

Alessia Francone

**Giordano da Pisa e il linguaggio degli angeli**

Reti Medievali Rivista, 13, 1 (2012)

*<<http://rivista.retimedievali.it>>*



Firenze University Press

## Giordano da Pisa e il linguaggio degli angeli

di Alessia Francone

Nel corso della sua predicazione, in particolare nel ciclo fiorentino sul primo capitolo del Genesi, il domenicano Giordano da Pisa affronta varie questioni riguardanti gli angeli<sup>1</sup>: la loro natura, le capacità, le gerarchie, i loro compiti e così via. Si tratta di temi di origine antica, di cui aveva parlato soprattutto lo Pseudo-Dionigi, citato esplicitamente come massima autorità<sup>2</sup>; le fonti dirette del predicatore sono però le grandi opere della Scolastica, soprattutto quelle di Tommaso d'Aquino: è sufficiente scorrere i titoli delle *quaestiones* della prima parte della *Summa theologiae* per trovare l'origine

<sup>1</sup> Di Giordano, lettore principale di Santa Maria Novella all'inizio del Trecento, ci è rimasto un considerevole *corpus* di prediche in volgare, tenute a Firenze e a Pisa tra il 1303 e il 1309 e pervenute tramite la *reportatio* di alcuni degli uditori. Per la biografia e le notizie essenziali si veda C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975, pp. 3-28 e C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 55, Roma 2000, pp. 243-251. Come si accenna nel testo, ai fini di questo contributo sono risultati utili, nel complesso dell'opera giordaniana edita, soprattutto i sermoni sul primo capitolo del Genesi, pubblicati in *Prediche sulla Genesi recitate in Firenze nel MCCCIV dal beato f. Giordano da Rivalto dell'ordine dei Predicatori, ora per la prima volta pubblicate*, a cura di D. Moreni, Firenze 1830 [d'ora in poi *Genesi*]. Le opere di Tommaso d'Aquino sono citate dall'edizione offerta nel sito *Corpus Thomisticum*, <<http://www.corpusthomicum.org/>>.

<sup>2</sup> *Genesi*, p. 40: «Santo Dionisio, che fu discepolo di santo Pavolo, questi ne disse degli angeli quasi ciò che noi ne sappiamo; (...) in altro modo degli angeli non si sapea niente. (...) Imperocché quello libro era scritto in greco da santo Dionigio in quella lingua, ed in lingua latina al tempo di Carlo Magno, ch'è forse 500 anni che si cominciò a spandere; poi tutto il mondo l'ha avuto. Ma al tempo de' santi non venne loro alle mani». Sullo Pseudo-Dionigi nella riflessione angelologica della Scolastica e nella *Commedia* di Dante si veda D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze 2006, dove si accenna brevemente anche a Giordano (p. 102, nota 18).

di gran parte della problematica giordaniana<sup>3</sup>. L'argomento, che il domenicano di Pisa tratta con una profondità e un'ampiezza che non si ritrovano in altri predicatori, è difficile dal punto di vista teologico: qualche decennio dopo Giordano, il suo confratello Domenico Cavalca scrive nei *Frutti della lingua* che «la materia è sottile e sonne diverse opinioni di santi»; e siccome egli intende parlare «come semplice (...) in volgare per uomini semplici ed idioti», preferisce non addentrarsi troppo in sottigliezze teologiche<sup>4</sup>. Non è evidentemente questa l'opinione di Giordano, che nel ciclo fiorentino sul Genesi dedica alle sostanze spirituali più di venti prediche, prima di concludere, non senza una certa soddisfazione, di avere esposto sull'argomento «tutto ciò che se ne può dire a' volgari»<sup>5</sup>.

Tra i numerosi temi sollevati da Giordano a proposito degli angeli, si vuole esaminare qui quello del loro linguaggio. La *locutio angelica* è un argomento che si impone a partire dal XIII secolo<sup>6</sup>, affrontato dalla Scolastica nel

<sup>3</sup> Sulla «scuola tomistica» italiana tra XIII e XIV secolo si veda M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, I, pp. 332-391; sul rapporto di Giordano con la dottrina tommissiana rimane utile A. Galletti, *Fra Giordano da Pisa predicatore del secolo XIV (parte terza)*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 17 (1899), 33, pp. 195-207 (in particolare pp. 201-203 sugli angeli).

<sup>4</sup> Domenico Cavalca, *I frutti della lingua*, a cura di G. Bottari, Milano 1837, p. 111.

<sup>5</sup> *Genesi*, p. 181.

<sup>6</sup> Il tema è stato oggetto di numerosi studi. Si vedano in particolare B. Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*»: Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 12 (1986), pp. 197-228; B. Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto» e altri segni degli angeli nella quaestio 12 del De cognitione angelorum di Egidio Romano*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 14 (1988), pp. 71-105; T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002 (*Études de philosophie médiévale*, 85), pp. 179-253; T. Suarez-Nani, *Il parlare degli angeli: un segreto di Pulcinella?*, in «Micrologus», 14 (2006), pp. 79-100; T. Kobusch, *The language of angels: on the subjectivity and intersubjectivity of pure spirits*, in *Angels in medieval philosophical inquiry: their function and significance*, a cura di I. Iribarren, M. Lenz, Aldershot 2008, pp. 131-142; T. Suarez-Nani, *Faire parler le silence: à propos d'un paradoxe dans la pensée médiévale*, in «Micrologus», 18 (2010), pp. 269-284, specialmente pp. 281-284. Tutti questi contributi si soffermano sulle concezioni di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano; sul linguaggio angelico nell'opera di Bonaventura si veda B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995, pp. 237-263; per un confronto tra la posizione di Tommaso e la concezione dantesca del parlare angelico si veda B. Faes de Mottoni, *Il linguaggio e la memoria dell'angelo in Dante*, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, Paris 2001 (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 7), pp. 237-253. Un approccio di sintesi è in A. Tabarroni, *Il linguaggio degli angeli*, in «Prometeo», 12 (1985), pp. 88-93. Si vedano anche i contributi di Irène Rosier-Catach, che pongono l'accento sul confronto tra il linguaggio angelico e quello umano e sul rapporto della riflessione scolastica con Agostino: I. Rosier-Catach, *Le parler des anges et le nôtre*, in «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, a cura di S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile e L. Sturlese, Louvain-La-Neuve 2006, pp. 377-401; I. Rosier-Catach, *The augustinian threefold word and angelic mental speech*, in *The word in medieval logic, theology and psychology*, a cura di T. Shimizu e C. Burnett, Turnhout 2009 (*Rencontres de philosophie médiévale*, 14), pp. 15-48; I. Rosier-Catach, *Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de*

