

MARIA LODOVICA ARDUINI

Università Cattolica (Milano)

'POTERE' E 'RAGIONE' NEL *DIALOGUS* DI PIETRO ALFONSI (MOSÈ SEFARDI). LINEE PRELIMINARI PER UNA IPOTESI INTERPRETATIVA *

Premessa introduttiva

«[...] cum paterna reliqueris fidem, miror, cur Christianorum et non pocius Sarracenorum, cum quibus semper conversatus atque nutritus es, delegeris fidem [...]. Semper enim [...] in eis conversatus et nutritus es, libros legisti, linguam intelligis [...]»¹.

* Alla presente Relazione si affiancherà, appena possibile, ma in altra Sede, un saggio su: *'Potere' e 'ragione' nella Spagna dei secoli XI e XII: Alfonso VI di Castiglia e León e Pietro Alfonsi. Linee preliminari*. Questa ricerca si è valsa di un Contributo del Comitato per le Scienze storiche, filosofiche e filologiche del Ministero per la Università e la Ricerca Scientifica. Essa fa parte di un ampio progetto, i cui risultati complessivi richiederanno ancora molto tempo prima della Pubblicazione. Molto probabilmente, essi verranno preceduti, su invito di una importante Casa Editrice, da un saggio, al quale si sta da tempo lavorando, sul tema: *'Potere' e 'ragione' nell'età medievale. Linee introduttive*. Per ragioni di spazio le note sono ridotte, fatta salva la necessaria chiarezza, al minimo indispensabile. L'indicazione delle Riviste viene data per esteso solo nei casi di difficile interpretazione: le sigle usate normalmente sono ormai quelle di uso corrente. Si veda la nota 109, *infra*.

¹ *Dialogus, Titulus V*, ed. Klaus-Peter MIETH, Berlin 1982, p. 2. Poichè l'edizione del MIETH può non essere accessibile a tutti, si daranno i rimandi testuali anche secondo l'edizione Jacques-Paul MIGNÉ, PL 157 (Parisis 1898), coll. 535D-672A; per la citazione: col. 597B. L'edizione del MIGNÉ si rifà all'*editio princeps* di Johannes GYMNICH, Köln 1536. Per i problemi connessi a questa, e ad altre successive edizioni, si veda: MIETH, ed. cit., pp. XIII-XIX; per i criteri seguiti dal MIGNÉ nella sua edizione — che il MIETH non esita a definire: «[...] die schlechtesten von allen», cfr. MIETH, p. XVIII. Va detto che l'edizione del MIETH si presenta di difficile valutazione anche in

«[...] cum tu nichilominus a puero noveris scripta et ab omni Sarracenorum gente maxima celebratione habitas cur potius Christianam quam Muzalemiticam sectatus es religionem et presentis vitae melius et futurae pariter felicitate fruiturus?»².

A proferire tali parole è l'interlocutore di Pietro Alfonsi nel *Dialogus*: interlocutore ad un tempo reale e fittizio, in quanto cifra emblematica del vissuto dell'autore stesso, prima della sua conversione al cristianesimo, e prefigurazione esistenziale del suo mutamento di fede: è dunque sempre l'autore che, dialogando con se stesso, le proferisce, firmandole con il suo nome pre-battesimale: Mosè Sefardi. Ma la scelta delle citazioni, è indicativa, già in apertura di discorso, non solo della tonalità del *Dialogus*, ma soprattutto del fatto che il cosiddetto 'gioco delle parti' si svolge, non — come si è ritenuto di poter affermare da parte di chi, finora, si è occupato di questa opera³ — in una sfera duplice, vale a dire, fuor di metafora, nella sfera della religione ebraica e della religione cristiana, bensì in una prospettiva 'tridimensionale', vale a dire, nella sfera delle tre massime religioni monoteistiche: ebraismo, cristianesimo ed islamismo⁴.

In questo quadro, se Pietro Alfonsi è, non solo come autore del *Dialogus*, testimone di una possibile via ebraica al cristianesimo, Mosè Sefardi, vale a dire lo stesso Pietro Alfonsi *ante baptismum*, non è solo da intendersi come 'figura itinerante' dell'ebreo *qui talis* che rivisita, in una sorta di pellegrinaggio ideal-razionale, le varie tappe, i diversi e complessi 'luoghi deputati' del proprio *iter* storico; egli diviene luogo d'incontro delle ragioni e delle non-ragioni e dell'ebraismo e dell'islamismo: crocevia, a un

ragione di una veste tipografica alquanto 'rudimentale', cosa che ne rende la lettura non poco problematica. Si tratta infatti di caratteri di stampa che riproducono, e spesso in modo confuso e disorganico, gli stessi caratteri del dattiloscritto. Anche i criteri seguiti nel fare l'edizione — che si basa sul manoscritto più antico: il Ms. Phill. 1.721 della Staatsbibliothek di Berlino (saec. XII) — non risultano sempre nè chiari nè tantomeno convincenti. Senza entrare ora — anche per ovvie ragioni di spazio — nel merito dei singoli problemi che la edizione solleva, va detto che si deve riconoscere al MIETH il merito di avere affrontato il difficile compito di metterci a disposizione un testo importante com il *Dialogus*, in una veste tipografica che, comunque, risulta ben più consona di quella del MIGNE a serie esigenze di studio. Ad alcuni dei problemi che l'edizione del MIETH o suscita o lascia aperti, si farà riferimento nel corso dell'esposizione.

² *Titulus V*, ed. MIETH, p. 64 (PL 157, col. 599B).

³ Quasi tutti gli studiosi che si sono occupati, fino ad oggi, del *Dialogus*, sono incorsi in un tale errore di prospettiva esegetica. Per evitare inutili ripetizioni, si rimanda agli autori elencati al punto b).

⁴ Si vedano le note 89, 91, 93, 94, 97, 109, *infra*.

tempo reale ed emblematico, di due culture, due visioni del mondo e due religioni diverse, in una ipotesi inter-dialogica che rivela d'essere, a ben guardare, già sottratta in partenza, ad ogni verifica davvero possibile, in virtù dello stesso dato di base sul quale il *Dialogus*, pur nella sua innegabile e incontrovertibile 'disponibilità ternaria', rivela di fondarsi: la intenzionalità dell'autore di testimoniare la propria conversione e di dimostrare, anche per via razionale la verità unica ed irripetibile della fede cristiana:

«Hunc igitur *libellum* composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant *rationem*, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem proposui, post haec christianum legem omnibus praestantiorum esse conclusi. Ad ultimum etiam omnes cuiuslibet christianae legis adversarii obiectiones posui positasque pro meo sapere cum ratione et auctoritate destruxi»⁵.

Lo stesso ricorrere, sempre nel *Prologus*, anzi addirittura al suo inizio, dell'artificio retorico rappresentato dalla formula: «Dixit sequentis operis compositor», che ha il compito di creare uno stacco tra l'inno-preghiera all'Onnipotente, del *Proemium*, che lascia intravedere alcune consonanze con il *De consolatione Philosophiae* de Boezio⁶, e la frase invocativo-evocativa:

«Omnipotens suo nos spiritu inspiravit et me ad rectam semitam direxit, tenuem prius albuginem oculorum et post grave corrupti animi velamentum removens. Tunc nobis prophetiarum claustra

⁵ *Dialogus, Prologus* (ed. cit., p. 2: PL 157, col. 538B).

⁶ Si confronti il testo del *Proemium* (ed. cit., p. 1: PL 157, coll. 535D-536D) con il testo del famoso inizio dell'inno-invocazione di Boezio al 'terrarum caelique sator' in *De consolatione philosophiae* III, 9 (ed. Ludwig BIELER, CC SL 94, Turnholti 1957, pp. 51-52; traduzione italiana con Introduzione, commento e note a cura di Luca OBERTELLO, Milano 1979, I classici del pensiero, Sez. II, pp. 218-219). Il richiamo a Boezio è d'altronde confermato dal ricorrere nel *Titulus* II e nel *Titulus* V della forma aggettivale: *inconvulsa* (ed. cit., p. 45: PL 157, col. 581A: 'inconvulsa firmitas') e avverbiale: *inconvulse* (ed. cit., p. 62: PL 157, col. 597C; cfr. anche, sempre nel *Titulus* V, ed. cit., p. 68: PL 157, col. 602A: rispettivamente: 'super inconvulse fundamentum rationis fundatama'; 'in inconvulsaerationis fundamento constructam'). Entrambe le forme sono rarissime sia in età patristica che in età medievale: esse ricorrono solo in CASSIODORO (*In psalmos* 120, 2: 'inconvulsa felicitas') e significativamente proprio in Boezio (*De cons. phil.* 4, 1, 7: 'si ea [...] inconvulsa servantur': ed. BIELER, p. 65). Anche su questi rilievi si avrà modo di ritornare.

patuerunt et earum archana revelata sunt, et admovimus animum ad percipiendum verum earum intellectum moratique sumus super ipsum explanandum»⁷,

imposta *de facto* la vera tonalità del *Dialogus*, disoccultandone la reale struttura di 'soliloquio monologante'. Peraltro, fatta questa necessaria 'premessa esegetica', interessa ora investigare più da vicino quello che si potrebbe anche definire come 'il profilo bifronte' dell'autore nella sua più propria storicità biografica, anche nelle sue coordinate geografiche. Procederemo dunque a tracciare un tale profilo, muovendo, ovviamente, da Mosè Sefardi per meglio conoscere lo stesso Pietro Alfonsi. Nel far questo ci baseremo solo sui rari, ed a volte addirittura enigmatici dati a disposizione, che sono poi, fondamentalmente, quelli che lo stesso autore del *Dialogus* ha ritenuto di poter consegnare all'archivio della memoria storica: senza indulgere a ricostruzioni arbitrarie, o al desiderio, peraltro umano, ma non storico, di colorare le troppo esigue e lacunose informazioni, valendosi di un metodo esegetico convinto di poter formalmente annoverare, tra le cosiddette 'scienze ausiliari' della storia, anche l'arte, per geniale che sia, dell'immaginazione⁸. Una tale operazione

⁷ *Dialogus, Prologus*, ed. cit. p. 1 (PL 157, col. 537).

⁸ La tradizione storiografica, che fino ad oggi, si è andata concentrando sulla testimonianza di vita e di opere di Pietro Alfonsi (l'elenco degli autori è dato, in ordine cronologico, al punto b)), se da un lato ha contribuito degnamente a farne risaltare il valore, e l'effettiva influenza, dall'altro, non è davvero riuscita — giustificata peraltro dal fitto intrico degli scarsi e a volte 'enigmatici' dati a disposizione — a tracciarne un vero e reale 'punto di partenza' per ogni successiva indagine specifica. Questo a chiarire, già in apertura di discorso, come sia avvenuto a chi scrive di dover *prima di tutto* ripartire, pur potendosi valere di alcune ricerche precedenti davvero più che degne, *ab imis et fundamentis*, onde poter poi, sulla base di dati meno improbabili, dare un contributo esegetico effettivo alla tematica proposta. Occorrerà dunque, prima di addentrarci ad esaminare il tema prescelto, disoccultare e de-cifrare — sulla base di quegli stessi reperti, peraltro davvero esigui e scarsi, fino ad oggi a disposizione, ma posti a confronto, e così *nuovamente interrogati* — le coordinate storico-temporali e geografico-sociali all'interno delle quali, *more chronologico*, poter incastonare il profilo biografico del nostro Autore, sì che non solo il suo stesso ritratto si ravvivi, e si precisi, anche nei suoi contorni, finora troppo incerti e sfocati, ma la sua stessa opera nel suo insieme, e il *Dialogus* in particolare, possa rivelarsi in tutta la sua effettiva incidenza e singolarità. Solo *dopo* una tale operazione di ri-costruzione e verifica delle fonti relate a confronto, si potrà veramente procedere: e si potrà allora constatare — almeno: *hoc est in votis* — che una tale ascetica severità dell' '*investigatio* metodologica', riuscirà ad ottenere, attraverso le varie tappe di un *iter* esegetico certamente non facile nè scevro da rischi, anche se

metodologica, non ci esenterà, peraltro, dal rischio che ogni storico, degno di questo nome, deve avere il coraggio di affrontare e che deriva dallo stesso dovere esegetico di decifrare i reperti a disposizione ricercandone, al di là di trame troppo spesso esili, i nessi che realmente le profilano, interpretandoli poi, ma solo — come si è ritenuto bene di chiarire, e nel sottotitolo alla presente Relazione, e nelle stesse linee riassuntive messe a disposizione previa di chi ora ascolta — in chiave di 'ipotesi di lavoro' preliminare.

I. Il tempo 'storico-biografico', anche nelle sue coordinate geografiche: Mosè Sefardi / Pietro Alfonsi

Le fonti contemporanee, rare e in realtà non molto loquaci, sono addirittura mute, come quasi sempre nell'età medievale, sulla data e sul luogo di nascita del nostro autore, che è, d'altronde, da ritenersi il primo responsabile di una tale lacuna, dal momento che, nel *Prologus* all'opera, egli traccia — in rigorosa coerenza, peraltro, con l'intento che si propone nel redigere il *Dialogus* — solo la coordinata geografica del luogo ove, per la mediazione sacerdotale di Stefano, vescovo di Jaca e Huesca (1099-1130), ricevette il sacramento del Battesimo:

«Cum itaque divinae miserationis instinctu ad tam excelsum huius fidei gradum pervenissem, exui pallium falsitatis et nudatus sum tunica iniquitatis et baptizatus sum in sede Oscensis civitatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, purificatus manibus Stephani, gloriosi et legitimi eiusdem civitatis episcopi»⁹.

affrontato con metodica attenzione e paziente acribia, il suo giusto compenso. L'uso di un tale 'metodo investigativo' potrà così dare migliore e più veridico risalto agli 'intenti reali' del *Dialogus*, e alla sua stessa indiscutibile, anzi: accentuata 'valenza razionale'.

⁹ *Dialogus, Prologus*, ed. cit., p. 1 (PL 157, col. 537B). Le informazioni attendibili relative a Stefano: 'Oscensis et Jaccensis episcopus' sono, in realtà, scarse e di carattere spesso frammentario, ma sufficienti a delinearne un profilo biografico di un certo rilievo: esse si basano, per nostra fortuna, su alcuni reperti di archivio forniti da Paul KEHR: *Papsturkunden in Spanien*, I: *Katalanien. Archivberichte*, Berlin 1926; II: *Navarra und Aragon. Archivberichte*, Berlin 1928 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Bd. XVIII/2 - XXII/1); ristampa anastatica: Göttingen 1970; cfr. in part.: vol. I, pp. 300-308: nn. 33, 34, 35, 36, 37 (= *epistulae* di Pasquale II, databili tra il marzo e il dicembre dell'anno 1102, e dirette, nell'ordine: al vescovo Stefano, al re Pietro di Aragona-Navarra [1069 <1094>-1104],

La città di Huesca risulta essere dunque solo il luogo geografico della metamorfosi di Mosè Sefardi in Pietro Alfonsi, e non — come fin troppo

ai vescovi Pietro di Pamplona e Ponzio di Barbastro, al re Pietro di Aragona-Navarra, e al vescovo Ponzio di Barbastro); e n. 41 (= *epistula* di Pasquale II ai giudici di Barbastro, databile al periodo: 1113-1115, e dunque da mettere tra parentesi, per quanto ora interessa). Si tratta di documenti appartenenti tutti, a parte l'ultimo citato, all'Archivio della Cattedrale di Lérida ed inseriti nel famoso *Libro verde* del sec. XIII, che costituiscono, per citare il commento ad essi dello stesso Kehr: «[...] ein interessanter Beitrag zur Geschichte des klugen und gewalttätigen Bischofs Stephan von Huesca, der 1099 aus seinem Kloster San Juan de la Peña zum Bischof erhoben, sogleich mit den beiden großen Klöstern Aragons, San Juan und Montearagon und bald auch mit dem 1104 erhobenen Bischof Raimund von Barbastro in heftige Streitigkeiten geriet» (KEHR, I, p. 300). Per l'indicazione di ulteriori documenti relativi al vescovo Stefano, cfr. KEHR, II, pp. 124-127. Ma, quello che più interessa, ai fini della presente ricerca, è l'indicazione data dal KEHR di un vescovo Stefano: «[...] (als) vertrauter Ratgeber des neuen Königs Alfons I. [...]» (KEHR, II, p. 126; cfr. anche I, p. 300: [...] vornehmster Ratgeber Alfonsos 'el Batallador' [...]). Una tale indicazione infatti potrebbe, se probatamente confermata *per il periodo che ci interessa*, vale a dire, *grosso modo*, per gli anni compresi tra il Battesimo (1106) e la redazione del *Dialogus* (che, per ragioni che si faranno chiare procedendo nell'esposizione, si ritiene avvenuta tra il 1108 e i primi mesi del 1109), potrebbe anche aprire uno spiraglio per una possibile identificazione dell'*Alphonsus* del *Dialogus* in Alfonso I d'Aragona. Infatti, *se veramente il vescovo Stefano fu esperto e fidato consigliere del re di Aragona*, per la sua stessa mediazione si potrebbero motivare sia il fatto che fu lui a conferire in Huesca il Sacramento del Battesimo al nostro autore, sia la circostanza della presenza di Alfonso I d'Aragona nella sua funzione di padrino. Ma, allo stato attuale delle ricerche, le indicazioni di cui disponiamo relativamente a quella mansione di 'fidato consigliere' del re di Aragona che il KEHR lascia intravedere, sembrerebbero orientare ad un periodo di tempo ben posteriore a quello della redazione del *Dialogus*. Inoltre, gli stessi documenti pubblicati dal KEHR, nel loro inconfutabile attestare che il vescovo Stefano: «[...] in heftige Streitigkeiten geriet [...]», potrebbero, almeno per quanto ora interessa, rivelarsi un'erma bifronte. La domanda infatti che ci si deve porre è la seguente: poteva davvero riconoscersi a tal punto, in una tale mediazione da parte di chi, ad appena tre anni dalla elezione episcopale (1099) poteva ricevere quella *epistula* di Pasquale II che, datata: 12 marzo 1102, si apriva come segue: «Non parva de te querela ad audientiam nostram perlata est» (cfr. KEHR, I, p. 300: n. 33), un ebreo che, sia pure dotato di una singolare formazione culturale e di una non comune attitudine filosofica, si convertiva, nella Spagna dei primi anni del secolo dodicesimo, alla *christiana religio*, e che si trovava dunque in un particolare momento di rischio: quello di dover far fronte all'inevitabile biasimo da parte dei suoi precedenti correligionari (e lo stesso Pietro Alfonsi ce ne parla, come avremo modo di vedere), e quello di dover, nel contempo, affrontare la altrettanto inevitabile misura di diffidenza da parte dei suoi nuovi compagni di fede? La stessa redazione del *Dialogus* — ed è anche questa una delle ragioni per cui si ritiene che esso sia stato programmato e composto quasi subito dopo il 29 giugno del 1106 — è da intendersi *anche* come geniale *via di uscita* da un tale duplice rischio. In questo quadro,

spesso si è, fino ad oggi, ripetuto ¹⁰ — quello della sua nascita. Si può solo presumere che, 'rebus sic stantibus', Mosè Sefardi potesse anche essere nato a Huesca o, forse, nei suoi dintorni. Per quanto attiene la data della nascita, anch'essa, è del tutto ignota. Una falsa esegesi di un passo del *Dialogus*, trådita peraltro dalla stessa *editio princeps* di Johannes Gymnich (Colonia:1536), che si basava su di un manoscritto dubbio, o addirittura 'falso' del monastero di Corvey (*Corbeia nova*) ¹¹, e che è pervenuta sino a noi tramite le altre tre edizioni del 1618 (*Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, Coloniae, t. XII/I, pp. 358-404), del 1677 (*Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, Lugduni, t. XXI, pp. 172-221) e infine del 1898 (ed. del Migne), ha generato l'equivoco di far ritenere che lo stesso autore del *Dialogus* avesse precisato la propria data di nascita, dichiarando di avere quarantaquattro anni quando, nel 1106, si convertì al cristianesimo. Un tale equivoco è certamente noto, essendo esso stato segnalato da C. Nedelcou già nel 1906 ¹²: ma val comunque la pena di riassumerne i dati salienti, rivedendo ora, e la frase ripresa dal Migne dall'*editio princeps*, e quella che è ora reperibile nell'*editio* del Mieth. La falsa versione del passo del *Dialogus* è la seguente:

«Hoc autem factum est anno a nativitate Domini millesimo centesimo sexto; *aetatis meae anno quadragesimo quarto, mense iulio, die natalis apostolorum Petri et Pauli*» ¹³,

si è dell'avviso — pur riservandoci di approfondire questo aspetto del problema nelle successive Pubblicazioni su Pietro Alfonsi — di poter coerentemente procedere nell'esposizione dei vari punti di questa nostra 'ipotesi interpretativa'. Ipotesi che potrebbe venir corroborata anche da una ulteriore considerazione: quella che, la possibile identificazione dell'*Alphunsus* del *Dialogus* con Alfonso VI di Castiglia e León, potrebbe rivelarsi anche tale, per molte buone ragioni, da aver certamente consentito al nostro autore una non indifferente 'riduzione' di quel duplice rischio di cui si diceva. Ma su tutto ciò si avrà modo di ritornare. Si veda, per ora, la nota 81, *infra*.

¹⁰ Si veda l'elenco degli autori, dato al punto b), *infra*, aggiungendo ad esso: Salo Wittmayer BARON, *A Social Religious History of the Jews*, vol. VIII: *Philosophy and Science*, New York 1957, pp. 173-174. Ma si veda anche il vol. V: *Religious Controls and Dissensions*, part. p. 342, nota 40.

¹¹ Cfr. Paul LEHMANN, *Corveyer Studien*, in: IDEM, *Erforschung des Mittelalters*, Bd. 5, Stuttgart 1962, pp. 94-178, part., pp. 162-168: 163-164.

¹² Cfr. C. NEDELCOU, *Sur la date de la naissance de Pierre Alphonse*, in: *Romania* 35 (1906), n. 139 (rist. anastatica: 1975), pp. 462-463.

¹³ PL 157, coll. 537C-538A.

mentre la frase ricostruita criticamente recita come segue:

«Hoc autem factum est a nativitate domini anno millesimo centesimo sexto *era millesima centesima quadragesima quarta, mense iunio, die natalis apostolorum Petri et Pauli*»¹⁴.

Il Mieth non chiarisce in Apparato o nell'Introduzione all'edizione, il criterio in base al quale ha ritenuto di poter privilegiare la *lectio*: 'mense iunio' (=ms. Ham. 21: Staatsbibliothek di Berlino, saec. XIV), alla *lectio*: 'mense iulio' (= mss. Phill. 1.721, Staatsbibliothek di Berlino, saec. XII; B. N. lat. 10.624, saec. XII; B. N. lat. 10.722, saec. XII), e dall'*editio princeps* di Colonia (= Johannes GYMNICHT, 1536); ma la attendibilità della versione 'iunio' si fonda ovviamente sulla verifica del calendario liturgico, che pone in giugno, per l'esattezza: al 29 del mese, la festività dei santi apostoli Pietro e Paolo. La differenza tra le due versioni è, come ben si constata, non di poco conto, dato che l'intenzione dell'autore era solo quella di dare l'indicazione dell'anno 1106 anche secondo il computo cronologico dell'*aera hispanica*, che inizia, come è noto, da 38 anni prima di Cristo: dunque, in questo computo, il 'quadragesimus quartus' non è cifra indicativa dell'età dell'autore, ma il risultato della somma tra l'anno 1106 e il numero degli anni da aggiungere ad esso secondo l'usanza spagnola, cioè 38: «[...] era millesima centesima quadragesima quarta». Anche la data di nascita del nostro autore risulta dunque ignota, e del tutto opinabili rivelano di essere, almeno sino ad oggi, i tentativi di tradurla in un anno preciso¹⁵. Non sono, purtroppo, solo questi i dati enigmatici che il profilo biografico, che stiamo cercando di tracciare, presenta, come avremo modo di constatare procedendo nell'esposizione.

¹⁴ *Dialogus*, ed. MIETH, p. 2.

¹⁵ Si veda l'elenco degli autori dato al punto b), *infra*. Per quanto riguarda la referenza al nome di chi scrive, va ora precisato quanto segue: 1) già nello studio segnalato (cfr. ARDUINI, *Ruperto*, pp. 97-98, nota 9), si fece strada l'ipotesi che l'*Alphunsus* del *Dialogus* fosse da identificarsi in Alfonso VI. Sul luogo di nascita di Pietro Alfonsi ho preferito allora non pronunciarmi. Incorsi invece nell'errore di lettura: «aetatis meae anno quadragesimo quarto», in ragione del fatto che, negli anni di ricerca e di stesura del volume (1972-1977), non ritenni necessario, disponendo *solo* dell'edizione del MIGNÉ, approfondire il problema. Forse, tra i vari autori citati, è stato solo Max MANITIUS che, da quell'eccellente studioso che era, optò per l'indicazione più ragionevole, anche se approssimativa: «Der spanische Jude Moses, wohl nach 1050 geboren, trat im Jahre 1106 in Huesca zum Christentum über und wurde von Stephan, dem Bischof dieser Stadt getauft. Da der König Alfons VI. sein Taufpate war [...]» (cfr. MANITIUS, III, München 1931, p. 274).

L'unico dato sicuro a nostra conoscenza finora è dunque che Mosè Sefardi si è convertito al cristianesimo ricevendo il Battesimo nella città di Huesca il 29 giugno del 1106. Huesca (= Madinat Usqa / Wasqa / WASHKA / Uechca) era stata dal 713¹⁶ sotto il dominio degli arabi, e venne riconquistata verso la fine del 1096 dal re Pietro I d'Aragona, che la restituì alla sua dignità di Sede episcopale¹⁷. Come il suo stesso nome d'altronde ben indica, Mosè Sefardi¹⁸ era conferma vivente dell'incontro tra religione ebraica e influenze arabe di origine spagnola, per gli anni che visse fino a quel 29 giugno del 1106, data in cui scelse come nome battesimale — è lui stesso a dircelo — quello dell'apostolo Pietro:

«[...] Unde michi, ob venerationem et memoriam eiusdem diei et apostoli, nomen, quod est Petrus, imposui»¹⁹.

Ma il nome cristiano del nostro autore è 'Pietro Alfonsi', vale a dire non Pietro Paolo, come la piena memoria del giorno battesimale avrebbe

¹⁶ L'articolo su: *Huesca* in: *The Encyclopaedia of Islam*, Leyden-London 1927, p. 331, pone la data al 713, mentre Ludwig VONES, *Huesca*, in: *Lexikon des Mittelalters* (d'ora innanzi = LdM), 5/1 (München-Zürich 1990), coll. 153-154, part., col. 153, la pone all'anno 720. Si è preferita, per ovvie ragioni, la prima delle due datazioni. Sulla città di Huesca, si veda quanto indica la: *Encyclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Tomo 28/1 (Madrid-Barcelona 1925), pp. 569-581, part., pp. 570-572. Cfr. inoltre: KEHR, *Huesca*, in: *Papsturkunden II*, pp. 123-147; *Jaca-Huesca*, *ibid.*, pp. 90-99, part., pp. 90-92; Haim Z'ew HIRSCHBERG - Heim BEINART, *Huesca*, in: *Encyclopaedia judaica* 8 (Jerusalem 1970), coll. 1058-1060; D. VAZQUEZ, *Huesca*, LThK 5 (1960), col. 506. Si veda inoltre quanto scrive Alfons BECKER in: *Urban II*. (cit. in relazione alla prima delle *epistulae* di Urbano II, *infra*, Teil II (1988), pp. 349-351. Si veda anche la nota 63, *infra*. Cfr. infine Tomas MUÑOZ Y ROMERO, *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España*, Madrid 1858, alla voce: *Huesca*, pp. 140-141.

¹⁷ Cfr. KEHR, *Papsturkunden II*, pp. 90-91. Si veda anche la nota 63, *infra*.

¹⁸ Cfr. la voce: *Sefardí (Sefardies/ó sefarditas)*, in: *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Tomo LIV (Madrid-Barcelona 1927), pp. 1428-1430; 1428: «Dícese del judío oriundo de España [...]»; 1430: «[...] Los judíos que vivían en España bajo la dominación mahometana hablaban el árabe; mas amoldándose á las circunstancias y al ambiente que habían de soportar á la fuerza, lo iban substituyendo con el castellano, según los reyes de Castilla y León iban adelantando la reconquista; y como ésta fué lenta, el idioma español llegó á ser tambien el suyo durante muchísimos años [...]». Mosè Sefardi, dunque, poteva valersi della conoscenza, parlata e scritta, dell'arabo, dello spagnolo (anche probabilmente nella forma del 'castellano'), dell'ebraico, del latino e, forse, del greco. Un patrimonio di cultura davvero prezioso, che gli avrebbe poi consentito di lasciarci una testimonianza intellettuale veramente singolare.

¹⁹ *Dialogus, Prologus*, ed. cit., p. 2 (PL 157, col. 538A).

richiesto, e non: Pietro Alfonso, bensì: Pietro *di* Alfonso. E nel *Dialogus*, infatti, a motivazione di questa scelta, così leggiamo:

«Fuit autem pater meus spiritualis Alfunsus, *gloriosus Hispaniae imperator*, qui me de sacro fonte suscepit, qua re nomen eius praefato nomini meo apponens, Petrus Alfunsi michi nomen imposui»²⁰.

