlibet as occurring after his Parisian *Sentences* commentary is based on internal references appearing in questions from Scotus' *Reportata Parisiensia* prepended to the authentic text of Francesco. Finally, the paper suggests routes for further research into the life of Francesco d'Appignano

Nel 1331 il ministro generale dell'ordine francescano, Gerardo Odone, scrisse al suo predecessore, il fuggiasco Michele da Cesena, rivolgendo, fra altre polemiche, un'accusa a Francesco d'Appignano:

“Strada facendo da Como a Monaco, Francesco di Ascoli, il tuo complice in iniquità, fu sorpreso portare su di sé ottanta fiorini. Non essendo legittimamente suoi, dei furfanti glieli rubarono, così che fu costretto suo malgrado ad osservare l'*expropriatio*, che non osservava volontariamente.”¹

Michele da Cesena rispose vigorosamente a Gerardo, difendendo l'onore del frate di Appignano:

“Accusi maestro Francesco d'Ascoli affermando che, in viaggio da Como a Monaco, portava su di sé una grande somma di fiorini che dei ladri gli sottrassero. Di fatto, tutto ciò è completamente falso. Egli non portava con sé né fiorini né alcun denaro. Eri forse uno di quei ladri? O forse fu il maestro Francesco in persona, o un suo compagno, a riferirti dell'accaduto? Non fai dunque che trarre que-

* Ringrazio tutti i partecipanti del IV Convegno per il loro aiuto. Sono inoltre debitore alla Dott.ssa Lidia Lanza e alla Prof.ssa Tiziana Suarez-Nani per la revisione dell'italiano.

1. 'Responsio Geraldii ad Litteram Michaelis', in NICOLAUS MINORITA, *Chronica: documentation on Pope XII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ*, a cura di G. GAL e D. FLOOD, St. Bonaventure, N.Y. 1996, p. 972: “Unde Franciscus de Aesculo, tuae iniquitatis complex, pergens de Cumis versus Monachum, inventus est super se immediate portare octoginta florenos. Sed quia nequaquam de bono iure fuerunt, praedones eos, divino iudicio, rapuerunt, ut expropriationem quam non servabat voluntarius, servaret invitus.” Su questa vicenda storica, si veda FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit “Quia vir reprobus”*, a cura di N. MARIANI, introduzione, p. 12-13.

ste informazioni dal Padre della menzogna. O forse credi a quello scellerato e criminale di Uguccione, che mi evita proprio a causa delle sue scelleratezze, visto che volevo mandarlo in carcere per le sue luridissime scelleratezze”².

Grazie a questo scambio di lettere siamo a conoscenza di un viaggio che Francesco d’Appignano avrebbe intrapreso, in data imprecisata, per recarsi da Como a Monaco; per strada - forse nelle Alpi - pare abbia incontrato dei ladri. La non univocità delle testimonianze impedisce tuttavia di precisare ulteriormente questa vicenda.

È ciò che accade anche quando si cerca di ripercorrere la vicenda biografica di Francesco d’Appignano negli anni compresi tra il 1319 e il 1328, vale a dire nel periodo che va dal suo insegnamento a Parigi come Baccelliere delle *Sentenze* alla sua fuga da Avignone, dove era nominato come *Lector*. Purtroppo, non tutte le testimonianze sono affidabili in uguale misura: per questa ragione, di questo periodo centrale della vita di Francesco conosciamo in realtà meno di quanto asserito finora dagli studiosi.

Tenterò di chiarire, con questo mio intervento, in quale stato versa attualmente la nostra conoscenza della biografia di Francesco. Procederò in tre tappe: fornirò innanzitutto un resoconto schematico di quanto è stato finora asserito su Francesco, sulla sua carriera e sulle sue opere, in riferimento a questo periodo centrale della sua biografia. Valuterò in seguito l’affidabilità e la veridicità di queste asserzioni. Infine, sintetizzando i risultati, accennerò alla ricerca ulteriore che stiamo conducendo

La bibliografia disponibile sino ad oggi restituisce un Francesco alquanto impegnato:

Dal 1319 al 1323 egli avrebbe letto le *Sentenze* a Parigi, interrompendo le lezioni per far visita al re Roberto d’Angiò alla corte di Napoli (nel 1321) e, nell’anno seguente, per assistere al capitolo generale dell’ordine france-

2. ‘Replicatio Michaelis ad litteram Geraldii’, in *NICOLAUS MINORITA, Chronica*, p. 1005: “Similiter imponis magistro Francisco de Esculo quod in veniendo Monachum de Cumo magnam summam florenorum super se ipsum portaverit, quos dicis sibi in via accepisse latrones. Hoc enim falsum est omnino, cum nullum florenorum omnino nec aliquem denarium super se portaverit. Numquid tu socius aut particeps fuisti illorum latronum, aut ipse magister Franciscus vel eius socius talia tibi dixerunt? Unde hoc nisi a patre mendacii fingis. An forte credis illi homini scelerato et totaliter criminoso, Hugutioni, qui fugit a me propter scelera sua, eo quod ipsum propter foedissima scelera sua volebam carceri mancipari, sicut hic non solum fratribus sed etiam saecularibus sunt sua crimina notiora manifeste....”

scano a Perugia. Nel 1324 si sarebbe recato ad Avignone, dove sarebbe stato *lector* allo *Studium* francescano e avrebbe tenuto una *disputatio de Quolibet*. Sarebbe rimasto ad Avignone sino al 1328, anno della sua fuga a Pisa; avrebbe poi lasciato la compagnia degli altri profughi per recarsi a Parigi, raggiungendo infine i suoi compagni alla corte di Ludovico il Bavaro a Monaco³.