contesto dell'analisi sulla natura delle creature angeliche; la particolare acribia con cui il tema è stato trattato nel XIII secolo può essere messa in relazione con una più generale e diffusa attenzione al problema della parola, aspetto che costituisce uno dei tratti salienti della cultura duecentesca, non solo chiericale<sup>7</sup>. Il linguaggio delle creature angeliche costituisce infatti un modello comunicativo d'eccezione: se da un lato rispecchia quello umano, dall'altro è un linguaggio puro, libero, svincolato dalle leggi della corporeità e della necessità che invece condizionano quello degli uomini. Trattare della lingua degli angeli porta dunque gli autori a riflettere sulla locuzione stessa e sui suoi fondamenti<sup>8</sup>. Il linguaggio degli angeli peraltro può costituire, poste determinate condizioni, anche un modello per quello umano: è stato sostenuto ad esempio che proprio l'ideale angelico presiede alla creazione di una silenziosa *locutio per signa* da parte dei monaci di Cluny<sup>9</sup>. Finora l'argomento è stato studiato guardando alle trattazioni dei teologi, in particolare a quelle più complete e articolate, dovute a Tommaso d'Aquino e a Egidio Romano. Considerando ciò che ne dice Giordano da Pisa possiamo invece osservare la ricaduta nei testi omiletici di un tema altamente speculativo, accessibile apparentemente solo agli specialisti, ed esaminare le modalità con cui il predicatore filtra l'argomento per il suo uditorio laico, semplificando i passaggi più difficili per renderne più agevole la comprensione. Giordano, pur dichiarando spesso ai suoi uditori che le sue prediche sono «grossissime» e che le «sutili cose» non vi compaiono perché inadeguate al suo pubblico<sup>10</sup>, persegue anche l'obiettivo di «piegare una dottrina di tipo universitario ad un preciso ed ambizioso programma di volgarizzazione»<sup>11</sup> e non teme di addentrar-

*Rome et ses contemporains*, in *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, a cura di J. Biard, Louvain-La-Neuve 2009, pp. 61-93. Molto ampia ed esauriente infine la trattazione di B. Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leiden 2008 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 91), che segue l'evoluzione della questione nell'opera dei principali autori della Scolastica e nell'età moderna fino a Leibniz.

<sup>7</sup> J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Nel XIII secolo. Una parola nuova*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di J. Delumeau, ed. it. a cura di F. Bolgiani, Torino 1986<sup>3</sup>, pp. 311-317; C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma 1987; E. Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, a cura di C. Dartmann, T. Scharff, C.F. Weber, Turnhout 2011 (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 18), pp. 237-262.

<sup>8</sup> Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 249-253; Roling, *Locutio angelica* cit., pp. 9-21.

<sup>9</sup> S.G. Bruce, *Silence and sign language in medieval monasticism: the Cluniac tradition c. 900-1200*, Cambridge 2007, pp. 2-4, pp. 13-15, pp. 24-28, pp. 171-173.

<sup>10</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione* cit., pp. 29 sgg.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 29. Sull'«intenso sforzo di traduzione linguistica e concettuale» giordaniano si vedano anche L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino 2002, pp. 13-15 (la citazione a p. 13); V. Coletti, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, pp. 65-71. Sulle strategie linguistiche impiegate dal predicatore per rivolgersi al suo uditorio si vedano G. Frenguelli, «Teatralità» e parlato nelle prediche del beato Giordano da Pisa, in *Le forme e i luo-*

si, con la sensibilità alla mediazione culturale che lo contraddistingue, nella discussione di un tema complesso. Inoltre è da considerare il ruolo svolto dai membri delle confraternite, messo in evidenza da Delcorno<sup>12</sup>, all'interno dell'uditorio del predicatore: si tratta di un pubblico scelto, più ristretto, in grado di seguire un ciclo di sermoni piuttosto arduo come quello sul primo capitolo del Genesi<sup>13</sup>.

La questione del linguaggio degli angeli, in alcuni dei suoi aspetti, è strettamente connessa all'incorporeità delle sostanze separate e al modo in cui queste assumono dei corpi per apparire agli uomini: perciò occorre esaminare brevemente il pensiero giordaniano in alcuni dei suoi molti sermoni dedicati agli angeli, considerando anche le sue fonti.

### 1. *L'assoluta incorporeità degli angeli*

Giordano affronta la questione dell'incorporeità angelica nella predica 137 del 14 marzo 1305<sup>14</sup>, la settima del ciclo sul Genesi. Il domenicano afferma che gli angeli sono «spiriti puri», dunque «non sono corpo, né cosa corporale»<sup>15</sup>. Il problema, che non era stato risolto da Agostino «perché non ebbe i libri, che detti sono», cioè l'opera dello Pseudo-Dionigi, è ormai chiarito «per gli savi», i dottori della Scolastica<sup>16</sup>. Giordano segue Tommaso d'Aquino, che tratta dell'incorporeità degli angeli nella *quaestio* 50 della *Summa theologiae*<sup>17</sup>, ma sostituisce al procedere speculativo di Tommaso immagini concrete, afferrabili immediatamente dal suo uditorio. Gli angeli non hanno forma, né dimensione, né colore, né sapore od odore:

Ma questa questione è oggi assoluta, e dichiarata per gli savi, cioè, che gli angeli non sono corpo, né cosa corporale, e però eglino non hanno niuna qualità di queste cose; e

*ghi della predicazione*. Atti del seminario internazionale di studi, Macerata, 21-23 novembre 2006, a cura di C. Micaelli e G. Frenguelli, Macerata 2009, pp. 115-153; G. Colella, «In quanta tenebria sarebbe il mondo se i predicatori non fossero?». *Appunti sulla pragmatica dei costrutti condizionali nelle prediche di Giordano da Pisa e Bernardino da Siena*, in *Le forme e i luoghi* cit., pp. 177-194. Sull'universo angelologico di Giordano si veda C. Iannella, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999, pp. 50-52.

<sup>12</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione* cit., pp. 70-79.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 71; S. Vecchio, *Le prediche e l'istruzione religiosa*, in *La predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto (Perugia) 1995, pp. 314-315.

<sup>14</sup> La numerazione e la datazione delle prediche giordaniane, con l'eccezione di quelle sul secondo capitolo del Genesi, si rifanno al censimento di Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione* cit., pp. 289-358. Le date sono state ricondotte dallo stile fiorentino a quello moderno.

<sup>15</sup> *Genesi*, p. 41.