Abbiamo dunque i termini precisi del problema da risolvere, che è poi quello di comprendere: **a)** perchè Mosè Sefardi non si sia voluto chiamare: Pietro Paolo *di* Alfonso; **b)** quale 'reale' fisionomia storica assegnare ad un padrino battesimale così insigne da poter essere presentato come: *gloriosus Hispaniae imperator*. I due problemi sono a tal punto interrelazionati da configurarsi, in realtà, come due aspetti di un singolo problema, alla cui risoluzione essi concorrono parallelamente, ma con pari importanza ed in una modalità di incidenza che si rivelerà, come potremo constatare, tale, da disoccultare l'effettiva importanza del punto **a)** attraverso la soluzione del punto **b)**. Sarà dunque bene procedere metodologicamente a ritroso, vale a dire muovendo dal punto **b)**, per affrontare poi il punto **a)**.

b. Per una reale esegesi della espressione:

«Alphunsus gloriosus Hispaniae imperator»

Gli studiosi che si sono occupati fino ad oggi del nostro autore, si possono raccogliere — almeno per quanto riguarda la lettura del passo che ora ci interessa — *grosso modo* in due gruppi: il gruppo di coloro che attribuiscono al segno nominale *Alphunsus* la fisionomia di Alfonso VI di Castiglia e León (1040 <1072> - 1.07.1109), e quelli che si sono dichiarati convinti di poter riconoscere in esso la figura di Alfonso I, re di Aragona, detto 'el Batallador' (1073 <1104> - 1134). Converrà, prima di procedere, scorrere insieme, se non tutti, almeno alcuni dei nomi più significativi dell'uno e dell'altro grupo:

Pro Alfonso di Castiglia e León:

Joseph Rodriguez de CASTRO, *Biblioteca española*, T. I., Madrid 1781 (rist. anast. Hidesheim-New York 1977), pp. [19]-20;

²⁰ Ibidem.

Nicolas ANTONIO, *Bibliotheca hispana vetus*, T. II, Matriti 1788, pp. 10-12; = PL 157 (Parisiis 1898), coll. 527C-532C (note); part., coll. 527C-529C ²¹;

Johannes LABOUDERIE, ed. della *Disciplina clericalis*, Parisiis 1824 = PL 157, part., col., 531 AC;

IDEM, *Pierre-Alphonse (Rabbi Moïse Sefardi)*, in: J. Fr. MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, n. ed., T. XXXIII, Paris 1854 (rist. anast.: 1968), pp. 277-278;

Max MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalter*, T. III, München 1931, pp. 274-277; part., p. 274:

«[...] da der König Alphons VI. sein Taufpate war [...]»;

Georg SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II: *From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, Baltimore 1931, pp. 199-200:

«[...] born in 1062 at Huesca, Aragon. He became physician to Alphonso VI, King of Castile and being baptized at Huesca in 1106, he assumed his new name of his patron. He visited England and was for a time physician to Henry I. He died in 1110» ²².

²¹ «Moyses, hebraeus natione sectaque, ab ea ad christianis conversus anno 1106, in urbe Osca regni Aragoniae, ac Petrus Alphonsi nuncupatus eo quod in festo SS. apostolorum Petri et Pauli sacro tinctus lavacro *Alphonsum Aragoniae simul et Castellae atque Legionis regem*, cuius medicus fuit, sponsorem atque susceptorem sive, ut vocat ipse, spiritualem patrem, habere meruit» (corsivo mio). Come ben si può constatare, Nicolas ANTONIO ha addirittura unificato, nelle referenze nominali, i regni di Aragona e di Castiglia-León. Può essere stata anche questa la ragione, o una delle ragioni, che ha determinato, o reso più complesso, il problema identificativo? Per gli ulteriori equivoci nominali cui diede luogo l'espressione: 'Alphunsus, gloriosus Hispaniae imperator', può risultare utile rivedere ora come continua la citazione: «Id quod expressissime idem narrat in prologo eius dialogi, de quo paulo post dicemus. Hunc esse quem innuimus Alphonsum de quo loquitur, tum ratio temporis, tum Hispaniae Imperatoris titulus, quo eum vocat, contra eos evincunt, qui Alphonsum huius nominis II Aragoniae intelligunt, qui non ante annum sexagesimum tertium eiusdem saeculi regnum suum inchoavit. Nec minus virga censoria dignus est Petrus Amboesius, qui, in praefatione Apologiae pro Petro Aballardo, Alphonsum hunc regem optimum et mathematicum doctissimum appellat, confundens eum cum Alphonso X, Castellae rege, Ferdinandi Sancti filio, *Sapiente cognominato*» (PL 157, coll. 527D-529A = *Bibliotheca Hispana vetus*, III, 16). Non si ritiene necessario aggiungere commenti. Cfr. anche le note 25, 42, *infra*.

²² Il SARTON dà la data del 1062 come anno di nascita, basandosi ovviamente sulla falsa *lectio*: «1106: anno quadragesimo quarto aetatis meae». Anche l'anno 1110, come

Bernhard BLUMENKRANZ, *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*. In: *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Hrsg. v. Paul WILPERT, Berlin 1966 (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 4), pp. 264-282; su Pietro Alfonsi: pp. 272-275; pp. 280-281; part., p. 273:

«[...] König Alphonso VI. von Kastilien war sein Pate: Daher wählte er den christlichen Namen Peter zu Ehren des Tagespatrons, und Alfonsi zu Ehren des königlichen Gönners»²³;

termine della vicenda terrena di Pietro Alfonsi, è inesatto e certamente prematuro. Si ha conoscenza infatti di un contratto di compravendita risalente all'anno 1121, e nel quale la firma di Pietro Alfonsi appare tra quelle dei testimoni: cfr. José María LACARRA, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro*, Primera serie, in: *Estudios de edad media de la corona de Aragón*, Sección de Zaragoza, vol. 2, Zaragoza 1946, Documento n. 20, pp. 490-491. Si vedano: José María MILLÁS VALLICROSA, *Un nuevo dato sobre Pedro Alfonso*, in: *Sefarad*, 7 (1947), 1, pp. 136-137; MIETH, ed. cit., p. IV, nota 2; e pp. V-VII (considerazioni non sempre convincenti, perchè non sufficientemente approfondite nelle linee tracciate). In altra occasione si avrà modo di affrontare anche questo aspetto dei vari problemi di datazione e di esegesi complessiva che il profilo biografico di Pietro Alfonsi ci presenta. Per alcuni rilievi sul documento risalente al 1121, si veda, per ora, la nota 64, *infra*.

²³ B. BLUMENKRANZ parla di Enrico II (1133 <1154> - 6.07.1189), mentre è chiaramente da intendersi Enrico I (1068 <1100>- 1.12.1189). Non si è reperito, almeno fino ad oggi: 2 giugno 1991, un dato veramente probante al quale rifarsi per l'attività di medico personale del re svolta da Pietro Alfonsi alla corte di Enrico I. In ogni caso, va detto che una tale notizia, unitamente a quella che egli sia stato precedentemente medico personale di uno dei due re che si chiamavano Alfonso (a seconda di come gli studiosi hanno identificato l'*Alphunsus* del *Dialogus*), è divenuta ormai, nella sua stessa ricorrente frequenza, 'a commonplace' nella biografia del Nostro. Una tale notizia d'altronde, è corroborata dal fatto che è da ritenersi sicuro un soggiorno di Pietro Alfonsi in Inghilterra, anche per i nessi che legano la sua opera a quella di Adelardo di Bath, come attesterebbero: «[...] algunas referencias marginales que aparecen en el ms. 283 del *Corpus Christi College* di Oxford (fol. 114r)» (cfr. José María MILLÁS VALLICROSA, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso*, in: *Sefarad* 3 [1943], 1, pp. 5-105 (alle pp. 87-97: ed. del breve trattato *De dracone*, redatto originariamente in lingua araba da Pietro Alfonsi e tradotto poi in latino da Gualterius di Malvernia [Worcester], che gli fu degno *discipulus*; trattato sul quale si avrà modo di ritornare anche dal punto di vista cronologico; pp. 97-105: ed. di una delle *Tabulae* aggiunte dall'Alfonsi alle *Tabulae* astronomiche del celebre AL-KH'ARIZMÍ, Muḥammad ibn MŪSA [†232 = 847]); e, per la citazione riportata: p. 82. In proposito si veda anche quanto scrisse lo HASKINS, art. cit. (cfr. l'elenco degli autori, di cui al punto b), *supra*), pp. 118-119. Purtroppo anche il profilo biografico di Adelardo di Bath, presenta — allo stato attuale delle ricerche — molti, per non dire troppi, tratti sfocati, e tutto il problema, anche cronologico, relativo

Maria Ludovica ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII*, Roma 1979 (Studi Storici, 119-121), pp. 97-98, nota 9.

Pro Alfonso I di Aragona:

Josef ÖSTERREICHER, *Die Gespräche des Petrus Alfonsi und ihre haggadische Bestandteile*, in: *Fünfter Jahres-Bericht der Deutschen Landes-Oberrealschule in Göding*, Göding 1903, pp. [3]-40; part., p. 4:

«Labouderie's Angabe in seiner Ausgabe der *Disciplina Clericalis* (Paris 1824), daß zu Ehren Alfonsos VI., des Königs von Kastilien und León, der Verfasser der *Dialogi* seinem Namen den seines *pater spiritualis* hinzufügte, steht nicht nur im Widerspruch mit der Ausführung des spanischen Historikers Mariana, der in seiner *Geschichte Spaniens*, Bd. I, p. 471 von Alonso, rey de Aragon, spricht («Famoso devio de ser y notable la conversion deste judío, pues los historiadores de Aragón la atribuyen á don Alonso, rey de Aragón»), sondern auch mit der Tatsache, daß Petrus Alfonsi in Huesca, einer Stadt in Aragonien, getauft wurde; es ist kein Grund zur Annahme vorhanden, daß Alfons VI. von Kastilien in einer nicht in seinem Reiche gelegenen Stadt einen Neophyten aus der Taufe gehoben habe, umso weniger, als auch sein Schwiegersohn Alfons I. von Aragonien sich den stolzen Titel *imperator* zu der Zeit beigelegt hatte, da die Gespräche abgefaßt wurden»;

Charles Homer HASKINS, *The Introduction of Arabic Science into England*, in: *English Historical Review*, 30 (1915), pp. 56-69 = *Studies in the History*

alla singolare e preziosa collaborazione tra Pietro Alfonsi ed Adelardo, appare assai intricato. In ogni caso, può essere reale che una tale collaborazione si potesse svolgere *non in un solo periodo di tempo*, e parrebbe possibile — ferma restando la datazione della stesura in lingua ebraica del *De dracone* a: *prima del primo aprile dell'anno 1120* (cfr.: *De dracone*, ed. MILLÁS VALLICROSA, p. 88: «Anno ab Incarnatione Domini 1120 kalendis aprilis feria quinta hora diei sexta [...]») — accogliere l'ipotesi del MILLÁS VALLICROSA, che così ha scritto: «No tenemos muchas noticias sobre Pedro Alfonso; sabemos que viajó por Inglaterra y fué médico del rey Enrique I; su presencia en la corte inglesa se sitúa pocos años después de su bautismo, *hacia el año 1110*» (art. cit., p. 66: corsivo mio). Ma anche su questo problema si avrà modo di ritornare. Cfr. anche la nota 108, *infra*, e il testo corrispondente.

of *Mediaeval Science*, Cambridge 1972 (2.^a ediz.), pp. 113-129; su Pietro Alfonsi: pp. 113-119: part., p. 118:

«[...] was baptized at Huesca in 1106 with the name of his godfather, Alfonso I of Aragon. Nothing is known of his biography save that he was then in his forty-fourth year [...];

Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of our Era*, vol. II, London 1923; su Pietro Alfonsi, pp. 68-73; part., p. 68:

«Peter Alphonso or Pedro Alfonso who apparently was a converted spanish Jew»; [p. 69:] «This Pedro Alfonso seems to have been the same who in 1106 at his forty-fourth year was baptized at Huesca with the name of his godfather, King Alfonso I of Aragon»²⁴;

Johannes VINCKE, *Petrus Alfonsi*, in: *LThk*, 8 (1963), col. 332:

«ca.1062-ca.1140. Span. Jude aus Huesca, wo er sich am Petrusfest 1106 taufen ließ. Petrus war Leibarzt Alfonsos I. v. Aragón (der auch sein Taufpate war) u. Heinrichis I. von England»;

Kenneth R. SCHOLBERG, *Petrus Alfonsi / Aldefonsi*, in: *Encyclopaedia judaica*, 13 (1971), col. 347:

«Born 1062, possibly in Huesca [...] his conversion at the age of 44, he assumed the new name of Petrus Alfonsi (Aldefonsi) because his conversion took place on St. Peter's Day and his baptismal patron was king Alfonso I of Aragon»;

MIETH, op. cit., pp. IV-XII, part., p. V:

«Gelegentlich hat man Alfonso VI. von Kastilien in diesem königlichen Taufpaten sehen wollen, doch ist die Annahme, es handele sich um Alfonso I. von Aragón, überzeugender».

Il MIETH si basa, nella sua convinzione che la fisionomia da assegnare al segno nominale *Alphunsus* sia proprio quella di Alfonso I d'Aragona, *esclu-*

²⁴ Come si può constatare, il THORNDIKE riporta abbastanza a-criticamente (almeno in questa circostanza) quanto aveva già scritto lo HASKINS.

sivamente sulla affermazione dell'ÖSTERREICHER, che puntualmente riporta alla p. 144 della sua edizione, *senza minimamente sottoporle a verifica critica*, senza cioè minimamente *dubitare* della loro fondata attendibilità, e dunque *non indagando ulteriormente, ponendo a confronto, non solo quelle indicazioni affermative, ma soprattutto le fonti 'ad hoc', fonti che, anche se esigue, e a loro volta spesso enigmatiche, frammentarie, e non poco intricate, non per questo vanno ignorate, o messe da parte senza interrogarle*. Esse invece, come avremo modo di constatare procedendo nella nostra esposizione, hanno, pur nella loro reticenza tutta medievale, qualche 'indizio' non trascurabile da offrirci, come vedremo. Va comunque già ora sottolineato il fatto che, già lo stesso MARIANA, nella sua *Historia general de España*, non poté esimersi dal porre l'accento sugli *historiadores de Aragón*, e che lo stesso MIETH (op. cit., p. V) ha ritenuto necessario, peraltro, scrivere quanto segue:

«Für eine Biographie, ist unser Quellematerial also äußerst dürftig. Man kann aber zweifellos sagen, daß der Zeitabschnitt, in dem Petrus Alfonsi lebte, sowohl für Aragón als auch für ganz Spanien von großer Bedeutung war».

Che gli studiosi dei problemi connessi alle vicende del regno di Aragona ed alla sua storia, potessero essere propensi ad usare alcune indicazioni 'ovvie' relative al nostro autore, per tessere una ri-costruzione biografico-storica che valorizzasse il prestigio, peraltro ben discutibile, di quell'Alfonso I di Aragona, che venne definito, non certo casualmente, dai suoi stessi contemporanei: «el Batallador», non dovrebbe d'altronde sorprendere. In ogni caso è sempre opportuno applicare correttamente il 'principio metodologico' del dubbio esegetico soprattutto in problemi del genere, quando cioè una tipica lettura interpretativa viene operata, e così tradita, attraverso fonti, o studi su di esse, che risultano, ad una attenta verifica, della stessa appartenenza storico-politica.

Procederemo dunque nel nostro 'iter investigativo', azzerando debitamente tutto l'insieme dei 'dati' finora reperiti sulle varie affermazioni degli studiosi 'pro' e 'contra' l'uno o l'altro personaggio, e ricercando *solo* quel reale 'profilo biografico', quel concreto 'vissuto storico' da assegnare probantemente al segno nominale *Alphunsus* e all'espressione, tutta particolare, che lo accompagna: *gloriosus Hispaniae imperator*.

Ma, prima di porli tra parentesi, converrà, per chiarezza espositiva, riassumere i 'dati pregiudiziali' che hanno consentito, soprattutto agli

'historiadores de Aragón' — ma non solo ad essi — di pronunciarsi in favore di Alfonso I. Essi sono:

a) Huesca — ove Pietro Alfonsi venne battezzato — è situata proprio nel regno di Aragona;

b) non è ragionevole presumere che Alfonso VI di Castiglia e León avesse voluto consentire ad assumere il ruolo di padrino per un Battesimo che ebbe luogo fuori dal territorio del suo regno;

a)+b) già di *persè* gli indizi di cui ai punti **a)** e **b)** risultano tali da orientare le indagini alla ricerca di chi fosse allora il re di Aragona;

c) il re si chiamava Alfonso: nome che coincide con quello che Mosè Sefardi volle assumere in onore del suo padrino; la validità dunque dei punti **a) + b)** viene, nel suo insieme, esaltata, e verrà pienamente confermata dal reperto di cui si dirà al punto **d)**;

d) Alfonso I di Aragona non aveva esitato ad attribuirsi il titolo di imperatore, denominandosi addirittura: «Totius Hispaniae imperator»²⁵;

²⁵ Cfr. José María RAMOS Y LOSCERTALES, *La sucesión del Rey Alfonso VI*, in *Anuario de Historia de Derecho Español* 13 (1936-1941), pp. 36-99, part. pp., 66-68. Si tratta di uno dei documenti relativi ai cosiddetti 'patti matrimoniali' intercorsi tra Alfonso I di Aragona ed Urraca, sua sposa dal 1108, e figlia legittima di Alfonso VI di Castiglia e León. In questo caso, il documento è rappresentato da una copia, non falsificata, di una 'carta donationis' risalente all'anno 1147 dell' 'era hispanica': «Facta carta huius pacti era MC XL VII in mense Decembrí», dunque al dicembre del 1109 circa sei mesi dopo la morte di Alfonso VI. In essa si legge, per quanto ora ci interessa: «Haec est carta donationis quam facio ego Adefonsus, Dei gratia totius Hispaniae imperator (corsivo mio), ad vos regina domna Urraca, mea coniuge» (art. cit., p. 67). Cfr. anche J.-M. SANS TRAVÉ - Odilo ENGELS, *Alphons I. 'el Batallador', König von Aragón und Navarra*, in: *LdM 1* (München-Zürich 1977-1980), coll. 391-392, part., col. 391: «Alphons I., betitelte sich 'totius Hispaniae imperator'» (ma senza riferimento alcuno al documento succitato). Qualora si rifletta che uno dei reperti messi a disposizione degli studiosi da parte di Ramón Menéndez Pidal (cfr. la nota 42, *infra*) in relazione ad Alfonso VI, è proprio quello che egli volle definirsi, e già al 26 marzo del 1077: 'Ego Adefonsus imperator totius Hispaniae' (corsivo mio), tanto più evidente risulterà il fatto che se Alfonso I di Aragona poté attribuirsi lo stesso titolo, questo avvenne solo in quanto egli lo ereditò da Alfonso VI come una delle tante conseguenze determinate 'de facto' dal suo matrimonio con Urraca. Inoltre, la data del documento succitato, risulta posteriore di quasi tre anni a quella che si ritiene attribuibile alla redazione del *Dialogus* (cfr. il testo compreso tra le note 85-86, *infra*). Poteva Mosè Sefardi, alias Pietro Alfonsi, precorrere così i tempi con quella sua formulazione, enigmatica che risulta così impegnativo risolvere? Si veda

e) la divergenza tra il *gloriosus* dell'espressione usata da Pietro Alfonsi e il *totius* della autodefinizione di Alfonso I diviene, a questo punto, marginale, e di nessuna importanza: essa viene, consapevolmente o meno, messa da parte.

Come avremo modo di constatare, le cose, in realtà, possono anche rivelarsi *non* così semplici. Come ben diceva quel genio dell'"intuizione metodologica" che dimostrò di essere Sir Arthur CONAN DOYLE attraverso il personaggio di Sherlock HOLMES, se: «La larghezza di vedute è uno dei requisiti essenziali del metodo investigativo» e se è vero, come è vero, che: «è dannoso ragionare partendo da dati insufficienti»; ed «è un errore capitale teorizzare prima di avere dei dati probanti. Si comincia, senza accorgersene, ad adattare i fatti alle teorie, invece che le teorie ai fatti»²⁶, è anche reale che: «non c'è nulla di più ingannevole di un fatto ovvio»²⁷.

anche: Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *El enraizamiento de España*, in: *Los orígenes de España: Historia General de España y América*, Tomo I/I, Madrid 1985, pp. [57-75], part., pp. [65-66]. Si rimanda infine a: Josè Antonio MARAVALL, *Sobre el concepto de monarquía en la edad media española*, in: *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Tomo V, Madrid 1954, pp. 401-417, part., p. 409. Si veda anche: Ricardo del ARCO, *Pedro I de Aragón, el fiel amigo del Cid*, in: *Estudios cit.*, Tomo I, Madrid 1950, pp. 375-433, *passim*.

²⁶ Cfr. Sir Arthur CONAN DOYLE, *The Penguin Complete Sherlock Holmes*, with a Preface by Christopher MORLEY, London 1981; nell'ordine delle citazioni: *The Valley of Fear*, ibidem, p. 807: «Breadth of view, my dear Mr. Mac, is one of the essentials of our profession. The interplay of ideas and the oblique use of knowledge are often of extraordinary interest» (Cfr. anche ibidem, p. 779: «The temptation to form premature theories upon insufficient data is the bane of our profession»); *The Adventure of the Speckled Band*, ibidem, p. 272: «[...] how dangerous it always is to reason from insufficient data»; *A Scandal in Bohemia*, ibidem, p. 163: «It is a capital mistake to theorize before one has data. Insensibly one begins to twist facts to suit theories, instead of theories to suit facts»; *A Case of Identity*, ibidem, pp. 190-191: «We would not dare to conceive the things which are really mere commonplaces of existence [...] there is nothing so unnatural as the commonplace».

²⁷ *The Boscombe Valley Mystery*, ibidem, p. 204: «Circumstantial evidence is a very tricky thing [...] It may seem to point very straight to one thing, but if you shift your own point of view a little, you may find it pointing in a equally uncompromising manner to something entirely different [...] There is nothing more deceptive than an obvious fact [...]»; ibidem, p. 214: «You know my method. It is founded upon the observation of trifles». Cfr. *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, a cura di Umberto ECO e Thomas A. SEBEOK, Milano 1983 (Saggi Bompiani, Il campo semiotico). La fortuna del personaggio 'Sherlock Holmes' ha trovato il suo 'biografo' in: William S. BARING-GOULD, *Sherlock Holmes. A Biography of the World's First Consulting Detective*, London (Rupert Hart-Davis) 1962.

Quello dunque che, secondo lo schema su riportato, potrebbe anche venir definito «un esempio di progettualità analitico-sillogistica deduttiva di tipo informale», verrà — procedendo ora nella esposizione — posto tra parentesi: e verrà, in suo luogo, privilegiato il ricorso al metodo della *ἐπαγωγή – ἀπαγωγή*, vale a dire di quell'unico insieme metodologico di *inductio-abductio* che Charles S. PEIRCE ha così efficacemente riconosciuto come proprio della 'logic of discovery' ²⁸. In questa scelta

²⁸ Cfr. ARISTOTELES, *Anal. priora* 2, 25. Cfr. Charles Sanders PEIRCE, *Originality, Obsistence and Transuasion (Terms, Propositions and Arguments)*, in: *Collected Papers of Charles Sanders PEIRCE*, edited by Charles HARTSHORNE, Paul WEISS and Arthur W. BURKS, 8 voll., Cambridge (Mass.) 1931-1966, part. vol. 2: *Element of Logic*, ed. by Charles HARTSHORNE and Paul WEISS, Cambridge (Mass.) 1932, paragrafo 96, pp. 53-54: «Argument is of three kinds: *Deduction, Induction, and Abduction* (usually called adopting a hypothesis) [...]». Peirce parla propriamente di: «[...] logical study of the theorie of inquiry» (cfr. *ibidem*, par. 105, p. 60: all'interno della riflessione peirceiana sul tema: *Abduction, Deduction and Induction*). Va peraltro rilevata la notevole difficoltà di costringere, o meglio: 'ridurre', le varie fasi della meditazione peirceiana sull'uso metodologico del procedimento per *inductio-abductio*, in ragione del fatto che Peirce — fedele in questo al suo stesso metodo scientifico — ha riesaminato più volte, e da prospettive inerenti sì, ma differenti, le varie definizioni che, nel corso dei suoi studi, ha ritenuto di poter dare di un tale procedimento. D'altronde lo stesso Peirce non ha esitato a mettere in guardia chi si sarebbe interessato alla sua opera dal pericolo di 'fraitenderla': «All that you can find in print of my work on logic are simply scatte red outcroppings *here and there* of a rich vein which remains unpublished. Most of it I suppose has been written down; but no human being could ever put together the fragments. I could not myself do so» (1903: *Preface* al vol. 2: corsivo mio). Si rimanda pertanto, per quanto concerne l'esatta interpretazione da assegnare al metodo della *inductio-abductio*: *The Logic of Drawing History from Ancient Documents*, in: *Collected Papers*, vol. 7: *Science and Philosophy*, ed. by Arthur W. BURKS, Cambridge (Mass.) 1958, par. 218, pp. 136-137: ove Peirce, specificando che: «Abduction is [...] merely preparatory. It is the first step of scientific reasoning, as induction is the concluding step», ammonisce di non incorrere in un errore, peraltro frequente; quello cioè che: «[...] consists in regarding abduction and induction taken together (often mixed also with deduction) as a *simple argument*» (corsivo mio). Rilievo più che giusto, dato che non di un argomentare si tratta, bensì di un procedere metodologico. Cfr. anche le note 30-32, *infra*. Si veda: Charles Sanders PEIRCE, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai 'Collected Papers'*, Testi scelti e introdotti da Massimo A. BONFANTINI, Roberto GRAZIA, Giampaolo PRONI, con la collaborazione di Mauro FERRARESI, Milano 1984 (Studi Bompiani. Il campo semiotico). Cfr. anche A. W. BURKS, *Peirce's Theory of Aristoteles Philosophy*, Baltimore 1946, part., pp. 301-306; N. R. HANSON, *Notes Toward a Logic of Discovery*, in: *Perspectives on Peirce*, edited by R. J. BERNSTEIN, New Haven-London 1965, pp. 42-65 (lo Hanson usa anche il termine 'retroduction', privilegiato, in certi casi, da Peirce); J. von KEMPSKI, *Charles S. Peirce und die ἀπαγωγή des Aristoteles*, in: *Kontrolliertes Denken. Untersuchungen zum Logikkalkül und zur Logik*

metodologica, procederemo ponendo volutamente l'accento sul secondo dei due termini indicati: sull'*abductio*, cioè sul principio del procedimento metodologico che risulta proprio di ogni costruzione ipotetica davvero scientifica, in virtù del suo stesso consentire — come Charles S. PEIRCE ha dimostrato —, attraverso la presa in esame di cose (questioni, problemi) anche appartenenti a categorie di ordine diverso, la possibilità di pervenire dagli effetti alle loro cause originarie ²⁹.

Sulla base infatti che, secondo Peirce, in certi casi è proprio l'*abductio* a consentire: «l'unico tipo di ragionamento che può originare una nuova idea» ³⁰, ed applicando ai fatti storici che ora ci interessano quelle che Peirce volle definire: «il segreto del gioco delle venti domande» ³¹, sarebbe anche possibile dare della *abductio* la seguente definizione: «essa è una intuizione istintiva che si fonda su di un **primo nucleo di connessioni** di tipo percettivo-informale tra i differenti 'messaggi' captati a livello pre-consapevole dai reperti disponibili». Nel nostro caso specifico essi sono costituiti dalle indicazioni che, come abbiamo visto, lo stesso Pietro Alfonsi ci dà nel suo *Dialogus*. Indicazioni che abbiamo ben presenti, costituendo esse l'esile filo che delinea il campo di indagine, ed alle quali applicheremo appunto il 'metodo abduativo', che si differenzia, tra l'altro, *qualitativamente* da quello analitico deduttivo applicato — come abbiamo visto precedentemente — da chi ha proceduto *solo* sulla ovvietà dei dati, pervenendo a conclusioni già pre-viste, dunque di tipo coercitivo; diverso, si diceva, *qualitativamente*, in virtù del fatto stesso che un tale metodo ha la specificità di consentire la formulazione di conclusioni *non date come certe*, ma *solo indicate come probabili e possibili*, e inoltre la carat-

des Einzelwissenschaften, hrsg. von A. MENNE, München 1952, pp. 56-64; Francis E. REILLY, *Charles Peirce's Theory of Scientific Method*, New York 1970 (The Orestes Brownson Series on Contemporary Thought and Affairs, N.° 7).

²⁹ Cfr. PEIRCE, *Deduction, Induction and Hypothesis*, in: *Collected Papers*, vol. 2, parr. 619-644 (pp. 372-388), part.: *Empirical Formulae and Theories*, parr. 636-642 (pp. 381-387). Si veda anche: *On the Natural Classification of Arguments*, ibidem, parr. 461-516 (pp. 284-312).

³⁰ Cfr. PEIRCE, *Terms, Propositions and Arguments*, in: *Collected Papers*, vol. 2, par. 95, p. 54: «An Abduction is Originary in respect to being the only kind of argument which starts a new idea». Cfr. Thomas A. SEBEOK — Jean UMIKER-SEBEOK, 'Voi conoscete il mio metodo' *Un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes*, in: *Il segno dei tre* (cit. alla nota 27, *supra*), pp. 29-64, part., pp. 35 ss. Si veda anche la nota 32, *infra*.

³¹ Cfr. PEIRCE, *Abduction*, in: *Collected Papers*, vol. 7, par. 220, p. 141: «[...] the game of twenty questions».

teristica di configurarsi sinteticamente come avvio ad ulteriori modalità conoscitive ³².

Una tale premessa di metodo motiva sufficientemente, riteniamo, il sottotitolo di questa nostra indagine.

II. Il 'tempo del potere', nelle sue coordinate politico-sociali: i personaggi e gli intenti del 'Dialogus'

Per la identificazione storica del 'gloriosus Hispaniae imperator' di nome: 'Alphunsus'

Storicamente il *titulus: imperator* spetta per la prima volta di diritto e viene effettivamente attribuito *solo* ad Alfonso VII: nato nel 1105, divenuto re di Galizia nel 1111, re di Castiglia e León nel 1126 e incoronato *rex Hispaniarum* ed *imperator* in León il 26 maggio dell'anno 1135: titolo che detenne fino alla fine della vita terrena avvenuta il 21 agosto del 1157 a Fresneda (Toledo) ³³.