È una biografia che si scandisce in due fasi: un primo periodo, franco-italiano, compreso fra il 1319 e il 1323, ed un secondo, avignonese. Quanto al primo, disponiamo di poche indicazioni sulla presenza di Francesco a Parigi dopo il 1321; per il secondo, non c'è prova che attesti che Francesco abbia soggiornato ad Avignone prima del 1328.

Ciò che invece sappiamo con certezza è che Francesco nel 1320 leggeva a Parigi il primo libro delle *Sentenze*: è quanto si asserisce nell'*explicit* di un commento a questo libro. Dall'*explicit* di un commento al quarto libro delle *Sentenze* sappiamo che il testo che precede deriva dalle lezioni parigine di Francesco e che è stato composto nel 1323⁴. Da qui l'ipotesi che fa risalire le lezioni di Francesco sulle *Sentenze* al periodo compreso fra il 1319 e il 1323.

Una simile ricostruzione, tuttavia, non sembra valida. Sappiamo che Francesco di Meyronnes era baccelliere nell'anno 1320-1321 e che teneva dispute col suo collega benedettino Pierre Roger⁵. Non è impensabile che Francesco abbia tenuto le sue lezioni sulle *Sentenze* durante un solo anno, e, in ogni caso, l'usanza prevedeva che le *Sentenze* venissero lette non secon-

3. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Introduction", *Francis of Marchia, Theologian and Philosopher* (*Vivarium* 44:1), a cura di iidem, Leiden 2006, 1-20, alla p. 2; FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, introduzione da N. MARIANI, 12-13; N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Leiden 1991, 11-26,

4. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Francis of Marchia's Commentaries on the *Sentences*: Question List and State of Research," *Mediaeval Studies* 63 (2001), 31-106, p. 85 (Ms. Q): "Explicit *Lectura Fratris Francisci de Marchia super primum, secundum Reportationem* factam sub eo tempore quo legit *Sententias* Parisius, anno domini MCCCXX."; p. 106 (Ms. C): "Explicit reportatio quarti libri *Sententiarum* sub magistro Fransischo de Marchia Anchonita Ordinis Minorum facta per fratrem G de <Rubione> anno domini 1323 etc."

5. J. BARBET, *François de Meyronnes - Pierre Roger Disputatio (1320-1321)*, Paris, 1961; A. MAIER, "Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana", *Ausgehendes Mittelalter*, v. 2, Roma 1967, 255-315; 503-517, soprattutto pp. 503-506 dove sostiene che certi testi di Meyronnes miri un contemporaneo dominicano e non il benedettino Pierre Roger.

do la successione ordinata dei libri che compongono l'opera, ma seguendo l'ordine I-IV-II-III: Francesco avrebbe dunque letto il quarto libro per secondo, e non per ultimo.

Come intendere allora la datazione 1323? Essa compare in un manoscritto della Biblioteca Vaticana, fondo Chigi (Ms. lat. B VII 113). Il codice contiene commenti di Francesco su tutti e quattro i libri delle *Sentenze*. Ogni libro è stato copiato da una mano diversa, ragione per cui non è consentito inferire un legame tra la data del 1323 e i commenti agli altri libri. Secondo un'analisi dello *stemma codicum*, questi quattro testi non sembrano appartenere tutti alla stessa famiglia di testimoni: infatti, quando confrontiamo i testi di Chigi con gli altri testimoni, i rapporti sono diversi e tali da indurre a concludere che gli esemplari fossero diversi. Ad esempio, per il terzo libro, il manoscritto Chigiano ha poco in comune con un altro testimone vaticano, il codice Barberiniano Lat. 791 (=B), ed è peraltro anche alquanto distante dal testo trasmesso da un manoscritto di Parigi, il Paris, BN MS Lat. 3072 (=Y). Per quanto riguarda il secondo libro, il Chigiano appartiene invece alla stessa famiglia di questi due testimoni, ed è inoltre molto vicino al testo del codice Barberini. Ora, siccome la collocazione del Chigi negli stemmi varia secondo i libri e visto che esistono più redazioni per ciascun libro, è possibile che la redazione del quarto libro, così come trasmessa dal codice Chigiano, avesse una storia diversa da quella degli altri testi contenuti nello stesso manoscritto.

Ciononostante, il quarto libro, così come compare nel manoscritto Chigiano, sembra costituire la "redazione principale" del *Commento alle Sentenze*. Un altro testimone (Praga) nomina un *reportator*:

"Explicit quartus super *Sententias* editus a magistro Francisco de Marchia de Ordine Fratrum Minorum et a fratre Guillelmo de Rubione eiusdem ordinis Parisius reportatus"⁶.

Lo stesso Guglielmo di Rubione viene citato come *Reportator* anche in un *explicit* (K) del secondo libro.

