



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

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

La teologia
di Tullio Gregory

in [*“Anima mundi”. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*](#),
Firenze, Sansoni, 1955, («Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di
Roma», 3), 294 pp.

Parole chiave: filosofia medievale, Platone, secoli XI-XII, ricezione del *Timeo*

CAPITOLO SECONDO

LA TEOLOGIA

Nelle classificazioni delle scienze del XII secolo, la *teologia* rappresenta il momento più alto del sapere filosofico e, avendo per oggetto gli enti metafisici (*genus incorporaliū omnino a corporibus segregatum*), propriamente può dirsi *ratio de divinis*¹. Vano sarebbe quindi cercare negli autori di questa età, e in generale in tutto il pensiero cristiano prima del trionfo dell'aristotelismo, una giustapposizione estrinseca fra filosofia e teologia: questa infatti è la vera filosofia cristiana intesa come riflessione sui dati dell'esperienza religiosa che il credente vuole approfondire per avviarsi alla *intelligentia* della rivelazione. Sol quando l'Occidente latino avrà accettato il massiccio sistema aristotelico della natura, questo costituirà la *filosofia* nata dall'autonoma ragione precristiana (Aristotele), subordinata o contrapposta alla *teologia*, intesa nel significato più schiettamente scolastico.

La teologia, e lo vedremo accennando a Anselmo e Abelardo, presuppone la rivelazione e avvia verso la contemplazione beatifica: « *inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo* », aveva scritto il teologo di Canterbury²; la rivelazione costituisce una nuova

¹ GUGLIELMO DI CONCHES, *In Timeum*, ms. Marciano, f. 3 r; *In Boetium*, ed. Jourdain, p. 58: «et dicitur theologia quasi sermo de divinis »; cfr. Simone di Tournai: « Unde theologia quasi deologia, idest sermo de deo vel de divinis » (in GRABMANN, *Geschichte der schol. Methode*, cit., vol. II, p. 537); sulle classificazioni delle scienze vedi oltre, pp. 270 sgg.

² S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, ed. Schmitt, vol. II, p. 40; cfr. le acute osservazioni di É. GILSON sulla diversità tra questo



esperienza di cui si arricchisce l'anima del credente che non può prescindere da essa quando costruisce il proprio filosofare. La fede è così il presupposto, la guida e insieme l'oggetto della riflessione filosofica: e se è vero che la prima — come ha sagacemente intuito Rudulf Otto approfondendo il pensiero di Schleiermacher¹ — nasce da un senso di creaturale smarrimento innanzi al « totalmente alto », alla realtà *numinosa* densa di « tremendo mistero » e di inenarrabile « fascino », tuttavia è storicamente provato che la primitiva esperienza viene sempre maggiormente arricchendosi di elementi etici e razionali, mentre quell'immediato senso del divino si articola in una ricerca di Dio attraverso la natura creata e le prime prove della sua esistenza sono piuttosto l'espressione della commossa ascesa dell'animo dal vario-pinto molteplice al suo autore:

« Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; — scrive Sant'Agostino riecheggiando un tipico argomento stoico ormai patrimonio dell'apologetica cristiana — interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam; interroga mare quantis et qualibus natatilibus plenum; interroga aera, quantis volatilibus viget: interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt »².

Le prove cosmologiche della più matura scolastica, malgrado la loro struttura sillogistica, non andranno più in là di questa commossa ricerca di Dio *per vestigia*. Sia detto anche per Guglielmo di Conches, che movendo dall'osservazione del creato vuole costruire tutta la sua teologia.

Il maestro di Conches risale a Dio creatore e ordinatore

atteggiamento e quello di S. Tommaso, in *Sens et nature de l'argument de St. Anselme*, in « Archiv. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age », IX (1934), p. 30 n. 1.

¹ Mi riferisco al noto studio di R. Otto sul *Sacro*, trad. it. Buonaiuti, Bologna 1926, passim.

² *Sermo* CXLI; P. L. 38, 776.

« per mundi creationem et quotidianam dispositionem »¹: per spiegare l'armonioso convergere di elementi contrastanti non si può ricorrere al caso, dice Guglielmo utilizzando acutamente un'osservazione di Boezio, perché questo, come « inopinatus rei eventus ex causis confluentibus »², presuppone a sua volta altre cause: deve esistere dunque una causa prima la quale, creatrice, ha ordinato gli elementi contrastanti nel momento stesso di chiamarli all'atto³.