<sup>16</sup> Sulle discussioni in merito all'incorporeità degli angeli tra XII e XIII secolo si vedano Faes de Mottoni, *San Bonaventura* cit., pp. 107-163; J. Marenbon, *Abelard on angels*, in *Angels in medieval philosophical inquiry* cit., pp. 63-71.

<sup>17</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 50 art. 1-2.

però di loro non puoi intendere nulla come si sieno fatti, che tu non puo' dire, egli è grande, o piccolo a modo d'una cosa, ch'abbia materia, e quantità corporale; e non puo' dire, che sia o quadro, o tondo, o a tre canti; e non puo' dire, che sia o bianco, o nero, o giallo, o verde, o di niuno altro colore; e non puo' dire, che sia né dolce, né amaro, o che ne venga puzza, o odore, perocché tutte queste cose sono corpo, o cosa corporale<sup>18</sup>.

Gli uditori potrebbero allora obiettare che gli angeli non sono nulla. Il predicatore risponde all'eventuale obiezione con due esempi concreti di cose che, pur non essendo visibili, esistono. Nel primo caso si tratta proprio di un evento sonoro, il suono della campana: «Or mi di' tu: odi il suono della campana? Or saperestimi tu dire se quello suono è tondo, o quadro, o vero se egli è o dolce, o amaro, o vero di che colore si sia? Ben sai che no, e nondimeno però sì pur è egli qualche cosa»<sup>19</sup>. Lo stesso vale per il pensiero umano, che non è «nero, o bianco, o giallo, o ritondo, o quadro», ma è in grado di costruire case, palazzi, chiese e ogni altra cosa<sup>20</sup>. Gli angeli, dunque, esistono; per dimostrare la loro incorporeità, Giordano sceglie ancora una volta la via della pragmaticità e tralascia «molte ragioni, e belle» (che un dotto domenicano poteva trovare agevolmente nella *Summa* di Tommaso, ma poco accessibili a un pubblico laico) per adottarne una sola, il movimento<sup>21</sup>. Si tratta di un approccio fisico, facilmente comprensibile: in primo luogo, gli angeli fanno ruotare i cieli ininterrottamente, senza stancarsi<sup>22</sup>; inoltre si muovono così rapidamente da essere «in uno punto da oriente in occidente, e di cielo in terra»<sup>23</sup>; il loro movimento, infine, è silenzioso: gli angeli «vengono tutto di a noi quaggiù, e conversano con noi. Se eglino avessero corpo, sarebbe di bisogno, che nella venuta loro in alcuno modo si sentissono o per la velocità del corso, cacciandosi innanzi l'aire, o per fare vento, o vero in toccamenti, o in cotali cose. Ma l'angelo non si vede, e non s'ode, e non si sente in niuno modo»<sup>24</sup>. In quest'ultimo ragionamento, le immagini del domenicano si fanno ancora più concrete: se gli angeli fossero corporei, il loro andirivieni tra cielo e terra dovrebbe essere più rumoroso.

In alcune occasioni, tuttavia, gli angeli appaiono agli uomini in modo visibile e parlano con loro, come dimostrano vari episodi della Scrittura, ad esempio quelli di Abramo e di Tobia<sup>25</sup>. Di che natura sono i corpi con i quali

<sup>18</sup> *Genesi*, p. 41; si veda anche ciò che Giordano asserisce nel trattato sul Credo tenuto parallelamente alle prediche sul *Genesi*: «né Dio, né gli angeli, né gli spiriti non si possono vedere; imperocché l'angelo non hae nullo colore» (*Prediche del beato frate Giordano da Rivalto dell'Ordine de' predicatori*, a cura di D.M. Manni, Firenze 1739, p. 207).

<sup>19</sup> *Genesi*, p. 41.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 42-43; sugli angeli come motori delle sfere celesti in Tommaso d'Aquino si veda T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 82), pp. 103-142.

<sup>23</sup> *Genesi*, p. 43.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>25</sup> Gen 18, 1-8; Tobia 12, 12-20.

appaiono? Giordano esamina la questione nella diciottesima predica del ciclo, datata 19 marzo 1305. Il predicatore si attiene fedelmente a Tommaso d'Aquino, citandolo talvolta quasi alla lettera, ma accentua anche in questa occasione il realismo delle proprie argomentazioni. Il fatto che gli angeli appaiano visibilmente, dice Giordano, è attestato dalla Bibbia: il domenicano cita appunto i casi di Abramo, «che vidde tre angeli in figura di tre belli giovani», e di Tobia, a cui «apparve l'arcangelo Raffaello»<sup>26</sup>. Gli stessi esempi, con l'aggiunta di Loth, sono menzionati da Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>27</sup>. Giordano prosegue accennando alle forme con cui appaiono gli angeli, che «alcuna volta appariscono in forma d'uomo; alcuna volta in forma di leone, o d'alcuno altro animale; alcuna volta in forma di fuoco, o di nuvola»<sup>28</sup>. Il predicatore si rivolge direttamente ai suoi uditori per chiarire la natura di simili apparizioni:

Ma questo tenete, che 'l corpo, che prendono, di qualunque forma, o materia paia, non è quello di che pare; onde quando apparisce in forma di fuoco, non è vero fuoco; e quando appare in corpo umano, non è quello corpo, corpo umano; e se apparisse in forma d'acqua, non è quella però vera acqua, e così delle altre. Or tu dirai, che è adunque? Tengono questo i savi, che sia corpo d'aire, lo quale aire per loro potenza, e virtù, e per lo sapere loro spezzano, e formanlo, e mostrano quello, che vogliono; onde però pigliano le più volte corpo di questo aire, e figurano, e dannogli colore. Or non vedi i nuvoli di quanti colori sono, rossi, e bigi, e molti altri colori? Quella è aria ingrossata, e colorata. Ma di verità chi cercasse il dimonio, e palpasse, come fu disaminato Cristo, non troverebbe altro che vento. E che i corpi, ne' quali appariscono, sieno fatti d'aire, si può mostrare da più parti<sup>29</sup>.

I corpi nei quali gli angeli (e i diavoli) si rendono visibili sono fatti d'aria, formata e colorata a loro piacimento per prendere un aspetto piuttosto che un altro. Su questo punto Giordano si mantiene molto vicino alle affermazioni di Tommaso. Nel commento al secondo libro delle Sentenze, dopo aver dimostrato che gli angeli possono assumere dei corpi, l'Aquinato chiarisce che i loro corpi sono formati

de aere, propter hoc quia aer maxime transmutabilis est, et convertibilis in quaecumque; et huius signum est, quod *quidam videntes corpus a daemone assumptum, scindere gladio vel perfodere volentes, id efficere non valuerunt*, quia partes aeris divisi statim continuantur. Sed propter hoc quod aliquam figuram recipere possunt competen-

<sup>26</sup> *Genesi*, p. 98.