Ciò non toglie che, nella storia di Spagna, vi possano essere stati — e *de facto* vi furono — altri esempi di re che non solo si chiamavano anch'essi *Alphunsus*, ma che ambirono al *titulus: imperator* e di esso, pur senza averne un diritto giuridico e riconosciuto come tale, vollero ornarsi. Che Alfonso I d'Aragona, detto 'il bellicoso' si sia voluto definire: «*imperator totius Hispaniae*», non può indurre a mettere da parte quelle fonti — tra cui soprattutto l'*Historia Compostellana* —; e quegli studi — tra i quali si richiamano ora quelli di Ramón MENÉNDEZ PIDAL, di Pierre DAVID e di

³² Cfr. PEIRCE, *Terms, Propositions and Arguments*, par. 96, p. 54: «A Transuasive Argument, or *Induction*, is an Argument which sets out from a hypothesis, resulting from a previous Abduction, and from virtual predictions, drawn by Deduction, of the results of possible experiments, and having performed the experiments, concludes that the hypothesis is true in the measure in which those predictions are verified, *this conclusion, however, being held subject to probable modification to suit future experiments* (corsivo mio) [...] This argument is Transuasive, also, in respect to its alone affording us a reasonable assurance of an ampliation of our positive knowledge» (corsivo mio). Cfr. anche: PEIRCE, *Deduction, Induction, Hypothesis*, in: *Collected Papers*, vol. 2, par. 636, p. 381; si vedano anche i parr. 637-644, *ibid.*, pp. 382-388, e in part., il par. 640, p. 385. Anche se un pò troppo 'schematico' e dunque da verificarsi attentamente sui testi, cfr. R. HEEDE, *Abduktion*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (Basel-Stuttgart 1971), coll. 3-4 (Bibliografia). Si veda anche: N. FREUDENTHAL, *Induktion*, in: *HWPPh* 4 (Basel-Stuttgart 1976), coll. 323-334.

³³ Cfr. E. SÁEZ, *Alphonsus VII.*, in: *LdM* 1 (München-Zürich 1977-1980), coll. 399-400.

Luciano de la CALZADA, che esamineremo, insieme ad altri, più avanti — che, sulla base di un materiale documentario davvero non trascurabile, hanno autorevolmente rilevato come, in varie circostanze, anche un altro *Alphunsus*, e precisamente Alfonso VI di Castiglia e León, si sia voluto denominare: «Ego Adefonsus imperator totius Hispaniae».

Chi ora vi sta esponendo i vari dati su cui elaborare criticamente una 'ipotesi interpretativa', ha ritenuto necessario ripercorrere la seguente documentazione:

- A) Le *epistulae pontificiae* (da Gregorio VII a Pasquale II);
- B) L'*Historia compostellana* e l'*Historia silense*;
- C) Atti documentari di natura varia sui quali avremo modo di soffermarci più avanti per il punto a), quello cioè inerente non tanto al nome reale del padrino battesimale, ma allo stesso giorno del Battesimo (Festività degli apostoli Pietro e Paolo);
- D) Studi su Alfonso VI e reperti relativi, di importanza diretta o indiretta per il problema che ora ci interessa.

Risultati dell'indagine svolta:

A) In cinque delle sue *Epistulae* Gregorio VII si rivolge, direttamente o indirettamente, ad Alfonso VI: due volte in forma diretta; una volta avendo come destinatari anche il fratello Sancho ed i vescovi delle rispettive Diocesi; una volta in una *Epistula* indirizzata ai re Alfonso ed ai vescovi del suo regno; una volta in una lettera pastorale indirizzata ai re ed ai Grandi di Spagna. Qui di seguito, in ordine cronologico, le date relative, gli *incipit*, il contenuto, per quanto ora interessa e le singole referenze essenziali:

Roma: 19 marzo 1074:
'Adefonsus,
rex Hispaniae'

'Cum beatus apostolus Petrus'
«Adefonso et Sanctio regibus Hispaniae a paribus
et episcopis in dizione sua constitutis»

GREG *Reg I*, 64 (ed. Erich CASPAR, *MGH Epistulae selectae*, T. II/1-2, Berlin 1920 = München 1978, T. I, pp. 92-94);

PL 148 (Parisii 1878), col. 339, n. 64

JAFFE' *Bibl.* II, p. 83, n. 64

JAFFE'-LÖWENFELD (=JL) 4840 (3602) [I, p. 604];

- Roma: 9 maggio 1074:
'Adefonsus, rex Hispaniae'
- «Notum vobis esse volumus»
«Adefonso regi Hispaniae et episcopis regni illius»
- GREG *Reg* I, 83 (ed. CASPAR, I, pp. 118-119)
PL 148, col. 355, n. 83
JAFFE' *Bibl.* II, p. 104, n. 83
JL 4871 (3630) [I, p. 606];
- Carpineto: 28 giugno 1077:
- 'Non ignorare credimus prudentiam vestram'
«Regibus comitibus ceterisque principibus Hispaniae»
- GREG *Reg* IV, 28 (ed. CASPAR, II, pp. 343-347)
PL 148, col. 484, n. 28
JAFFE' *Bibl.* II, p. 283, n. 28
JL 5041 (3784) [I, p. 623];
- Roma: 15 ottobre 1079:
'Alphonso, glorioso regi Hispaniarum'
- 'Omnipotenti Deo'
«Alphonso, glorioso regi Hispaniarum»
- GREG *Reg* VII, 6 (ed. CASPAR, II, pp. 465-467)
PL 148, col. 549, n. 6
JAFFE' *Bibl.* II, p. 385, n. 6
JL 5142 (3871) [I, p. 633];
- Roma: fine maggio 1081
'Alphonso, glorioso regi Hispaniae'
- 'Non ignorat prudentia tua'
«Alphonso, glorioso regi Hispaniae»
- GREG *Reg* IX, 2 (ed. CASPAR, II, pp. 569-572)
PL 148, col. 604, n. 2
JAFFE' *Bibl.* II, p. 470, n. 25
JL 5205 (3925) [I, p. 639];
cfr. Luciano de la CALZADA, *StGreg* III (1948), p. 78.

Urbano II (1088-1099) si rivolge ad Alfonso VI direttamente in una sola *epistula*, peraltro importante anche per il suo rifarsi ad un'altra famosa *epistula pontificia*: quella di Gelasio I (492-496) all'imperatore Anastasio, la 'Famuli vestrae pietatis' dell'anno 494 (JL 632[387]), divenuta uno dei capisaldi della teologia politica medievale, in ragione di quell'enunciato lapidario con cui essa si apre e che ha costituito attraverso i secoli la

formalizzazione giuridico-strutturale del principio binario di governo: «Duo quippe sunt [...] quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificium et regalis potestas [...]».

Anagni: 15 ottobre 1088 'Duo sunt, rex Ildefonse'
'Ildephonso, Galleciae regi' *Epistula ad Ildefonsum regem Galleciae*

PL 151 (Parisiis 1881), coll. 289A-290B
MANSI *Sacrorum conciliorum [...] collectio*, T. XX,
Paris 1902 = Graz 1960, coll. 680E-681E
JL 5367(4022) [I, p. 660]
Cfr. Alfons BECKER, *Papst Urban II. (1088-1099)*.
Teil 1: *Herkunft und kirchliche Laufbahn. Der Papst
und die lateinische Christenheit*, Stuttgart 1964
(MGH Schriften 19/1-2), part. 1, pp. 227-254; per
il riferimento a questa *epistula*, cfr. p. 227.

In una *epistula* redatta ad Anagni sempre il 15 ottobre 1088, Urbano II, rivolgendosi a Bernardo di Salvetat, arcivescovo di Toledo, al quale concede il pallio, costituendolo primate di tutti i regni di Spagna ('in totis Hispaniarum regnis'), parla di Alfonso VI e lo definisce 'gloriosissimus rex'³⁴.

Ancora in un'altra *epistula* — databile al 15 luglio 1096 (monastero di sant'Egidio) Alfonso VI viene definito: «Hispaniae citerioris rex». Come ha ben rilevato Alfons Becker: «Für Urban II. war Alfons VI. ohnehin stets nur *rex Galliciae* oder *Hispaniae citerioris rex* geblieben [...]»³⁵.

Di Pasquale II (1099-1118) interessano soprattutto cinque *epistulae*, redatte negli anni 1099-1101: in esse il pontefice si rivolge tre volte direttamente ad Alfonso VI, e lo nomina due volte indirettamente. Quasi tutte sono state immesse dai varî redattori (forse quattro) nei tre Libri dell'*Historia Compostellana* (ca. 1107-1140)³⁶. Qui di seguito le referenze essenziali:

³⁴ 'Aldefonsus gloriosissimus rex' (JL 5366: 4021), cfr. BECKER, *Urban II.*, Teil 2: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*, Stuttgart 1988 (MGH Schriften, 19-2), pp. 337-338 e nota 148 (su Jaca-Huesca: pp. 349-351).

³⁵ PL 151 (Parisiis 1881), coll. 471A-472B: part., col. 471B: *Epistula* 201 (JL 5653: 4232, I, p. 689): 'Postquam apud'; cfr. BECKER, *Urban II.*, p. 249 e nota 937.

³⁶ Cfr. BECKER, *Urban II.*, Teil I, p. 249.

- Laterani: 29 dicembre 1099
'Ildefonsus, Hispaniarum rex'
- 'Petitionem tuam'
«Ildefonso, Hispaniarum regi, scribit, Didacum (Pe-laiz) ab ecclesia S. Iacobi Compostellana iuste ac canonicè remotum esse»
- Historia Compostellana* I, 7: pp. 21-22
PL 163 (Parisiis 1893), coll. 33BD
JL 5810(4346) [I, p. 703]
- Laterani: 14 aprile 1100
'Adefonsus, Hispaniarum rex'
- 'Sicut de tua'
«Adefonsi, Hispaniarum regi, angustias dolet»
- Historia Compostellana* I, 9: pp. 25-26
PL 163, col. 45CD
JL 5840(4368) [I, p. 706]
- Laterani: 6 marzo 1101
'praestantissimus rex Ildefonsus'
- 'Actorum synodaliū'
«ad Bernardum, archiepiscopum Toletanum»
- PL 163, coll. 60D-62B
JL 5858(4381) [I, p. 708]
- Laterani: 25 marzo 1101
'Aldefonsus rex'
- 'In autumno'
«Aldefonso regi, dilecto filio, respondet»
- Historia Compostellana* I, 10: p. 27
PL 163, col. 64BC
JL 5862(4385) [I, p. 708]
- Laterani: 25 marzo 1101
'Aldefonsus rex'
- 'Magnum vestrae'
«Ad clericos et laicos Aldefonsi regnum habitantes»
- Historia Compostellana* I, 39: pp. 77-78
PL 163, coll. 64CD-65A
JL 5863 (4386) [I, p. 708]

I reperti dell'indagine per il punto a):

Le domande rivolte, per il punto a), alle *epistulae pontificie* da Gregorio VII a Pasquale II, hanno ricevuto le seguenti risposte: nessuno dei papi interrogati per il periodo che ora interessa si è rivolto ad Alfonso VI di

Castiglia e León riconoscendogli il *titulus* di: *imperator*. Gregorio VII, Urbano II e Pasquale II gli hanno *sempre* assegnato il *titulus* di: *rex*, e in varie accezioni: 'rex Hispaniae' o 'rex Hispaniarum' (Gregorio VII); 'rex Galleciae' o 'Hispaniae citerioris rex' (Urbano II); 'Hispaniarum rex' o solo 'rex' (Pasquale II). Ma va altresì rilevato che Gregorio VII, in due occasioni, nel biennio 1079-1081, ha ritenuto opportuno aggiungere al *titulus*: *rex*, l'aggettivo: *gloriosus*: JL 5142 (3871); 5205 (3925).

Se Urbano II volle aggiungere al *titulus* di *rex* l'aggettivo: *gloriosissimus*: JL 5366 (4021), Pasquale II, vi aggiunse quello di: *praestantissimus*: JL 5858 (4381).

B) L'*Historia Compostellana* e l'*Historia Silense*

Nell'*Historia Compostellana* — la cui datazione è da assegnarsi con tutta probabilità agli anni dal 1107 al 1140³⁷ — il nome di Alfonso VI di Castiglia e León ricorre, nelle varie forme: Adefonsus, Aldefonsus, Alfonsus, Ildefonsus, Illefonus, numerose volte. Il *titulus* assegnatogli più frequentemente è quello di: *rex Hispaniae* o *rex Hispaniarum*³⁸. Le forme

³⁷ L'edizione dell'*Historia Compostellana* alla quale si fa riferimento è quella recentissima di Emma FALQUERAY, in: CC CM 70, Turnholt 1988. Per i problemi relativi agli autori e alla datazione di tutta l'opera, e di alcune sue parti, si veda l'introduzione alle pp. IX-XXXIII; per la datazione: pp. XIII-XXI. Se il tempo di durata della composizione di tutta l'opera va dal 1107 al 1140 circa, quello relativo al Liber Primus va *grossa modo* dal 1107 a dopo l'aprile del 1121; al Secundus, dall'aprile del 1121 a dopo il marzo del 1126. Per quanto attiene infine al Liber Tertius, esso è stato sicuramente redatto 'dopo il 1130', dal momento che, nei *Capitula* iniziali, viene fatto riferimento alla morte di Onorio II (13 febbraio 1130); e in un periodo di tempo la cui durata potrebbe essersi protratta sino a circa il 1140.

³⁸ Gli studiosi che si sono interessati al problema dell' 'idea imperiale spagnola' — nel suo formarsi e nel suo perdurare — si sono anche occupati di dare una definizione storico-geografica al termine: *Hispania*, relativamente al periodo che ora ci interessa. *Iberia* (secondo la tradizione greca), o *Hispania* (secondo quella romana) venne ad indicare così, a seconda delle varie interpretazioni in positivo o in negativo che si volle dare della stessa 'idea imperiale spagnola', la parte settentrionale della Spagna propriamente Cristiana, o quella parte della penisola iberica sotto il controllo musulmano, che — soprattutto dalle fonti arabe — veniva indicata con il nome di Al-Andalus: cfr. C. F. SEYBOLD, *Al-Andalus*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 1 (Leyden-London 1913, pp. 349-352, part., p. 349; E. LEVI-PROVENÇAL / G. S. COLIN, *Al-Andalus o Djazirat Al-Andalus*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, Tome 1 (Leyden-Paris 1960), pp. 501-519; FLETCHER, *El Cid*, p. 173; MARAVALL, *Sobre el concepto de monarquía en la edad media española*, p. 409, con il riferimento ad alcuni documenti segnalati dal RAMOS Y

aggettivali che accompagnano il *titulus* sono le seguenti: *nobilis* (HC I, 36: p. 75; Pasquale II JL 6264 [4643]); *nobilissimus* (HC I, 109: p. 186; la regina Urraca al vescovo di san Giacomo di Compostella); *catholicus* (HC I, 6: p. 20; I, 16: p. 36; I, 27: p. 55).

Va rilevato peraltro che l'*Historia Compostellana* assegna ad Alfonso VI il *titulus* di: *imperator*, ben quattro volte: HC I, 16 (p. 36: 'catholicus rex *imperator* noster Adefonsus'); HC I, 16 (p. 37: 'supramemoratus *imperator* dominus Adefonsus'); HC I, 28 (p. 56: 'praefatus *imperator* dominus Ildefonsus'); HC I, 95 (p. 154: 'post obitum nobilissimi *imperatoris* A.').³⁹

Nell'*Historia Silense* — redatta presumibilmente *dopo* il 1100 — l'ignoto autore, forse di ambiente monastico, che si propose di onorare ed esaltare la figura di Alfonso VI, ma si fermò al 1065, cioè all'anno della morte del padre Ferdinando I di León, volle assegnare ad Alfonso VI quello che Luciano de la CALZADA ha definito: «extraño título, que jamás había sido empleado por los reyes de España [...]», denominandolo: 'orthodoxus Ispanus *Imperator*'⁴⁰.

C) Si avrà modo di riassumere i risultati essenziali relativi ai documenti esaminati, nell'esposizione del problema relato alla scelta, da parte di Mosè Sefardi, del *solo* nome dell'apostolo Pietro.

LOSCERTALES, nello studio già indicato alla nota 25, *supra*: cfr. in part., le pp. 66-67, ove, relativamente ad Alfonso I di Aragona, risultano i termini: *Hiberia* e *Hispania*. Per un rapido esame delle diverse posizioni degli studiosi sul reale contenuto geografico da assegnare al termine: *Hispania*, cfr. Hermann Josef HÜFFER, *Die mittelalterliche spanische Kaiseridee und ihre Probleme*, in: *Saeculum* 3 (1952), pp. 425-443, part., p. 429 (il saggio dello Hüffer è stato poi ripubblicato in: *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, vol. V, Madrid 1954, alle pp. 361-396).

³⁹ Lo stesso ricorrere, in HC I, 16 (p. 36), dei due termini avvicinati: *rex* e *imperator*, esenterebbe dal rimemorare, come, già dal secolo IX, i termini *regnum* (*rex*) e *imperium* (*imperator*) venissero usati insieme: una eloquente testimonianza a riguardo è rappresentata dall'*Invitorium* dell'*Ordo Coronationis* per Ludovico il Pio, per cui si rimanda allo studio di E. EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, I, Würzburg 1942, p. 67. Cfr. anche: HÜFFER, *Die mittelalterliche spanische Kaiseridee*, p. 435.

⁴⁰ Cfr. J. PRELOG, *Historia Silense*, in: *LdM* 5/1 (1990), col. 44. Il FLETCHER (*El Cid*, pp. 103 e 204) sostiene che l'HS fu composta a León intorno al 1120. Per l'espressione: 'orthodoxus Ispanus *Imperator*', si veda: Luciano de la CALZADA, *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León*, in: *Studi Gregoriani* 3 (1948), pp. 1-87, part., p. 78. Cfr. HS, ed. Justo PEREZ DE URBEL — Atilano Gonzalez RUIZ-ZORRILA, Madrid 1959: cap. 31 (p. 141); cap. 73 (p. 177).

D) Studi su Alfonso VI e reperti relativi, di importanza diretta o indiretta, per il problema che ora interessa

Senza entrare nel merito della famosa e complessa *querelle* che ha visto, nello spazio di quasi un cinquantennio, numerosi campioni della scienza storica di Spagna scendere animosamente in lizza e spezzare più di una lancia sull'arduo terreno delle ragioni, e delle non-ragioni, del formarsi, spesso oscuro ed intricato, di quella che fu definita l'*idea imperiale spagnola*, e della sua fortuna, anche se effimera, almeno al confronto oculato con il *regnum seu imperium* di Germania e Inghilterra ⁴¹, si farà ora riferimento a quegli studi che, esemplarmente, hanno trattato questo tema relativamente ad Alfonso VI di Castiglia e León, mettendo in rilievo il ricorrere, o meno, del *titulus* di: *imperator* unitamente al suo nome.

Già nel 1929, Ramón Menéndez Pidal, nella prima edizione del suo celebre studio su: *L'Españã del Cid*, pose l'accento sulle varie formulazioni 'real-imperiali' nelle quali, la propensione di Alfonso VI alla realizzazione di una 'idea imperiale spagnola', di origine leonese-castigliana, volle riconoscersi. Rimandando ai vari documenti sui quali il genio esegetico di Menéndez Pidal si fondava, si riassumono qui le varie formulazioni che, a quanto risulta ad oggi, Alfonso VI volle, in varie circostanze, usare:

- 1) *Adefonsus imperator: forse dal 1075*
- 2) *totius Hispaniae imperator: dal 1077*
- 3) *Imperator constitutus super omnes Hispaniae nationes: forse dal 1087;*
- 4) *Toletani imperii rex (seu imperator): forse dal 1088;*
- 5) *Rex et imperator: 1079-1089;*
- 6) *Hispaniarum imperator;*
Legionensis urbis totiusque Hispaniae imperator;
Anfusus imperator Castelae;

Adefonsus orthodoxus Yspanus imperator } = *Historia Silense*
Yspaniarum orthodoxus imperator } = 31 e 73

⁴¹ Affrontare debitamente il problema storiografico qui solo indicato, richiederebbe un impiego di tempo e di spazio non giustificabili in questa Sede. Si rimanda pertanto alle linee tracciate esemplarmente da Luciano de la CALZADA in proposito: cfr. StGreg 3 (1948), part., pp. 438-443.

Per quanto riguarda invece Alfonso I di Aragona, gioverà qui ricordare quanto ha scritto in proposito il Menéndez Pidal:

«[...] si Alfonso el Batallador de Aragón se llamó también *emperador*, fué originariamente como marido de Urraca, de la cual recibe los reinos de Alfonso VI; *imperator de Leone* se llama al rey aragonés en 1110»⁴².

Nel 1947, Pierre David, in un ampio e ben documentato saggio ancora oggi di grande interesse per la comprensione del quadro storico nella cui cornice il ritratto di Alfonso VI va inserito, vale a dire: *Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI*, apparso nei suoi celebri: *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*, aveva richiamato nuovamente l'attenzione degli studiosi sul fatto che:

«Alphonse [...] ne se reconnut pas censier de Saint Pierre; depuis les premiers mois de 1077, il prenait dans les actes de sa chancellerie le titre d'*imperator totius Hispaniae*, ajoutant même qu'il l'était par la grâce de Dieu» e aggiungendo poi: «on a tout droit d'y voir une affirmation de totale indépendance et même la revendication formelle d'une suzeraineté sur toute la Péninsule»⁴³.

Luciano de la CALZADA, in un ben noto saggio del 1948 dal titolo: *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León*, cita — tra vari altri documenti di carattere diverso — l'*epistula* di Gregorio VII: 'Non ignorat prudentia tua', databile verso la fine del maggio 1081: JL 5205 (3925) (cfr. *supra*, punto A): ultimo documento pontificio ad: *Alphonsum gloriosum regem Hispaniae*), ed ha ritenuto di poter interpretare l'allocuzione *rex gloriosus* come un implicito:

«[...] reconocimiento pontificio de aquel: *Ego Adefonsus imperator totius Hispaniae*, que el rey de Castilla y León había comenzado a usar unos años antes»⁴⁴.

⁴² Madrid 1947 (edizione dalla quale si cita), vol. I, pp. 234-235; vol. II, pp. 725-731 = *Título imperial de Alfonso VI*; vol. II, pp. 666-667: per Alfonso I di Aragona. Cfr. anche la nota 25, *supra*. Sempre del Menéndez Pidal, cfr. *Adefonsus Imperator Toletanus, magnificus Triumphator*, in: *Boletín de la Academia de la Historia*, 100 (1932), pp. 513-538, ristampato in: IDEM, *Historia y Epopeya*, Madrid 1934 (Obras de Ramón Menéndez Pidal, vol. 2), pp. 239-262.

⁴³ Paris 1947 (Collection Portugaise, 7^{ème} volume), pp. 341-439, per la citazione: p. 355.

⁴⁴ StGreg 3 (1948), pp. 77-86 e pp. 78, 87.

Il de la CALZADA riprende poi una delle due famose citazioni dall'*Historia Silense* già segnalate dal Menéndez Pidal, sottolineandone, ancora una volta, la singolarità e l'importanza, e scorgendo proprio nell'espressione: 'Adefonsus orthodoxus Ispani Imperatoris' un dato *mirabilmente* adeguato alla personalità di Alfonso VI, conclude poi il suo saggio con l'affermare che: «[...] Alfonso VI fué verdaderamente: *Imperator totius Hispaniae*»⁴⁵.

Una tale problematica era stata ripresa precedentemente, nel biennio 1931-1933, dallo studioso tedesco Hermann Josef HÜFFER, che si era degnamente formato alla scuola del grande Menéndez Pidal, prima nell'ampio saggio: *Die leonesischen Hegemoniebestrebungen und Kaisertitel*, pubblicato in Germania, e poi nel denso volume: *La Idea Imperial Española*, uscito in Spagna⁴⁶, e riaffrontata poi nel 1952, con una consapevolezza critica e storiografica indubbiamente maggiore anche perchè solidamente basata su di un più ampio ventaglio di 'reperti documentari', con il titolo, significativamente emblematico: *Die mittelalterliche Spanische Kaiseridee und ihre Probleme*⁴⁷.

E' stato merito dello Hüffer, certamente anche grazie al ponderoso lavoro di scavo già effettuato dal Menéndez Pidal, ma anche grazie alla sua propria preparazione archivistica, porre l'accento su di un ulteriore e significativo *Titulus* che Alfonso VI volle attribuirsi, e cioè su quell'espressione singolare 'imbarātūr dū-'l-millatajn' (imperatore di entrambe le religioni: la cristiana e l'islamica), che risulta dai documenti d'archivio in lingua araba che lo studioso tedesco potè reperire e verificare⁴⁸. Un *Titulus* del quale Alfonso VI mostrò di potersi adornare *realiter*, in virtù di quella stessa 'politica di tolleranza' che egli seppe, in più occasioni, dimostrare equibratamente *non solo* nei confronti della religione islamica e dei suoi seguaci, ma anche della religione ebraica e del suo popolo: un aspetto della sua linea politica e, si vorrebbe aggiungere, *anche* culturale, sul quale avremo modo di soffermarci procedendo nell'esposizione dei vari problemi relati a questa ricerca⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem, pp. 78-79, 87.

⁴⁶ Nell'ordine: in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Bd. III, Münster 1931 (Spanische Forschungen der Görres Gesellschaft), saggio ampliato poi nel volume: *La idea imperial española*, Madrid 1933.

⁴⁷ Cfr. la nota 38, supra.

⁴⁸ HÜFFER, art. cit., pp. 435-436. Lo Hüffer ha reperito ben quaranta documenti nei quali Alfonso VI di Castiglia e León si definisce: «Per grazia di Dio imperatore di tutta la Spagna».

⁴⁹ Si veda quanto si discute più avanti alle pagine comprese tra le note 64-71, *infra*.

Nel 1964, ancora una volta, la storiografia tedesca riprendeva la riflessione sull'importanza dei 'reperti documentari' messi così efficacemente in luce dalla particolare linea esegetica: *Menéndez Pidal — David — de la Calzada — Hüffer*, e — attraverso il prestigioso nome di Alfons Becker — riconosceva ufficialmente, all'interno della prima parte di uno studio, davvero fondamentale, del Becker su Urbano II, che la statura politica di Alfonso VI di Castiglia e León, se anche *mai* riconosciuta da parte papale come *imperiale*, o regale *tout court*, si era ornata, e a buon diritto, del *Titulus: Imperator totius Hispaniae e Imperator* di entrambe le religioni: la cristiana e la islamica' ⁵⁰.

Così, se nel 1980 Claudio Sanchez-Albornoz, nell'ampio saggio su: *La España cristiana de los siglos VIII al XI*, apparso nella *Historia de España*, coordinata dallo stesso Menéndez Pidal, e da lui fondata, poteva rifarsi, su Alfonso VI il Bravo, re di Castiglia e di León, alle linee esegetiche precedentemente riassunte ⁵¹, Bonifacio Palacios Martín, nella sua solida ed ampia panoramica storica che, con il titolo, non certo casuale: *De la conquista de Toledo al imperio de Alfonso VII*, venne a costituire uno dei nuclei centrali di quel volume quarto della recente *Historia general de España y America*, che si volle recasse il titolo paradigmatico di: *La España de los cinco reinos (1085-1369)*, e che apparve sempre a Madrid nel corso dell'anno 1984, è riuscito — riprendendo quelle stesse linee esegetiche con una finissima analisi e nel contempo con un'agilissima forza di sintesi — a tracciare un profilo davvero esemplare di Alfonso VI, da un lato sottraendosi al pericoloso richiamo delle Sirene di una storia intesa squisitamente come 'storia locale', dall'altro portandosi al largo, da par suo, dagli altrettanto pericolosi, classici scogli di Scilla e Cariddi: vale a dire 'rileggendo' i fatti, e le fonti su di essi, fuori dalle strettoie esegetiche della logica politica tradizionale dei 'due poteri'.

«Se trataba» — egli ha scritto — «sobre todo, de definir con claridad cuál era la postura del rey de León y Castilla en relación con los reinos españoles y con los poderes universales. Alfonso VI vuelve a titularse 'emperador': *'imperator super omnes nationes Hispaniae'*. Le estimulaba, sin duda, la misma actitud imperialista del caudillo almorávide, con el que se comparó en

⁵⁰ Cfr. BECKER, *Urban II.*, Teil I (Stuttgart 1964), p. 248.

⁵¹ Tomo VII, vol. I: *El reino Astur-Leones (722 a 1037)*. *Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, Madrid 1980, pp. XXV, XXXII.

más de una ocasión y con el que en lo sucesivo mantendría un enfrentamiento agónico, permanente»⁵².

Anche il profilo di Alfonso I di Aragona, acquista, da una tale impostazione di 'esegesi comparata delle fonti', efficace originalità, e la sua stessa personalità esce, per quanto possibile, finalmente da quel ruolo unilaterale di 'perturbatore della *pax hispanica*, in quanto perturbatore delle mire egemoniche di Alfonso VI', ruolo al quale parevano averlo condannato per sempre e le lacune documentarie e le stesse *Cronache* del tempo, non ultima quella stessa *Historia Compostellana*, che abbiamo già citato, in più riprese, e il cui valore documentario non va certamente sottovalutato, anche se di parte⁵³.

Una tale incastonatura esegetica, ben collocata dal Palacios Martín nel delicato momento storico: «[...] en que los almoravides estaban a punto de recuperar casi todos los dominios tradicionales del Islam en España y de unirlos a su gran imperio norteafricano», gli consente di presentarci: «[...] *el Batallador* come la figura central del paréntesis comprendido entre los grandes emperadores castellanos, Alfonso VI y Alfonso VII», liberandolo così da quella sorta di antinomia dialettica che lo riduceva ad *alter-ego*, a un tempo reale e simbolico, del *rex-imperator* di Castiglia e León: un rischio, e grave, che, altrimenti, anche queste sommarie 'linee interpretative preliminari' avrebbero potuto correre⁵⁴.

⁵² Alle pp. 399-478 (Bibliografia: pp. 475-478), part., pp. 402-424; per la citazione, p. 403.