Se questa prova vuol dimostrare l'esistenza di Dio creatore, la seconda vuol risalire alla divina sapienza come ordinatrice del tutto: siamo sempre nella tradizione platonico-agostiniana, sotto l'insegna del famoso versetto paolino che suonava condanna per coloro i quali non si erano saputi elevare alla contemplazione di Dio dall'osservazione del creato: «quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur »⁴. Assai più interessanti sono invece le prove di Teo-

¹ *Philosophia*, I, 5; P. L. 172,44.

² *Ibid.*, P. L. 172, 44; cfr. BOEZIO, *Cons. philos.*, lib. V, prosa I (ed. Weimberger, p. 108): « licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventum ».

³ Cfr. BOEZIO, *loc. cit.*, lib. III, prosa 12 (ed. cit., p. 73): « mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret » (vedi lib. III metr. 9, vv. 101-2); cfr. anche il commento che ne ha scritto Guglielmo (ed. Parent, pp. 130-131); analogamente il *Compendium philosophie*, ed. Ottaviano (pp. 38-39) e l'autore del *liber de eodem secundus* (ed. Parent, in *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, cit., pp. 208-209). Cfr. G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, in « Beiträge », VI, 3, Münster i. W. 1907, pp. 67-68; « logica puerile », osserva il PRANTL con quel tono sprezzante che caratterizza molti dei suoi giudizi (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1927, vol. II, p. 128 n. 94 a).

⁴ *Ad Rom.* I, 19-20; sull'importanza di questo versetto nell'elaborazione teologica del XII sec., vedi più oltre pp. 107 sgg. Non è necessario citare, come il FLATTEN (*op. cit.*, pp. 172-173) quale fonte di questa prova di Guglielmo, l'Ambrosiastro (*Comm. in Epist. ad Rom.*, P. L. 17, 59, certo molto diffuso; cfr. PIETRO



dorico che — come vedremo — trovano il loro fondamento nella dialettica platonica dell'uno e del molteplice.

Quello che ora giova sottolineare è tuttavia il fondamento « fisico » che Guglielmo vuol dare alla sua teologia, interessata non tanto a provare l'esistenza di Dio, quanto a *intelligere* la natura una e trina per mostrare la corrispondenza della ragione con la rivelazione: in questo sforzo apologetico Platone si congiunge a Mosè tramite Agostino, e il *Timeo*, libro della sapienza umana, ci conduce alla *Bibbia*, manifestazione della sapienza divina.

Seguendo un'antica tradizione, rafforzata nel XII secolo da una nuova e più cosciente rievocazione della cultura antica, Guglielmo trova nel mondo precristiano i segni premonitori della rivelazione del Logos che — come aveva scritto Giustino — già prima di farsi carne aveva parlato per bocca dei profeti e dei filosofi vissuti secondo ragione¹; del resto v'era anche una prova « storica » che spiegava la corrispondenza tra Platone e Mosè: il filosofo greco non poteva forse considerarsi discepolo dei profeti ebrei per averli ascoltati in Egitto o per averne almeno letto gli scritti? Era questa una convinzione antica: presente nella cultura giudaica ellenizzante², passò presto nel cri-

LOMB., *I Sent.*, dist. 3, 2) essendo, come si è detto, motivo comune a tutta la tradizione teologica.

¹ GIUSTINO, *Apol.* I, 46; ed. E. J. GOODSPEED (*Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914), p. 58: osserva lo Harnack che questa concezione, propria di una magnanima coscienza, trasforma il « cristiano » nell'« universale umano » (A. HARNACK, *Missione e propagazione del Cristianesimo*, trad. it., Milano 1945², p. 194).

² Cfr. FILONE, *De aeter. mundi*, 4-5; ed. L. Cohn - S. Reiter, Berolini 1915, pp. 76 sgg. Secondo la testimonianza dei Padri greci, anche in ambienti non cristiani era diffusa l'idea di una dipendenza di Platone e Pitagora dall'Antico Testamento: cfr. CLEMENTE ALESS., *Str.*, I, 22; P. G. 8, 893; EUSEBIO, *Praep. evang.* VIII, 10; XIII, 12; P. G. 21, 1097. E si ricordi anche, a documentare un'analoga tendenza nell'ambito del platonismo, l'affermazione di Numenio riferita da Clemente Alessandrino: « τὸ γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀπικίζων; » (*Str.*, I, 22; P. G. 8, 893-896; cfr. TEODORETO, *Graecarum affect. curatio*, II, P. G. 83, 860-861); non aveva scritto Diogene Laerzio (III, 6) che Platone fu, in Egitto, alla scuola dei profeti (παρὰ τοὺς προφῆτας)? Del resto — è il