D'altra parte, l'*explicit* del primo libro, che reca la data del 1320, proviene da una redazione minore (quella che Friedman e Schabel chiamano "Reportatio" per distinguerla dallo "Scriptum" sul primo libro). Benché ci siano molte ipotesi possibili, sembra più probabile affermare che Francesco abbia tenuto le lezioni sulle *Sentenze* a Parigi nel 1319-1320, che, almeno

6. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Francis of Marchia's Commentaries on the *Sentences*", p. 106.

per alcuni libri, abbia corretto la *reportatio* e l'abbia fatta circolare in quella che sembra essere "la versione minore", e che abbia poi rivisto interamente l'opera, ad esempio integrando i suoi *principia* ed unificando talune questioni. La data del 1323 si riferisce probabilmente al compimento di questo rimaneggiamento del testo, avvenuto quando Francesco aveva già ottenuto il grado di *magister*. È certamente possibile ipotizzare un secondo ciclo di lezioni sulle *Sentenze* a Parigi; per rendere conto dei dati disponibili, ciò non pare tuttavia necessario. Ulteriori elementi per chiarire questi interrogativi potranno risultare unicamente da studi dettagliati sul contenuto dottrinale delle diverse redazioni.

È dunque verosimile che Francesco sia stato maestro reggente di teologia al più presto nell'anno 1320-1321. È inoltre possibile che sia andato a Napoli nell'autunno del 1321. Gli *Annali* di Wadding contengono un'*additio* per l'anno 1321 dove si afferma:

"Secondo gli scritti di là, in questo tempo nel monastero reale di San Lorenzo (Maggiore) di Napoli fioriva in lettere e virtù il minorita Francesco d'Ascoli Piceno, che offriva i suoi consigli al re"⁷.

Gli scritti a cui Wadding allude non sono ancora stati trovati e la storia tumultuosa degli archivi napoletani impedisce di nutrire molte speranze⁸. Tuttavia, poiché i colleghi prossimi di Francesco, quali Francesco di Meyronnes e Landolfo Caracciolo, avevano legami stretti con Napoli, non è irragionevole avanzare l'ipotesi che anche il nostro Francesco abbia avuto un periodo napoletano⁹.

Per quanto invece riguarda le fonti che menzionano la presenza di Francesco al capitolo generale perugino del 1322, esse non mi sembrano

7. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, p. 15; L. WADDING, *Annales Minorum*, Quaracchi 1931, VI, p. 423 (n. XL): "Floruisse hoc tempore in regio Coenobio sancti Laurentii Neapoli litteris et virtute, Regique fuisse a consiliis Franciscum Asculanum Picenum Minoritam, scripturae inde transmissae testantur." Cfr. anche Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores ordinis minorum*, Roma 1908, I, p. 257, no. mcccclxviii, 595.

8. Non v'è menzione di Francesco nelle fonti principali, cioè J. KRÜGER, *S. Lorenzo Maggiore in Neapel, Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur*, Werl 1986; G.F. D'ANDREA, *Reportorio Bibliografico dei frati minori napoletani*, Napoli 1974; IDEM, *I frati minori napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli 1967; R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 vol., Firenze 1922-30 (rist. 2001-2).

9. Sul rapporto fra Francesco di Meyronnes e Napoli si veda l'analisi e la bibliografia di N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, p. 16.

sufficienti per giustificare nemmeno il sospetto che lui vi abbia partecipato. Il riferimento più antico che sono finora riuscito a trovare è l'articolo su Francesco apparso nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Ne è autore Amédée Teetaert, il quale scrive:

Nel 1322, al Capitolo generale di Perugia, [Francesco] sottoscrisse il manifesto indirizzato a tutti i cattolici¹⁰.

Fra i documenti che provengono dal Capitolo generale di Perugia, ve ne sono due indirizzati a tutti i cattolici: una "lettera del Capitolo generale", e una "dichiarazione dei maestri e baccellieri." Entrambi sono sottoscritti dai maestri e dai baccellieri in teologia presenti al capitolo, e, con la sola eccezione di Guglielmo d'Alnwick, gli elenchi sono identici¹¹. Ebbene, tra i cinque maestri e due baccellieri non compare il nome 'Francesco'. Bisogna così constatare che Teetaert, unica fonte dell'affermazione della presenza di Francesco a Perugia, si fonda su un documento che, secondo l'edizione critica, non contiene alcun riferimento a Francesco.

Possiamo quindi affermare con certezza, per quanto riguarda questo primo periodo, che Francesco era a Parigi sino al 1320; è possibile che si sia trasferito a Napoli nel 1321; è poco probabile che abbia preso parte al Capitolo generale di Perugia del 1322. Nell'*explicit* del quarto libro, nella versione trasmessa dal manoscritto chigiano, si afferma che la redazione del testo fu compiuta nel 1323 sulla base di una *reportatio* e da un altro *explicit* apprendiamo che tale *reportatio* è parigina. Gli studiosi hanno così fuso le due informazioni in un'unica asserzione: Francesco tenne le sue lezioni sulle *Sentenze* a Parigi e la redazione di tale commento era già completa nel 1323. Francesco può senza dubbio aver letto due volte le *Sentenze* a Parigi, ma non è logicamente necessario supporlo: la *reportatio* può risalire all'anno accademico 1319-1320 e Francesco può averne pubblicato una revisione nel 1323. Qualcosa di simile sembra essere accaduto con il commento alle *Sentenze* dello stesso *reportator* di Francesco, Guglielmo di Rubione¹².

Quanto al secondo periodo, successivo al 1323, dobbiamo sottoporre a verifica l'asserzione secondo cui Francesco soggiornò ad Avignone dal 1324 al 1328, periodo al quale risale la disputa che conosciamo oggi come

10. A. TEETAERT, "Pignano (François de)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12, Parigi 1935, 2104-2109, col. 2105, "En 1322 il souscrivit le manifeste adressé à tous les catholiques, au chapitre général de Pérouse."

11. NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, pp. 67-82.

12. W. DUBA, "Continental Franciscan *Quodlibeta* after Scotus", *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. C. Schabel, Leiden 2007, 569-649, pp. 628-629.

il suo *Quodlibet*. In realtà, il passo utilizzato per dimostrare che Francesco era ad Avignone prima del 1328 fa riferimento ad un altro Francesco; non solo: quello che conosciamo come il suo *Quodlibet* ha una storia alquanto complicata, che rende poco chiaro il suo valore quale testimonianza biografica.

Nel suo studio su Giacomo di Pamiers, eremita agostiniano e collega di Francesco d'Appignano, Franz Pelster descrisse il *Quodlibet* di Giacomo ed elencò i riferimenti che questi fece ai suoi contemporanei. Oggetto di numerosi riferimenti è “Franciscus de Maronis”; vi compare anche “Franciscus de Marchia”, citato meno frequentemente. Uno di questi riferimenti allude ad un Francesco presente ad Avignone; così rende il testo Pelster: (q. 16): “Contra istas rationes arguit magister Franciscus de Ma<rchia> in quadam questione, quam determinavit in curia, de qua ibi respondi sibi”¹³. Una considerazione congiunta delle notizie acquisite in merito alle biografie di Giacomo di Pamiers e di Francesco d'Appignano consente di riconoscere nel 1324 l'anno più probabile per questa *determinatio*¹⁴.

Ma come Pelster nota, in questo brano Giacomo di Pamiers fa riferi-

13. F. PELSTER, “Zur ersten Polemik gegen Aureoli: Raymundus Bequini O.P., seine Quästionen und sein Correctorium Petri Aureoli, das Quodlibet des Jacobus de Apamiis O.E.S.A.,” *Franciscan Studies* 15 (1955), 30-47, p. 40, allunga il testo *Ma<rchia>*. Il Ms. Avignon, B.M. 314, nello stesso luogo, invece legge: Preterea, quod directe opponitur formali relationi contradictionis sufficit ad tollendum repugnantiam contradictionis; non-idemptitas conceptus et quecumque non-idemptitas ex natura rei est huiusmodi, ergo etc. Maior est nota, quia ad positionem unius immediate oppositi sequitur immediate amotio alterius. Minor etiam nota est, quia ut sepe dictum est, contradictio est unius et eiusdem; non-idemptitas autem directe et immediate opponitur idemtitati, sicut apparet per Aristotelem, *Vo Metaphysice*. —Contra istas conclusiones arguit magister Franciscus de Maronis in quadam questionem quam declaravit in curia de quadam ibi respondi sibi. Primo sic: contradictio in actu non tollitur nisi per distinctionem actualem, sed extrema contradictionis ab eterno applicantur essentie et relationi actualiter, ergo etc. Maior videtur manifestum esse, quia illud quod est in potentia non potest habere effectum in actu ut sit distinguibilitas nichil aliud quam distinguibilitas in potentia, et per consequens non potest tollere [87va] repugnantiam contradictionis. Minor ab omnibus conceditur, quia ab eterno paternitas non communicatur actualiter et sic de aliis predicatis contradictoriis. —Confirmatur (maior *del.*) secundo sic: causa in actu et effectus in actu simul sunt et non sunt per Philosophum, *Vo Metaphysice*; ergo effectus in actu requirit causam in actu, sed iste effectus ponitur in actu: amotio repugnantia contradictionis; ergo per distinctionem in actu, cum distinctio sit causa amotionis talis repugnantia. —Preterea, sicut extrema contradictoria possibilis sive in potentia ad distinctionem possibilem, ita predicamenta contradictoria, si extrema possibilis sive in potentia requirunt distinctionem possibilem, ergo actu alia actualem et per consequens sola distinguibilitas non sufficit ad salvandum contradictionem actualem.

14. W. J. COURTENAY, “The *Quaestiones in Sententias* of Michael de Massa, OESA: A Redating,” *Augustiniana* 45 (1995), 191-207, p. 195.

mento al teologo *Franciscus de Ma.*: potrebbe dunque trattarsi anche del provenzale Francesco di Meyronnes. Infatti, se il manoscritto consultato da Pelster non aveva che *Franciscus de Ma.*, in almeno una delle altre copie, ossia nel codice di Avignone, Bibliothèque Municipale 314, il nome compare per esteso (f. 87rb): *Franciscus de Maronis*. Che Francesco di Meyronnes fosse ad Avignone nel 1324 è inoltre notizia certa, come attestano i numerosi sermoni che teneva alla *Curia*¹⁵. In ogni caso, il *Quodlibet* di Giacomo è alquanto tardo, risale infatti all'incirca al 1332; la determinazione avignone-se poteva, pertanto, essere posteriore¹⁶.

Possiamo quindi concludere affermando che non esiste alcun argomento che avvalori la presenza di Francesco ad Avignone prima del 1328. Altrettanto infondata è la datazione del *Quodlibet* di Francesco d'Appignano a un anno successivo al 1323. Francesco potrebbe essere stato promosso Maestro di Teologia a Parigi nel 1320, e, se questa cronologia fosse esatta, avrebbe potuto sostenere una disputa di *Quodlibet* al più presto nell'avvento 1320; se avesse insegnato prima di andare a Parigi, il che era peraltro il percorso normale per i francescani dell'epoca, il *Quodlibet* potrebbe anche essere precedente al 1320.