⁵³ Sul Regno di Aragona e di Navarra e sul problema de: *La herencia de Alfonso VI. Urraca y el Batallador*, cfr. ibidem, pp. 410-414; e 424-439. Sulla testimonianza chiaramente di parte della *Historia Compostellana*, si veda quanto scrive: RAMOS Y LOSCERTALES, *La sucesión del Rey Alfonso VI*, part., pp. 37-38: «Es la *Historia Compostellana* [...] una atractiva obra de propaganda partidista, inteligentemente concebida y bien desarrollada y documentada. Pero el carácter de la obra y la calidad de sus redactores imponen una actitud de prudente cautela [...]». Si veda anche: Ludwig VONES, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des Nordwestspanischen Raumes: 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1980 (Kölner Historische Abhandlungen, Hrsrg. von Erich MEUTHEN, Bd. 29), part., pp. 1-40.

⁵⁴ Ad un simile rischio non sfugge — almeno a mio avviso — nemmeno il lavoro, peraltro ben documentato ed analiticamente ineccepibile, appena citato di Ludwig VONES (cfr. ibidem, l'Index conclusivo alle voci: *Alfons I. 'el Batallador', König von Aragón-Navarra;* e *Alfons VI., König von Aragonien und Kastilien*). Proprio in ragione del fatto che la ricostruzione storica degli avvenimenti tradita dalla *Historia Compostellana* risulta chiaramente di parte, e dunque da sottoporsi ad attenta critica, occorre — anche in uno studio basato su di essa — allargare metodologicamente l'orizzonte, si da creare una 'prospettiva tridimensionale', inserendo consapevolmente *tutti gli elementi storici*

La piena consapevolezza che un rischio del genere non solo potesse sussistere, ma potesse soprattutto essere in agguato, è stata consentita dalla interessante lettura del geniale volume che Richard Fletcher ha recentissimamente pubblicato su: *The Quest for El Cid* (1989), disponibile ora anche nella traduzione italiana con il titolo: *El Cid. Storia del nobile cavaliere Rodrigo Díaz* (1990): un libro che unisce al pregio di una conoscenza davvero non comune delle fonti, quello di uno stile piano, quasi 'colloquiale'; e che, pur riconoscendo onestamente la totale assenza di fonti che potevano offrirci 'un ritratto reale' di Alfonso VI, ed il dato di fatto che: «La sua personalità rimane un mistero», riesce tuttavia a delinearne un ritratto capace, nelle sue luci e nelle molte ombre — l'enigma del ruolo che potè svolgere nella morte del fratello Sancho II, ad esempio — di avvicinarsi a quella che forse è stata la sua vera personalità. Per limitarci ora a quanto interessa, varrà la pena di segnalare che nell'*Index* del suo bel volume, il Fletcher, così ha ritenuto di poter scrivere: Alfonso I, re d'Aragona; Alfonso V, re di León-Castiglia; Alfonso VI, re e *imperatore* di León-Castiglia; Alfonso VII, re e *imperatore* di León-Castiglia ⁵⁵.

Sulla base dei reperti emersi all'indagine, si ritiene di poter interpretare — senza indulgere ad opinioni ed interpretazioni pregiudiziali — l'espressione usata da Pietro Alfonsi nel *Dialogus* nella direzione di una possibile identificazione del personaggio in Alfonso VI di Castiglia e León e *non* in Alfonso I d'Aragona ⁵⁶.

*inerenti ai fatti che la stessa 'Historia Compostellana' ricostruisce: vale a dire, ampliando il quadro d'insieme, ad esempio — come ha ben delineato il Palacios Martín — al non certo irrilevante ruolo giocato, anche nell'ambito dei rapporti di forza instauratisi tra Alfonso VI ed Alfonso I, dalle ben precise pretese territoriali degli almoravidi. L'introduzione di questo elemento, non solo di fondo, avrebbe certamente contribuito a far meglio risaltare non solo l'importanza — malgrado la sua ben avvertibile 'partigianeria' — della stessa *Historia Compostellana*, ma altresì le ragioni di quello che si vorrebbe definire 'urto istituzionale' tra i due *reges*, i cui profili storico-biografici avrebbero potuto ricevere più veridici lineamenti critici.*

⁵⁵ Il volume del FLETCHER è stato pubblicato in lingua italiana a Milano, per la buona traduzione di Vittorio BEONIO BROCCHERI. Per la citazione dall' *Index*, cfr. p. 241. Tutta la prima Parte (cfr. pp. 11-116), da ritenersi necessariamente introduttiva, costituisce, a mio avviso, la riprova — e a livelli davvero eccellenti — di quanto segnalato alla nota precedente. L'esegesi delle fonti relate a confronto offerta dal Fletcher è un esempio di rara coerenza, e competenza, metodologica. Cfr. anche la nota 59, *infra*.

⁵⁶ Si tratta, come si è già più volte sottolineato, di una 'ipotesi interpretativa' anche se corroborata, ovviamente, da alcuni reperti emersi all'indagine — sulla quale chi scrive continuerà a lavorare anche in seguito, nella speranza di pervenire a maggiori certezze veritative.

Esistono, d'altronde, come vedremo, anche altre 'ragione esegetiche' che possono contribuire ad orientare ad una tale identificazione, da intendersi comunque *solo* come ipotesi interpretativa.

C) I reperti relativi al punto **a)**, cioè all'interrogativo: perchè Mosè Sefardi non si sia voluto chiamare: 'Pietro Paolo *di* Alfonso'

Per la discussione di questa parte dell'indagine si muoverà dall' 'ipotesi interpretativa' già enunciata, vale a dire dalla possibile 'identificazione' dell' *Alphunsus* del *Dialogus* in Alfonso VI. Se dunque — e, a parere di chi scrive, con buone probabilità — fu proprio Alfonso VI di Castiglia e León a far da padrino al nostro autore in quel lontano 29 giugno dell'anno 1106 che lo vide ricevere il Sacramento del Battesimo nella chiesa Cattedrale di Huesca per mano di Stefano: *Oscensis et Jaccensis episcopus* (1099-1130)⁵⁷, non si rivelerà peregrina la formulazione di una serie di domande, che si articolano come segue: 1) per quale ragione Alfonso VI fu padrino di un tale Battesimo?; 2) quale fu il reale motivo della scelta del giorno del Battesimo: festività degli apostoli Pietro e Paolo?; 3) come mettere insieme la prima parte della frase del *Prologus* al *Dialogus*: «Unde michi ob venerationem et memoriam eiusdem diei» con la seconda: «[...] et apostoli nomen, quod est Petrus, imposui»?.

Certamente non tutte — e non sempre — le azioni umane lasciano intravedere una compiuta 'coerenza logica'; certamente non è questo il primo esempio di contraddittorietà, in fonti medievali, tra una asserzione iniziale e la sua razionalizzazione concreta; certamente, data la stessa esiguità delle fonti *ad hoc*, non si può pretendere di poter arrivare a motivare tutto; e la saggezza di un opportuno buon senso indurrebbe a procedere, ponendo tranquillamente tra parentesi questo punto **C)**, e le domande che lo compongono. Tuttavia, quel tanto di 'intuizione investigativa' che non può non costituire l'essenza stessa del 'mestiere di storico', inducono ad esplorare, per quanto possibile, l'insieme dei dati a disposizione, malgrado la loro stessa esilità e ben sapendo di non poter minimamente contare, almeno per ora, su dati ulteriori e probanti; ma non è poi questa la 'costante invariabile' che caratterizza la fatica, spesso amara e deludente, dello studioso di cose medievali?

Vediamo dunque di tracciare rapidamente il quadro, entro il quale si svolge l'azione dei due personaggi: Mosè Sefardi, alias Pietro Alfonsi e

⁵⁷ Si veda la nota 9, *supra*. Va rilevato che Pietro Alfonsi parla solo di Huesca (*civitas Oscensis*). Si veda la nota 63, *infra*.

Alfonso VI di Castiglia e León, nelle sue coordinate spazio-temporali, che ci rimanderanno, a loro volta, a quelle politico-sociali, ed infine a quelle filosofico-religiose.

Il tempo dell'azione è il 29 giugno del 1106: questo è, per nostra fortuna, un dato certo. A quella data, Alfonso VI aveva esattamente sessantasei anni. Ventun anni prima (1085) aveva conquistato Toledo e quel *regnum Toletanum* del quale si era voluto definire: *imperator* (1088). L'esercizio del potere gli era stata dura scuola: e ne aveva tratto inusitato coraggio e larghezza di vedute. Su quella data del 1106, altre date pesavano: 1093: morte della moglie Costanza, nipote del grande Ugo di Semur, abate di Cluny; 15 agosto 1097: sconfitta, da parte delle truppe almoravidi, a Consuegra; 10 luglio 1099: morte di Don Rodrigo Díaz, 'el Cid Campeador', colui che venne definito: «la personalidad más recia que haya producido Castilla»⁵⁸, colui la cui grande vicenda storica si era incontrata — e scontrata — con la sua, altrettanto grande, in una perenne altalena di sfide e riconciliazioni, che aveva certamente sfibrato entrambi⁵⁹. In quel momento, cioè verso la metà dell'anno 1106, Alfonso VI era nella fase critica della scelta del proprio successore: nell'inverno del 1108, durante la curia regia straordinaria che venne tenuta in Toledo, il *rex-imperator* di Castiglia e León procedette ad assolvere tutte le pratiche necessarie per la designazione della figlia Urraca, come sua erede; in seguito fu lui stesso a designare Alfonso I, d'Aragona, detto 'el Batallador', come marito della propria figlia. In un *pacto de unidad* anche matrimoniale si unificavano così, ma non senza divergenze strutturali permanenti, due rami della storia di Spagna: quello navarro-aragonese e quello leonese-castigliano. Poco dopo, la vicenda terrena del grande Alfonso si sarebbe conclusa: 1 luglio 1109. Nello stesso anno, tre mesi prima, aveva avuto termine la parabola terrena di un altro grande: quell'Ugo di Semur, abate di Cluny, la cui nipote Alfonso aveva sposato nel 1079⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. PALACIO MARTÍN, *La conquista de Toledo* cit., p. 419.

⁵⁹ Il bel volume di Richard FLETCHER traccia con precisione le linee fondamentali delle alterne vicende tra Rodrigo Diaz de Vivár e Alfonso VI. Una aggiornata ed intelligente rassegna bibliografica conclude, alle pp. 225-234, questo importante studio. Sempre del FLETCHER si vedano: *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford 1978 (Oxford Historical Monographs); *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984, part., su Alfonso VI, re ed imperatore di Castiglia e León, si vedano le pp. 31-38; 45-47; 105-107; 110-127; 129-130; 137-138.

⁶⁰ Per gli avvenimenti qui rimemorati, cfr. l'efficace sintesi del PALACIO MARTÍN cit., part., pp. 418-424. Si veda: FLETCHER, *St. James's Catapult*, cit., part., pp. 116-120; 121-

Non sappiamo invece, purtroppo, che età avesse il neo-battezzando: tuttavia, da quanto egli stesso ha voluto raccontarci nel *Prologus* al *Dialogus* sulle ragioni dell'ostilità dimostratagli, a causa della sua conversione alla religione cristiana, dai suoi precedenti correligionari; e dal suo stesso esplicito dichiarare che essi lo avevano riconosciuto: 'peritum in libris prophetarum et dictis doctorum'⁶¹, si può ragionevolmente presumere che egli potesse avere allora *grosso modo* ca. 35-40 anni: poniamo dunque come ipotesi che Pietro Alfonsi, alias Mosè Sefardi, fosse nato tra il 1061 ed il 1066.

Il luogo dell'azione è la chiesa Cattedrale della città di Huesca. Non è detto che lo stesso luogo del Battesimo sia stato quello della nascita. La forma nominale precedente al Battesimo: Mosè Sefardi, chiarisce che si trattava di un ebreo certamente spagnolo. Sappiamo (e lo abbiamo già visto) che Huesca venne riscattata dal dominio arabo da Pedro I, re di Aragona (1094-1104) nel novembre del 1096: essa era stata dunque circa 383 anni sotto il dominio arabo⁶². Mosè Sefardi, si può ben dire, era nato verso il 1061-1066 nella regione *al-Andalus*, vale a dire in quella precisa parte della penisola iberica che si trovava sotto il controllo islamico. Se la città di Huesca non fu il luogo della sua nascita, come potrebbe anche essere, resterebbe da chiedersi perchè proprio essa venne prescelta come luogo del Battesimo. Non sappiamo se sarà possibile dare una risposta plausibile in proposito. In ogni caso, è possibile ipotizzare che Mosè Sefardi fosse nato a Jaca e lì visse (vi era infatti un ben delimitato quartiere ebraico) e che Huesca sia stata prescelta a luogo deputato del Battesimo *solo* per il fatto che essa era stata restituita, agli inizi del 1097, da Pietro I d'Aragona alla sua antica dignità di sede episcopale. Il fatto che, nella sua stessa ritrosia autobiografica, Pietro Alfonsi ci dica non solo di essere stato battezzato ad Huesca, ma di essere stato: «purificatus manibus Stephani, gloriosi et *legitimi* eiusdem civitatis episcopi», non potrebbe costituire conferma di una tale ipotesi?⁶³. Se così fu, non avrebbe più senso

-128. Per Urraca, cfr. *ibid.*, pp. 129-162. Per il periodo successivo ad Alfonso VI, cfr. Bernard F. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126*, Princeton 1982. Per la data della morte di Alfonso VI, sia il FLETCHER (*St. James's Catapult*, p. 120 e p. 127), che il SÁEZ (LdM 1, 1977-1980, col. 398), indicano il 30 giugno. Il PALACIOS MARTÍN (HGEA, T. IV, 1984, p. 423), dà l'indicazione seguente: «el 1 de julio de 1109, moría Alfonso VI». Si veda anche la nota 67, *infra*.

⁶¹ *Dialogus, Prologus* (ed. MIETH, p. 2: PL157, col. 538A). Cfr. anche la nota 82, *infra*.

⁶² Su Huesca, si veda la nota 16, *supra*. Cfr. anche la nota seguente.

⁶³ *Dialogus, Prologus*, ed. cit. p. 1: PL 157, col. 537B. Che Pietro Alfonsi abbia voluto inserire contestualmente l'aggettivo 'legitimus', di chiaro sapore giuridico, denota non

continuare a domandarsi, come altri ha ritenuto di poter fare, come potesse Alfonso VI di Castiglia e León far da padrino ad un Battesimo che ebbe luogo in una città del regno di Aragona⁶⁴. Non sappiamo, ovviamente, se

solo la sua consapevolezza delle vicende storiche e dei problemi istituzionali relati alle diocesi di Jaca e Huesca, ma anche il suo essere a conoscenza delle varie e complesse difficoltà che, tra il marzo ed il dicembre del 1102 (cfr. la nota 9, *supra*), il vescovo Stefano aveva dovuto sperimentare e risolvere. In un tale quadro ben si colloca l'annotazione — anche se ovviamente in un contesto più allargato — di Paul KEHR relativamente alla istituzione di nuove sedi episcopali: «[...] deren Inhaber nachher in Jaca und in Roda residierten und schließlich nach der Eroberung von Huesca und Lérida ihre Sitze in diese Städte verlegten und nun als die legitimen Nachfolger der alten Bischöfe dieser vormaurischen Bischofssitze galten»: *Jaca-Huesca*, in: *Papsturkunden*, I, p. 91. La città di Jaca (oggi diocesi suffraganea di Pamplona) era originariamente *castrum* o *villa* fortificata sulle rive del torrente *de las Membrilleras*, ed iniziò ad ingrandirsi dal 1035, anno in cui venne eletta a capitale del regno di Aragona. Il vescovado di Jaca, direttamente connesso a quello di Huesca, veniva definito: di Aragona. Nei primi mesi del 1077 Sancho Ramirez, re di Aragona, ottenne la dignità episcopale per la città ed il vescovo di Jaca si denominò inizialmente: *episcopus in Jacca* o *episcopus Jaccensis*. Per queste, ed altre notizie su Jaca e sul famoso concilio del 1063, da alcuni studiosi ritenuto apocrifo, cfr. Francisco M. TULLA OCist, *Jaca (Concilio?: 1063)*, in: *Dizionario dei Concili* 2 (Roma 1964), pp. 204-206, part., pp. 204-205. In ogni caso, fu in occasione di un tale concilio che venne decisa e programmata la ri-conquista di Huesca, iniziata dallo stesso Sancho Ramirez negli ultimi anni del suo regno e protrattasi, con il lungo assedio della città, fino alla sua morte avvenuta nel 1094, per poi essere definitivamente realizzata nel novembre del 1096 dal figlio Pietro I di Aragona, con l'appoggio dello stesso Alfonso VI e l'aiuto del *Cid*. Fino alla consacrazione della moschea di Huesca in Cattedrale (fine del 1096 su iniziativa dello stesso re Pietro) la sede episcopale era stata trasferita a Jaca: cfr. KEHR, *Papsturkunden* I, pp. 92-99. Su Jaca si vedano: Rabbi M. KAISERLING, *Jaca*, in: *The Jewish Encyclopaedia*, 7 (New York-London 1904), p. 18: «Jews were settled here as early as the eleventh century, during which the city became the seat of a Jewish high school»; R. del ARCO, *La ciudad de Jaca*, Madrid 1921; la voce: *Jaca*, in: *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Tomo 28/2 (Madrid-Barcelona 1926), pp. 2332-2338; D. VAZQUEZ, *Jaca*, LThK 5 (1960), col. 830; Haim BEINART, *Jaca*, in: *Encyclopaedia judaica* 9 (Jerusalem 1971), col. 1186. Dopo la riconquista di Huesca, pur non avvenendo la fusione delle due Diocesi, il vescovo si denominerà: 'Oscensis et Jaccensis'. Cfr. KEHR, *Papsturkunden*, II, pp. 93-99.

⁶⁴ Si veda l'elenco degli studiosi pro Alfonso I di Aragona, in fine. Cfr. MIETH, ed. cit., pp. IV-VI. Va qui peraltro sollevato più di un dubbio metodologico sulla linea di tendenza del MIETH a dar per dato, segnalandolo come veridicamente probante, il fatto che, in un documento del 14 aprile 1121 (cfr. la nota 22, *supra*), risulti la firma di un testimone a nome: Pietro Alfonsi. Non ho potuto, finora, vedere il documento n. 20 (cfr. LACARRA, cit., 2, pp. 490-491), ma avrei non poche incertezze ad accettare, senza attente verifiche, di identificare la firma: Pietro Alfonsi, come *sicuramente* del nostro autore, come fa invece il MIETH. Va anche rilevato che, stando alla versione latina del trattato: *De dracone*, scritto dall'Alfonsi in arabo e tradotto in lingua latina dal suo discepolo Gualterio

quanto abbiamo cercato di ricostruire corrispondesse alla realtà. In ogni caso, possiamo continuare a tenerlo presente come 'ipotesi'.

Se ora riflettiamo sui dati cronologici disponibili, possiamo pervenire a qualche considerazione ulteriore che potrà anche rivelarsi d'importanza non secondaria e che potrà rivelarsi tale, da gettare almeno un raggio di luce sulle ragioni della scelta di un padrino come Alfonso VI.

Circa sedici anni prima del giorno di quel Battesimo, Alfonso VI aveva promulgato quella famosa: *Karta inter christianos et iudaeos de foro illorum* che, nel 1090, consegnò ad una forma documentaria ben precisa — si trattava di nove punti normativi per un'etica politico-religiosa che scandisse i rapporti quotidiani tra cristiani ed ebrei — il frutto di quella linea di tolleranza che egli seppe portare avanti con tenace continuità nei confronti di chi professava fedi diverse: in questa circostanza, gli ebrei⁶⁵. Bernhard

di Malvernia (Worcester), Pietro Alfonsi risulterebbe chiaramente in Inghilterra nell'aprile del 1120: cfr. José María MILLÁS VALLICROSA, *La aportación astronómica de Pedro Alfonsi*, in: *Sefarad* 3 (1943), 1, pp. 65-105; per il testo del *De dracone* pp. 87-97, part. p. 88: «Anno ab Incarnationi Domini 1120 kalendis aprilis feria 5.^a, hora diei 6.^a». Per il Millás Vallicrosa (ibid., p. 66), Pietro Alfonsi fu medico di Enrico I d'Inghilterra: «su presencia en la corte inglesa se sitúa pocos años después de su bautismo, hacia el año 1110». Probabilmente Pietro Alfonsi si recò in Inghilterra dopo la morte di Alfonso VI (1.07.1109) e dopo aver redatto il *Dialogus*, e vi si fermò abbastanza a lungo. Si veda anche Millás Vallicrosa, art. cit., pp. 83-84 (collaborazione di Pietro Alfonsi con Adelardo di Bath per la traduzione della *Tabulae* di Al-KH^WARĪZMI, che ebbe luogo: «Más tarde, en el año 1126 [...]»). Ma anche su questo si avrà modo di ritornare. Va peraltro detto che resta il fatto che la presenza di Alfonso VI di Castiglia e León in una città del regno di Aragona non doveva essere certo cosa di ordinaria amministrazione. Ma va altresì rilevato quanto segue: a) non di una qualsiasi città del regno di Aragona si trattava, bensì di Huesca, cioè della capitale, che peraltro era stata riconquistata all'interno di una lunghissima e ben articolata azione politico-militare, che aveva visto congiunte, in intenti sia pur non identici, le forze di Sancho Ramirez, re di Aragona e dello stesso Alfonso VI. Gioverà ricordare almeno, ai fini che qui interessano: l'accordo del 1087 tra i due re, per il contado di Navarra, comprendente: Pamplona, Tafalla, Monjardin, Aibar ed altri territori, al fine preciso di osteggiare l'irruenza almoravide; la reiterata collaborazione tra lo stesso re di Aragona, Alfonso VI e Rodrigo Diaz de Vivar; b) «La gran empresa de la reconquista aragonesa en ese momento consiste en saltar de la montaña al llano. La clave está en la ciudad de Huesca»: PALACIO MARTÍN, cit. pp. 410-415, part., p. 411. E non va dimenticato che Huesca venne ri-conquistata nel novembre del 1096 proprio da Pietro I di Aragona e con l'appoggio proprio di Alfonso VI. In un tal quadro, non suscita davvero meraviglia che in quel 29 giugno del 1106, proprio Alfonso VI avesse voluto far da padrino al nostro autore. Tutte queste sono, ovviamente, considerazioni previe sulle quali si vorrà ritornare appena possibile.

⁶⁵ Per il testo della *Karta*, cfr. José AMADOR de los RÍOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1875, alle pp. 546-552. Già nel 1979 avevo

Blumenkranz ha citato a più riprese testimonianze documentarie che provano come, in varie occasioni, nel periodo compreso tra gli anni 1081 e 1086, Alfonso VI abbia perseguito volutamente non solo una 'linea di tolleranza' rispetto agli ebrei dei propri territori, ma addirittura una vera e propria 'politica di valorizzazione delle loro doti'. Se dunque nel 1081 egli assegnò degli ebrei a posti di autorità, nel 1086 egli decise di dare l'incarico ad alcuni ebrei di svolgere missioni delicate ed impegnative nelle città di Siviglia e di Valenza. Sempre nel 1086, si ha notizia addirittura di una intera armata ebrea, composta da circa quarantamila uomini, che partecipò, in aiuto ad Alfonso VI, ai combattimenti della battaglia di Sagrajos (o Zallaca) ⁶⁶. Se dunque Alfonso VI potè essere definito anche: 'imbarätür dü -l- millatajn', poteva anche e a buon diritto — venir denominato: imperatore della 'ahl al-kitâb', cioè 'imperatore della gente del

sottolineato l'importanza della *Karta* e di questo lavoro dell'Amador de los Rios. Cfr. ARDUINI, *Ruperto di Deutz*, cit., part. pp. 97-98, nota 9.

⁶⁶ Cfr. Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris-La Haye 1960 (Etudes Juives, 2; nell'ordine cronologico dei fatti storici rimemorati: pp. 183-184, 41, 37 (malgrado la recensione di Hubert SILVESTRE in RHE 57, 1962, pp. 560-561, questo studio risulta per molti aspetti ancora oggi assai utile). Proprio questa linea di liberalità e tolleranza nei confronti degli ebrei fu alla radice della famosa *Epistula* di Gregorio VII ad Alfonso VI del 1081, *Epistula* peraltro ben nota agli studiosi di Alfonso VI e già da noi ricordata, ma per ben altre motivazioni (cfr. le indicazioni relative all'ultima delle *Epistulae* di Gregorio VII, riportate al punto A), *supra*). Quell'accorato ammonimento del pontefice al re di Spagna, affinché non volesse acconsentire a far sì che, nella sua terra, fossero proprio i giudei a dominare i cristiani, esercitando potere su di essi: «[...] dilectionem tuam monemus, ut in terra tua Iudeos christianis dominari vel supra eos potestatem exercere ulterius nullatenus sinas» (*Reg* 9, 2, ed. CASPAR, 2, p. 571), non pare aver trovato effettiva accoglienza da parte del re, stando agli esempi riportati dal Blumenkranz, ed alle date ad essi relate. La stessa *Karta*, redatta nel 1090, dunque dopo quasi cinque anni dalla morte di Gregorio VII, è la riprova eloquente di come divergenti fossero le posizioni del pontefice e del re anche rispetto agli ebrei. Ma va anche rilevato che la stessa linea di particolare tolleranza perseguita da Alfonso VI nei confronti degli ebrei, ben si inseriva in quella situazione, davvero eccezionale nell'ambito dell'Europa cristiana del tempo, che caratterizzò la singolare fenomenologia dell'accesso alle pubbliche cariche da parte degli ebrei della Spagna cristiana. La condizione, tutta particolare, degli ebrei sefarditi è stata ben delineata per il periodo che qui interessa, anche se per linee sintetiche, da Aryeh GRABOÏS: *La chrétienté dans la conscience juive en Occident aux Xe-XIIe siècles*, in: *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: Coscienza e strutture di una società*, Atti della ottava Settimana internazionale di Studio, Mendola 30 giugno — 5 luglio 1980, Milano 1983 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore — Miscellanea del Centro di Studi Medievali, X), pp. 303-338, part., pp. 331-335; su Pietro Alfonsi (e il GRABOÏS si allinea con gli studiosi pro Alfonso I di Aragona), pp. 333-334.

Libro'; vale a dire delle tre religioni: l'ebraica, la cristiana e l'islamica. In una prospettiva del genere — anche se ovviamente non si deve incorrere nell'ingenuità di ritenere che una tale linea, da parte di Alfonso VI, fosse immune da precisi interessi di tipo anche politico-militare e dall'intento di assicurarsi, soprattutto nelle regioni di al-Andalus, un eventuale appoggio da parte ebraica, sia a frenare le mire espansionistiche islamiche, sia a rafforzare i suoi stessi moti di conquista — ben si comprende, e si motiva, perchè un ebreo che si convertiva alla *christiana religio* potesse, e volesse, scegliere un tale 'campione' a padrino del proprio Battesimo.

Non va inoltre dimenticato che, riconquistandola nel 1085, Alfonso VI aveva fatto di Toledo non solo la sede primaziale della Spagna, ma una sorta di capitale ideal-reale delle culture araba, ebraica e cristiana. «La conquista de Toledo por Alfonso VI» scrive Antonio ANTELO IGLESIAS in una parte di un suo recente saggio, parte che ha voluto intitolare appunto: *Toledo, encrucijada de culturas,*

«en 1085, marca un viraje histórico-cultural, pues las *gentes del Libro*, es decir los cristianos y iudíos, cooperarían muy estrechamente con los musulmanes en la magna tarea de ofrecer al mundo latino-clerical los textos griegos vertidos al árabe»⁶⁷.

In un tale quadro, si comprende bene che Pietro Alfonsi abbia potuto scegliere un tale padrino; non solo, ma si fa chiaro che tale scelta non fu unilaterale, bensì potè essere reciproca: poteva infatti Alfonso VI non riconoscersi in un personaggio che era l'incarnazione vivente di quello stesso 'crocevia culturale' che l'*imperator toletanus magnificus triumphator* aveva reso storicamente possibile, come abbiamo voluto indicare già in apertura di discorso nella premessa introduttiva?⁶⁸. Lo stesso *curriculum*

⁶⁷ Cfr. Antonio ANTELO IGLESIAS, *La cultura española de la plenitud medieval*, in: HGEA, T. IV cit., pp. 259-395, part., pp. 325-328, e per la citazione: p. 325.

⁶⁸ Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Un proyecto fallido de Monarquía islámica en España*, in: *El fallido intento de un estado hispánico musulmán (711-1085)*, Madrid 1988 (HGEA, Tomo III), pp. XI-XXXIII, part., p. XXXII: «Alfonso VI demostró que era capaz de unir la tradición isidoriana, nostálgica de España [...] con los vientos de renovación que soplaban desde Europa». Una intelligente panoramica dei problemi storico-istituzionali connessi a quella particolare evoluzione che contrassegnò l'*iter* della storia della Chiesa occidentale durante gli anni 1050-1250, é reperibile ora in: Colin MORRIS, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, part., alle pp. 11-108, anche se, almeno ad avviso di chi scrive, più di un dubbio viene sollevato dalla scelta di un titolo che, più che emblematico, rivela di essere, in realtà, riduttivo, malgrado le 'buone intenzioni' espresse dall'autore nella *Introduction*, alle pp. 1-6, ove, alla p. 1, il

scientifico di Pietro Alfonsi, *Dialogus* compreso, costituisce — almeno ad avviso di chi scrive — prova sufficiente, e di una tale tridimensionalità scientifico-religiosa, e soprattutto di una innegabile linea di ‘affinità elettiva’ che avvicinò, allora, i nostri due personaggi. Si dice — e si è costretti, nostro malgrado, ad usare questa ‘formula’ nella totale assenza di fonti relative — che Pietro Alfonsi, prima di divenire medico alla corte di Enrico I d’Inghilterra (1068 <1100> - 1.12.1135), lo sia stato di Alfonso VI. Con tutta probabilità la sua conoscenza dell’arabo e la sua stessa formazione culturale di ebreo sefardita, gli aveva consentito anche un approfondimento della ‘scienza medica’: e più che un *tabib* (onesto conoscitore della medicina nelle sue tecniche etico-pratiche), egli potè essere stato, oltre a quello che fu, come sappiamo dalle opere di lui che ci restano⁶⁹, un vero, *ḥakīm*, il medico di prestigio, che univa, secondo la consuetudine del mondo islamico, virtù etiche elevate, singolare addestramento professionale, vasta cultura, attitudine filosofica, e, dunque, soprattutto:

Morris, peraltro, già si preoccupa di sottolineare che: «The title of the book expresses a paradox, not a fact».