stianesimo primitivo¹ e fu trasmessa al Medioevo che il

Puech a notarlo — al tempo di Numenio « era credenza quasi universale che Pitagora come Platone avessero attinto a più antiche sapienze, a sapienze estranee alla Grecia. Una serie di testi ellenistici li mostrano alla scuola di tutte le filosofie barbare, degli Egiziani, Indiani, Arabi, Caldei, Magi, Ebrei » (cfr. H.-Ch. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in « *Mélanges Bidez* », Bruxelles 1934, pp. 769-770).

¹ Cfr. per es. GIUSTINO, *Apol.* I, 44, 59; ed. cit. p. 57; 68-69; TAZIANO, *Oratio ad Graecos*, 40, ed. Goodspeed, pp. 303-304; PSEUDO GIUSTINO, *Cohortatio ad Graecos*, 14 e 20 sgg.; P. G. 6, 268-269, 276 sgg.; CLEMENTE ALESS., *Str.*, V, 14; P. G. 9, 136; cfr. I, 15; 22; P. G. 8, 768-784; 893; EUSEBIO, *Praep. evang.*, XI, 8; P. G. 21, 867; CIRILLO ALESS., *Contra Iulianum*, I; P. G. 76, 548; TEODORETO, *Graecarum affect. curatio*, II; VI; P. G. 83, 833-840; 964-968. S. GIROLAMO, *Ep.* 43, 1; P. L. 22, 540; S. AMBROGIO, *Expositio in Ps. CXVIII*, 18, 4; P. L. 15, 1529; *Liber de Noe et arca*, 8; P. L. 14, 391. AGOSTINO ritenne un primo tempo probabile che Platone avesse appreso le dottrine ebraee da Geremia (*De doctr. christ.*, II, 28, 43; P. L. 34, 56: «quod Plato potius nostris litteris per Jeremiam fuerit imbutus »), opinione che poi respinse per considerazioni d'ordine cronologico: cfr. *Retract.* II, 4, 2; P. L. 32, 632; *De civ. Dei* VIII, 11; P. L. 41, 235-236: « Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Jeremiam audisse prophetam, vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse: quorum quidem opinionem in quibusdam libris meis posui. Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore quo prophetavit Jeremias, centum ferme annos postea natum fuisse: qui cum octoginta et unum vixisset, ab anno mortis eius usque ad id tempus, quod Ptolomaeus rex Aegypti Scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit, et per septuaginta viros Hebraeos qui etiam graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit, anni ferme reperiuntur sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Jeremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in graecam linguam translatae, quae ille pollebat: nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret, quod Ptolemaeus pro ingenti beneficio, qui regia potestate etiam timeri poterat, meruisse perhibetur, sed ut colloquendo quid continerent, quantum capere posset, addisceret »; ma sul viaggio di Platone in Egitto, cfr. *De civ. Dei*, VIII, 4; P. L. 41, 228; *De div. quaest.* LXXVIII, 46; P. L. 40, 30; cfr. ancora: ABELARDO, *Intro-*



platonismo accettò soprattutto per l'alta autorità di S. Agostino¹.

Nella convinzione che quanto di vero e di bene si trovava nella civiltà antica apparteneva di diritto al popolo cristiano perché eco o copia della divina rivelazione, volendo altresì inserire la dottrina cristiana nella tradizione culturale mediterranea per mostrare il suo diritto di cittadinanza nel mondo greco-romano, i Padri non si lasciarono sfuggire le affinità tra la cosmologia platonica e il racconto genesiaco e, al di là della lettera, vollero trovare in Platone — contrapposto ad Aristotele — il filosofo che aveva intuito la creaturale dipendenza del mondo da Dio: persino Tertulliano, poco propenso per il platonismo, ritenuto fonte delle eresie gnostiche², contrapponeva il filosofo ateniese ai sostenitori dell'eternità del mondo³.

ductio ad theol., I, 20; P. L. 178, 1028-1029; ALANO DI LILLA, *Summa de arte praedicatoria*, 36; P. L. 210, 180, ALBERTO MAGNO, *In I Sent.*, d. 3, a. 18; S. TOMMASO, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4 ad 1; *Summa theol.*, I, q. 66, a. 1 ad 5; q. 74, a. 5 ad 4; VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum hist.*, III, 75.