Ci si può infatti chiedere se il "*Quodlibet*" di Francesco sia un vero e proprio *Quodlibet*, o se si tratti piuttosto di una raccolta di *quaestiones*. Quanto ci è pervenuto di questo "*Quodlibet*" sopravvive in un'unica copia in un manoscritto parigino che apparteneva al Maestro Giacomo di Padova e che fu dato in eredità al Collegio della Sorbona (Parigi, BnF lat. 16110, ff. 125ra-146vb)¹⁷. Una serie di nove questioni contenute in questo codice porta il titolo di *Quodlibet*, il quale

15. H. ROßMANN, "Die Quodlibeta und verschiedene Schriften des Franz von Meyronnes," *Franziskanische Studien* 54 (1972), 1-76, pp. 58-9, ad esempio, esamina trattati sull'eucaristia e sulle indulgenze i quali si derivano da sermoni fatti alla *curia* papale nella seconda metà del 1324.

16. W. J. COURTENAY e C. SCHABEL, "Augustinian *Quodlibeta* after Giles of Rome", *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. C. Schabel, 545-568, p. 567.

17. L. DELISLE, "Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne, conservés à la Bibliothèque Impériale sous les nos 15176-16718 du fonds latin", *Bibliothèque de l'École des Chartes* 31 (1870), 1-50 and 135-161, p. 39; F. EHRLE, *Die Sentenzenkommentar Peters von Candia des pisaner Papstes Alexanders V*, Münster 1925, p. 253; G. LACOMBE, *Aristoteles latinus, codices*, Rome 1939, pp. 561-563 (n. 671); M.-T. D'ALVERNY, "Avicenna Latinus: Codices Parisienses II", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 37 (1962), 217-233, p. 224; C. SAMARAN and R. MARICHAL, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, v. 3, Paris 1974; W. SENKO, *Repertorium commentariorum mediæ aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis*

titolo è scritto con una mano posteriore alla creazione del codice.

Ho recentemente sollevato dei dubbi sull'autenticità del *Quodlibet* di Francesco nella forma in cui esso è stato pubblicato da Mariani, ossia così com'è stato conosciuto dagli studiosi per più di ottant'anni. Mio intento era analizzare i rinvii alle redazioni del commento alle *Sentenze* che padre Mariani aveva rilevato nelle prime due questioni del *Quodlibet*. Mariani aveva notato tre casi in cui l'autore cita esplicitamente un commento alle *Sentenze*: tutti si trovano nello stesso foglio, il 125v. Ho voluto verificare se una redazione del commento di Francesco diversa da quelle trasmesse dal codice Chigi corrispondesse meglio alle citazioni, ma ho scoperto che nessuna redazione palesava riscontri precisi. Di conseguenza, qualcosa non tornava.

Nel volume sui *Quodlibeta* curato dal Professor Schabel ho esaminato in modo dettagliato questi riferimenti, e spiegato perché le prime due questioni non possono far parte di un *Quodlibet*, e perché esse non sono nemmeno attribuibili a Francesco d'Appignano. Oggi sono in grado di spiegare le cose in modo più conciso e preciso: le qq. 1 e 2 sono di fatto le qq. 6 e 7 della terza distinzione del primo libro del commento alle *Sentenze* di Scoto, conosciuto come *Reportata Parisiensia*¹⁸.

Cosa dire, allora, delle questioni successive? Le cinque centrali trattano delle interferenze fra le distinzioni prime, seconde e neutre, da una parte, e le nozioni di univocità dall'altra. Padre Mariani ha mostrato l'esistenza di notevoli parallelismi tra una gran parte della quinta questione ed il commento di Francesco al primo libro delle *Sentenze*: più precisamente, una sezione del testo è quasi identica nei due luoghi. In una sezione per la quale non troviamo alcun parallelismo nel commento alle *Sentenze*, l'autore fa riferimento alla questione precedente, ossia la questione 4¹⁹. Questa, a sua

cis publicis Parisiis asservantur, Warsaw 1982, pp. 7-14; H. V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, v. 3, Montreal 1985, p. 310 (#2436); FRANCISCUS DE MARCHIA, *Francisci de Marchia sive de Esculo OFM Quodlibet*, ed. N. MARIANI, Grottaferrata 1997, pp. 21-23; pp. 21-23; IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, a cura di R. ANDREWS, G. ETZKORN, G. GÁL, R. GREEN, F. KELLEY, G. MARCIL, T. NOONE, R. WOOD, St. Bonaventure, N.Y. 1997, v. 1, pp. XIV-XV.

18. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, l. 2, d. 3, qq. 6-7 (*Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia*, ed. L. VIVÈS, v. 22, pp. 112-120).

19. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quodlibet*, ed. MARIANI, p. 195, "Item, minus addit ens rationis super ens reale quam verum et bonum super ens; sed <verum> et bonum, quia non dicunt aliam rationem superadditam enti, ideo non faciunt per se distinctum genus nec distinctam speciem ab ente, sed tantum per reductionem in genere et specie entis, ut dictum fuit in precedenti questione; ergo multo magis entia, que minus superaddunt enti reali, non sunt in genere nisi per reductionem."

volta, evidenza stretti parallelismi con il commento alla *Metafisica* di Francesco, l. 4, q. 6, come nel caso prospettato nella tavola 1:

TAVOLA 1

Confronto fra *Quodlibet*, q. 4 e il commento alla *Metafisica*
(Corrispondenze identiche vengono segnalate con testo in **grassetto**;
quelle approssimative sono sottolineate)

Francesco d'Appignano

Quodlibet, Questio IV (f. 129va; ed. Mariani, pp. 128-129).