<sup>27</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 51 a. 2 co.: «Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahæ, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobie, ab omnibus videbatur».

<sup>28</sup> *Genesi*, p. 98. Anche qui troviamo una corrispondenza letterale con Tommaso d'Aquino, *Super Sententias*, lib. 2 d. 8 q. 1 a. 2 co.: «unde quandoque apparent in figura hominis vel leonis».

<sup>29</sup> *Genesi*, pp. 98-99. Il predicatore accenna all'argomento anche nel Quaresimale Fiorentino: «Gli angeli e i demoni non pigliano vero corpo, ma vento» (Giordano da Pisa, *Quaresimale Fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze 1974, p. 422).

tem angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer iste sit in aliquo *inspissatus*, et ad proprietatem terrae accedens, servata tamen aeris veritate<sup>30</sup>.

La dichiarazione di Giordano che chi toccasse un diavolo non troverebbe che vento riecheggia, semplificandola, l'argomentazione di Tommaso a proposito dell'inutilità di colpire un demonio con la spada. Il predicatore vi ritornerà poco dopo: «già sono stati di quelli, che l'hanno voluto toccare, e palpando non hanno trovato se non vento, ed aria»<sup>31</sup>. Anche la formulazione «aria ingrossata» sembra riprendere quella tommasiana, che parla due volte di «aer inspissatus»<sup>32</sup>. Ulteriori corrispondenze si trovano leggendo la questione 51 della *Summa theologiae*: «Ad tertium dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem»<sup>33</sup>. Giordano traduce alla lettera Tommaso quando dice che gli angeli, agendo sull'aria, «figurano, e dannogli colore»<sup>34</sup>; anche l'esempio delle nubi è ripreso dall'Aquinate, ma il predicatore lo formula in modo più vivo e realistico, parlando di «nuvoli (...) rossi, e bigi, e molti altri colori»<sup>35</sup>.

Giordano prosegue adducendo dimostrazioni: i corpi assunti dagli angeli sono fatti d'aria per «la subita, ed invisibile disparizione», che sarebbe impossibile in caso di corpi di terra o d'acqua<sup>36</sup>; nei luoghi delle apparizioni non rimane nulla; chi ha tentato di toccarli non ha trovato che aria<sup>37</sup>. Ma come si spiegano alcuni episodi biblici, come quello di Tobia, in cui gli angeli sono rappresentati nell'atto di mangiare, dormire e parlare? Giordano risolve due di tali questioni, la prima relativa al mangiare, la seconda relativa al linguaggio. Entrambe rientrano fra i problemi esaminati da Tommaso nel commento alle Sentenze e nella *Summa*: per quanto riguarda il prendere cibo, l'angelo «facevalo risolvere ne' propii elimenti per sua virtù», ma non mangiava davvero, come si comprende dalla frase rivolta da Raffaele a Tobia: «io non mangio, né beo, né dormo, perocché 'l cibo mio è spirituale»<sup>38</sup>. Per ciò che concerne il linguaggio, lo esamineremo più avanti, nel giusto contesto.

<sup>30</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 co.

<sup>31</sup> *Genesi*, p. 99.

<sup>32</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 3 ad 4: «Ad quartum dicendum, quod aer aliquo modo inspissatus, potest figurari, et ab alio aere distingui».

<sup>33</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 51 a. 2 ad 3.

<sup>34</sup> *Genesi*, p. 98.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 99; anche qui Giordano riprende Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 51 a. 2 arg. 3: «angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent».

<sup>37</sup> *Genesi*, p. 99.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 100; si veda Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1: «[cibus] virtute angeli aliqua dissolutus est in praeiacentem materiam»; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 51 a. 3 ad 5: «Et hoc est quod angelus dixit, Tob. XII, "cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor"» (Tobia 12, 19).

Da quanto fin qui esposto risultano alcuni elementi di fondo: in primo luogo, l'incorporeità degli angeli e le modalità delle loro apparizioni sono questioni connesse al loro profilo sonoro (l'assenza di un corpo significa assenza di rumori, ma gli angeli possono parlare con le loro sembianze aeree); in secondo luogo, è evidente come la principale fonte di Giordano sia Tommaso d'Aquino; infine, è opportuno rilevare ancora una volta come il predicatore pisano adatti la materia alla situazione e all'uditorio, riformulando i concetti e le argomentazioni tommasiane nella direzione di una maggior semplicità e concretezza.

## 2. La comunicazione angelica: tra Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano

Se si considera il discorso di Giordano sul linguaggio angelico, risulta evidente come il predicatore affronti il tema con una certa libertà, soprattutto per quanto riguarda le fonti da lui adoperate.

La locuzione angelica ha per interlocutori diversi soggetti: gli uomini, Dio, gli altri angeli. Nel primo caso, gli angeli parlano agli esseri umani tramite i loro corpi fittizi fatti d'aria; come possono però farlo, dato che la locuzione è un atto fisico, che presuppone la presenza di determinati organi di fonazione? Giordano risponde alla questione in vari passaggi delle sue prediche. L'angelo può parlare per conto di Dio, trasmettendo i suoi messaggi agli uomini, e quando lo fa «con propria voce dice la volontà di Dio, visibilmente parlando»<sup>39</sup> (espressione che non può non far venire alla mente il celebre «visibile parlare» dantesco di *Purg.* X, 95); questo parlare visibile è precisato ulteriormente da Giordano in un'altra predica, quando dice che l'angelo «puote parlare in aere et tu in bocca»<sup>40</sup>. A proposito della locuzione del serpente dell'Eden, il domenicano spiega che «avegna che li demoni et li angeli non abbiano lingua, però si possono elli parlare in aere, in qualunque cosa vogliono; et cosie parlavano li angeli buoni ai profeti»<sup>41</sup>. Giordano segue Tommaso, che aveva dedicato al problema del linguaggio degli angeli un articolo del commento al secondo libro delle Sentenze<sup>42</sup>, la *quaestio* 107 della *Summa theologiae* e alcuni articoli della *quaestio* 9 del *De veritate*<sup>43</sup>. Nella *Summa theologiae* l'Aquinate aveva affermato «quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis»<sup>44</sup>. Giordano precisa meglio

<sup>39</sup> Giordano da Pisa, *Prediche sul secondo capitolo del Genesi*, a cura di S. Grattarola, Roma 1999, p. 150.