¹ « Paene assentiar Platonem illorum (scil. Hebraeorum) librorum expertem non fuisse » aveva scritto nel *De civ. Dei*, VIII, 11; P. L. 41, 236; per il platonismo di S. Agostino tra i molti studi, cfr. PR. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, Paris 1918, vol. I e, in polemica con la sua tesi, CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la philosophie de S. Augustin*, Paris 1920 (2^a ed. Roma 1953); ma la tesi dell'Alfaric è confutata dal suo stesso silenzio: egli infatti non ha più pubblicato il II volume della sua opera per dimostrare il passaggio dal neoplatonismo al cattolicesimo, come giustamente osserva H.-I. MARROU nel fondamentale volume su *St. Augustin et la fin de la culture antique*, vol. II (*Retractatio*), Paris 1949, p. 629 (e tuttavia non ancora sufficientemente confutato — nota acutamente A. PINCHERLE nella « Rassegna di filosofia », II, [1953], p. 18-19 — è il presupposto stesso da cui parte l'Alfaric, di una opposizione netta tra cristianesimo e la filosofia neoplatonica che alla cultura cristiana del tempo era del tutto estranea); cfr. ancora lo studio di L. GRANDGEORGE (*Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1896) per utili raffronti; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934 (cap. III-IV) e P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, in partic. pp. 156-176.

² Cfr. *De Praescr.*, 7; P. L. 2, 22; *De Anima*, 18; P. L. 2, 719.

³ *Apologeticum*, XI, 5; ed. Waltzing-Severyns, Paris 1929,

Certamente ai critici moderni la conciliazione tra i testi del *Timeo* e i primi versetti della *Genesi* appare difficile. Il Demiurgo non è affatto il creatore ma solo il ποιητής del mondo e questa *poiesis*, come nota giustamente il Festugière¹, « è sì un passaggio dal non essere all'essere, una produzione.... ma nel senso in cui l'intende tutta la tradizione greca, cioè un passaggio dall'informe al formato, l'uno e l'altro supponendo una materia che sarà la χώρα, ed un artefice, il δημιουργός ». Insomma opera di Dio è il κόσμος, cioè l'ordine e l'armonia del tutto, che si contrappone ad un caos primordiale: il Demiurgo platonico ha bisogno di una materia preesistente, o meglio presupposta², come oggetto della sua attività.

Di questa profonda differenza tra il Dio cristiano e il demiurgo platonico aveva chiara coscienza Ugo di S. Vittore quando scriveva: « In hoc enim differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi Deum opificem tantum, et tria ponunt principia: Deum, materiam et archetipas ideas; nostri vero unicum ponunt principium, et hoc Deum solum »³. E la glossa, che Pietro Lombardo inserisce sul principio del libro II delle *Sentenze*⁴, diceva: « Plato namque tria initia vel principia existimabat, Deum, exemplar et

p. 28: « Totum enim hoc mundi corpus sive innatum et infectum secundum Pythagoram, sive natum factumve secundum Platonem... »: *natum factumve* corrisponde al γέγονεν del *Timeo* che non implica, per sé, creazione *ex nihilo*.

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 191 n. 3. Già fra i commentatori antichi variamente era interpretata la figura del demiurgo platonico: cfr. l'*excursus* del FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, pp. 275-292.

² « Lo stato caotico della massa visibile prima che Dio l'abbia ordinata è uno stato supposto: in realtà il mondo è sempre stato, e sempre in ordine », nota FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, p. 111 n. 1; cfr. p. 104 n. 3, e p. 113 n. 1.

³ *Adnotationes in Pent., In Gen.*, 4; P. L. 175, 33.

⁴ *II Sent.*, d. I, 1; era la concezione del platonismo già accreditata, per es., in S. AMBROGIO (*Hexaëmeron*, I, 1; P. L. 14, 133-134), ripreso da RABANO MAURO (*Comm. in Gen.*, I, 1; P. L. 107, 443). Tra le testimonianze affini, che dipendono da Ambrogio e dalla glossa, per il sec. XII cfr. PIETRO MANGIADORE: « Cum vero



materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem »¹.