⁶⁹ Oltre al *Dialogus*, al *De dracone* (già ricordato alla nota 64, *supra*), alle *Tabulae* aggiunte a quelle di Al-KH^WĀRĪZMĪ — delle quali solo una ci è pervenuta, nota come l’*Epistula ai peripatetici di Francia*: cfr. MILLÁS VALLICROSA, *Sefarad* 3, 1943, part., pp. 83, nota 2; 97-105 —, il testo che certamente ha consegnato alla storia della cultura dell’Europa medievale il nome di Pietro Alfonsi è quello delle trenta *Fabulae* di cui si compone la *Disciplina clericalis* (PL 157, Parisiis 1898, coll. 671B-705D), un’opera la cui fama è pervenuta sino al Boccaccio e al Chaucer. Di quest’opera — preziosa anche per le varie notizie che in essa sono reperibili sull’ambiente e sulla formazione culturale del nostro, e che l’Alfonsi redasse originariamente in arabo, traducendola poi egli stesso nella lingua latina (cfr. *Disciplina Clericalis. Explicit Clericalis Disciplina translata a Petro Alfonsi de Arabico in Latino*: PL 157, col. 705D), sarebbe auspicabile una nuova edizione critica. Ad oggi, in assenza di essa, il rimando è alla edizione di: A. HILKA - W. SÖDERHJELM, Helsingfors 1911 (*Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, vol. 38, n. 4), ripubblicata poi ad Heidelberg nello stesso anno nella Collana: «Sammlung Mittellateinischer Texte», ma non sempre accompagnata da un apparato critico. Si ha inoltre un’edizione, con traduzione spagnola, a cura di A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid-Granada 1948. Cfr. inoltre: *Pietro Alfonsi*, ed. Alberto del MONTE, La Nuova Italia, Firenze 1967 (Primo Scaffale Latino, 7). Una successiva edizione, con relativa traduzione in lingua tedesca, è stata data da Eberhard HERMES, *Die Kunst vernünftig zu leben (Disciplina clericalis)*, Zürich 1970, versione sulla quale P. R. QUARRIE ha basato la propria traduzione dell’opera in lingua inglese: cfr. *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi*, Berkeley-Los Angeles 1977. Si vedano — per le notizie relative alle varie edizioni precedenti —, le pp. 197-198. Notizie relative alla biografia del nostro (ma da verificare con attenta cautela), alle pp. 35-99. Cfr. infine la nota 76, *infra*, in part., BURNETT (ed.), *Adelard of Bath: su Pietro Alfonsi e la sua opera*, cfr. *ibidem*, *sub voce*.

sapienza⁷⁰. E' la grande tradizione della scuola di Costantino Africano (che muore nel 1087) e della tradizione pluriculturale della scuola di Salerno,

⁷⁰ Per una prima informazione sulle linee qui solo tracciate, cfr. ANTELO IGLESIAS, *La cultura española* cit., pp. 310-313. Si vedano inoltre: Josef Hermann BAAS, *Grundriss der Geschichte der Medicin und des heilenden Standes*, Stuttgart 1876, sul periodo islamico: pp. 172-192; Donald CAMPBELL, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London 1926, 2 voll.; Fidél FERNANDEZ MARTINEZ, *La medecine árabe en España*, Barcelona-Granada 1936; Husam Wafa DIJANI, *Geschichte der Arabischen Medizin in Spanien*, Hamburg 1934 (Diss.); Georges C. ANAWATI, *La médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenna dans le mardis de Dár al-Salam*, Cairo 1956; L. GARCIA BALLESTER, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid 1976; Danielle JACQUART — François MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris 1990 (Collection Islam-Occident, VII). *Ḥakīm* da *ḥakūma*: essere saggio, sapiente, significa etimologicamente: sapiente, saggio, filosofo, medico; *ṭabīb* da *ṭabba*: curare, praticare una terapia, prestare assistenza medica, ha il significato etimologico di medico, sanitario: un equivalente del nostro: 'medico generico'. Per indicare il medico l'ebraico biblico usa due termini: *ḥōbēs*, che significa medico, chirurgo (Is 3, 7) e che è participio attivo del verbo *habas*, che ha, tra altri significati, anche quello di 'curare, medicare' (nella forma peraltro della seconda coniugazione: qittel = *ḥibbēs*), mentre *ḥōbēs* appartiene alla coniugazione semplice (qal); e *rōfē*, participio attivo qal del verbo *rāfā*, che significa: medicare, risanare. Se si è ritenuto opportuno porre l'accento — ad indicarne l'ampiezza di significati etimologici — sul termine *ḥakīm*, e dunque sulle matrici squisitamente arabe della professione medica del nostro autore, ciò non comporta *ipso facto* che non sia possibile indicare l'attività medica di Pietro Alfonsi anche con i corrispondenti termini ebraici: *ḥōbēs* / *rōfē*. Lo studio della scienza medica era tenuto in gran conto presso gli ebrei sin dall'antichità. Si pensi, per fare un esempio probante, a Eccli 38, 1-7: «Honora medicum propter necessitatem/ etenim a illum creavit Altissimus/ a Deo est omnis medella et a rege accipiet dationem/ disciplina medici exaltabit caput illius/ et in conspectu magnatorum conlaudabitur/ Altissimus creavit de terra medicinam/ et vir prudens non abhorrebit illi/ nonne a ligno indulcata est amara aqua/ ad agnitionem hominum virtutis illorum/ et dedit homini scientiam Altissimus/ honorari in mirabilibus suis/ in his curans mitigavit dolorem/ et unguentarius facit pigmentum suavitatis/ et unctiones conficiet suavitatis/ et non consummabuntur opera eius [...]». Scienza talmudica e scienza medica erano presso gli ebrei strettamente connesse, si che nel *curriculum* degli studi talmudici era incluso lo studio della medicina: una premessa importante, a consentire che molti dei rabbini fossero anche medici. Gli studiosi ebrei, essendo in grado di conoscere il Latino, l'Ebraico, l'Arabo e spesso anche il Greco, furono così in grado di conoscere a fondo i trattati medici arabi e greci, e di trasmetterli poi ad altri con le loro traduzioni. In questa accezione essi potevano superare di gran lunga i medici cristiani molto meno dotti e dunque meno ricercati. Fu senza dubbio questa la ragione, anche se non fu la sola, a determinare la scelta di medici ebrei da parte di re imperatori (ed anche... pontefici), e ciò anche contro le pesanti restrizioni — spesso vere e proprie proibizioni — tendenti a vietare sempre più drasticamente, da parte di bolle pontificie e regie ordinanze, che medici ebrei avessero cura dei non ebrei e soprattutto dei cristiani. La giustificazione teologica di una simile

e di quella famosa leggenda della sua fondazione ad opera di quattro medici emblematici: l'ebreo, l'arabo, il greco e il latino ⁷¹.

linea di principio, che si fece sempre più severa ed intransigente (anche se accompagnata, nella realtà dei fatti storici, da più di una eccezione) è lì da vedere: come poteva un ebreo, cioè chi faceva parte del popolo di coloro che si erano resi corresponsabili della Crocefissione del Cristo, pretendere di poter curare e sanare un cristiano, se prima di tutto era se stesso che doveva curare e salvare? Molto spesso, esattamente come *el hakim* arabo, il medico ebreo era contemporaneamente rabbino, scienziato, traduttore, e filosofo; insomma, egli era 'il sapiente' per eccellenza che, sulla traccia del già citato Eccli 38 (letto integralmente: 38, 1-39: un testo da meditare con grande attenzione!) si prendeva cura dei suoi simili, anche nei loro mali fisici. E' dunque in un tale quadro che va inserita l'esperienza medica di Pietro Alfonsi, ed il fatto — sul quale chi scrive non ha, fino ad oggi peraltro reperito dati davvero probanti — che egli con tutta probabilità sia stato medico personale prima di Alfonso VI e poi di Enrico I Beauclerc. Sappiamo che Alfonso VI di Castiglia e León ebbe al suo servizio, negli anni intorno alla conquista di Toledo, il medico ebreo Joseph Hanassi ben Ferrizuel, soprannominato Cidellus: cfr. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* cit., p. 41, con il rimando, alla nota 251, a: I. F. BAER, *Toledot Hayehudim bi-Sefarad hanotsrit* (= Narrazioni concernenti le vicende degli ebrei sefarditi), Tel Aviv 1944-1945, p. 39; lavoro che non ho potuto finora reperire. Si veda anche l'accenno all'ebreo Cidellus, medico personale di Alfonso VI, in: RAMOS Y LOSCERTALES, *La sucesión del Rey Alfonso VI*, pp. 51-52. Che in seguito anche Pietro Alfonsi sia stato medico personale del re di Castiglia e León, prima di divenirlo del re Enrico I d'Inghilterra, è riprova evidente di come fosse diffusa, presso le maggiori Corti europee, l'usanza di avere medici ebrei. Le stesse continue, e già ricordate, proibizioni a riguardo, soprattutto da parte della Chiesa, possono ben giustificare, peraltro, la stessa scarsità di notizie sull'attività medica del nostro e, in generale, quella che non si esita a definire vera e propria 'congiura del silenzio' da parte delle fonti coeve. Si veda anche la nota seguente, e la nota 108, *infra*.

⁷¹ Su Costantino Africano, si vedano: Rudolf CREUTZ, *Der Arzt Constantinus von Montecassino. Sein Leben, sein Werk und seine Bedeutung für die mittelalterliche medizinische Wissenschaft*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 47 (1929), pp. 1-44; cfr. anche ibidem, 50 (1932), pp. 420-442; Pierre DUHEM, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Tome III, Paris 1958, pp. 87-90; Michael McVAUGH, *Constantine the African*, in: *Dictionary of Scientific Biography* 3 (New York 1981), pp. 393-395. (Cfr. *Chronica Monasterii Casinensis*, III, 35, ed. Hartmut HOFFMANN, Hannover 1980 (MGH *Script.* XXXIV), pp. 411-412 (su Leo Marsicanus e Pietro Diaconus, cfr. l'*Einleitung*, part., pp. VII-XII); Petri Diaconi *De viris illustribus Casinensis coenobii*, PL 173 (Parisi 1894), coll. 1009A-1035B (su Pietro Diacono: «untrustworthy historian of Montecassino», cfr. Mc VAUGH cit., p. 393). Sulla scuola di medicina di Salerno, cfr. Brian LAWN, *The Salernitan Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford 1963. Si veda anche: A. C. CROMBIE, *Da s. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano 1982, seconda edizione (= *Augustine to Galileo*, London 1952), «I fatti e le idee. Saggi e Biografie, 203», part., pp. 28-51; 196-198. Per la leggenda dei quattro medici cui si voleva ricondurre la

Ma, detto questo, v'è ancora dell'altro da precisare. Non si è infatti nè affrontato, nè tantomeno chiarito il motivo della scelta del nome 'Pietro'. Per cercare di dare risposta ad un tale quesito, dobbiamo fare un passo indietro e ricordare una coordinata temporale già enunciata precedentemente, per poter risalire, attraverso di essa, alle ragioni che possono avere indotto il nostro personaggio a scegliere un tale nome. Abbiamo ricordato che Costanza di Borgogna, moglie di Alfonso VI, muore nel 1093; ed abbiamo aggiunto che essa era la nipote di Ugo di Semur, abate di Cluny. Ed è proprio questo nome: Cluny, a darci forse la chiave di interpretazione della apparente contraddittorietà che la frase del *Prologus* parrebbe, come si è rilevato, indicare. Storicamente, il quadro si presenta, in breve, come segue: Alfonso VI sposa Costanza nel 1079, ed una tale unione matrimoniale non fa che confermare quella linea 'pro-Cluny' che caratterizzò le scelte politico-religiose di Ferdinando I, di Castiglia e León (1017<1037>-1065). Sarà sufficiente, per quanto ora interessa, richiamare due studi di Charles Julian BISHKO: *Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperor of León*, e: *Ferdinando I y los orígenes de la alianza castellanoleonés con Cluny*⁷². Alfonso VI riprese e dilatò la linea 'pro-

fondazione stessa della scuola Salernitana, si veda: Norman DANIEL, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1975: edizione italiana, dalla quale si cita), con il titolo: *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna 1981 (Biblioteca storica, 7), p. 126: «A questo periodo appartiene il racconto leggendario secondo il quale la scuola di medicina di Salerno, detta la città ippocratica, era stata fondata da quattro maestri: un ebreo, un greco (Pontus), un arabo (Abdallah) ed un latino eponimo, cioè avente nome 'Salernus', ognuno dei quali avrebbe insegnato medicina nella propria lingua». Su Costantino Africano, cfr. le pp. 228-230. Del bel volume del Daniel si vedano soprattutto il capitolo IV: *La Spagna nei secoli undicesimo e dodicesimo*, pp. 135-180; ed il capitolo VI: *L'area centrale del Mediterraneo dal secolo undicesimo al secolo tredicesimo*, pp. 223-262. Una breve notizia su Pietro Alfonsi («Pedro, che formò il suo cognome col nome del suo mecenate Alfonso VI, forse visitò anche la corte di Enrico I d'Inghilterra, dove probabilmente fu accolto come medico») e sul *Dialogus* («Il suo trattato contro la religione ebraica, scritto in forma di dialogo e recante un capitolo sull'Islam, è invece un'opera seria. Tuttavia, anche se l'autore adduce buone ragioni 'cristiane' contro la fede dei suoi avi, le sue argomentazioni anti-islamiche appartengono più alla tradizione apologetica ebraica che a quella cristiana»), alla p. 174. Si vedano infine le indicazioni bibliografiche reperibili in: Maria Lodovica ARDUINI, *'Magistra ratione'. 'Auctoritas', 'Traditio', 'Ratio' von Anselm bis Adelard von Bath*, in: *Benedictine Culture (750-1050)*, Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Subsidia XII), pp. 190-233, part., note 113, 145, 148-156.

⁷² Nell'ordine dei titoli citati, in: *Studia Monastica* 3 (1961), pp. 53-76; in: *Cuadernos de Historia de España* 49/50 (1969), pp. 50-116. Cfr. PALACIOS MARTÍN, *La conquista de Toledo*, cit., p. 421: «Esta conexión semivasallática — opina Bishko — urdida con

-Cluny' iniziata dal padre, probabilmente anche per contrastare le rivendicazioni papali ad un controllo della sovranità spagnola e per creare una alternativa al vincolo di vassallaggio che univa il regno di Aragona alla Santa Sede⁷³. Sia, o non sia davvero così, sta di fatto che Alfonso VI volle elevare a ben duemila *manços* l'importo di mille *manços* di censo annuale versato dal padre alla grande abbazia borgognona, e che, in varie e diverse circostanze, matrimonio con Costanza compreso, le vicende del suo *regnum seu imperium* si intrecciano con quelle di quella sorta di *imperium* che fu la congregazione cluniacense, soprattutto durante la: 'temporada bastante larga', che ha accompagnato il governo fermo e saggio dell'abbazia da parte del grande Ugo di Semur (1024 <1049> - 28.04.1109)⁷⁴.

el ánimo de sustraer a León y Castilla de la teocracia pontificia, que por entonces realizaba sus máximos esfuerzos para obtener el vasallaje de los reinos cristianos, imponía a los monarcas hispanos cierto acatamiento al abad de Cluny y otorgaba a éste algún derecho a supervisar e intervenir en la vida política del reino castellanoleonés». Si veda la nota seguente.

⁷³ Si veda l'*Epistula* di Alfonso VI ad Ugo di Semur in: *Epistulae diversorum ad sanctum Hugonem*, in: PL 153 (Parisiis 1903), coll. 938A-939B, part., col. 938C: «Ad hoc scito, sanctissime Pater, censum, quem pater meum illo sanctissimo loco cluniacensi solitus erat dare, ego, annuente Deo, in diebus vitae meae duplicabo, et seriem testamenti composui coram testibus ut quisque, qui hoc regimen post excessum vitae meae accepturus erit quod teneo, quomodo hoc censum, quod sanctis apostolis Petro et Paulo, vobis et santissimae vestrae Congregationi tribuo, quatenus ipse similiter qui hoc regnum habuerit debito persolvat illo santissimo loco [...]». Per le motivazioni sottese ad una tale linea, il rimando è alla nota precedente, mentre per le varie implicazioni, *fontibus testantibus*, della linea pro-Cluny di Alfonso VI, il rimando è alla nota che segue.

⁷⁴ La linea, tutta particolare, che univa Alfonso VI a Cluny, è — come è abbastanza noto — documentata anche da specifiche fonti cluniacensi coeve o di poco posteriori: cfr. GILO, *Vita sancti Hugonis abbatis* II, 9, ed. H. E. COWDREY in: *Two Studies in Cluniac History, 1049-1126*, in: *Studi Gregoriani*, 9 (Roma 1978), pp. 43-110, part., pp. 59-60 (cfr. HUGO, *Vita sancti Hugonis*, 20, ibidem, p. 132). Si veda inoltre la testimonianza di Pietro il Venerabile in: *De miraculis* I, 28 (ed. Dyonisia BOUTHILLIER, CC CM 83, Turnholti 1988, pp. 87-92, part., pp. 89-92: 91-92, 11. 141-160): «Nam quod omnibus paene Hispanis et Gallis populis notum est idem rex (*scilicet*: Adefonsus) Cluniacensis ecclesiae magnus amicus et benefactor extitit. Ut enim innumera alia pietatis opera eidem monasterio ab eo impensa taceam, magnificentissimus et famosus rex censualem se regnumque suum Christi pauperibus eiusdem monasterii Christi amore fecerat et tam a se quam a patre suo Fredenando constitutum censum, ducentas scilicet et quadraginta auri uncias singulis annis Cluniacensi Ecclesiae persolvebat». Si veda: Jean-Pierre TORRELL — Denise BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son œuvre. L'Homme et le démon*, Leuven 1986 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 42), part., pp. 59-67, e p. 61, nota 54. Cfr. anche:

Ora, se veramente, come chi scrive ritiene, fu Alfonso VI il *gloriosus Hispaniae imperator* che fu padrino di Pietro Alfonsi, anche la scelta e della

José María LACARRA, *Una aparición de ultratumba en Estella*, in: *Principe de Viana* 15 (1944), pp. 173-184. Per la datazione al 1114, cfr. CC CM 83, ed. cit., p. 90, nota alle linee 93-94. Il contesto in cui si inserisce la citazione da *De mir.* I, 28 è quello, ben noto, dell'apparizione di quell' 'unus ex mercenariis [...] Sancius nomine' a quel 'quidam Burgensis, qui Petrus Engelberti vocabatur' che divenne Cluniacense, dopo essere stato il 'primus Burgensis' di Estella (tra Pamplona e Logrono, nella provincia di Navarra). I monaci di Cluny, resi edotti dalla narrazione dell'apparizione, di quanto il 'famulus Sancius' aveva rivelato, essere cioè Alfonso VI nei più grandi tormenti, liberarono il re che era stato così munifico verso Cluny, con l'intercessione delle loro continue orazioni: «Hanc tam claram et commendabilem visionem, velut verbum et verbo exprimens ad edificationem fidei et morum tam modernis quam posteris fidelis scripto transmisi [...] Non parum autem, immo maxime veritati huius visionis attestatur quod a mortuo dictum est, Adefonsum regem a Cluniacensibus monachis sublatum et a tormentis consimilium reorum ereptum» (ed. cit. pp. 87-91). La testimonianza di Pietro il Venerabile è peraltro preziosa, ai fini della presente ricerca, per quanto essa afferma relativamente ad un altro re, forse più munifico verso Cluny — almeno stando alle parole di Pietro il Venerabile — dello stesso Alfonso VI, vale a dire Enrico I Beauclerc, re d'Inghilterra. Nella *Charta, qua Petrus Cluniacensis Abbas praecipit duplicem tricenarium missarum Cluniaci fieri pro salute animae Mathildis, filiae Henrici, regis Anglorum*, la cui datazione risale al biennio 1154-1156, così leggiamo: «Cum a trecentis fere annis omnes paene latini reges Cluniacensem ecclesiam dilexerint et eam tam rerum mobilium quam immobilium causa Dei provexerint et ditaverint, inter universos tamen felicis memoriae rex Anglorum et dux Normannorum Henricus, Willelmi primo ducis, dein regis, filius, speciali eam amore coluit et veneratus est. Donis autem multiplicibus et magnis omnes iam dictos exsuperans, etiam maiorem ecclesiam a rege Hispaniorum Aldefonso inchoatam, miro et singulari opere inter universas paene totius orbis ecclesias consummavit»: cfr. Auguste BERNARD — Alexandre BRUEL, *Recueil des chartes de l'Abbaye de Cluny*, Tome V, 1091-1210, Paris 1894, n. 4183, pp. 532-534, part., pp. 532-533. Senza addentrarci ora nella discussione relativa al problema di quale fosse in realtà la 'maior ecclesia a rege Hispaniorum inchoata' — per cui si rimanda a: Dietrich LOHRMANN, *Pierre le Vénéralbe et Henry I^{er}*, in: *Pierre Abélard — Pierre le Vénéralbe. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XI^e siècle*, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, Paris 1975 (Colloques Internationaux du CNRS, n. 546), pp. 191-203 —, interessa ora porre l'accento sul fatto che, nella testimonianza succitata, i nomi di Alfonso VI e di Enrico I sono congiunti e che per Pietro il Venerabile le elargizioni fatte dal re d'Inghilterra risultavano ben maggiori di quelle, già rilevanti, del re di Castiglia e León. Questo tenue indizio, ma da non sottovalutare — almeno ad avviso di chi scrive — potrebbe gettare uno spiraglio di luce su uno dei dati biografici relativi a Pietro Alfonsi, vale a dire sul suo essere stato medico sia di Alfonso VI sia, dopo la morte di questi, di Enrico I Beauclerc. In ogni caso, il filo che unisce i nomi dei due re, è... di pura marca cluniacense. Per la situazione del regno d'Inghilterra al tempo di Enrico I, si vedano: N. F. CANTOR, *Church, Kingship and Lay Investiture in England (1089-1135)*, Princeton 1958; Martin BRETT, *The English Church under Henry I*, Oxford 1975. Si veda la nota seguente.

festività degli apostoli Pietro e Paolo come giorno del Battesimo, e del *solo* nome: Pietro, potrebbe — proprio attraverso la compresenza dell'elemento cluniacense — ben motivarsi: la *charta donationis* con la quale 'Vuillelmus comes et dux' fonda — il giorno 11 settembre dell'anno 910 — il 'cluniacense monasterium', non recita forse come segue: «Igitur omnibus in unitate fidei viventibus Cristique misericordiam prestolantibus, qui sibi successuri sunt et usque ad seculi consummationem victuri, notum sit quod, ob amorem Dei et Salvatoris nostri Jhesu Christi, res juris mei *sanctis apostolis Petro videlicet et Paulo* de propria trado dominatione [...]»? e — almeno da *quella data* — non recano forse tutte la carte di donazione ad oggi note *sempre quella formula*: «in honore beatorum apostolorum Petri et Pauli»; o «donamus Deo et sanctis eius apostolis Petro et Paulo»? ⁷⁵.

⁷⁵ Cfr. Alexandre BRUEL, *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, Tome I: 802-954, Paris 1876; per i documenti anteriori all' 11 settembre 910 (docc. nn. 1-121), cfr. le pp. 1-123 (ad annos: 802 fino all'aprile (ca.) del 910), ove non ricorre *mai* la formula: «sanctis apostolis Petro et Paulo» o «in honore sanctorum apostolorum Petri et Pauli»; unica eccezione, ma in altro contesto, nel doc. datato: aprile 908, nr. 98, ibidem, pp. 109-110. Si riveda la famosa *Charta qua Vuillelmus, comes et dux, fundat monasterium cluniacense*, doc. nr. 112, ibidem, pp. 124-128, part., p. 125. Dopo di esso, a parte i docc. nn. 113-114, dai docc. nn. 115 ss. (ad annos: 910-927) al doc. nr. 3840 (ad annum 1106: BRUEL, *Recueil*, Tome V: 1091-1210, p. 199), *tutti i documenti* recano le frasi: «in honore beatorum Petri et Pauli»; «pro amore Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli»; «Deo et sanctis eius apostolis Petro et Paulo». Che ciò risulti ovvio, in ragione dello stesso documento di fondazione di Cluny, non diminuisce, ne tantomeno annulla, il rilievo avanzato in proposito relativamente alla scelta del giorno e del primo nome di Battesimo da parte del nostro autore. Solo in una tale prospettiva si motiverebbe, almeno a parere di chi scrive, la contraddizione, solo apparente, tra la frase, già ricordata, del *Dialogus*: «Unde michi, ob venerationem eiusdem diei» (*scilicet* «die natalis apostolorum Petri et Pauli») e la effettiva scelta del solo nome dell'Apostolo Pietro: «et apostoli nomen, quod est Petrus, imposui» da parte di Mosè Sefardi. Per quanto riguarda Cluny e le donazioni all'Abbazia da parte di Alfonso VI; Cluny al tempo del lungo abbaziato di Ugo di Semur (1049-28.04.1109) e l'espansione dell'*imperium cluniacense*, al tempo del suo massimo splendore, ai monasteri soprattutto di Spagna e Inghilterra, si vedano: Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle. Vie interieure des monastères et organisation de l'ordre*, Tome II: *L'ordre de Cluny*, Paris 1970²: Province d'Espagne, pp. 263-266, part., pp. 263-264; DAVID, *Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI cit., passim*; Hermann DIENER, *Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen vor allem in der Zeit seines Abtes Hugo (1049-1109)*, in: *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Hrsg. von Gerd TELLEN-BACH, Freiburg 1959, pp. 219-352, part., per la Spagna: pp. 310-314; cfr. anche la carta geografica relativa all'espansione e numero dei monasteri Cluniacensi nella Cristianità al tempo dell'abate Ugo, alla p. 336; Jean LECLERCQ, *Cluniacensi*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione 2* (Roma 1973), coll. 1198-1200 (con buona Bibliografia); Karl Suso FRANK, *Cluny*, in: *Theologische*

Se l'«ipotesi interpretativa» sin qui formulata potrà risultare 'probante', si motiverebbe allora, e a nostro avviso, adeguatamente, non solo la scelta del padrino, ma la stessa scelta del giorno e del nome di Battesimo.

Prima di passare alla trattazione della terza ed ultima parte di questa ricerca, converrà riassumere i risultati emersi dalla discussione delle due prime parti di essa, rispettivamente indicate come: *Il tempo storico-biografico*; e *Il tempo del potere*. Esse, unificate ora in un'unica prospettiva, ci indicano: *sub specie interpretationis*, che: Mosè Sefardi è nato tra il 1061 e il 1066, forse a Huesca, forse nei suoi dintorni, forse a Jaca; che egli divenne, da ebreo sefardita, cristiano, ricevendo il Battesimo nella cattedrale di Huesca il 29 giugno del 1106, da Stefano, legittimo vescovo di Huesca e Jaca, assumendo il nuovo nome di: Pietro di Alfonso, per onorare — nella festività degli apostoli Pietro e Paolo — il suo stesso padrino battesimale, Alfonso VI di Castiglia e León e la sua linea 'pro-Cluny'. E' in questa prospettiva dunque che va incastonato il suo tempo storico-biografico, e che va inserita tutta la sua opera, e soprattutto il *Dialogus*, del quale ora ci occupiamo: un'opera — così almeno ritiene, sulla base dei dati esposti, chi scrive — che venne programmata e redatta, non tanto e non solo a testimonianza della propria conversione alla *christiana religio*, ma a dimostrare che, quella stessa *religio christiana*, se anche diversa dalle altre due di cui il *Dialogus* tratta: la ebraica e l'islamica, non doveva essere considerata come ad esse: *adversa*. Un intento religioso, sì, ma anche una precisa 'intenzionalità filosofica', è all'origine dell'opera, che è tale da riflettere, da un lato, la stessa pluridimensionalità politica e culturale che contrassegnò la parabola storica di Alfonso VI, di segno, malgrado le ombreggiature, se non le ombre che ne rendono ancora oggi problematica la lettura, chiaramente innovatore; e, dall'altro, quella tipica propensione alla forza autoritativa della *ratio*, che l'autore del *Dialogus*

Realencyclopädie 8 (Berlin-New York 1981), pp. 126-132: con molte indicazioni bibliografiche. Per Alfonso VI in particolare, cfr. soprattutto: Peter SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kalimünz Opf. 1974, cfr. in part., il cap. I: *Cluny und Spanien in der neueren historischen Forschung*, pp. 1-22; il cap. II: *Sancho III. 'el mayor' und die Anfänge Clunys in Spanien*, pp. 23-46; e la prima parte del cap. III: *Königliche Klostertradierungen in Kastilien-León an Cluny von Alfonso VI. bis Alfonso VII. (1072-1157)*, pp. 47-76. Cfr. anche le donazioni a Cluny da parte della regina Urraca (e non da parte di Alfonso I. di Aragona, suo marito), alle pp. 77-89.

aveva anche ereditato dalla grande tradizione culturale e filosofica della sua formazione araba, e che lo condurrà, tra l'altro, all'incontro — e alla collaborazione — con un altro grande personaggio del suo tempo: Adelardo di Bath ⁷⁶.