<sup>40</sup> Giordano da Pisa, *Sul terzo capitolo del Genesi*, a cura di C. Marchioni, Firenze 1992, p. 121.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 52-53.

<sup>42</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3: «Utrum angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem».

<sup>43</sup> Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 9 a. 4-7.

<sup>44</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 51 a. 3 ad 4; si vedano Faes de Mottoni,

la natura di questi suoni nella predica del 29 marzo 1305, già citata, dove il predicatore tratta delle apparizioni angeliche. Dopo il prendere cibo, il parlare costituisce il secondo problema concreto che il domenicano affronta:

E se dicesi: se 'l corpo, che prendono, è formato d'aire, e non d'altro elimento; come adunque parlano, da che quello corpo non è sustanziale? Dico qui, che lo spirito non parla propriamente, ma fanno suono a modo che fa lo strumento, che non è voce, ma è suono molto sottile, e soave. Suono, dico, intellettuale, che 'l possono fare, conciosiacosaché sieno spiriti intellettuali: non dico, che quello suono sia di stomento; perocché non portano né cetera, né organo, ma fannolo per loro virtudi; e quinci e' si crede quando alcun'otta s'ode alcuna melodia nell'aire<sup>45</sup>.

Quella degli angeli non è una vera locuzione, ma piuttosto un suono, prodotto mediante la potenza del loro spirito e non tramite strumenti musicali materiali. Giordano spiega qui non solo il linguaggio degli angeli durante le loro apparizioni, ma anche la musica che talora producono. Si tratta di un suono «intellettuale», che gli uomini possono sentire ma che non ha nulla di corporeo, ed è caratterizzato da un'estrema dolcezza. Anche qui, però con una certa libertà, il predicatore si rifà a Tommaso, che nel commento alle Sentenze dichiarava:

Ad id quod quinto quaeritur dicendum, quod loqui proprie est per formationem vocum ex percussione aeris respirati, determinatis organis, ad exprimendum aliquem intellectum; et ideo locutio corporalis angelis convenire non potest in corporibus assumptis, secundum completam significationem, cum non habeant vera organa corporalia; *sed est aliqua similitudo locutionis, inquantum intelligunt, et intellectum exprimunt quibusdam sonis, qui proprie non sunt voces sed similitudines vocum*; sicut etiam quaedam animalia non respirantia dicuntur vocare, et etiam quaedam *instrumenta*, ut dicit philosophus<sup>46</sup>.

Ciò che dice Giordano sul «suono intellettuale» riecheggia le parole di Tommaso, dal quale il domenicano di Pisa riprende anche l'immagine degli strumenti musicali; egli rielabora però liberamente la sua fonte e aggiunge la precisazione, per evitare equivoci, che gli angeli non si servono di strumenti materiali per produrre la loro «melodia nell'aire».

Gli angeli possono parlare inoltre rivolgendosi a Dio. Non si tratta in questo caso di una vera conversazione, ma di una lode ininterrotta e silenziosa, che nasce dalla riconoscenza e dal cuore:

E perocché Iddio hae fatte così grande cose, e tanti beneficii, e cognobbono gli angeli, che continuamente ricevevano da lui i beneficii, che non passano punto di tempo; e però non cessano mai di laudare lui; e così doveremmo fare noi, astare sempre nelle sue laude; ma almeno il doveremmo sempre laudare col cuore. A questo modo il laudano gli angeli, che non hanno altra lingua, né boce; e da quelle laude non si stanca-

«*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 222-225; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 203-204.

<sup>45</sup> *Genesi*, p. 100.

<sup>46</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 5 co.

no mai; anzi è loro tornato in premio, e guiderdone, che quello è della gloria loro, il lodare Iddio continuamente<sup>47</sup>.

Quello che gli angeli usavano per interloquire con gli uomini era un linguaggio sonoro, sebbene di una natura particolare, basato su suoni che imitavano le voci umane; qui siamo invece di fronte a una parola muta, puramente spirituale, perché le sostanze separate non hanno bisogno di corpi assunti per interloquire con Dio, né di lingua o voce. Anche in questo caso è probabile l'influsso di Tommaso<sup>48</sup>.

La forma più interessante di linguaggio è però quella che gli angeli adoperano per comunicare tra di loro. Giordano dedica all'argomento la quindicesima predica del ciclo fiorentino sul Genesi, tenuta il 23 marzo 1305. Il sermone, purtroppo, non è completo; si riporta qui per intero quanto ne rimane:

Stasera disse della eloquenzia degli angeli, cioè, come si parlano insieme... della sustanzia per quattro difetti, che sono in noi. L'una ragione si è per lo corpo. Voi dovete sapere, che parlare non è altro, se non manifestare l'animo suo ad altrui. Il corpo è a modo d'una parete, ché non lascia vedere l'animo, né lo 'ntendimento; e però è di bisogno parlare di boce, che avvegna di fuore in palese. L'altra cagione si è per la oscurità della mente, e della volontà, la quale per malizia sta chiusa dentro, e non si può vedere. L'altra si è perché l'anima è invisibile, e non si può vedere cogli occhi corporali; ed anche perocché la volontà sta nello 'ntendimento; e però per queste ragioni non abbisognano gli angeli di questo parlare; perocché non hanno corpo, che dia loro impedimento; ed anche perocché tutti gli spiriti si veggiono insieme. L'altra si è, che in loro non è niuna malizia, che nasconda, o faccia oscura. Or tu diresti: come si favellano, ed in che modo? Eglino sono duo modi da favellare, cioè, per boce, e per segni. Per segno può essere, quando l'uno vuole parlare, l'uno all'altro fa alcuno segno nel cielo impirio, per lo quale si cognosce lo 'ntendimento dell'angelo. Questo non si tiene, che 'l facciano, ma bene il possono fare, e possono anche favellarsi per boce, quando eglino vogliono, ed anche si possono favellare insieme per segni spirituali. L'altro modo si è questo, ed è più diritto, cioè, ch'eglino hanno virtù di potere aprire, e mostrare il pensiero, e lo 'ntendimento loro pur volgiendo<sup>49</sup>.

Nella prima parte della predica, Giordano si sofferma sulle differenze tra il parlare angelico e quello umano. Parlare, dice il domenicano, «non è altro, se non manifestare l'animo suo ad altrui». Si tratta di una definizione ripresa quasi letteralmente dalla *Summa* di Tommaso<sup>50</sup>. Gli esseri umani hanno

<sup>47</sup> *Genesi*, p. 150; la predica è la 395 dell'8 maggio 1306 ed è stata inserita per errore dal Moreni nel ciclo sul Genesi, come indica Delcorno nel suo censimento (Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione* cit., p. 334, nota 33).