Ma vi era anche tutta la tradizione del platonismo cristiano che, desiderosa di trovare una continuità spirituale tra mondo classico e rivelazione cristiana, non stentava a leggere nel *Timeo* — come anche oggi alcuni commentatori² — la dottrina della creazione³; bastava infatti portare

dixit Moyses creavit trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet Deum, ideas, ile, et in principio temporis de ile mundum factum fuisse. Aristoteles duo. mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine. Epicurus duo, inane et atomos: et in principio natura quosdam atomos solidavit in terram, alios in aquam, alios in aera, alios in ignem. Moyses vero solum Deum aeternum prophetavit et sine preiacenti materia mundum creatum » (*Hist. scholastica, Gen. I*; P. L. 198, 1055-1056); analogamente UGO DI ROUEN: « Fuerunt homines suis opinionibus sua sensa probantes, tria esse coaeterna dicentes, Deum scilicet, atque materiam et formas omnes. Deum non creatorem sed opificem aestimantes, qui materiam et formas minime creasset sed coniungere nosset, sed simul aptare potuisset » (*Tractatus in Hexaëm. I*, 10; P. L. 192, 1251). Questa era del resto l'interpretazione del platonismo più accreditata nei dossografi antichi: cfr. H. DIELS, *Doxografi Graeci*, Berolini-Lipsiae 1929², pp. 287-288; 567, 587; 591, 653; così Calcidio: « Sunt igitur initia Deus et silva et exemplum, et est Deus quidem origo primaria moliens et posita in actu, silva vero, ex qua primo quod fit gignitur » (*In Timaeum*, ed. Mullach, *Fragmenta philos. Graec.*, Parisiis 1882, vol. II, cap. CCCV, p. 246).

¹ *Glossa ord.*, prothemata, P. L. 113, 64 (cfr. J. DE BLIC, *L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabon et la glossa ordinaria*, in « *Recherches de theol. anc. et médiév.* », XVI [1949], in part., pp. 18-21); v. oltre, p. 64 n. 2.

² Cfr. A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timeus*, Oxford 1928, p. 71; J.-M. LAGRANGE, *Platon théologien* nella « *Rev. Thomiste* », XXXI (1926), pp. 199-200; 202.

³ Giustamente il Rivaud nota: « la dottrina del *Timeo* può essere interpretata, secondo le tendenze dell'interprete, come un tipo di teoria della processione o come una dottrina della creazione ancora confusa e mal enucleata. Sembra proprio che nel pensiero di Platone si incrocino molte aspirazioni differenti, tra le quali non ha saputo o voluto prendere posizione » (PLATO, *Oeuvres complètes*, t. X, *Timée-Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris 1949, p. 39: d'ora in poi citeremo più semplicemente RIVAUD, *Timée*).

sul piano dell'esistenza il principio « ogni cosa che nasce di necessità nasce da qualche causa; è infatti impossibile che qualche cosa nasca senza causa » con il quale Platone ¹, dimostra la dipendenza del mondo (κόσμος) da Dio (δημιουργός) ². Questa appunto la via seguita da Guglielmo di Conches: glossando il luogo del *Timeo* citato or ora (28 A), egli scrive senz'altro: « nihil igitur sine causa, ergo nec mundus » ³; e più oltre, ripete: « omne quod gignitur ex aliqua causa gignitur, ergo et mundus »; e se alcuno domandasse perché il mondo è generato, Guglielmo risponderebbe perché è stato fatto con diverse parti, cioè è di natura composta, e quanto è composto presuppone una causa che lo abbia fatto tale ⁴.

Tuttavia, se questo potrebbe ancora intendersi limitatamente ad un'azione ordinatrice e non creatrice, identificando *mundus* con κόσμος e contrapponendolo come opera divina al preesistente caos, ci toglie ogni dubbio la *bimembris divisio* che Guglielmo ha cura di introdurre nella serie delle quattro cause del mondo: da un lato la causa efficiente, formale, finale — poi identificate con le persone della Trinità — sono eterne; la causa materiale è invece di natura assolutamente diversa, sottoposta a generazione e quindi dipendente da altro, creata.