Ad quartum, dicendum **quod duplex est unum, unionis** scilicet **et ydemptitatis**. Unum unionis est dispositio ad esse; unum ydemptitatis est passio consequens esse. Et consimiliter duplex est divisio opposita, scilicet separationis et diversitatis, et de utraque unum dico quod est formaliter positiva et privativa non.

De prima, scilicet unionis, probo sic: illud quod est per se via ad esse est magis positivum quam illud quod est per se via ad non esse. Patet [quod generatum presupponitur unionem partium], quia nulla privatio est per se via ad non esse, sed solum per accidens, primo *Physicorum*; sed unum unionis est per se via ad esse; pluralitas sibi opposita est per se via ad non esse. Patet, quia omne quod generatur presupponit unionem partium, ita quod unio partium est per se via ad esse totius (corr.), et separatio partium est per se via ad non esse totius. [Patet quia omne quod generatur presupponit unionem partium, ita quod unio partium est per se via ad esse totius et separatio partium est per se via ad non esse totius]. Ergo unitas unionis est magis una positiva quam divisio sibi opposita, et hoc est quod dicit Boethius in libello *De diversitate et uno*, quia unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Francesco d'Appignano

Quaestiones in Metaphysicam, l. 4, q. 6 (Parigi, Bibliothèque Mazarine, Ms 3490, f. 24ra-rb): *utrum ens et unum dicant eandem naturam vel duas diversas*.

Respondeo autem quod **duplex est unitas: intentionis et unitas ydemptitatis**, unitas prima est dispositio ad esse; unitas ydemptitatis est passio consequens ipsum esse, et similiter duplex est divisio sibi opposita, scilicet divisio separationis et divisio diversitatis, et de utraque unitate que est formaliter positiva et non privativa.

De prima unitate, scilicet unionis, probo, quia illud quod est per se via ad esse est magis positivum quam illud quod est per se via ad non esse. Patet, quia nulla privatio est per se via ad esse, sed solum per accidens, primo *Physicorum*; sed unitas unionis est per se via ad esse; pluralitas autem sibi opposita est per se via ad non esse. Patet, quia omne generatum presupponit unitatem partium, ita quod unio [24rb] partium est per se via ad esse totius et separatio partium est per se via ad non esse totius; ergo unitas unionis est magis positiva quam divisio sibi opposita, et hoc est quod dicit Boethius in libro *De unitate et uno*. Unumquodque sicut custodit suam essentiam, ita custodit suam unitatem.

La terza questione, così come le qq. 4 e 5, fa uso della nozione di *intentiones neutrae*, vale a dire le intenzioni che, secondo una posizione tipica di Francesco d'Appignano, sono comuni alle prime e seconde intenzioni²⁰. La q. 6 contiene un riferimento esplicito alla q. 5. La settima questione termina *ex abrupto*, ma anch'essa sembra essere di Francesco.

Le ultime due questioni, sulla meccanica celeste, sono molto frammentarie; pur avendo precedentemente sostenuto, nel volume sui *Quodlibeta*, l'assenza di ragioni cogenti a favore della loro attribuzione a Francesco, bisogna tuttavia ammettere, d'altro canto, che nemmeno la negazione della paternità poggia su argomenti necessari. Ancora: la q. 8 svela un parallelismo di argomentazione con la Redazione A del commento al secondo libro, q. 29, dall'inizio del secondo articolo in poi:

TAVOLA 2

Confronto fra il *Quodlibet*, q. 8 e il commento alle *Sentenze*

Francesco d'Appignano

Quodlibet, Questio VIII, a. 2 (f. 145rb-va; ed. Mariani, pp. 273-276)

[64-70] Secundo, dico quod motus celi non sit a forma incorporea, scilicet ab anima. Quod declaro sic: in essentialiter ordinatis secundum sub et supra, supremum non coniungitur infimo nisi per medium; sed forma corporea vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt essentialiter ordinat<e>, ita quod corporea est infima, intellectiva suprema, et vegetativa et sensitiva medie; ergo intellectiva non coniungitur corporee nisi mediantibus istis; sed in celo non est sensitiva; ergo nec intellectiva.

[71-92] Probo minorem ... non est ymaginatio vel memoria sensitiva.

Francesco d'Appignano

Reportatio A in II Sententiarum, q. 29: *Utrum caelum sit animatum* (ed. Friburgo, v. 3; ed. Schneider, p. 41-45)

6. Quod autem caelum non sit animatum primo modo probo quadruplici via. Et prima sumitur ex gradibus animae, ex qua arguo sic: in essentialiter ordinatis, ubicumque est supremum, et infimum et intermedium; et ubi non est infimum vel intermedium, nec supremum. Sed gradus animae, puta vegetativum, sensitivum et intellectivum, sunt essentialiter ordinati; secundum enim Philosophum, II *De anima*, sicut trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono, ita vegetativum in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed corpus caeleste non perficitur anima vegetativa nec sensitiva, ergo nec intellectiva.

20. R.L. FRIEDMAN, "Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity," *Picenum Seraphicum*, 18 n.s.(1999), 11-56.