<sup>48</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 107 a. 3 co.: «Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando»; *ibidem*, I, q. 107 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur»; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 200-201.

<sup>49</sup> *Genesi*, pp. 85-86.

<sup>50</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 107 a. 1 co.: «Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare».

bisogno di parlare tramite la voce perché ci sono in loro vari ostacoli, che impediscono la manifestazione diretta di quanto hanno nell'animo. Il primo impedimento è naturalmente il corpo, che nasconde l'anima e l'intelletto; in secondo luogo, il pensiero e la volontà degli uomini sono celati a tutti, fuorché a Dio; infine, l'anima è invisibile agli occhi del corpo. Per tutti questi motivi, dunque, gli uomini sono costretti a ricorrere al «parlare di boce (...) in palese». Nulla di tutto ciò vale per gli angeli, che sono puri spiriti, possono vedersi vicendevolmente e non hanno in loro alcuna malizia che celi i loro pensieri. Anche su questo punto Giordano è fedele alla formulazione della *Summa* tommasiana, che individuava nel corpo e nella volontà i principali ostacoli che celavano i pensieri umani:

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa *voluntate*, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus (...). Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per *grossitiem corporis*. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II Moral., «alienis oculis intra secretum mentis, quasi post *parietem corporis* stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus». Hoc autem obstaculum non habet Angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit. Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis<sup>51</sup>.

Nella seconda parte del suo sermone, Giordano affronta concretamente la natura del linguaggio angelico: come si parlano le sostanze spirituali? Esistono due modi di parlare, «per boce» e «per segni»<sup>52</sup>. Nel caso del linguaggio per segni, l'angelo che vuole comunicare qualcosa esprime il suo pensiero facendo «alcuno segno nel cielo impirio» visibile agli altri. Se vogliono, inoltre, gli angeli possono parlarsi per voce, nonché per «segni spirituali»<sup>53</sup>. Esiste poi un altro modo «più diritto» di parlare, cioè quello di aprire e mostrare agli altri il proprio pensiero con la sola volontà<sup>54</sup>. Giordano enumera dunque non due tipi di linguaggio, ma quattro. Il quarto coincide pienamente con la concezione di Tommaso d'Aquino. Secondo Tommaso, l'angelo parla quando, dopo aver considerato un concetto, lo indirizza a un altro angelo mediante la propria volontà<sup>55</sup>. Una specie intelligibile può infatti esistere

<sup>51</sup> *Ibidem*, I, q. 107 a. 1 ad 1-ad 2; si veda Tabarroni, *Il linguaggio* cit., p. 91; Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 221-222.

<sup>52</sup> *Genesi*, p. 86.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Tommaso d'Aquino, *De veritate* cit., q. 9 a. 4 co.: «voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui»; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 107

nella mente dell'angelo in tre gradi: nel primo essa è presente nella memoria, ma non è attualmente oggetto di attenzione da parte dell'angelo; nel secondo grado la specie viene presa in considerazione dall'angelo, che in questa fase parla dunque con sé stesso; infine il concetto è riformulato dall'angelo in modo da essere visibile a un altro. Il passaggio da un grado all'altro avviene per volontà dell'angelo<sup>56</sup>. Giordano semplifica notevolmente la formulazione tommasiana, tralasciando di spiegare i tre stadi in cui si presentano i concetti nella mente angelica e concentrandosi sull'ultima fase, quella del linguaggio: gli angeli possono «aprire, e mostrare» il loro pensiero ai loro simili, cioè possono manifestarlo, «pur volgiendo», con la sola volontà: il predicatore pisano ribadisce questo elemento, fondamentale nella concezione di Tommaso<sup>57</sup>, che costituisce la principale differenza tra il linguaggio umano e quello angelico. Per un uomo non è sufficiente il voler comunicare un concetto a un altro uomo, perché il suo interlocutore non può conoscere la sua volontà: quest'ultima, come ha spiegato Giordano nella prima parte della predica, è infatti nascosta dal corpo, a differenza di quella angelica.

a. 1 co.: «Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri»; Tommaso d'Aquino, *Super Sententias* cit., lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 co.: «Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum». Si vedano Tabarroni, *Il linguaggio* cit., p. 91; Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 211, 218 sgg.; Faes de Mottoni, *Il linguaggio e la memoria* cit., pp. 239-240; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 194; Suarez-Nani, *Il parlare degli angeli* cit., pp. 88-89.

<sup>56</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* cit., I, q. 107 a. 1 co.: «Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interiorius verbum vocatur»; Tommaso d'Aquino, *De veritate* cit., q. 9 a. 4 co.: «Similiter etiam intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi mediocriter inter potentiam et actum: quando scilicet est ut in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio vero, in ordine ad alterum: et transitus quidem de uno modo in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis: ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui». Si vedano Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 205, pp. 211-212; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 191-193; Suarez-Nani, *Il parlare degli angeli* cit., p. 87; Roling, *Locutio angelica* cit., pp. 79-88.

<sup>57</sup> Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 195.

Giordano elenca però anche altri tre tipi di linguaggi degli angeli, cioè per voce, tramite segni nel cielo empireo e mediante «segni spirituali»<sup>58</sup>. Nessuno di questi modi di parlare si trova in Tommaso, che, come si è visto, finora si è rivelato la fonte privilegiata del predicatore pisano. Si potrebbero forse collegare i «segni spirituali» agli «intellectualibus signis» a cui allude Tommaso nel commento alle Sentenze<sup>59</sup>, tuttavia l'espressione scompare nelle più mature e complete esposizioni del *De veritate* e della *Summa*. Nel *De veritate*, anzi, l'Aquinate afferma che «signum in angelis non est»<sup>60</sup>, a meno di considerare il termine «signum» in senso lato e chiamare dunque “segno” la specie che l'angelo indirizza e manifesta agli altri<sup>61</sup>. Il linguaggio angelico, infatti, non ha bisogno di un sistema di segni codificato, perché usa come segni i concetti stessi<sup>62</sup>. Restano poi gli altri due linguaggi, che rimandano a forme di comunicazione veicolate da mezzi esteriori: i segni nell'empireo, la voce. Questi non hanno nulla a che vedere con il linguaggio ipotizzato da Tommaso, che è silenzioso e puramente mentale<sup>63</sup>. Quale potrebbe essere allora la fonte di Giordano?