Né per Guglielmo costituisce una seria obiezione il silenzio del *Timeo* sulla creazione: si tratta di un argomento, egli dice, sul quale gli interlocutori erano concordi: « illi quibus loquebatur Timeus credebant eum (*scil.* mundum) habuisse principium » ⁵. Quindi neppure il filosofo di Chartres tratta ex professo della creazione, ritenendo acquisita l'identificazione dell'*artifex* del *Timeo* con il *creator* ⁶, della causa effi-

¹ *Timeo*, 28AC.

² Secondo il DIÈS, « gli apologeti cristiani erano più fedeli al testo e allo spirito del *Timeo* quando lo invocavano in favore del dogma della creazione temporale » (*Autour de Platon*, Paris 1927, vol. II, p. 571).

³ *In Timeum*, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ *In Timeum*, p. 150.

⁶ Cfr. per es., *In Timeum*, p. 154: « Deum opificem id est



ciente con quella creatrice, passaggio che nel dialogo platonico non è certo implicito: « Haec est efficiens causa mundi; ipsa est omnium creatrix »¹. Così anche la già ricordata dottrina delle quattro cause assume un significato proprio, ben distinto da quello che aveva in Platone e in Aristotele; esse non sono più coeterne: la causa materiale è stata tratta all'esistenza, *habet principium existentiae*, mentre le tre prime mancano del *principium existentiae*². Da questo postulato creazionistico deriva una particolare ermeneutica del dialogo sul tema della materia primordiale: come vedremo più avanti, quel che Platone dice della *fluitans materies*, preesistente all'opera del Demiurgo, il filosofo di Chartres ritiene debba attribuirsi alla materia primordiale quale esisteva *ante exornationem mundi* non *ante creationem*, perché prima dell'atto creatore esistevano soltanto le altre tre cause³.

La materia è dunque creata *ex nihilo*; ad essa si contrappone Dio, eterno, senza principio, causa immobile del divenire⁴, anteriore al mondo, essendo per natura fuori del tempo. Ma il mondo è stato creato *ab aeterno* o ha avuto un principio temporale?

La questione si poneva ai maestri di Chartres, e soprattutto a Guglielmo, con la lettura del *Timeo*. In Platone la dottrina del tempo è intimamente connessa alla sua metafisica: dati due ordini di realtà, quello degli intelligibili e quello del divenire, il filosofo greco attribuì al primo l'eternità, al secondo il tempo. Questo è dunque strettamente legato al mondo: creato dal Demiurgo insieme al cosmo, il tempo è l'immagine mobile dell'eternità immobile⁵. Per Platone non

creatorem »; p. 152: « igitur opificem, creatorem quia genuit sine materia ».

¹ *In Timeum*, p. 143.

² *In Timeum*, pp. 143-144.

³ *In Timeum*, p. 174 sgg.

⁴ « Cum enim cuncta.... moveantur, a Deo moventur. Est enim causa quare moveantur et hoc fecit *manens stabilis* id est immobilis.... quidquid movetur eo (scil. Deo) dante movetur » (*In Timeum*, p. 127).

⁵ Cfr. *Timeo* 37 CD.

si può dunque propriamente parlare di mondo eterno, cioè al di fuori del tempo, perché si eleverebbe l'ordine del divenire al grado degli intelligibili; né d'altra parte si può parlare di una sua origine *nel* tempo, poiché il tempo non esiste prima del mondo¹.

La teoria di Platone sul tempo, che il Taylor ha messo sagacemente a confronto con le affini teorie dei relativisti e di Bergson², ebbe vario sviluppo nei platonici posteriori alcuni dei quali — e sono i più — pur parlando di mondo eterno, sottolineavano la sua dipendenza ontologica dalla causa prima³, mentre altri preferirono porre la sua origine nel tempo, in polemica con la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo⁴.

Tra i cristiani le considerazioni del *Timeo* presero nuovo valore, e in particolare Sant'Agostino approfondì il problema del tempo in relazione al *quando* della creazione.