[93-95]Item, si in celo est anima intellectiva, illa erit ita perfecta sicut anima humana; sed intellectus humanus trahit secum sensum et ymaginacionem; ergo etc.

10. Secunda via sumitur ex gradibus dispositionum ad animam. Et arguitur sic ex ista: quanto forma aliqua est nobilior, tanto requirit in materia sua nobiliorem dispositionem; sed si caelum esset animatum, esset animatum nobilissima anima, videlicet anima intellectiva – secundum enim Commentatorem, libro *De substantia orbis*, non apparet ibi nisi tantum intellectus; ergo illa anima praesupponit in sua materia dispositionem aequae nobilem cum dispositione quam praesupponit forma hominis esse in corpore humano. Hoc autem est falsum, quia ista praesupponit gradum vegetativum et sensitivum, quae non apparent esse in caelo; ergo etc.

11. Confirmatur, quia vel anima sensitiva est idem per essentiam cum intellectiva, vel est alia. Si dicas quod est alia, arguo quod nobilior forma praesupponit nobiliorem dispositionem; sed anima hominis praesupponit ante se animam sensitivam; ergo et anima caeli, cum sit aequae nobilis, si ponatur in ipso. Si autem est eadem, arguo ut prius, quia nobilior forma continet virtualiter nobiliorem gradum perfectionis; sed anima intellectiva hominis continet gradum vegetativum et sensitivum; ergo et anima caeli, cum sit aequae nobilis. Sed hoc est falsum; ergo etc.

[96-101]Item, anima perfectior tanto eius corpus est organicum magis organicum, sicut patet de forma animalis respectu plantae, de forma hominis respectu animalium; sed si in celo est anima intellectiva, ergo subiectum eius erit ita organicum sicut hominis, cum natura non deficiat in necessariis; sed celum est uniforme; ergo etc.

12. Tertia via sumitur ex parte perfectibilis, ex qua arguo sic: quanto anima nobilior, tanto requirit corpus magis et perfectius organisatum; anima enim est actus corporis organici physici, etc. Hoc patet. Quanto enim animalia sunt perfectiora, tanto habent organa perfectiora et magis distincta, sicut patet in homine. Sed si caelum esset animatum, esset animatum nobilissima anima; ergo etc. Sed corpus caeleste non est perfecte organisatum, cum sit totum uniforme;

[101-116]Item animal ratiocinativum habet instrumentum ad exprimendum conceptum suum ... ergo etc.

[118-121]Contra sunt rationes Commentatoris, *De celo et mundo*, comm. 5o ... ergo etc.

[122-133]Item, omne corpus animatum est simpliciter nobilius inanimato; sed corpus celeste est simpliciter nobilius quocumque corpore corruptibili et animato; ergo etc. Probatio: quia corpus celeste sit(=est) nobilius corpore humano, primo, ratione loci quia habet locum nobiliorem, et quanto nobilius habet locum nobiliorem, cum locus sit de accidentibus essentialibus rei; 2o, ratione motus quia motus corporis celestis est primus motus simpliciter, sine ideo violentia; motus autem corporis humani est admixtus cum violentia; ergo etc.; 1o(=3o), ex ratione actionis, quia corpus celeste habet nobiliores actiones corpore humano, quia est principium generationis omnium; 4o, ex ratione mensurae quia mensuratur eternitate, homo autem tempore; 2o(=5o), ex ratione substantie, quia non habet potentiam ad non esse.

[134-140] Item, principaliter sic: causa effectiva est simpliciter nobilior effectu; sed celum est causa effectiva animatorum quia est causa totalius illorum quia generatur per putrefactionem, quia tali<a> animali<a> non possunt reduci in aliud principium; ergo si effectus celi est animatus, multo magis ipsum celum quia, secundum Augustinum, omne vivum est nobilius non vivo; similiter dicendum de plantis quia celum est causa earum.

[143-149]Respondeo. Ad hoc dicendum, primo quod, licet celum virtute propria non possit causare viventia, tamen <virtute> intelligentie a qua movetur potest, sicut <si> simpliciter haberet animam, ideo non oportet quod celum non est causa istorum per se nisi dispositive, disponendo materiam, sed immediate ille forme sunt a Deo sicut a causa efficiente.

14. Sed contra, quia omne vivum est nobilius formaliter non-vivo secundum Augustinum, IX *De Trinitate* cap. 4 et XII *Super Genesim* cap. 18 et 19; sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius multis viventibus; ergo est vivens, et per consequens

15. Secundo sic: nullum non-vivum est causa alicuius vivi; sed caelum est causa multorum viventium, ut istorum animalium quae generantur per putrefactionem; ergo etc.

In questo caso, tuttavia, la somiglianza è riscontrabile solo nella struttura delle argomentazioni, e non è altrettanto rilevante come negli altri casi. È comunque tale da avvalorare l'identificazione dell'autore con Francesco d'Appignano. Mariani ha inoltre già accennato al rapporto fra la q. 9 e la

discussione presente nella q. 18 dello *Scriptum in Primum* di Francesco.