⁷⁶ Sull' 'intenzionalità filosofica' del *Dialogus*, e in particolare sulla sua tonalità razionale, si veda tutta la parte III: *Il tempo della ragione*, I e II Sezione. Per la tradizione culturale e filosofica araba, anche nella prospettiva del rapporto tra *ratio* e *fides* nel mondo islamico, si rimanda alle indicazioni anche bibliografiche reperibili in: ARDUINI, *Ruperto di Deutz* cit., pp. 95-101 (Pietro Alfonsi); 101-113 (Abelardo); 115-127 = *La 'ratio disputandi' nel secolo XII* (pp. 125-127: Adelardo di Bath). A distanza di circa quindici anni — tenendo nel debito conto che il volume già citato uscì nel Novembre del 1979, ma venne da me consegnato per la stampa verso la fine del 1977 — mi pare di poter ancora riproporre le linee esegetiche da me allora tracciate, con le integrazioni reperibili nel saggio in: *Neue Studien über Rupert von Deutz*, citato alla nota 89, *infra*. Per Adelardo di Bath, i cui dati biografici sono tuttora assai scarsi ed incerti, si vedano le indicazioni anche bibliografiche reperibili in: THORNDIKE, *A History* cit., vol. II, pp. 19-43; 44-49; HASKINS, *Studi* cit., pp. 20-42; Georg MISCH, *Geschichte der Autobiographie. Dritter Band: Das Mittelalter; zweiter Teil: Das Hochmittelalter im Anfang*, Frankfurt/Main 1959, pp. 440-462; CROMBIE, *Da s. Agostino a Galileo*, cit., *sub voce*, e part., pp. 21-27; Marshall CLAGETT, *Adelard of Bath*, in: *Dictionary of Scientific Biography* 1 (New York 1970), pp. 61-64; DANIEL, *Gli Arabi e l'Europa* cit., pp. 401-406. Il Daniel pone l'accento, giustamente, sul «rebus dell'arabismo nelle '*Quaestiones naturales*'» (p. 404), ma tende a ridurre un pò troppo, almeno a mio avviso, il bagaglio di cultura islamica che Adelardo mise insieme nei suoi viaggi, pur sottolineando come Adelardo privilegiasse una tale cultura, soprattutto se posta a confronto con quella ancora in uso a Nord delle Alpi: una cultura che l'autore delle *Quaestiones* reputava troppo proclive a seguire passivamente schemi di studio tradizionalmente statici e di tipo letterario-astratto. In ogni caso il Daniel pone l'accento sul fatto che, proprio: «con questo atteggiamento, egli si allineava alla corrente favorevole alle traduzioni» (p. 406). Si veda infine: ARDUINI, '*Magistra ratione*' cit., pp. 209-221, e le note corrispondenti, soprattutto le note 148-155. Anche su Adelardo di Bath si avrà modo quanto prima di ritornare, per cercare di chiarire almeno alcuni dei numerosissimi problemi cronologici e del suo *iter* terreno, e delle date da assegnare più probatamente alla collaborazione tra lui e Pietro Alfonsi. Su Adelardo, cfr.: C. S. F. BURNETT (ed.), *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London 1987 (Warburg Institute Survey and Texts, 14): cfr. part., *l'Introduction* (Charles BURNETT), pp. 1-6; Margaret GIBSON, *Adelard of Bath*, pp. 7-16; Raymond MERCIER, *Astronomical Tables in the Twelfth Century*, pp. 87-115, part., p. 95 (Pietro Alfonsi). Si veda part.: Charles BURNETT, *The Writings of Adelard of Bath and Closely Associated Works, Together with the Manuscripts in which they occur*, *ibidem*, pp. 163-196. Si veda anche la nota 69, *supra*.

**III. Il 'tempo della ragione',
anche nelle sue coordinate filosofico-religiose.
Il 'Dialogus': finalità, struttura, tecnica terminologica**

«Hunc igitur *libellum* composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant *rationem*, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem praeposui, post haec Christianam legem omnibus praestantiorum esse conclusi [...] *Librum* autem totum distinxi per *dialogum*, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum»⁷⁷.

Già dalle prime frasi è rilevabile l'intenzionalità razionale dell'autore dell'opera: una dimensione razionale che, come avremo modo di constatare, la caratterizza singolarmente.

L'accento sulla tonalità razionale dell'opera; la sua attitudine, attraverso la *vis rationis*, ad una sorta di dilatazione universale dell'argomentare: 'ut omnes [...] audiant *rationem*'; la scelta della forma dialogica, certamente non casuale, e singolare nella sua inusitata realizzazione, a un tempo reale e ideale, ove i personaggi in scena sono sì due, ma si riducono, sia pur nella direzione di una 'sintesi personificata', ad uno solo, che è poi l'autore stesso dell'opera, mentre — a ben guardare — potrebbero anche divenire tre, in virtù di quel *Titulus V* — sul quale si è concentrata la nostra attenzione già in apertura di discorso — e che, allargando la disputa a comprendere anche i precetti della legge islamica, fa entrare in scena, sia pur a livello emblematico, il personaggio del Saraceno, tra i possibili *adversarii*; tutti questi rivelano d'essere gli elementi portanti di un gioco architettonico delle parti — e degli intenti, espressi o nascosti — costruito con eccezionale abilità. Non dunque una schematica, e formalmente cristallizzata intenzione parenetico-didattica — come è stato arbitrariamente affermato dal MIETH: «Er habe aus didaktischen Gründen die Dialogform gewählt [...] und so läßt er zwei fiktive Gestalten, ehemalige Freunde, den Juden Moses und den von Judentum zum Christentum übergetretenen Petrus, miteinander disputieren»⁷⁸ —, è alla radice dell'opera, bensì una spiccata propensione — vuoi dichiarata, vuoi sapientemente sottaciuta, ma sempre ben operante attraverso l'uso sagace delle tecniche della persuasività, proprie della stessa grande

⁷⁷ *Dialogus, Prologus* (ed. MIETH, p. 2: PL 157, col. 538B).

⁷⁸ MIETH, ed. cit., p. VIII.

tradizione dell' *'ars dialectica'*⁷⁹ — a quella *disputandi vis* che, da Agostino a Giovanni Scoto Eriugena, ad Anselmo di Aosta e Canterbury, ad Adelardo di Bath, Abelardo, e tanti altri autori, fino almeno a Nicolò Cusano, ha rivelato di essere la spina dorsale, la colonna portante del sistema razionale di pensiero proprio della cultura del Medioevo latino⁸⁰.

E' la *ratio* dunque, nella sua stessa forza autoritativa, a configurarsi come il vero, reale e centrale personaggio-chiave del *Dialogus*; e lo stesso ricorrere in esso del termine: *ratio, rationalis, rationabilis, et similia* ben centottantatre volte, laddove il termine: *auctoritas* vi ricorre solo sessantun volte, ne è significativa conferma. Si danno ora le refe-

⁷⁹ Su quella che Agostino stesso non esitò a definire: 'disciplina disciplinarum' (*De ordine* II, 13, 38), e sulla sua 'fortuna' soprattutto nell'ambito della tradizione cultural-filosofica del Medioevo Latino, la scheda bibliografica sarebbe 'ad infinitum'. Si preferisce pertanto indicare solo alcuni studi, nei quali è possibile reperire ulteriori orientamenti, anche bibliografici. Cfr. Henry Irenée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971, edizione italiana (dalla quale si cita) con il Titolo: *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987 (Di Fronte e Attraverso, 185), part., pp. 262-276 (ma cfr. anche le p. 212-217). Si vedano: Giulio d'ONOFRIO, *'Fons scientiae'. La dialettica nell'Occidente tardo antico*, Napoli 1986² (Nuovo Medioevo, 31), part., pp. 23-55. Cfr. p. XXI dell'Introduzione: «Anche la dialettica è dunque un'ars, il cui fine è però quello di *artem efficere* o *instituere* [...]» ; Maria Lodovica ARDUINI, *'Sola ratione procedamus'* (*'Cur Deus Homo'* I, 20). *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano: 'sola ratione'*. *Le Fonti, I: Sant'Agostino*, in: Atti del Convegno Internazionale di Studio: 'Anselmo d'Aosta: Logica, Storia, Dottrina', Milano 5-7 Aprile 1990 (in corso di stampa: = edizione ridotta, corrispondente al testo da me letto il 6 Aprile 1990 nell'Aula Magna dell'Università Cattolica di Milano; per la versione integrale, nel testo e nelle note, si rimanda a: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, in corso di stampa): si veda in particolare il testo compreso tra le note 39-75.

⁸⁰ Che le tecniche disputative proprie del 'ars dialectica' fossero riconducibili e riconoscibili in matrici greche di pura marca aristotelica, è un dato di fatto, convalidato, peraltro, dallo stesso Agostino: cfr. *Ad Cresconium grammaticum*, I, 14, 17: «[...] a disputatione dialectica nomen accepit, quoniam disputatio graecae dialoge vel dialexis appellatur». Una esegesi dell'arte dialettica aristotelica davvero innovativa e sulla quale sarà d'obbligo riflettere attentamente per tutte le implicazioni che essa può rivelarsi capace di suscitare anche al fine di una più coerente consapevolezza delle reali motivazioni che hanno indotto i protagonisti intellettuali dell'Occidente Latino — dallo stesso Agostino al Cusano — a privilegiare le vie della costruzione di un sistema razionale di pensiero, più o meno connivente con gli obiettivi del 'potere' ufficialmente costituito, sia ecclesiastico sia laico, ci è stata offerta recentemente da Enrico BERTI, in: *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989 (Quadrante, 21), cfr. part., il Primo capitolo: *Apodittica e dialettica*, pp. 3-41. Nel già citato volume su: *Rupertus de Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII*, e poi nel saggio già citato: *'Magistra ratione'*, ho cercato di delineare, problematicamente, le linee qui richiamate, linee sulle quali si avrà modo di ritornare anche in un ampio studio in preparazione.

renze del ricorrere, in ogni singolo *Titulus* dell'opera, dei termini *ratio* e *auctoritas*:

Proemium / Prologus:

	ed. MIETH, pp. 1 / pp. 1-3 = PL 157, coll. 535D-538C:	<i>ratio / rationalis / rationabilis et similia</i>	<i>auctoritas</i>
		5 volte	1 volte
TITULUS I:	ed. MIETH, pp. 6-32 = coll. 541B-567D:	«Ostendit quod Iudaei verba prophetarum carnaliter intelligunt et ea falso exponunt»	
		67 volte	13 volte
TITULUS II:	ed. MIETH, pp. 32-46 = coll. 567D-581C:	«De cognoscenda praesentis Iudaeorum captivitatis tractat et quam diu durare debeat»	
		18 volte	15 volte
TITULUS III:	ed. MIETH, pp. 46-58 = coll. 581C-593A:	«De stulta Iudaeorum confutanda credulitate super mortuorum suorum resurrectione, quos credunt et resurrecturos esse et iterum terram incolere»	
		44 volte	9 volte
TITULUS IV:	ed. MIETH, pp. 58-62 = coll. 593B-597A:	«Ad ostendum Iudaeos de tota lege Moysi, nisi parum observare et illud parum Deo non placere»	
		3 volte	3 volte
TITULUS V:	ed. MIETH, pp. 62-73 = coll. 597A-606A:	«De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda»	
		9 volte	2 volte
TITULUS VI:	ed. MIETH, pp. 73-80 = coll. 606B-613A:	«De Trinitate»	
		6 volte	3 volte
TITULUS VII:	ed. MIETH, pp. 80-84 = coll. 613B-617C:	«Quomodo Virgo Maria, de Spiritu Sancto concipiens, sine viri commixtione peperit»	
		—	4 volte

TITULUS VIII:	ed. MIETH, pp. 84-91 = coll. 617C-624A:	«Quomodo in corpore Christi incarnatum est Verbum Dei et fuit Christus homo simul et Deus» 4 volte	1 volta
TITULUS IX:	ed. MIETH, pp. 91-107 = coll. 624A-639A:	«Quod in eo tempore Christus venit, quo eum venturum fore a prophetis praedictum fuit et quaecumque de eo praedicaverunt in ipso et eius operibus patuerunt» 2 volte	3 volte
TITULUS X:	ed. MIETH, pp. 107-119 = coll. 639B-650C:	«Quod voluntate spontanea a Iudaeis crucifixus est Christus et occisus» 8 volte	3 volte
TITULUS XI:	ed. MIETH, pp. 119-126 = coll. 650C-656A:	«De resurrectione et ascensu Christi in coelum» 7 volte	3 volte
TITULUS XII:	ed. MIETH, pp. 126-143 = coll. 656B-672A:	«Quod lex Christianorum legi Moysi non est contraria» 7 volte	1 volta

Non si ritiene casuale il fatto che la percentuale maggiore delle referenze: *ratio et similia*, ricorra proprio nei primi tre Tituli, con una ricorrenza massima nel primo. E' infatti proprio in questa parte dell'opera che Pietro Alfonsi procede a confutare, per vie razionali, quelle tematiche che, a ben guardare, costituiscono il centro delle divergenze teologiche fra ebrei e cristiani: I: interpretazione letterale della Scrittura da parte del popolo ebraico; II: sulla condizione di cattività del popolo ebraico, e sulla sua durata; III: sulla concezione ebraica della Resurrezione dei morti.

Parimenti non casuale rivela di essere l'assenza totale della benchè minima terminologia razionale — così frequentemente, e sapientemente, usata nel *Dialogus* — all'interno di quel Titulus VII che ha come contenuto il mistero dogmatico della Immacolata Concezione. Un punto davvero

nevralgico nei rapporti di una possibile reciproca intesa tra le tre massime religioni di cui il *Dialogus* si occupa: l'ebraica, la cristiana e l'islamica. Quasi a dire — nel silenzio, peraltro eloquente quel tanto che basta, della *ratio*, anche nella terminologia a lei più propria — che alla sola ragione non è concesso di varcare la impervia soglia di quel mistero. Così, se è il Titulus V a rappresentare una sorta di pausa all'interno dell'opera, per la sua stessa specifica funzione di aprirla anche alla discussione dei precetti fondamentali della 'Sarracenorum lex', è, in realtà, il Titulus VII ad emergere, in virtù dello stesso attento silenzio della *ratio*, come momento paradigmatico di una riflessione che si fa ontologica, pur permanendo all'interno della forma dialogica che investe tutta l'opera.

L'intento dichiarato dell'autore nel redigere il *Dialogus* è quello, stando alle sue stesse parole, di controbattere le ostili argomentazioni dei suoi antichi correligionari, che gli rimproveravano di essersi convertito alla fede cristiana, e scorgevano in una tale scelta — che imputavano anche alla perniciosa influenza delle arti liberali — alcuni, un segno evidente del disprezzo di Dio e della sua legge; altri, una evidente prova della superficialità della sua stessa preparazione religioso-scritturale; altri ancora, una inequivocabile manifestazione di vanagloria, sostenendo essi la tesi che egli si fosse risolto ad abbandonare l'osservanza della religione ebraica per amor di successo ('ob honorem saeculi'), dal momento che egli aveva potuto constatare — e la notazione lascia intravedere la condizione di subordinazione in cui vivevano ed operavano allora gli ebrei anche sefarditi⁸¹ — come i cristiani risultassero di condizione sociale di granlunga superiore a quella di tutti gli altri⁸².

⁸¹ Un simile rilievo (se ne veda il testo alla nota seguente) è ben difficile da interpretare, qualora si vogliano tenere presenti le indicazioni di cui alla nota 66, *supra*, con il testo ad essa corrispondente. La condizione giuridica degli ebrei sefarditi infatti, il cui insediamento nella Spagna cristiana del Nord risale al secolo IX, risultava *de facto*, per un insieme di circostanze storico-sociali, effetti disastrosi della *Reconquista* compresi, *quasi* pari, in diritti, e dal punto di vista di un oculato paragone tra la comunità ebraica (*Kellah*) e la comunità cristiana (*Christianitas*), a quella dei cristiani: essi risultavano così numerosi da costituire *quasi* la metà della popolazione della città di Barcellona, e la loro stessa importanza sociale, sul piano economico e strettamente 'finanziario' — accresciuta com'era dallo stesso prestigio di una grande e antichissima tradizione culturale —, li rendeva pressochè insostituibili. Essi — ha chiarito recentemente León Poliakov, del quale si sono riassunte qui le indicazioni più significative —: «costituivano soprattutto l'ossatura amministrativa della Spagna cristiana». Se è realtà storica ormai accertata che, durante l'invasione del 711, gli Ebrei di origine spagnola avrebbero talmente aiutato i conquistatori musulmani, al punto che questi avrebbero addirittura affidato agli Ebrei l'incarico di proteggere le città spagnole man mano che esse

Ma è pur vero che un tale intento ne prelude un altro di segno ben più universale — ed è sempre lo stesso autore a dircelo —, in virtù di quel

cadevano in loro potere, è altrettanto reale che all'epoca della *Reconquista* (che nella sua decisiva evoluzione si protrasse per ben due secoli, dal 1045 al 1250) quei Berberi montanari (= Almohadi) chiamati in aiuto dai musulmani per fronteggiare le armate dei cristiani spagnoli, si dimostrarono, nel loro fanatismo religioso, così intolleranti verso gli Ebrei, da costringerli ad agglomerarsi in modo particolare nelle terre di Castiglia e di Aragona, i regni dichiaratamente cristiani della penisola iberica. Ma ciò non toglie che, in linea di principio, come già si è ricordato: la *Reconquista* favorì: «[...] uno sviluppo dell'ebraismo senza pari nella storia della diaspora» (Per le linee qui indicate, cfr. León POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme: de Mahomet aux Marranes*, Paris 1961; Traduzione italiana, dalla quale si cita, con il Titolo: *Storia dell'Antisemitismo*, vol. II: *Da Maometto ai Marrani*, Firenze 1974 (Biblioteca di storia 9/2), part., pp. 119-128; ma cfr. anche le pp. 129-160; per le citazioni letterali, cfr. nell'ordine, le pp. 126 e 120). Se è dunque nelle linee d'insieme di un tale quadro che va inserita la vicenda storico-biografica dal nostro autore, è anche ad una generale prospettiva di notevole benessere sociale e civile che va ricondotta la condizione delle comunità sefardite di quel tempo. E, ancora una volta, poco si motiva la frase del *Dialogus* su una predominanza cristiana sugli ebrei. Cfr. anche: Cecil ROTH, *Los judios secretos. Historia de los Marranos*, Madrid 1979 (= New York 1974), p. 21: «Estaba claro, además, que los judíos podían ser de gran utilidad a la corte, fuese como medicos, como financieros, como intérpretes o como diplomaticos [...] con el reinado de Alfonso VI de Castilla (1065-1109) y la reconquista de Toledo en 1085, los estados cristianos predominaron en la Peninsula. La vida judía y la cultura judía continuaron floreciendo bajo la Cruz como lo habían hecho bajo la Media Luna». Vi è, peraltro, un altro rilievo da tenere ben presente, ed è quello alla condizione nella quale veniva a trovarsi, anche nella 'Spagna delle tre religioni', un ebreo convertito alla religione cristiana. Si trattava, con la conversione, di andare incontro ad una condizione di miseria senza eguali, poichè il 'fisco regio' aveva il diritto — un diritto che solo nel secolo XIII iniziò a venir messo in discussione, almeno per certi aspetti — di privarli di ogni bene, se essi mutavano religione. Non solo, ma, come sottolinea il Poliakov: «[...] il convertito faceva scandalo ed era esposto alla aperta ostilità sia degli ex correligionari che dei nuovi» (cfr. POLIAKOV, op. cit., pp. 137-138). In un tale quadro ben si motiva che Pietro Alfonsi abbia voluto scrivere un'opera che chiarisse le ragioni della scelta della *religio christiana*, e si comprende altresì come la sua stessa posizione di neo-convertito necessitasse di un potente appoggio, in grado di garantirgli l'immunità dalle svenunciate consuetudini fiscali e dunque non solo un tenore di vita almeno decoroso, ma quella 'tranquillitas mentis' della quale i suoi stessi studi, anche medici, avevano bisogno. Ma nemmeno un tale rilievo si rivela capace di motivare la frase sulla quale si pone ora l'accento, e che è tale da entrare in vera e propria contraddizione con quanto si sa della condizione sociale dei sefarditi in quel tempo. Una tale frase si può giustificare — almeno a mio avviso — solo se posta in relazione al fatto che nel regno di Castiglia, nel 1109, durante l'interregno che seguì la morte di Alfonso VI, si verificarono — come rileva il Poliakov richiamando un importante studio di Itzhak BAER (cfr. POLIAKOV, op. cit., p. 128) — addirittura veri e propri massacri di ebrei, nel corso di sollevazioni popolari dirette contro il re ed il potere. Un tale indizio potrebbe

comprendere in un unico afflato dimostrativo le ulteriori possibili obiezioni di tutti coloro che rivelavano di essere: *adversarii christianae legis*: «[...] ad ultimum etiam omnes cuiuslibet christianae legis adversarii obiectiones posui [...]». E la finalità di un tale intento è resa in forma lapidaria: «[...] positasque pro meo sapere *cum ratione et auctoritate* destruxi»⁸³.

La struttura complessiva dell'opera viene delineata dunque programmandone l'intelaiatura generale sul sostegno di una precisa scelta metodologica, orientata a far chiarezza sui temi e sui problemi che la tradizione ebraica e quella cristiana consideravano come propri, ed ogni singolo *Titulus*, dei dodici che la compongono, ha la funzione specifica di trattare, nella discussione, gli aspetti che enuncia, e di renderne nel contempo facile e rapida la consultazione: «Librum autem totum distinxi per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum. In tutandis etiam Christianorum rationibus nomen, quod modo Christianum habeo, posui, in rationibus vero adversarii confutandis nomen, quod ante baptismum habuerat, id est Moysen. Librum etiam in titulos duodecim divisi, ut, quod lector quisque desiderat *citius in illis inveniat*»⁸⁴.

davvero giustificare, con tutte le implicazioni che essa richiama, la frase del *Dialogus*. Non solo: ma consentirebbe di cominciare ad intravedere le reali ragioni che indussero Pietro Alfonsi a trasferirsi in Inghilterra alla corte di Enrico I Beauclerc (cfr. la nota 74, *supra*) la cui: «[...] personal predilection for Cluny is well known»: CANTOR, *Church, Kingship* cit., p. 311, e note 231-232; ma si vedano anche il cap. V: *The Ending of the Investiture Controversy*, pp. 202-273; ed il cap. VI: *Henry I, the English Church and the Papacy, 1109-1135*, pp. 274-320. Per le linee già ricordate sulla condizione delle comunità sefardite, si veda anche: Paul JOHNSON, *Storia degli Ebrei*, Milano 1991 (= *A History of the Jews*, 1987), part., pp. 195-198 ss. Si veda la nota seguente per il passo del *Dialogus* ove risulta la frase di cui qui si è discusso, da me data in corsivo.

⁸² *Dialogus, Prologus*, ed. MIETH, p. 2: PL 157, col. 538AB: «Cumque notum esset Iudeis, qui me antea noverant et probaverunt peritum in libris prophetarum et dictis doctorum, partem etiam, licet non magnam, habere omnium liberalium artium, quod legem et fidem accepissem Christianorum et unus essem eorum, quidam eorum arbitrati sunt me hoc non fecissem, nisi quia adeo omnem abieceram verecundiam, quod et deum et legem contempseram. Alii vero propterea me fecissem dicebant, quod non, ut decuerat, prophetarum et legis verba intellexissem. *Alii autem vanae gloriae imputabant et me hoc fecissem calumpniabantur ob honorem saeculi, eo quod Christianorum gentem ceteris omnibus superesse conspicerem.* Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem [...]» Sulla frase da me data in corsivo cfr. la nota precedente.

⁸³ *Dialogus, Prologus*, ed. cit., p. 2: col. 538B.

⁸⁴ *Ibidem* (col. 538C). E' stato scritto che: «Pedro Alfonso con su *Dialogus* marca la transición del período patrístico al de la *reconquista* [...]»: cfr. Antonio PACIOS LOPEZ, *La disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona 1957 (Consejo Superior de Investigaciones

Se ora concentriamo la nostra attenzione sulla contingenza pratica che ha prodotto il *Dialogus*, possiamo notare che essa risulta significativa ed importante per due precisi motivi: per le obiezioni poste all'autore da parte dei suoi precedenti compagni di fede; e per la possibilità di individuare, proprio attraverso di essa, un certo raggio di luce, nella totale oscurità relativa, almeno fino ad oggi, alla stessa cronologia dell'opera.

Se infatti — come è stato già anticipato nel corso della parte seconda⁸⁵ — si è dell'avviso che la redazione del *Dialogus* sia da farsi risalire

Cientificas. Instituto 'Arias MONTANO', Serie B, núm. 6), 2 volumi, part., vol. I: *Estudio historico-crítico-doctrinal*, p. 27 e nota 47, ove il PACIOS LOPEZ, dopo aver dato le *Titulationes* del *Dialogus*, pone l'accento sulle varie concordanze che il *Dialogus* e la Disputa di Tortosa — di tre secoli posteriore, e definita senza esitazioni di sorta: «[...] la más importante de todas las Disputas habidas en el Medioevo entre cristianos y judíos» (p. 5 dell'Introduzione) — presentano. Il PACIOS LOPEZ vede: «Pedro Alfonso, como iniciador del método (della Disputa di Tolosa)»: cfr. op. cit., I, p. 30 e nota 54. Su Pietro Alfonsi, cfr. I, pp. 25, 27, 30, 41, 88, 195-196, 242-243, 248, 250, nota 46, 252, 262, 265, 293, 297, 299, 305, 309.

⁸⁵ Si veda la parte conclusiva della Sezione II: testo precedente la nota 76. Cfr. anche la nota 81, *supra*. Che il *Dialogus* possa essere stato scritto verso il 1110, è notazione avanzata dal MIETH (op. cit., p. VIII) sulla scorta di un passo del *Dialogus* (*Titulus* II, ed. cit., p. 33: PL 157, col. 568D): «Petrus: 'Dic ergo, si nosti, quatenus causa huius tam longe tamque dirae fuerit captivitatis, quae iam mille quadraginta duravit annis'». Il MIETH, rapportando logicamente la frase da me data in corsivo, al 70 d. Ch.: «70 nach Christi wurde Jerusalem von den Römern eingenommen und der Tempel zerstört» aggiunge: «Rechnet man die 1040 Jahre hinzu, die Petrus Alfonsi für die Dauer der Zerstreung ansetzt, so ergibt dies das Jahr 1110» e così conclude: «Damit mag es dann auch zusammenhängen, daß Casimir OUDIN über Petrus Alfonsi schrieb: «Conversus ad Christi fidem, claruit circa annum 1110 ob peritiam in humanis atque divinis litteris» (cfr. Casimiri OUDINI *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* [...] vol. II, Francoforti ad Moenum MD CCC XXII, coll. 992-993). A ben guardare, una simile datazione costituisce conferma di quella proposta da me. Ma, in realtà, se la notazione del MIETH risulta — a parte il riferimento abbastanza opinabile alle indicazioni dello Oudin che, si badi bene, non è certo il Baronio —, fondata, l'esegesi del passo, precedentemente riportato, non è poi così semplice, nè tantomeno ovvia, come il Mieth lascia supporre. Il problema della *captivitas hebraica* costituisce infatti uno dei punti nevralgici del *Dialogus* (cfr. a riguardo il testo compreso tra le note 100-108, *infra*) e, anche se a ben altro livello, esso ricorre (cfr. il testo compreso tra le note 96-100, *infra*) nel *De adventu Messiae* di Rabbi Samuele Marochianus. Come avremo modo di constatare procedendo nell'indagine, un tale problema viene affrontato e discusso da Pietro (Alfonsi) e Mosè (Sefardi) nel *Titulus* II (ed. MIETH, pp. 32-46: PL 157, coll. 567D-581C) e in una breve parte del *Titulus* I (ed. MIETH, pp. 16-17: coll. 550D-552C), ove Petrus, che introduce la *quaestio*, che verrà poi più seriamente discussa nel *Titulus* II, lo fa all'interno di tutta una serie di rilievi sulla concezione antropomorfica della divinità (non dimentichiamo che l'argomento del *Titulus* I è: *Ostendit quod Iudaei verba*

al periodo subito successivo al giorno del Battesimo, questo è anche desumibile dalla stessa logica interna delle parole del *Prologus* ad essa,

prophetarum carnaliter intelligunt et ea falso exponunt): «Petrus: 'Vos Deum caput, brachia et totam corporis formam habere contenditis. Quod si hoc est, igitur deum longitudinis, latitudinis et altitudinis dimensionibus constare, necesse est, fateamini'» (ed. MIETH, p. 8: PL col. 543B), rilievi che, orientando la discussione, 'magistro Petro docente', a tematiche astronomico-astrologiche connesse, razionalmente, ai principii conoscitivi della 'mundi figura' (cfr. ed. MIETH, pp. 8-15: PL coll. 543D-550D), introducono poi la tematica della *captivitas*: «Petrus: 'Fletus quoque ipsius, quem Deo indigne ascribunt, Iudaeorum captivitatem causam esse dicunt'». Ad un tale inizio seguono poi considerazioni di tipo problematico-interrogativo che costituiscono, a ben guardare, una sorta di 'introduzione teologica' al problema trattato poi esaurientemente nel *Titulus* II, in una rigorosa scansione storico-cronologica delle ragioni che provocarono, in epoche diverse, le varie *captivitates hebraicae*. E la *quaestio* è delineata magistralmente, ponendo l'accento, Petrus, sul fatto che non è possibile asserire, come gli Ebrei continuano invece a fare, che Dio non è in grado (*potens*) di liberarli dal fenomeno della *captivitas* ricorrente, dal momento che Egli ha ben dimostrato di riuscire ad operare, nel corso della storia d'Israele, miracoli ben più grandi: «Legimus enim in scripturis sacris, quibus vos nobiscum fidem adhibetis, deum antiquis temporibus maiora miracula fecisse, quam sit vos de captivitate liberare» (ed. MIETH, p. 16: col. 551C. *Lectio* MIGNÉ=K (cfr. MIETH, pp. XIII e LIX) = ed. princeps di Johannes GYMNICH, Coloniae 1536: «quam si vos de captivitate liberaret»). Era necessario, per chiarezza, delineare la linea esegetica entro la quale il tema-problema della *captivitas hebraica* viene discusso poi nel *Titulus* II, ove sono reperibili quelle *argumentationes* che inducono chi scrive a dire che l'esegesi del MIETH è, almeno nei termini in cui essa risulta, davvero troppo semplicistica, dunque: opinabile. Le ragioni biblico-teologiche di una simile *quaestio* sono indicate da me, per linee essenziali più avanti (cfr. il testo compreso tra le note 100-108, *infra*). Qui, si tratta ora, ai fini che più interessano, di porre l'accento sul ricorrere, nel *Titulus* II, di alcune indicazioni cronologico-storiche, connesse, direttamente o indirettamente, alla stessa espressione: «(captivitas) quae iam mille quadraginta duravit annis». A Mosè (Sefardi) — che, a dire il vero, non si dimostra molto ferrato nella conoscenza della sacra scrittura, e che, più che un vero e proprio *alter-ego*, rivela di essere, almeno a tratti, il classico *discipulus* orientato dal *magister* —, Pietro (Alfonsi) dichiara: «Cum captivitatis originem et causam ignores, quare eadem tam dura fuerit, tam crudelis et intolerabilis, respondere non potes» e ricorda poi tutte le varie *captivitates* esperite dal popolo ebraico nella sua storia. Ritorna poi — e il MIETH questo non l'ha notato — sul tema della *captivitas* ancora in atto, usando la stessa indicazione cronologica già segnalata: «Ecce enim iam in ea mille quadraginta annos explestis, et adhuc quanto durare debeat tempore, nullo scripto certum habetis» (ed. MIETH, p. 37: col. 572A). E' in un tale contesto che non sarà inutile rilevare il reiterato ricorrere del computo numerico: *quadraginta*: «Petrus: 'quadraginta annis morati sunt in solitudine'» (Num 13-14) (ed. MIETH, p. 37: col. 572B); «Petrus: 'Nosse debes quia quadraginta annis post Christi mortem explestis Iherosolimorum a Tyto civitas fuit destructa. Item quadraginta annis antequam destrueretur, portenta et signa in eadem sunt visa, liquido indicantia, quod haec templi et urbis destructio esset futura, quemadmodum vestrae

che abbiamo appena esaminato, dato che: come fu immediata e ben articolata, nella compattezza del suo argomentare, l'apertura delle ostilità da parte degli *adversarii hebraei*, così doveva essere altrettanto immediata e fondatamente persuasiva la reazione, di coerenza e di testimonianza, del neo-battezzato.