Il Vescovo di Ippona si trovava dinanzi la dottrina neoplatonica secondo la quale il mondo esiste *ab aeterno* pur dipendendo dall'Uno: i neoplatonici, mentre da un lato si avvicinavano al cristianesimo nel negare al mondo un'esistenza autonoma, ne facevano tuttavia una creatura prodotta necessariamente fin dall'eternità, e spiegavano questa loro dottrina con una nota immagine, riferitaci dal *De civitate Dei*: « sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper

¹ Si ricordi che parlando di mondo si vuole sempre indicare il κόσμος, cioè l'opera del Demiurgo; la χώρα, *fluitans materies* è presupposta al mondo. Tuttavia tolta alla χώρα quell'indeterminatezza assoluta che ha nel *Timeo* (per il concetto di χώρα vedi più oltre a pp. 189 sgg.) e avvicinata, se non identificata, alla *yle* aristotelica, si poneva il problema di come potesse esistere, essa che era divenire, fuori del tempo. Plutarco sentirà vivamente il problema e parlerà di *una materia amorfa del tempo*, esistente nel caos primordiale, da cui uscirà il tempo che, essendo movimento nell'ordine, esiste solo col cosmo (cfr. P. THÉVENAZ, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938, p. 102); ma il problema è già in Platone, e per questo *presuppone* la χώρα più che ritenerla dotata di vera esistenza (cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, cit., p. 113 n. 1; 104 n. 3).

² Cfr. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 681-691.

³ Cfr. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 66 sgg.

⁴ Cfr. THÉVENAZ, *op. cit.*, pp. 102-103.



fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset, sic, inquiunt, et mundus, atque in illo dii creati, et semper fuerunt, semper existente qui fecit et tamen facti sunt »¹.

Ai platonici sembrava assurdo segnare un principio all'azione creatrice e ordinatrice di Dio: sarebbe stato come introdurre una distinzione temporale nell'eternità, porre un prima e un poi, uno stato di beato ozio dal quale Dio sarebbe uscito scegliendo arbitrariamente un momento invece di un altro per iniziare la sua opera².

Confutando i platonici, Agostino approfondisce l'idea di tempo e di eternità. Anzitutto mostra come i due concetti siano tra loro eterogenei; il mondo esiste solo dove è cambiamento, e quindi esiste solo dove è la creatura³; anzi il tempo è esso stesso creatura⁴. L'eternità invece non conosce l'ieri e il domani, è esente da ogni mutamento ed è per questo attributo proprio di Dio che non *fu* né *sarà* ma *è*; egli non conosce che l'*oggi*⁵. Il tempo non esiste prima della creazione, come non vi è spazio al di fuori del mondo⁶; non si può dunque parlare di uno stato ozioso di Dio *prima* che il mondo esistesse, né di un tempo prima della creazione; Dio è prima del tempo e quindi fuori di esso⁷. Pari-

¹ *De civ. Dei*, X, 31; P. L. 41, 311; l'argomento è forse tratto dal *De regressu animae* di Porfirio (cfr. COURCELLE, *op. cit.*, p. 174 n. 3); per la teoria agostiniana del tempo in rapporto al neoplatonismo si veda J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotins et Saint Augustin*, Paris 1933, pp. 156 sgg.; e cfr. W. A. CHRISTIAN, *Augustine on the creation of the world*, in « Harvard theological review », XLVI (1953), pp. 3-14.

² *De civ. Dei*, XI, 4; P. L. 41, 319-320.

³ *De civ. Dei*, XII, 2; P. L. 41, 364.

⁴ *De Gen. ad litt. lib. imp.*, III, 8; P. L. 34, 223.

⁵ *Confess.*, XI, 13; cfr. PLOTINO, *Enn.*, III, 7, 3.

⁶ *De civ. Dei*, XI, 5; P. L. 41, 320-321.

⁷ « Mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura, quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora qui fabricator est temporum » (*De Gen. contra Man.*, I, 2, 4; P. L. 34, 175). « Si autem ante

menti nemmeno si può chiedere *quando* il mondo è stato fatto, perché sarebbe porre la creazione *nel tempo*, cioè far precedere ad essa un periodo temporale senza che il mondo esistesse, mentre prima del mondo v'è solo l'eternità e « l'eternità non ha quando »; si dovrà invece dire che il mondo è fatto insieme col tempo « procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore... »¹. Data l'eterogeneità dell'eternità e del tempo, è assurdo parlare di un mondo coeterno a Dio²: anche se il tempo fosse perpetuamente esistito, si potrebbe parlare di un mondo perpetuo e non eterno, poiché rimarrebbe sempre da un lato l'immutabilità di Dio, e dall'altro la mutabilità della creatura³.

La dottrina agostiniana del tempo si ritrova nelle glosse di Guglielmo al *Timeo*. Ma non minore influenza ebbe su di lui e sui contemporanei l'insegnamento boeziano compendiato nella prosa VI del V libro della *Consolatio philosophiae*.