Quest'analisi del *Quodlibet*, così come edito da Mariani, permette di riconoscere in Francesco d'Appignano l'autore di tutta l'opera, eccezion fatta per le prime due questioni, che sono di Scoto. Perché allora il titolo precede quella che falsamente è detta questione 1? Una spiegazione può essere trovata nelle modalità con cui venivano apposti i titoli. In due casi, nel codice il titolo del testo si trova nel margine superiore in capitali: le *Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* di Scoto (f. 2r) e il *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso (151r). Il titolo del nostro *Quodlibet* è, invece, in una scrittura che si trova due volte nella sezione precedente - ossia nella sezione che va dal commento di Scoto al *Quodlibet* : in entrambi i casi ripropone un titolo che era presente nel testo (99r, 114r). Com'è dunque possibile che colui che catalogava il testo sapesse che il f. 125r avrebbe contenuto un'opera di Francesco? Non solo: come mai ha sbagliato la collocazione?

Il volume inizia con un indice delle materie collocato fra l'*ex libris* di Giacomo di Padova e quello della Sorbona. Se l'indice è contemporaneo ai due *ex libris*, possiamo definire il testo un *Quodlibet* in base all'autorità di un maestro parigino successivo di una generazione a Francesco. L'indice elenca cinque testi: segue, dopo il commento di Scoto, "Averrois de Generatione Animalium," cioè un estratto del commento di Averroè sul dodicesimo libro della *Metafisica*, un testo che, al f. 98r, apre una miscellanea di due sesterni e un bifolio, ossia 26 fogli in tutto. Il testo successivo nell'elenco è il "Quodlibet Magistri Francisci de Marchia." Ecco, con ogni probabilità, ciò che è accaduto: il bibliotecario sfoglia la miscellanea e s'imbatte in un foglio bianco alla fine di un bifolio, seguito da un sesterno (125r), che inizia con un quesito e che ha un'iniziale ornata nello stesso stile parigino - delle "*baguettes*" che scendono lungo la colonna con un'alternanza rosso/azzurro - adoperato per i due testi precedenti menzionati nell'indice, e in seguito per la *Sententia libri Ethicorum*. Trae dunque la conclusione che a questo punto (f. 125r) debba iniziare il *quodlibet* elencato nell'indice, e scrive pertanto: "Quolibeta Francisci de Marchia".

Anche il foglio successivo, il f. 126r, inizia con un quesito, ed ha lo stesso tipo di iniziali. Esso presenta anche, nel margine superiore, un'invocazione: "Spiritus Sanctus assit nobis gratia." È una delle invocazioni tipiche che uno scriba fa all'inizio di un testo, com'è possibile vedere, ad esempio, in altre sezioni del codice (e.g., f. 236r: "assit principio sancta Maria meo"). L'inizio del *Quodlibet* di Francesco d'Appignano è dunque in questo punto, là dove per il testo edito inizia la terza questione.

I rinvii al commento alle *Sentenze* presenti nelle “qq. 1 e 2” sono dunque inutili per stabilire la datazione del testo, poiché sono di Scoto. Ma il titolo “Quodlibet” è stato adottato in conformità con l’indice che sembra autorevole. Come nota Mariani, inoltre, i testi presenti nel codice, compreso il *Quodlibet*, sono stati scritti da molte mani, ma ciò non impedisce l’unità interna dei testi. Ritengo anzi che queste circostanze sostengano dell’argomento in favore dell’unità. Un centinaio di fogli dopo il *Quodlibet*, il codice tramanda il commento di Tommaso all’*Etica*, dove la scrittura cambia più volte (233v, 234r, 235v). Nell’*explicit* leggiamo: “A trascrizione ultimata, una cena sarà offerta dal Maestro al copista che avrà terminato il lavoro. Poiché avete ben promesso, ora dovete ben adempiere”²¹. Forse si tratta di uno stesso maestro che aveva commissionato degli studenti la trascrizione del *Quodlibet*.

Sappiamo dunque ben poco sulle circostanze storiche del *Quodlibet*. Francesco potrebbe aver tenuto una *disputatio de quolibet* prima di recarsi a Parigi, forse in uno *studium* italiano, ma tale disputa potrebbe risalire anche al suo soggiorno parigino, o essergli successivo. Per precisioni ulteriori sono necessarie una considerazione più approfondita dei contesti e un’analisi dottrinale comparativa del modo in cui alcune questioni sono affrontate nel *Quodlibet* e nelle altre opere.

A questo punto, tale lavoro di confronto interno all’opera di Francesco d’Appignano sembra essere il più promettente per ricavare ulteriori dati sulla sua vita e sullo sviluppo della sua riflessione. Bisogna inoltre studiare più approfonditamente il manoscritto parigino finora considerato, nella speranza che ci consenta di cogliere altri segreti²².

Un altro approccio promettente per acquisire nuove informazioni sulla carriera di Francesco passa attraverso un’analisi delle testimonianze di Francesco e dei suoi compagni. Tale conclusione concorda con ciò che Michele da Cesena disse riguardo all’episodio del furto degli 80 fiorini: se non ci chiediamo quale sia la fonte delle nostre informazioni, rischiamo di fraintendere la storia. E se qualche furfante, sceso dalle Alpi, pretende espropriare qualcosa che si diceva appartenesse a Francesco, bisogna ricordare che, in realtà, non era appartenuta a Francesco, e il suo onore rimane intatto.

21. Parigi, BNF, Ms. lat. 16110, f. 234vb: “Explicit sententia libri ethicorum secundum fratrem Thomam de Aquino ordinis predicatorum. Finito libro reddatur cena magistro, hoc est scriptori finienti. Secundum quod bene promisisti modo bene adimplere debetis.”

22. W. DUBA, “The Authenticity of Francis of Marchia’s Quodlibet: The Testimony of Paris, BNF Ms. lat. 16110”, in corso di pubblicazione.