Ben difficilmente infatti, almeno ad avviso di chi scrive, si riuscirebbe a motivare — tenuta nel debito conto la stessa premessa dell'autore — la redazione di un'opera come il *Dialogus*, se si fosse del parere di spostarne la datazione ad un periodo di molto posteriore a quella data del 29 giugno 1106 che, se divenne una sorta di spartiacque nel vissuto di Pietro Alfonsi, rappresenta, per chi è alla ricerca di ogni possibile indizio biografico, l'elemento di raccordo dei personaggi reali, e di quelli ideali, del *Dialogus*. Inoltre, se ci si è preoccupati di tracciare un profilo biografico di Pietro Alfonsi, che risulti non solo coerente, e convincente, ma corrispondente il più possibile alla sua personalità, alla sua opera, al suo tempo, con tutti quei dati cronologici che costituiscono il segno catalizzante di ogni ri-

doctrinae libri testantur. Aiunt enim, quod *quadraginta* annis, antequam subverteretur, rubra lana, quae haedi cornibus annectebatur, nequaquam more solito albescebat, candela quoque candelabri, quae ad Occidentem respiciebat, ante consuetum tempus extinguebatur. [...] Cum igitur ista prodigia *quadraginta* annis ante destructionem sunt visa et *quadagesimo* a Christi morte anno civitas fuerit a Tito destructa, liquido concluditur, quod haec signa a tempore mortis Christi sint facta' » (ed. MIETH, p. 38: col. 573CD). A riguardo si vuol qui segnalare che vi è tutta una precisa tradizione, attestata anche dallo stesso *Talmud*, e poi da testi quali ad es. la già ricordata 'Disputa di Tolosa' (cfr. soprattutto vol. I, pp. 187-196, ove, alle pp. 195-196, il PACIOS LOPEZ segnala una corrispondenza con il *Dialogus* di Pietro Alfonsi = *Titulus II*, ed. MIETH. p. 38: col. 573CD), nella quale ricorre lo stesso computo qui segnalato: si rileva altresì che, a volte, la stessa importanza di tali testi portò a vere e proprie interpolazioni (come il BAER, citato particolareggiatamente dal PACIOS LOPEZ alle pagine su indicate, ha ritenuto di poter ipotizzare per la stessa *Disputa*), o indusse chi li usava in discussioni *ad hoc*, a privilegiare, nello stesso uso, più la sfera del simbolo numerico che quella del computo reale. In altre parole, si vuole qui rilevare che, malgrado la apparente semplicità della frase: «iam mille et quadraginta annis», la sua corretta esegesi non si rivela davvero altrettanto semplice, proprio in ragione del già sottolineato reiterato ricorrere del computo 'quadraginta', si da non consentire — almeno ad avviso di chi scrive — di basare su di essa una *sicura datazione* all'anno 1110. Potrebbe essere così, ma potrebbe anche, se si vuol tenere rigorosamente presente quanto qui discusso, trattarsi di una sorta di 'arrotondamento numerico-simbolico': a dire, *expressis verbis*, che la frase potrebbe *anche* essere stata redatta nel 1108 o 1109. In ogni caso, la stessa notazione di cui alla nota 81, *supra*, circa le varie persecuzioni agli ebrei subito dopo la morte di colui che, in più di una occasione, rivelò di essere loro consapevole protettore, cioè Alfonso VI, potrebbe, anche se indirettamente, consentire una datazione al 1109. Ma anche su di un tale problema si avrà modo di ritornare.

-costruzione storica, questo è da intendersi come una consapevole scelta metodologica, convinti come si è, che qualsiasi tipo di esegesi testuale che non s'incarni, vale a dire che non tragga colore e vigore concreto da coordinate temporali verificate per quanto possibile, risulterebbe, alla fin fine, anche nel migliore dei casi, astratta, e dunque inevitabilmente falsata.

Si ritiene dunque di poter avanzare l'ipotesi, che Pietro Alfonsi abbia scritto il *Dialogus* in un periodo di tempo che potrebbe essere compreso tra il luglio del 1106 e gli inizi del 1110, al più tardi: probabilmente l'opera venne portata a termine in tempi anche brevi, considerandone lo stile pressochè uniforme e la tonalità del 'continuum' dialogico che la caratterizza. Probabilmente, per le stesse ragioni precedentemente esposte, essa venne completata pochi mesi dopo quel primo luglio del 1109 che segna la fine della parabola terrena di Alfonso VI di Castiglia e León. Forse, se davvero fu lui l'*Alphonsus* del *Dialogus*, l'opera venne scritta anche per corrispondere, in unità di intenti, a quella linea di tolleranza, prefigurativamente 'ecumenica', di cui il grande *Toletanus imperator* ha saputo lasciare, nella sua vicenda storica, più di una testimonianza, nella sfortunata lungimiranza della sua politica: forse, colui che: «[...] demonstrò que era capaz de unir la tradición isidoriana, nostálgica de España [...] con los vientos de renovación que soplaban desde Europa» — come ha giustamente affermato Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ nelle pagine introduttive al recente (1988) volume terzo della: *Historia general de España y América*⁸⁶ — ebbe una qualche influenza, anche diretta, per l'ideazione e la progettazione del *Dialogus*? Non è dato saperlo, almeno ora. E resta, per ora, anche questo un interrogativo aperto, esattamente come quello relato alla partenza di Pietro Alfonsi dalla Spagna per l'Inghilterra, ed alla sua datazione: se egli fu veramente medico personale di Alfonso VI e poi di Enrico I d'Inghilterra, e se il suo soggiorno nel regno anglo-normanno è da assegnarsi, come data iniziale, all'anno 1110, l'uscita di scena di Alfonso VI nel 1109, non potrebbe esserne considerata una delle ragioni determinanti? Se ulteriori e più fortunate ricerche, di chi scrive come di altri, potranno provare la fondatezza di questa seconda ipotesi, anche la prima ne trarrà vigore e conferma.

III/2: Il 'Dialogus' di Pietro Alfonsi

Se ora ci interroghiamo su quale sia il posto da assegnare, per forma e contenuto, all'opera che costituisce il tema centrale di questa indagine,

⁸⁶ Si veda la nota 68, *supra*.

non possiamo non risponderci che essa si colloca, e a buon diritto, all'interno di quel genere letterario del *Dialogus* o della *Disputatio-controversia* tra cristiani ed ebrei, le cui origini risalgono alle stesse radici storiche del Cristianesimo, ricongiungendosi, da un lato al celebre: Πτεός Τεφφωνα 'Ιυδαϊον διάλογος (*Dialogus cum Triphone iudaeo*) del filosofo e martire Giustino, certamente il più importante degli apologeti greci del II secolo ⁸⁷; dall'altro, con alcuni luoghi testuali dell'*Apologeticum* (soprattutto: *Apol.* 31, 5) di Quinto Septimio Florenzo Tertulliano (ca. 155-220), colui che è stato definito: 'il creatore del Latino ecclesiastico' ⁸⁸.

Un tale genere letterario doveva conoscere una fortuna pari all'importanza delle argomentazioni che lo contraddistinsero, come hanno indicato gli studi, ancora fondamentali, di A. LUKYN WILLIAMS, Marcel SIMON e Bernhard BLUMENKRANZ, riuscendo a diffondersi — grazie soprattutto alla mediazione di sant'Agostino — non solo sino al limite dell'età tardo-patristica, come è confermato dalle numerose testimonianze scritte che ci sono pervenute da parte di autori cristiano-latini dell'età medievale ⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. le indicazioni bibliografiche in Lellia CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei, cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, Discorso inaugurale alla XXVI Settimana Spoletina su: *Gli Ebrei nell'Alto Medio Evo*, Spoleto 30 marzo-5 aprile 1978, Spoleto 1980, vol. I, pp. 15-101 (per la discussione, pp. 103-117), part., pp. 41-43 e note 50-52.

⁸⁸ Cfr. Johannes QUASTEN, *Patrologia I: Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1961 (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 527-617, part., p. 533. Su Tertulliano cfr. le indicazioni bibliografiche in: CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei, cristiani* cit., pp. 49-53, note 65-69.

⁸⁹ A. LUKYN WILLIAMS, *'Adversus Iudaeos'. A Bird's Eye View of Christian 'Apologiae' until the Renaissance*, Cambridge 1935; Marcel SIMON, *'Verus Israel'. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain: 135-425*, Paris 1948; e: *Post-scriptum* Paris, 1964; Bernhard BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 25); ID., *Juifs et chrétiens* cit.; ID., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris-La Haye 1963 (Études Juives, IV). Per il problema, per ovvie ragioni, qui solo delineato, si rimanda alle indicazioni bibliografiche reperibili, fino al 1979, in: ARDUINI, *Ruperto di Deutz* cit. ed alla bibliografia in: Maria Lodovica ARDUINI, *'Nunc enim ad hoc tendit pax nostra...' (In Joh. 12, 17). Die Zeit der Auseinandersetzung mit den Juden. Ruperts Auffassung der 'Judaica quaestio' im Spiegel seiner Schrift 'De glorificatione Trinitatis et Spiritus Sancti'*, in: ID., *Neue Studien über Rupert von Deutz*, Siegburg 1985 (Siegburger Studien, Bd. XVII), pp. 117-169. Si vedano inoltre i vari Contributi nella XXVI Settimana Spoletina (cfr. nota 87, *supra*), e: Gilbert DAHAN, *Saint Anselme, les Juifs, le Judaïsme*, in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Études*

Non è ora compito di chi scrive, l'affrontare la complessa e difficile *quaestio* del problema delle reali origini di un tale genere letterario, se esse siano cioè riconoscibili nell'ambito della riflessione teologico-filosofica della tradizione esegetica cristiana, o nella sfera del *midraš Tôrâ* ebraico; nè, tantomeno, il prendere posizione rispetto ad una celebre *querelle* — da considerarsi, per alcuni aspetti, ancora aperta, anche se risalente al von HARNACK — : se cioè la fortuna e la stessa diffusione di un tale genere, unitamente alle sue reali origini, siano da ricondursi ad una precisa linea di espansione missionaria rappresentata dal fenomeno, non certo irrilevante, del cosiddetto 'proselitismo giudaico', che potè provocare, agli inizi e poi in epoche diverse, una reazione non solo di tipo apologetico, ma soprattutto di ben articolata e strutturata investigazione teoretico-razionale sulla verità e veridicità dei principi fondamentali della fede cristiana da parte degli autori più vivi e preparati dell' *'intelligentsia culturale'* dell'Occidente Latino⁹⁰. Ma non ci si può esentare dal riconoscere che, se si osserva con attenzione critica l'insieme delle citazioni Scritturali ricorrente nelle opere degli autori di parte cristiana, non si può non individuarvi quella linea di complessiva uniformità, tenace compattezza, e pressochè identica predilezione esegetica che ne costituisce indubbiamente una delle caratteristiche principali, da Agostino, a Quodvultdeus, Leone Magno, Massimo di Torino, Isidoro di Siviglia, e Isidoro di Toledo (607 <657> - 669), Paolo Alvaro di Cordova (800-860), fino ad Anselmo di Aosta e Canterbury, Gilberto Crispino, Abelardo e Pietro il Venerabile⁹¹. La stessa composizione e

Anselmiennes, Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982, Paris 1984 (Colloques Internationaux du CNRS), pp. 521-536 (cfr. ARDUINI, *'Sola ratione procedamus'* cit. alla nota 79, *supra*, edizione integrale in RFNS, in corso di stampa, part., la nota 88). Cfr. infine gli Atti del 'Coloquio Internacional' su: *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid), 23-26 junio 1991, una parte dei quali si pubblicano in questo vol. di *Mediævalia. Textos e Estudos*. Si vedano anche le note 91-94, *infra*.

⁹⁰ Cfr. SIMON, *'Verus Israel'* cit., pp. 165-213, part., pp. 166-170. Si vedano inoltre: Louis Isaac RABINOWITZ, *Derash*, in: *Encyclopaedia judaica*, 5 (Jerusalem 1971), col. 159; Moshe David HERR, *Midrash*, in: *Ibidem*, 11 (1971), coll. 1507-1514, part., coll. 1513-1514; Rabbi Louis Isaac RABINOWITZ, *Peshat*, in: *Ibidem*, 13 (1971), coll. 330-331. Si veda anche: H. L. STRACK - G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris 1986⁷.

⁹¹ Per una rapida panoramica, fino a Gilberto Crispino, cfr. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins* cit. Su Anselmo d'Aosta, Abelardo e Pietro il Venerabile, cfr. ARDUINI, *Ruperto di Deutz* cit., *sub vocibus*. Si vedano inoltre: Aryeh GRABOÏS, *Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII^e siècle: le 'Dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzari' d'Yehudah Halévi*, in: *Pierre Abélard - Pierre Vénéralbe* cit.,

diffusione dei *florilegia* biblici, con i relativi commenti codificatisi nel tempo, può costituire una delle prove che consentono di condividere l'opinione di Sir Richard W. SOUTHERN che, nel suo bel volume: *Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought: 1059-ca. 1130*, del 1966, ritenne bene di affermare, all'interno del capitolo da lui dedicato a: *Gilbert Crispin and the Jews*, e relativamente al problema posto agli autori cristiani dalla interpretazione letterale delle Scritture da parte ebraica (*peshat*), dunque rispetto alla scelta stessa delle citazioni biliche sulle quali fondare obiezioni che risultassero incontrovertibili: «[...] All this was a commonplace dispute on which nothing new could be said and nothing old could convince»⁹². Per ragioni che verranno chiarendosi attraverso quanto si andrà precisando nello stesso procedere dell'indagine, avremo modo peraltro di constatare che il *Dialogus* di Pietro Alfonsi può anche rappresentare una certa eccezione ad una tale formulazione indubbiamente fondata. Non è intenzione di chi scrive l'addentrarsi nell'intricata selva di nomi, dati e problemi, spesso squisitamente esegetici, che caratterizzano i testi delle *disputationes* tra cristiani ed ebrei nei secoli centrali, e per molti aspetti fondamentali, della Cristianità medievale: l'XI e il XII. Rimandando pertanto ad alcuni studi specifici a riguardo, ed alle varie linee interpretative che essi offrono⁹³, si vuole ora dare solo opportuno risalto ad alcuni aspetti essenziali del *Dialogus*, che si possono riassumere come segue:

pp. 641-652; per la Discussione: pp. 653-654; James KRITZECK, *De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sur l'Islam*, in: *Ibidem*, pp. 205-212; per la Discussione: pp. 213-214. Su Gilberto Crispino, cfr. CANTOR, *Church, Ringship and Lay Investiture* cit., pp. 127, 135, 144-145, 148, 170-172, 247, 257, 266, 283; Gianfranco FIORAVANTI, *Anselmo, Gilberto Crispino e l'uso della 'ratio' nella controversia con gli Ebrei* (in corso di stampa negli Atti del Convegno di Milano su sant'Anselmo: cit. alla nota 79, *supra*). Cfr. anche: Anna B. SAPIR ABULAFIA, *Gilbert Crispin's Disputations: An Exercise in Hermeneutics*, in: *Les mutations socio-culturelles* cit., II, pp. 511-520. Si vedano anche le note 102 e 104, *infra*.

⁹² Cambridge, p. 89 (cfr. anche: PETRI VENERABILIS *Adversus Iudeorum inveteratam duritiam*, ed. Yvonne FRIEDMANN, CC CM 58, Turnholt 1985, p. IX e nota 11 dell'Introduzione).

⁹³ Per la Spagna, si vedano le indicazioni reperibili in: PACIOS LOPEZ, *La Disputa de Tolosa* cit., I, pp. 9-30; Aryeh GRABOÏS, *The 'hebraica veritas' and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century*, in: *Speculum* 50 (1975), pp. 613-634; Henry MACCOBY, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London 1982; A. H. CUTLER, *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-semitism*, Indiana 1986.

a) il *Dialogus* è da inserirsi certamente all'interno del genere letterario, assai antico, della *disputatio* tra cristiani ed ebrei per ragioni di fede;

b) ma la *disputatio* o *controversia* di tipo religioso tra cristiani ed ebrei — vale a dire quel particolare genere di discussione circa i principi di fede che ebbe a svolgersi storicamente o in sede teorica (anche se sempre, ovviamente, per esigenze storico-sociali) o in vere e proprie contingenze pratiche (che furono a loro volta causa di riflessioni teoretico-parenetiche) —, pur corrispondendo *sempre* ad una precisa, ed ormai codificata, convenzione stilistico-formale, poteva essere — e rivelò di essere, almeno nelle forme della trasmissione scritta — di due tipologie: quella definibile come fittizia, vale a dire, come frutto di una pre-programmata riflessione problematica sulla difficile *quaestio* della priorità dell'una o dell'altra *religio* (in questo caso: la cristiana o l'ebraica); oppure come davvero reale, vale a dire come risultato di una discussione (o di più discussioni) realmente avvenuta, della quale, in seguito, uno dei protagonisti principali, o qualcuno dei testimoni presenti alla disputa, ritenne opportuno, per ragioni diverse, dare una sorta di relazione-testimoniaza, non si sa peraltro, a ben guardare, in che misura sempre ed in tutto fedele ai reali termini delle varie fasi della *disputatio* stessa;

c) in qualche caso — e se ne conoscono alcuni — la redazione scritta della *disputatio*, reale o ideale che fosse, risultava essere opera di un convertito da una religione all'altra: quasi sempre, almeno nei casi fino ad oggi pervenutici, da quella ebraica a quella cristiana; e questa circostanza rivelava ovviamente di essere tale, da assegnare all'opera un carattere, ed una importanza, del tutto particolari. Ed è proprio questo il caso specifico del *Dialogus*;

d) ma, per il *Dialogus*, esiste anche un altro aspetto, da non sottovalutare. In questa opera infatti, un ebreo sefardita convertitosi al Cristianesimo, non dà relazione di *disputationes* — reali o ideali che fossero — tra personaggi diversi, e dell'una e dell'altra *religio*. In essa l'autore dà testimonianza della propria conversione in una forma dialogica sì, ma dialogando egli *solo con se stesso*, o meglio: con colui che egli era prima della conversione. I personaggi dunque — e lo si è già rilevato —, che risultano formalmente due, rivelano di essere in realtà *solo uno*. Il *Dialogus* diviene così *de facto* — e lo si è voluto sottolineare già in apertura di discorso — un 'soliloquio monologante': una sorta di discussione-confessione autobiografica, che ne rende ancor più singolare il valore di personale testimonianza.

Per comprendere davvero il *Dialogus*, la sua struttura e la sua finalità, occorrerà tener sempre presenti, anche nella capacità evocativa dei loro nessi, tutti questi vari aspetti qui riassunti. Come è noto, la metamorfosi di Mosè Sefardi in Pietro Alfonsi, vale a dire il fenomeno di una convinta conversione, da parte di un ebreo, alla *christiana religio*, non si pone come unico; altri casi del genere si verificarono: uno di essi, forse il più conosciuto, e significativo è — per restare nell'ambito delle coordinate temporali che ora ci interessano, vale a dire i secoli XI e XII — quello relativo a quel Judas che, nato a Colonia verso il 1107-1108, si convertì alla fede cristiana scegliendo come nome battesimale quello di Ermanno e divenendo in seguito, prima canonico dell'ordine di Premontrè nel monastero di Cappenberg (nella Westfalia), infine priore del monastero premostratense di Scheda (sempre in Westfalia). Durante il periodo del priorato egli volle redigere un *Opusculum de conversione sua* che, stando all'*incipit* dell'opera, venne reso di pubblica lettura solo dopo la morte dell'autore, avvenuta probabilmente poco dopo l'anno 1181⁹⁴. L'*Hermannus Coloniensis* nasce dunque ad un anno o due di distanza dalla data di Battesimo di Mosè Sefardi/Pietro Alfonsi. E la sua conversione avviene, ovviamente, *dopo* quella del nostro autore, sicchè Bernhard BLUMENKRANZ ha ritenuto di poter affermare, circa trenta anni fa, che: «Der erste unbestrittenen echte jüdische Konvertit, den wir hier erwähnen dürfen, ist Moses Sefardi aus Huesca, nachmals Petrus Alfonsi»⁹⁵. In realtà, vi è un

⁹⁴ Cfr. HERMANNUS quondam IUDAEUS, *Opusculum de conversione sua*, ed. Gerlinde NIEMEYER, Weimar 1963 (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. IV), p. 70, nota 3; pp. 24-25 dell'*Einleitung*. Si veda: ARDUINI, *Ruperto di Deutz* cit., pp. 50-57; 59-66; 134-140, part., pp. 50-51, note 169-173. Sull'autore dell'*Opusculum*, si vedano: A. ZAK, *Zur Biographie des Propstes Judaeus von Scheda*, in: *Zeitschrift für interländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens* 78 (1920), pp. 68-76; MANITIUS, *Geschichte*, III, pp. 592-593; Jean-Baptiste VALVEKENS, *Hermann de Scheda*, *DSpir* 7/1 (Paris 1969), coll. 300-302 (ma cfr. anche: J. GREVEN, *Die Schrift des Hermannus quondam Judaeus: De conversione sua Opusculum*, in: *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 115 [1929], pp. 111-131; J.-C. DIDIER, in: *Catholicisme* V [Paris 1958], p. 657); J.-B. VALVEKENS, *Hermannus quondam iudaeus praepositus in Scheda*, in: *APrae* 91 (1965), pp. 158-165 (cfr. Hubert SILVESTRE, *RHE* 59, 1964, pp. 558-562); A.-M. DRABEK, *Hermann von Cappenberg. Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Auseinandersetzung im Mittelalter*, in: *Kairos*, n. s. 21 (1979), pp. 221-235; A. SALTMAN, *Hermann's 'Opusculum de conversione sua'. Truth or Fiction?*, in: *Revue des Études juives* 147 (1988), pp. 31-56 (si tratterebbe, secondo il Saltman, non di una autobiografia, ma di un romanzo edificante ispirato alla *Vita* GODEFRIDI CAPPENBERGENSIS).

⁹⁵ Cfr. BLUMENKRANZ, *Jüdische und christliche Konvertiten* cit., p. 272. Una tale affermazione del Blumenkranz è stata letta e così *sempre* citata, senza adeguata verifica.

altro caso, significativo per varie ragioni, di conversione al Cristianesimo di un ebreo, anche lui sefardita, che avvenne *prima* di quella di Pietro Alfonsi: per l'esattezza, circa ventun anni prima.

Si tratta di quel Rabbi Samuele Marochianus che divenne cristiano a Toledo nel 1085, dunque nello stesso anno in cui Toledo venne sottratta al dominio arabo per opera di Alfonso VI di Castiglia e León. La sua conversione è per noi di interesse tutto particolare, anche in ragione del fatto che di Samuele Marochianus ci è pervenuto un breve, interessante trattatello dal titolo: *De adventu Messiae, quem Iudaei temere expectant*, da lui redatto in lingua araba ed inviato in seguito, verso il 1100, a Rabbi Isaac, capo della Sinagoga di Subulmiesta in Marocco. Il *De adventu Messiae* venne scoperto nel 1339 dal *frater dominicanus* Alfonsus Bonus Homo, durante un suo soggiorno parigino (dunque prima di divenire, per volere esplicito di Clemente VI, vescovo di Marrakesh), e da lui stesso, insigne arabista qual'era, tradotto nella lingua latina ⁹⁶. Singolarmente, Samuel il Marochianus risulta essere anche l'autore di quella *Disputatio Abutalib*, che è testimonianza di una interessante discussione tra un maomettano ed un ebreo sulla superiorità della religione cristiana su quella ebraica e su quella islamica, e della quale ci è pervenuta una unica copia: quella conservata alla Biblioteca Nacional di Madrid: ms. 4402, fol. 103r-110v: una *Disputatio* sulla quale, proprio durante questo Convegno, avranno certamente qualcosa di inedito e di interessante da esporci Josep Ignasi SARANYANA e Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, e infine Klaus REINHARDT ⁹⁷.

Se ora concentriamo la nostra attenzione sul trattatello: *De adventu Messiae*, possiamo rilevare che esso risulta, almeno stando all'edizione del MIGNE, ripartito in una brevissima *Praefatio*, nella consueta forma di allocuzione epistolare, e di varie tematiche argomentative raccolte per *Tituli* esplicativi in ventisette capitoletti ⁹⁸. Si ritiene di dover dare ora, per consentire una adeguata chiarezza espositiva, lo schema del *De adventu Messiae*, per *Tituli*:

⁹⁶ Cfr. S. RUIZ, *Bonushomo (Fray Alfonso) ou Bonhomo*, in DHGE 9 (Paris 1937), coll. 1135-1136. Cfr. la nota seguente.

⁹⁷ *Un caso inédito de diálogo interconfesional en el siglo XI en la Península Ibérica: la 'Disputatio Abutalib' de Samuel el Marroquí*, in: Atti del 'Coloquio Internacional' sul tema: *Diálogo filosófico-religioso* (cfr. la nota 89, *supra*), in corso di stampa. Si veda anche la nota 109, *infra*.

⁹⁸ Per la *Praefatio*, cfr. il testo compreso tra le note 100-101, *infra*. Per le *Titulationes* ai 27 *Capitula*, cfr. il testo compreso tra le note 98-99, *infra*.