Per scoprirlo dobbiamo considerare la seconda principale dottrina sul linguaggio angelico, quella di Egidio Romano, maestro all'università di Parigi tra il 1285 e il 1291 e autore di un *De cognitione angelorum*, databile tra il 1285 e il 1288<sup>64</sup>, in cui affronta la questione che ci interessa<sup>65</sup>. La concezione di Egidio è molto diversa da quella tommasiana e presuppone che anche gli angeli abbiano bisogno di segni per comunicare, perché la manifestazione del solo concetto mediante la volontà non è sufficiente a consentire all'interlocutore di capire ciò a cui sta pensando l'angelo in particolare<sup>66</sup>. I linguaggi angelici si differenziano a seconda degli interlocutori: gli angeli possono parlare agli uomini, agli altri angeli, a sé stessi e a Dio; ognuno di questi piani comunicativi è caratterizzato da determinati tipi di linguaggio, ma la locuzione a un livello superiore può far uso anche dei modi di parlare di quelli inferiori: un angelo, ad esempio, può rivolgersi a un altro angelo con un linguaggio pecu-

<sup>58</sup> *Genesis*, p. 86.

<sup>59</sup> Si veda sopra, nota 55.

<sup>60</sup> Tommaso d'Aquino, *De veritate* cit., q. 9 a. 4 ad 4.

<sup>61</sup> *Ibidem*; Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 215 sgg.; Faes de Mottoni, *Il linguaggio e la memoria* cit., pp. 240-242.

<sup>62</sup> Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 194.

<sup>63</sup> Faes de Mottoni, «*Enuntiatores divini silentii*» cit., pp. 218-219; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 197.

<sup>64</sup> Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., p. 71.

<sup>65</sup> Egidio tratta la questione anche nel suo commento al secondo libro delle Sentenze, senza discostarsi molto da quanto asserisce nel *De cognitione angelorum: Aegidii Columnae Romani In secundum librum Sententiarum quaestiones*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum MDLXXXI, d. X, q. 3 (*De angelorum locutione*), pp. 478-492.

<sup>66</sup> Egidius Romanus, *De esse et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, Venetiis, per Simonem de Luere 1503, p. 111r; Tabarroni, *Il linguaggio* cit., pp. 91-92; Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., pp. 84-87, pp. 91-96; Suarez-Nani, *Il parlare* cit., p. 90; Roling, *Locutio angelica* cit., pp. 109 sgg.

liare oppure adoperare quello usato per interloquire con gli uomini, mentre non può parlare agli esseri umani con le lingue in uso fra le sostanze separate<sup>67</sup>. Gli angeli possono comunicare con gli uomini in due modi: in primo luogo sono in grado di agire sull'aria in modo da generare voci e suoni; inoltre, muovendo gli umori del corpo, possono ricondurre all'immaginazione degli uomini determinate specie, facendovi apparire dei *fantasmata*. In questi due modi l'angelo può comunicare anche a un altro angelo, producendo voci nell'aria o usando l'immaginazione di un uomo o di un animale per farvi apparire le immagini che vuole mostrare al suo interlocutore<sup>68</sup>. Esistono inoltre due modi peculiari di comunicazione degli angeli tra loro: nel primo, l'angelo applica la sua virtù al cielo empireo e vi traccia delle forme geometriche, visibili dagli altri, che esprimono ciò che vuole dire; il secondo è un linguaggio che non ha bisogno di un corpo esterno, ma si manifesta tramite segni intelligibili, puramente mentali, che l'angelo può formare in sé stesso a partire da un concetto. Questi segni intelligibili corrispondono alle parole umane e servono a determinare nei particolari ciò che l'angelo vuole comunicare, ad esempio a specificare, nel caso della specie "uomo", a quale uomo l'angelo si riferisca<sup>69</sup>. L'angelo può infine parlare a sé stesso in una sorta di soliloquio e parlare con Dio, che può leggere ogni pensiero nel suo cuore<sup>70</sup>.

Se riprendiamo ora il sermone di Giordano, constatiamo che alcuni dei linguaggi che elenca coincidono con quelli descritti da Egidio. Troviamo per primi i segni nel cielo empireo: «Per segno può essere, quando l'uno vuole parlare, l'uno all'altro fa alcuno segno nel cielo impirio, per lo quale si cognosce lo 'ntendimento dell'angelo»<sup>71</sup>. Si tratta di un linguaggio scritto, dove le figure disegnate dagli angeli costituiscono qualcosa di simile alle lettere dell'alfabeto umano: Egidio fa un esplicito paragone con la pergamena e l'inchiostro<sup>72</sup>. Questa concezione è peculia-

<sup>67</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., pp. 109v-110r; Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., pp. 73-74; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 211; Suarez-Nani, *Il parlare* cit., pp. 90-91.

<sup>68</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., p. 110r; Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., pp. 74-79; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 211-214; Suarez-Nani, *Il parlare* cit., p. 93; Roling, *Locutio angelica* cit., pp. 105-107.

<sup>69</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., pp. 110r-111v; Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., pp. 87-90; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 214-220; Suarez-Nani, *Il parlare* cit., pp. 91-92.

<sup>70</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., p. 111v; Faes de Mottoni, *Voci, «alfabeto»* cit., pp. 97-98; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 222-223.

<sup>71</sup> *Genesi*, p. 86.

<sup>72</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., p. 110v: «ideo sicut pro sue voluntati arbitrio in celo empireo potest applicare virtutem ad magnam partem et ad parvam, ita pro sue voluntatis arbitrio potest applicare virtutem suam ad partem sic et sic formatam vel sic et sic figuratam. Poterit enim applicare virtutem suam ad partem habentem figuram triangularem vel quadrangularem vel pentagonam vel alterius figure prout sibi placuerit. Si ergo homines adinvicem exprimunt conceptus suos et loquuntur per litteras, prout littere inter se variantur, quia sunt alterius et alterius figure sive forme, poterunt et angeli loqui adinvicem et exprimere voluntatem

re di Egidio Romano<sup>73</sup>, dunque Giordano non può averla ripresa che da lui. Il domenicano esprime però una velata incertezza: «Questo non si tiene, che 'l facciamo, ma bene il possono fare»<sup>74</sup>. Dopo i segni nell'empireo, la voce: gli angeli «possono anche favellarsi per boce, quando eglino vogliono»<sup>75</sup>. Anche il linguaggio vocale è presente in Egidio; si tratta in realtà di un modo di comunicare destinato agli uomini, ma gli angeli possono usarlo anche tra di loro<sup>76</sup>. Infine, prosegue Giordano, le sostanze separate «si possono favellare insieme per segni spirituali»<sup>77</sup>. Questi «segni spirituali», come si è visto, potrebbero rimandare a una formulazione tommasiana, ma potrebbero anche essere i «signa intelligibilia» di Egidio, che gli angeli formulano dentro sé stessi per esprimere un concetto determinato e che rendono poi visibili agli altri<sup>78</sup>. Giordano elenca infatti due tipi di linguaggio angelico, i segni nell'empireo e la voce, presenti solo nella sistemazione egidiana; si potrebbe pensare che anche quello enunciato immediatamente dopo, i segni spirituali, venga dalla stessa fonte. Inoltre, nella predica di Giordano non c'è alcuna cesura sintattica nell'elenco dei tre tipi di linguaggio (segni nell'empireo, voce e