Rabbi Samuelis MAROCHIANI *De adventu Messiae, quem Iudaei temere expectant Liber*, PL 149 (Parisiis 1882), coll. 337A-368A:

<i>Praefatio:</i>	a Rabbi Isaac della Sinagoga di Subulmiesta in Marocco:	coll. 337A-338A
Caput I:	«Quare Iudaei sint in ira Dei»	coll. 337BD-338BC
Caput II:	«Probat quod, pro quodam gravi peccato in quo sunt, sint in hac dispersione et arguitur contra eorum observantiam legis»	coll. 338D-339AC
Caput III:	«Quomodo omnis observantia legis Iudaeorum non est acceptabilis Deo propter peccatum in quo sunt»	coll. 339CD-340AC
Caput IV:	«Ostendit quod Iudaei sunt caeci»	col. 340CD
Caput V:	«Quod Iudaei decipiunt alios et seipsos»	coll. 340D-342C
Caput VI:	«Quod sit illud peccatum propter quod Iudaei sunt in hac captivitate»	coll. 342C-343B
Caput VII:	«Quod iustus Iesus, Christianorum Deus, iniuste venditus»	coll. 343B-344B
Caput VIII:	«Quomodo post occisionem facta est dispersio Iudaeorum secundum Danielelem»	coll. 344B-345A
Caput IX:	«Quod duo sunt adventus Christi»	col. 345BC
Caput X:	«De primo adventu Christi»	coll. 345CD-347A
Caput XI:	«De secundo adventu Christi cum potentia iudicaturi»	col. 347AD
Caput XII:	«De ascensione Christi»	coll. 347D-348AD
Caput XIII:	«Adhuc fortius probat corporalem Christi ascensionem»	coll. 348D-351A
Caput XIV:	«De caecitate Iudaeorum, quod non credant Christum advenisse, nec intelligunt»	col. 351BD

Caput XV:	«Ostendit reprobationem Iudaeorum propter eorum perfidiam et electionem gentium propter eorum fidem»	coll. 352A-353A
Caput XVI:	IDEM	coll. 353A-354B
Caput XVII:	«De vivificatione gentium et interfectione Iudaeorum, prout etiam videbitur in capite sequenti»	col. 354CD
Caput XVIII:	«Quomodo gentes per fidem vivificatae habent mundas observantias novae legis»	col. 355AC
Caput XIX:	«De electione apostolorum loco prophetarum»	coll. 355C-358A
Caput XX:	«De reprobatione sacrificii Iudaeorum et de electione sacramenti Christianorum»	coll. 358B-359D
Caput XXI:	«Quod Deus refutavit ieiunia sublata et sacrificia Iudaeorum et Christianorum elegit»	coll. 359D-360D
Caput XXII:	«Probat abiectiōnem Synagogae et electionem Ecclesiae per Verbum Domini ad Rebeccam»	coll. 360D-361B
Caput XXIII:	«Probat hoc idem per verba Malachiae prophetae»	coll. 361B-362C
Caput XXIV:	«Quod cantus Christianorum est Deo acceptus»	coll. 362D-363B
Caput XXV:	«Quod Iudaei indebite reprehendunt cantus Christianorum»	coll. 363C-364B
Caput XXVI:	«Probat apostasiam Iudaeorum a Deo»	coll. 364B-365C
Caput XXVII:	«Concludendo inducit aliqua dicta Sarracenorum de Iesu et Maria matre eius»	coll. 365D-368A
<i>Explicatio:</i>	<i>Epistula</i> Rabbi Samuel missa ad R. Isaac sub anno Domini 1000, translata de Arabico in Latinum per Frater Alphonsus Bonihominis ordinis Praedicatorum, sub anno Domini 1339	col. 368 A

Per bene inquadrare le varie considerazioni che verremo esponendo, risulta opportuno chiarire subito che nel *De adventu Messiae* non ricorre mai una terminologia di tipo razionale: vale a dire, che i termini: *ratio*, *rationalis*, *rationabilis et similia*, riscontrati così frequentemente nel *Dialogus* di Pietro Alfonsi, risultano del tutto assenti dal trattatello di Samuele Marochianus. E questo è un dato molto importante e per certi aspetti, sintomatico. Se infatti nel *Dialogus*, la terminologia razionale è usata in modo accentuato, e dall'ex-ebreo Mosè Sefardi, e dal neo-cristiano Pietro Alfonsi (ma non va mai dimenticato che i due personaggi sono in realtà uno, e che il vissuto della seconda figura ideale, è — per ovvie ragioni di maturità esistenziale — tale, da determinare la prima), in piena corrispondenza, d'altronde, con le tecniche strutturali e terminologiche proprie delle *Disputationes* tra cristiani ed ebrei, dei secoli XI e XII, e non solo ⁹⁹; nel *De adventu Messiae* l'esposizione argomentativa non si svolge mai *per rationem*. Vi è dunque, già in partenza, un elemento di non irrilevabile divergenza stilistica tra le due opere. L'altra differenza può essere rappresentata dal fatto che la prima ha una sua struttura (anche se particolarissima) dialogica, mentre la seconda ha un andamento stilistico di tipo narrativo-riflessivo. Il fatto, peraltro, che entrambe le opere siano state redatte da due ebrei convertitisi al Cristianesimo, e scritte *dopo* la conversione, costituisce un elemento da non sottovalutare, proprio in ragione del fatto che, ognuno dei due autori, poneva *de facto* in ognuna delle due opere, la propria provata conoscenza del *Talmud* (una conoscenza tanto più preziosa, qualora si voglia considerare la misura di ignoranza di esso che si può riscontrare nei testi dialogici, del genere che ora ci interessa, redatti da parte di autori cristiani ¹⁰⁰ a servizio della verità

⁹⁹ Per la problematica qui solo tracciata, si rimanda alle linee espositive reperibili in: ARDUINI, *Ruperto di Deutz* cit., *passim*. Ulteriori indicazioni alle note 84, 87, 89, 91, 94, *supra*. Si veda anche la nota seguente.

¹⁰⁰ Cfr. F. VERNET, *Juifs (controverses avec les)*, DTC 8/2 (Paris 1909), coll. 1871-1914, part., coll. 1872-1877. Si vedano inoltre le indicazioni reperibili in: R. W. HUNT, *The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew*, in: *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice POWICKE*, edited by R. W. HUNT - W. A. PANTIN - R. W. SOUTHERN, Oxford 1948, pp. 143-156; part., pp. 146-152. Una delle eccezioni può, a buon diritto, essere rappresentata dall'*Adversus Iudaeos* di Pietro il Venerabile (cfr. l'*Introduction* della FRIEDMAN, part., alle pp. XIV-XXV), soprattutto nel Cap. V (cfr. ed. FRIEDMAN, CC CM 58, pp. 125-187: *De ridiculis et stultissimis fabulis Iudeorum*) e, non a caso, è proprio nel Cap. V che l'influenza del *Dialogus* di Pietro Alfonsi si fa maggiormente avvertire (cfr. ed. cit., p. 216 dell'*Index Scriptorum*). Per quanto attiene la conoscenza del *Talmud* da parte dei due autori, si può rilevare che, pur non risultando priva di attendibilità l'ipotesi di Ch. MERCHAVIA (*The Church versus Talmudic and*

e delle *auctoritates* scritturali della religione cristiana, si da assegnare alla propria testimonianza di fede un valore teologico e culturale di inusitate proporzioni.

Ma, rispetto a queste due opere, vi è ancora qualcosa da precisare, e valutare adeguatamente; e che, forse, potrà rivelarsi tale da aiutarci a meglio inquadrare e il *Dialogus* e il suo autore, anche negli intenti che lo animarono nella redazione dell'opera. Se si sottopongono infatti le due opere ad un attento esame critico, e soprattutto, se le si pongono a confronto, si potrà constatare quanto viene ora qui solo brevemente riassunto. Nel *De adventu Messiae* la *Praefatio* svolge — come sempre in opere del genere — la sua tipica funzione allocutivo-introductiva, secondo criteri ormai codificati da *consuetudines* stilistico-strutturali ormai divenute d'uso corrente: ma quello che interessa sottolineare, è il ricorrere in essa di una frase che delinea, già in partenza, gli intenti esegetici del trattatello, intenti che verranno poi ripresi, come vedremo, in ben otto dei ventisette *Capitula*. Converrà dunque leggerla insieme:

«Samuel Christianus Isaac Israelitae S. Conservet te Deus, o frater, et permanere te faciat *usquequo terminetur ista nostra captivitas* et congregetur ista nostra dispersio et appropinquet spes nostra et signet Deus beneplacitum suum super vitam nostram. Amen».

Va precisato che la *Praefatio* non termina qui, ma prosegue per ancora poche righe; ma la presenza di quell' 'Amen' parrebbe indicare che l'autore intendeva, almeno in un primo tempo redazionale, di concluderla così. Ma, detto questo, va ora posto l'accento sulla frase resa volutamente in corsivo: cioè sull'accento alla *condicio captivitatis hebraicae*. E va altresì rilevata la singolarità terminologica rappresentata da quell' 'ista *nostra captivitas*': singolare proprio perchè, chi la formula, è un ebreo divenuto ormai cristiano, come lo stesso aggettivo, che accompagna il suo nome, chiaramente indica. Dunque, si potrebbe dire, l'autore è sì un ebreo convertito al Cristianesimo, ma che, non per questo, omette di far sua ('ista

Midrashic Literature, Jerusalem 1970, part., p. 151) — ripresa in modo fin troppo convinto dalla Friedman: «We might conceivably assume that Peter the Venerable and Alphonso both used an anthology of Talmudic legends without presupposing any interdependence» (*Introduction*, p. XV e nota 40) —, ad essa si può ben porre l'obiezione che, in ogni caso, la stessa 'concordanza' dei passi antologici prescelti dai due autori, è tale da rivelare, comunque, una innegabile 'affinità di intenti'. Si veda anche quanto si precisa più avanti alla nota 110, ed al testo ad essa corrispondente.

nostra captivitas’; ‘ista *nostra* dispersio’) la condizione in cui continua a trovarsi quel popolo del quale, fino a poco tempo prima, era parte attiva e consapevole. ‘Rebus sic stantibus’, va ora posto l’accento sul fatto che, proprio il tema della *captivitas* del popolo ebraico, costituisce l’argomento dei primi otto *Capitula* del *De adventu Messiae*. Se infatti il Capitolo I ha la funzione di introdurre la delicata, terribile *quaestio* della *captivitas hebraica*:

«Desidero, Domine mi, certificari per te, et testimoniis Legis et Prophetarum et aliarum Scripturarum, quare nos Iudaei generaliter percussi sumus a Deo *in captivitate ista, in qua sumus, quae potest vocari proprie ira Dei perpetua, quoniam non habet finem. Nam modo sunt mille anni completi, et ultra, quod per Titum fuimus captivati.*»,

l’autore assegna ai *Capitula* II-VIII il difficile compito di formulare adeguatamente i termini di una tale *quaestio*, cercando di motivarla coerentemente. Se stupisce, in un autore che fu ebreo, ma che scrive *dopo* la sua conversione al Cristianesimo, un tale evidente identificarsi con la condizione del popolo del quale, a ben guardare, non fa più parte, non minore meraviglia ed interesse ci vengono dal poter constatare la corrispondenza, per non dire vera e propria affinità, di intenti, tra i primi otto *Capitula* del *De adventu Messiae* e il *Titulus* II del *Dialogus* di Pietro Alfonsi: «De cognoscenda praesentis Iudaeorum captivitatis tractat et quam diu durare debeat».

Il tema, e il problema, della esegesi della *captivitas hebraica*, nelle varie fasi nelle quali si era soliti suddividerla, e riconoscerla, e più ancora nelle varie cause che se ne adducevano, a seconda delle sue diverse ‘durate storiche’, era certamente con-presente alla trattazioni disputative di parte cristiana e di parte ebraica: se, da un lato, le testimonianze bibliche di Ex 12, 31-51; 13, 1-22; 1 Esr 9, 1-15; Jer 29, 10-32; 30, 1-11, unitamente alle figure, divenute ormai emblematiche, di Mosè, Esdra e Geremia, non potevano non perdurare nella consapevolezza individuale e sociale di coloro che, nelle *disputationes*, ripercorrevano i luoghi testuali fondamentali del messaggio veterotestamentario sul reiterarsi, nella storia d’Israele, del fenomeno della *captivitas*; dall’altro, era pur sempre ai testi scritturali di Gen 37, 4-36 (vendita di Giuseppe da parte dei fratelli ai Madianiti, e dai Madianiti a Putifarre, il *magister Pharaonis militiae*); Ex 32, 1-35 (gli ebrei nel deserto si fabbricano un vitello d’oro e lo adorano, mentre Mosè è sul monte Sinai a ricevere le ‘duas tabulas testimonii lapideas

scriptas digito Dei'); III Reg, 12, 28-33 (episodio di Hieroboamo e dei due vitelli d'oro), che si faceva ricorso, per ricercarne e motivarne le cause ¹⁰¹. In linea generale dunque, non è il ricorrere del tema della *captivitas hebraica* (e dei problemi ad essa connessi) nel *De adventu Messiae* e nel *Dialogus* a destare stupore. Meravigliati si resta invece nel dover prendere atto che in altre due opere, peraltro già richiamate, quali la *Disputatio Iudaei et Christiani* di Gilberto Crispino e l'*Opusculum de conversione sua* di Judas-Hermannus, un tale tema *non ricorre*. Le due opere risultano, per datazione congetturale la prima ¹⁰² e per approssimazione cronologica la seconda ¹⁰³, aliquomodo 'contemporanee' a quelle che ora ci interessano: *dopo* il 1093, quella redatta dall'abate di Westminster; prima del 1181, l'*Opusculum* autobiografico di Judas-Hermannus. E' ormai dato sicuro che il testo della *Disputatio* di colui che fu anche discepolo di sant'Anselmo ha tratto spunto da una discussione realmente avvenuta, nel corso della quale alcuni problemi esegetici, considerati ormai fondamentali, vennero esaurientemente trattati. Tali temi erano: la non compiutezza della 'lex veterotestamentaria'; l'annuncio veterotestamentario del Cristo; l'elezione del popolo cristiano come 'verus Israel'; la divinità del Cristo; la Trinità, e i problemi teologici ad essi connessi. Nel corso di una tale trattazione, che molte buone ragioni fanno riconoscere come fedele alla discussione *realiter* avvenuta, e che risultò tanto persuasiva da indurre uno degli ascoltatori, un ebreo, a convertirsi alla fede cristiana, non viene mai affrontata, come già si è rilevato, la *quaestio* esegetica della *captivitas hebraica* ¹⁰⁴.

Per quanto riguarda l'*Opusculum*, lo stupore generato dalla assenza di una tale *quaestio* può anche attenuarsi, in ragione del fatto che, in esso, l'autore si preoccupa innanzitutto di tracciare l'*iter*, del tutto personale, della propria conversione alla religione cristiana, e, in una tale prospettiva, non affronta discussioni esegetiche su quelli che erano i punti cardine delle *controversiae* tra cristiani ed ebrei. *Solo* nei *Capitula* III e IV, riportando le linee fondamentali della *disputatio* sostenuta con Ruperto, abate di Deutz,

¹⁰¹ Cfr. SIMON, 'Verus Israel', p. 204.

¹⁰² Cfr. BLUMENKRANZ, *Praefatio* all'ed. della *Disputatio Iudaei et Christiani* di Gilberto Crispino, op. cit., part., pp. 11-12: «Libellus noster quo tempore conscriptus sit, coniectura definendum est» (p. 11: corsivo mio). Per la *Disputatio* cfr. ora: A. SAPIR ABULAFIA - G. R. EVANS (ed.), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, Oxford 1986 (Auctores Britannici Medii Aevi, 8).

¹⁰³ Cfr. *Opusculum*, ed. NIEMEYER cit., p. 70, nota 3; si veda: NIEMEYER, *Einleitung*, pp. 24-25. Cfr. inoltre la nota 94, *supra*.

¹⁰⁴ Cfr. BLUMENKRANZ, *Praefatio* cit., part., p. 8 e pp. 10-11.

Judas-Hermannus formula una precisa accusa di idolatria, sulla base di Deut 21, 23 e Jer 17, 5, contro i cristiani che adorano addirittura una immagine di un uomo crocefisso:

«Cum enim iuxta legis auctoritatem *maledictus sit omnis, qui pendet in ligno*, quanto magis vos maledicti estis, qui pendentem in ligno colitis?»¹⁰⁵.

In un tale quadro, il ricorrere della *quaestio* della *captivitas hebraica* e nel *De adventu Messiae* e nel *Dialogus*, rivela di essere, come già si diceva, sintomatico. Certamente il livello della trattazione risulta, nelle due opere, ben differente, sia per la strutturazione della tecnica argomentativa, sia per la stessa terminologia usata dai rispettivi autori: di andamento più meditativo-confessionale la prima, anche in ragione di quella singolare attitudine, già segnalata, di identificarsi, da parte del suo autore, *ancora* nella drammatica condizione del popolo ebraico — una linea che percorre *tutto* il trattatello e lo apre ad un lamento ontologico apparentemente senza scampo nè rimedio¹⁰⁶ —; di stile certamente più agguerrito la seconda per la complessiva padronanza dell'uso dei nessi logici propri delle tecniche dell'*ars dialectica*, e per il ricorrere — peraltro già segnalato — in essa, di una terminologia razionale, consapevolmente modulata su criteri persuasivo-concettuali, sapientemente articolati secondo moduli sicuramente dedotti dall'autore dalla propria conoscenza anche della scienza araba. La discussione sulla *captivitas hebraica* ha inizio, nel *Dialogus*, già nel corso del primo *Titulus*, anche se brevemente. In questa parte dell'opera, peraltro, non ricorre *mai* una terminologia razionale, ma la discussione si dipana in una efficace stringatezza argomentativa, conseguita con l'applicazione tenace e costante di un solido argomentare razionale, sottilmente logico¹⁰⁷. Nel *Titulus* II i termini: *ratio*, *rationalis*, *rationabilis et similia*, ricorrono frequentemente, connettendosi in espressioni che disoccultano l'intento dell'autore di pervenire a persuadere l'*adversarius* (che è poi, non dimentichiamolo, il se stesso di prima!) *non* con il ricorso alle *auctoritates* ('auctoritas scripturae'; 'auctoritas prophetica'), quanto piuttosto con il procedimento per *rationem*: *vigor rationis*; *lux inexpugnabilium rationum*;

¹⁰⁵ *Opusculum*, 3 (ed. NIEMEYER, p. 79). Sulla *Disputatio* con Ruperto di Deutz, cfr. *Opusculum*, 3-4, ed. cit., pp. 76-83 e le indicazioni reperibili alla nota 94, *supra*. Si veda anche: BARON, *A Social and Religious History of the Jews* cit., vol. V: *Religious Controls and Dissensions*, New York 1957, pp. 114-117; e pp. 340-341: nota 39.

¹⁰⁶ Si vedano in particolare i *Capitula* I-V (PL 149, coll. 337B-342C).

¹⁰⁷ *Dialogus*, *Titulus* I (ed. MIETH, pp. 15-17: PL 157, coll. 550D-552C).

anchora rectae rationis; rationabilis intelligentia, sono alcune delle concessioni stilistico-razionali che caratterizzano questo *Titulus II*, come tutta l'opera nel suo insieme. E va qui detto che, proprio all'interno di questo *Titulus II* ricorre un luogo testuale che lo impreziosisce oltremodo, ma per altre ragioni, ai nostri occhi. Al suo *alter-ego* Mosè che apre il *Titulus* dicendo:

«Dixisti enim, nisi menti excidit, nos tali modo sperare captivitatem evasuros esse, quo scilicet modo nequaquam possumus. Nunc propter hoc quaero, utrum nos non illo, quem credimus, sed alio, an etiam nullo, quod absit, modo evadere posse concedas»,

il neochristianus Petrus risponde:

«Eo quidem modo, quo ipsi estimatis, non credo, sed alio modo vos evasuros esse non abnego».

Mosè replica riconoscendosi desideroso di conoscere quale sia un tale 'modus liberationis'. La risposta del cristiano è la seguente, e non poteva non essere tale:

«Dum Christus filium Dei esse aut in mundum pro humani generis redemptione negaveritis venisse et eius praecepta nolueritis servare, liberari nequibitis a captivitate. Si vero eum et Dei esse filium et iam venisse credideritis et mandata eius custodieritis, statim de captivitate exhibitis».

Pietro Alfonsi va qui al cuore stesso del problema: cioè pone l'accento che la *condicio captivitatis hebraicae* può essere riscattata *solo* dal riconoscimento, da parte del popolo ebraico, che Cristo, il Cristo del Nuovo Testamento, è il Messia annunciato dai profeti veterotestamentari. Ma, per i nostri intenti investigativi, alla ricerca di ogni possibile indizio che ci aiuti a delineare, il più veridicamente possibile, il profilo biografico del nostro autore, il luogo testuale che stiamo esaminando ha qualche cosa di importante da dirci. Mosè infatti domanda a Petrus: «Quam auctoritatem poteris afferre super huiusmodi sermone?». E l'autorità addotta da Petrus in replica dialettica non è quella della Scrittura o dei Profeti, ma quella... del medico sapiente, cioè dello *ḥakīm-rōfē*, che egli, alla fin fine, qui, proprio in questo passo, riconosce di essere:

«Prius quae vestrae fuerit captivitatis causa videre debemus, ut sic etiam evadendi modum melius agnoscamus, *more sapientis*

utentes medici, qui prius infirmitatem inspicit, ut qua opus sit medicina scire possit».

Così, se da un lato, la risposta si articola precludendo a quanto Pietro, quasi subito dopo chiarirà, in un crescendo di argomentazioni dialettiche a sostegno della linea di principio già precedentemente enunciata, cioè: la fede nel Cristo-Messia, in tonalità squisitamente teo-logiche; dall'altro, si ha qui una prima conferma del fatto che realmente Pietro Alfonsi dovette essere *medicus*. Almeno così ritiene chi scrive. Un indizio esiguo, certamente, ma da non sottovalutare, soprattutto nella totale assenza di elementi biografici probanti, a riguardo ¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Per le argomentazioni dialettiche di impostazione teo-logica, cfr. tutto il *Titulus II* (ed. MIETH, pp. 32-46: coll. 567D-581C). Per le citazioni riportate, cfr. *Titulus II* (ed. MIETH, pp. 32-33: coll. 567D-568B). Per le possibili motivazioni della più volte rilevata ritrosia da parte delle fonti coeve a dare notizie, o solo indicazioni anche indirette, sulla attività medica del nostro autore, si veda la nota 70, *supra*. Proprio in relazione a quanto discusso alla nota 70, *supra*, qui ora richiamata, va rilevato che il POLIAKOV ci fornisce, in due occasioni, qualche ulteriore notizia riguardo al già ricordato (cfr. nota 70, *supra*) Joseph Hanassi ben Ferrizuel, soprannominato 'Cidellus' (che significativamente, vuol dire: 'piccolo Cid'). Nella parte in cui tratta di Jehūdā Ha-Levī, che volle dedicare proprio a Cidellus una *muwashaha*, poema bilingue redatto in castigliano, ma trascritto poi in lingua ebraica, il Pollakov dice che colui che venne definito 'il principe dei poeti ebraici': «[...] era protetto da Giuseppe ibn Ferrusel, detto Cidello (piccolo Cid), ministro e favorito di Alfonso VI di Castiglia, uno dei primi dignitari ebrei che ebbe in mano, da autentico prefetto di Palazzo, i destini della Spagna cristiana» (Cfr. POLIAKOV, *Storia dell'Antisemitismo* cit., II, pp. 113-117, part., p. 114). Il Cidellus era così potente ed influente presso Alfonso VI che: «I signori castigliani, quando ritennero che fosse politicamente vantaggioso dare in sposa Urraca, la figlia di Alfonso VI [...] al re di Aragona, fecero sottoporre al sovrano questo progetto dinastico [...]», proprio da lui (cfr. POLIAKOV, *Ibidem*, p. 139). Come si può ben notare, in nessuna delle due notizie ricorre la sia pur minima allusione alla professione medica del Cidellus. Ma, che egli fosse medico non si può mettere in dubbio, sia per la notizia, di cui alla nota 70, *supra*, data dal BLUMENKRANZ, sulla scorta del BAER; sia per il fatto che una precisa e antica tradizione, presso gli ebrei sefarditi, faceva sì che l'influenza ed il prestigio del Cidellus si rapportasse, in linea pressoché diretta, a quel Hasdai ibn Shaprut, che, verso la metà del secolo X, divenne medico e poi ministro presso il Califfo Abd al-Rahman III, distinguendosi poi anche con Sancio I di León (cfr. POLIAKOV, *op. cit.* pp. 103-105; si vedano anche: E. LEVI-PROVENÇAL, *La civilisation arabe en Espagne*, Paris 1948, pp. 324-332; ID., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Le Caire 1944, vol. III, p. 230). Le notizie su Cidellus testè riportate, da aggiungere a quella reperibile alla nota 70, *supra*, lascerebbero spazio per una ipotesi del genere: a) forse, in queste due notizie riportate dal POLIAKOV, non vi è allusione alla professione medica di Joseph Hanassi ben Ferrizuel, in ragione del fatto che la sua stessa carica di ministro di Alfonso VI non gli consentiva di dedicare molto tempo alla attività di medico; b) che Cidellus fosse anche

Se ora si vuole concentrare l'attenzione ancora una volta sul *De adventu Messiae* e sul *Dialogus*, occorrerà precisare i termini in cui, anche relativamente a queste due opere, l'ipotesi interpretativa che qui si va esponendo, si articola. Si ritiene infatti, sulla base dei dati esposti, scarsi ed esigui sì, ma pur sempre sufficientemente significativi, di poter avanzare l'ipotesi che il trattatello di Samuele il Marochianus non fosse ignoto all'autore del *Dialogus*, che — forse su invito, o interessamento, dello stesso Alfonso VI di Castiglia e León — volle redigere l'opera, inserendovi anche quel *Titulus II* sulla *condicio captivitatis hebraicae*, che rappresenta, almeno ai nostri occhi, anche un tentativo di riprendere la trattazione, resa abbastanza incertamente e lamentosamente dal Marochianus, che su questo tema troppo ignorava le linee teologiche del suo essersi fatto cristiano, del problema della cattività d'Israele e delle sue vere con-cause. Una ipotesi interpretativa che, lo si riconosce: *expressis verbis*, necessiterà di ulteriori indagini e più probanti conferme, se mai sarà consentito di reperire nuovi e più sicuri elementi da aggiungere a sostegno di quanto qui già si ritiene di poter anticipare.

Va inoltre rilevato — prima di avviarci alla conclusione — che una ulteriore affinità di intenti esegetici parrebbe risultare, dal confronto tra le due opere, tra il *Caput XXVII* del *De adventu Messiae* di Samuele il Marochianus, e il *Titulus V* del *Dialogus*. La tematica è quella desunta dall'affrontare alcuni punti cardine della 'Sarracenorum lex', da parte e dell'uno e dell'altro autore: e anche in questo caso il nostro Pietro Alfonsi rivela d'essere ben più agguerrito e preparato del Marochianus, che, peraltro, volle poi ritornare, non certo a caso, su simili argomentazioni, risolte tutte a favore della *christiana religio*, nella già ricordata *Disputatio Abutalib*. Ma, pur indicando ora una tale linea esegetica, se ne rimanda opportunamente la discussione a *dopo* il presente Convegno, nella convinzione di poter chiarire, proprio durante il suo svolgimento, che si annuncia davvero interessante, alcuni punti nevralgici a riguardo ¹⁰⁹.

medico presso Alfonso VI non esclude *ipso facto* la possibilità che anche Pietro Alfonsi lo fosse: anzi, si potrebbe avanzare l'ipotesi che egli o facesse una sorta di 'apprendistato' presso un medico così famoso, o addirittura lo coadiuvasse professionalmente, assolvendo lui quei compiti medici che la carica di ministro impedivano al Cidellus di svolgere. Ma anche su questi problemi si avrà modo di ritornare.

¹⁰⁹ Sulla *Disputatio Abutalib*, cfr. la nota 97, *supra*. Si veda anche: Klaus REINHARDT, *Un moro y un iudío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo*, in corso di stampa negli Atti del 'Coloquio Internacional' di Madrid.

Se d'altronde un personaggio della cultura e dell'equilibrio di un Pietro il Venerabile volle accogliere nel suo *Contra Iudaeos* interi passi dal *Dialogus*, e — eccezion fatta per due luoghi testuali riferibili ai *Tituli* II e III — per la maggior parte desunti proprio dal *Titulus* V (per amor di statistica: su ventun referenze, ben diciannove, e *non* esili come le altre due, sono dedotte dal *Titulus* V), questa è una prova ulteriore della effettiva importanza che esso poté avere ¹¹⁰.

Ma anche su questo, si avrà modo di ritornare, quanto prima.

Se si è dell'avviso che, tutto quanto si è sin qui esposto, può articolarsi degnamente *solo* all'interno di quelle che si è consapevolmente scelto di definire previamente come: *Linee preliminari per una ipotesi interpretativa* sul *Dialogus*, i suoi personaggi, reali e ideali, il suo autore e il suo tempo, in tutte le rifrazioni storico-politiche che lo contraddistinsero, non per questo si ritiene che, quanto si è detto, non possa già avere una sua significativa incidenza esegetica, pur restando aperta ad ogni possibile contributo di obbiettiva ed effettiva verifica, sì che questo primo, impegnativo tentativo di indagine possa, nelle ricerche che, chi scrive, continuerà a dedicare a Pietro Alfonsi, davvero procedere, pervenendo ad ulteriori risultati. Nel procedere ci conforterà, peraltro, l'esortazione dello stesso autore del *Dialogus*:

Improvvisi e inderogabili impegni professionali hanno reso purtroppo impossibile la presenza a Madrid nei giorni del Convegno da parte di chi scrive, che — anche se molto a malincuore — ha dovuto decidere, il 16 di Giugno, di inviare, per la Lettura da parte di altri, la redazione ridotta della presente Relazione. Non si è così potuto verificare, soprattutto con gli studiosi che si sono occupati della *Disputatio Abutalib*, alcune ipotesi ancora 'aperte', sulle quali si avrà modo in seguito di ritornare, appena i testi delle tre Relazioni saranno disponibili negli Atti.

¹¹⁰ A parte una citazione (o riferimento *analogo*) al *Titulus* VIII (nel corso del *Cap.* II ed. cit., p. 22, 11. 209-213), e al *Titulus* II (nel corso del *Cap.* III: ed. cit., pp. 55-56, 11. 496-510: rimando che risulta, peraltro, non così probante come la Friedman mostra di ritenere, in ragione del fatto che la fonte prima è: AMULONIS *Epistula seu Liber contra Iudaeos*, XII: PL 116, col. 148), tutto l'insieme dei riferimenti al *Dialogus* di Pietro Alfonsi, che Pietro il Venerabile rivela di aver tenuto presente nella sua opera: *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, ricorre — certamente non a caso — nel corso del *Cap.* V: *De ridiculis et stultissimis fabulis Iudeorum*, e si basa sul *Titulus* I del *Dialogus*: *Quod Iudaei verba prophetarum carnaliter intelligunt et ea falso exponunt*. Si veda anche la nota 100, *supra*. A parere di chi scrive, lo stesso ricorrere di concordanze testuali tra il *Contra Iudeos* dell'abate di Cluny e il *Dialogus* di Pietro Alfonsi, può costituire una ulteriore conferma, anche se di tipo indiretto, a quanto viene indicato e discusso alle note 72-74, *supra*.

«Nunc itaque [...] ut more sapientium et que iusta collaudemus et que iniusta *sine contentione* reiciamus» ¹¹¹.

¹¹¹ *Dialogus, Prologus* (ed. MIETH, p. 4: PL 157, col. 539B). Si ringraziano gli Addetti del Dipartimento di Studi Medievali, Umanistici e Rinascimentali, del Dipartimento di Filosofia, della Sala Riviste, della Biblioteca, e della Sala Consultazione, in particolare Antonio BANFI, dell'Università Cattolica di Milano, per la competente e sollecita cura con la quale questa ricerca è stata agevolata. Senza le continue, costruttive discussioni in ogni fase di ricerca e di stesura del presente Saggio, primo di una serie, con Mirella Ferrari, l'individuazione dei numerosi problemi che risultano relati a Pietro Alfonsi ed al *Dialogus*, si sarebbe rivelata ben più difficile: se alla Sua competenza va tutta la mia gratitudine, delle linee interpretative qui formulate, come di ogni inevitabile inadeguatezza esegetica, la responsabilità è solo di chi scrive. Si ringrazia infine il personale dell'Universitätsbibliothek di Tubinga, in particolare: Burkhard H. MAYER, e la Segretaria dell' Institut für Geschichte der Medizin della Università di Tubinga, A. SPÄTH.