suam et conceptum prout secundum diversas figuras applicant virtutem suam ad partem celi empirei. (...) Isto autem modo loquendi, prout sic per applicationem virtutis absque transmutatione materie suos manifestat conceptus, potest loqui angelus angelo sed non angelus homini. Nam nullus posset alicui loqui per litteras nisi ipsas litteras videret; (...) sic enim dicimus de celo empireo respectu virtutis angelice describentis ibi diversas figuras, sicut dicimus de pergamento respectu atramenti per quod formantur in eo diverse littere; qui enim non posset videre atramentum non posset videre diversitatem litterarum formatarum in pergamento per atramentum. Sic qui non videret virtutem angelicam non posset videre diversitatem figurarum in celo empireo descriptarum ex applicatione virtutis angelice».

<sup>73</sup> Faes de Mottoni, *Voci*, «alfabeto» cit., pp. 80-83; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., pp. 214-216; Suarez-Nani, *Il parlare* cit., pp. 92-93; Roling, *Locutio angelica* cit., pp. 107-109.

<sup>74</sup> *Genesi*, p. 86.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., p. 110r: «Novit enim angelus qualiter debeat scindi aer et qualiter debeat reflecti ad hoc quod generetur talis vox et talis. (...) Unus itaque modus per quem angelus potest loqui nobis et manifestare nobis voluntatem suam et conceptus suos est iste qui nunc dictus est, videlicet formando voces et sonos in exteriori aere». E, più avanti: «Hiis etiam duobus modis posset unus angelus loqui alii angelo: formando voces et sonos in exteriori aere, vel faciendo apparere fantasmata in imaginatione»; Faes de Mottoni, *Voci*, «alfabeto» cit., pp. 74-77; Suarez-Nani, *Connaissance et langage* cit., p. 212.

<sup>77</sup> *Genesi*, p. 86.

<sup>78</sup> Egidius Romanus, *De cognitione angelorum* cit., p. 111r: «Dicemus ergo quod angelus potest formare in seipso signa intelligibilia et ex illis signis manifestare suum conceptum, sicut nos formamus verba sensitiva et per huiusmodi verba manifestamus conceptum nostrum. (...) Quia potest angelus per unicam speciem intelligibilem et per unicam intellectionem sive per unicum verbum intelligibilem intelligere multa, ut intelligere hoc vel illud. Signa tamen intelligibilia que possunt formare angeli in seipsis sunt particulariora et determinate representant hoc aut determinate illud». Più avanti, p. 111v: «Non est enim difficile videre quomodo angelus possit se convertere super huiusmodi intellectionem formatam et formare in seipso illius intellectionis expressionem quam dicimus esse signum intelligibile, per que signa intelligibilia unus angelus loquitur alteri et exprimit ei suum conceptum et suam affectionem».

segni spirituali), cesura che si trova invece subito dopo, quando il predicatore espone la concezione di Tommaso: «si possono favellare insieme per segni spirituali. *L'altro modo* si è questo, ed è più diritto, cioè, ch'eglino hanno virtù di potere aprire, e mostrare il pensiero, e lo 'ntendimento loro pur vogliendo»<sup>79</sup>.

In conclusione, dall'esame di questa predica si ricava che Giordano da Pisa ha coniugato due concezioni sull'argomento del linguaggio angelico, diverse e per certi versi addirittura opposte<sup>80</sup>: una è quella di Tommaso d'Aquino, la sua fonte principale; l'altra è quella di Egidio Romano, il cui insegnamento il frate domenicano poté ascoltare a Parigi durante gli anni della sua formazione, tra il 1284 e il 1286<sup>81</sup>.

Secondo Giordano, dunque, gli angeli si servono di diversi tipi di linguaggio in occasioni differenti. In primo luogo parlano rivolgendosi agli uomini: possono così fare le veci di Dio e trasmettere i suoi messaggi, producendo voci del tutto disincarnate; oppure possono apparire con corpi fittizi, formati d'aria, e parlare agli esseri umani. In tutti questi casi la loro voce è prodotta nell'aria, imitando quella umana, ed è sensibile, ma non è una vera voce; condivide una certa somiglianza con il suono di uno strumento. In secondo luogo, gli angeli si rivolgono a Dio, lodandolo con il cuore: questo è un linguaggio silenzioso, totalmente diverso da quello umano. Infine, gli angeli parlano tra di loro. È il caso per cui Giordano prevede più possibilità: gli angeli possono usare una voce sensibile, disegnare segni nell'empireo, esprimersi con segni spirituali o semplicemente manifestare direttamente il loro pensiero con un atto di volontà.

La fonte privilegiata di Giordano è Tommaso d'Aquino: il predicatore lo segue per quanto riguarda le questioni dell'incorporeità delle sostanze separate e dell'assunzione dei corpi da parte loro, nonché per ciò che concerne il linguaggio «in aere» degli angeli e il modo in cui lodano Dio. Quando descrive il linguaggio usato dagli angeli per comunicare tra loro, invece, Giordano riunisce in un unico elenco i tipi di locuzione ipotizzati da Tommaso e da Egidio Romano. È degna di nota la libertà intellettuale con cui il domenicano, normalmente fedele a Tommaso, compie quest'operazione, specie tenendo conto della distanza tra le due concezioni e vista la circostanza, una predica in volgare per laici, in cui già l'argomento del linguaggio angelico in sé appare come una scelta non priva di audacia.

Alessia Francone  
Università di Torino  
monfreina@alice.it

<sup>79</sup> *Genesi*, p. 86.

<sup>80</sup> Røling, *Locutio angelica* cit., pp. 123-124.

<sup>81</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione* cit., pp. 9-10; un soggiorno parigino di Giordano nel periodo della sua formazione era già stato dato per certo da A. Galletti, *Fra Giordano da Pisa predicatore del secolo XIV (parte prima)*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 16 (1898), 31, pp. 10-14.

RM

**Saggi - Sezione monografica**

---