Anche Boezio, come Agostino, fonda i suoi argomenti su una netta distinzione fra eternità e tempo; tuttavia, fedele alla tradizione neoplatonica attraverso Proclo e Ammonio⁴, mostra come, anche escludendo un cominciamento temporale del mondo, questo non possa mai dirsi coeterno al creatore. L'eternità è infatti un « praesentarius status », il simultaneo e pieno possesso di una vita interminabile⁵,

coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes » (*Confess.*, XI, 13).

¹ *De civ. Dei*, XI, 6; P. L. 41, 322.

² «ne aliquam (creaturam) creatori coeternam esse dicamus quod fides ratioque sana condemnat » (*De civ. Dei*, XII, 5; P. L. 41, 363); cfr. *Ibid.*, XII, 15; P. L. col. 366: « tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit aeternitati immutabili non potest esse coaeternum ».

³ *De civ. Dei*, XII, 15; P. L. 41, 364.

⁴ Cfr. COURCELLE. *Les lettres grecques en Occident*, ecc. cit., pp. 295 sgg. (pagine come sempre dottissime e chiarificatrici); cfr. anche R. AMERIO, *Probabile fonte della nozione boeziana di eternità*, in « *Filosofia* », I (1950), pp. 365-372.

⁵ Cfr. PLOTINO, *Enn.* III, 7, 11: « vita senza mutamento e tutta intera simultaneamente » (trad. Cilento, vol. II, Bari 1948, p. 133); cfr. *Enn.* III, 7, 3; III, 7,5.



mentre tutto quello che vive nel tempo non può possedere né il passato né il futuro, ma solo l'attimo fuggente¹. L'incommensurabilità tra l'eterno e il temporale pongono su due piani irriducibilmente diversi Dio e mondo. Boezio accetta quindi l'opinione di Platone — cui riconduce quella d'Aristotele — del mondo come esistente in un tempo infinito, e difende esplicitamente il filosofo greco dall'accusa di porre il mondo coeterno a Dio per averne escluso l'inizio temporale: « Unde non recte quidam qui, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant »². La differenza tra Dio e mondo infatti non può cercarsi in un *prima* e in un *poi* che implicherebbero la chiusura nel tempo delle due realtà,

¹ « Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quicquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero iam perdidit; in odierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat vitaeque eius cum temporis infinitate tendetur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur idque necesse est sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem » (*Consol. philos.*, lib. V. pr. VI; ed. cit., pp. 122-123).

² *Cons. phil.* loc. cit., p. 123; poco prima l'accento ad Aristotele. I testi di Boezio sono frequentemente utilizzati da San Tommaso a sostegno della tesi secondo la quale è filosoficamente possibile che il mondo, pur dipendendo da Dio come sua creatura, sia esistito *ab aeterno* e che quindi « mundum non semper fuisse sola fide tenetur »: *Summa theol.*, I, q. 46 a. 24; e cfr. il *De aeternitate mundi* nella raccolta di M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum*, Romae 1933, pp. 66-73; è da notare che l'Aquinate alla posizione di Boezio avvicina varie *auctoritates* di Agostino.

ma va fatta scaturire dall'analisi del loro stesso essere¹: l'uno assolutamente semplice, immutabile, e perciò *eterno*, l'altro molteplice, in continuo divenire che, propagandosi nel tempo, sarà *perpetuo*, mai eterno: « itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum »².

Questa distinzione fra *eterno* e *perpetuo* ebbe una larga fortuna nell'ambiente di Chartres che trovava in essa la possibilità di conciliare l'assoluta onnipotenza e trascendenza di Dio con l'infinità temporale del mondo: Guglielmo di Conches non perde occasione di sottolineare che l'eternità è solo attributo di Dio mentre l'esser *perpetuo* o *sempiterno* del mondo³. Ma è opportuno seguire più da vicino il com-

¹ *Cons. phil.*, cit., p. 123: « Neque Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae »; cfr. il testo di Ammonio cit. nello scritto polemico di ZACHARIA, *Disputatio de opificio mundi*, P. G. 85, 1032 A; e COURCELLE, *op. cit.*, p. 298.

² *Cons. phil.*, cit., p. 123.

³ GUGLIELMO DI CONCHES, *In Timeum*, ed. Parent, pp. 152-153; *In Boetium*, ed. Parent, p. 125; 134; 136. Pur nell'oscillante e a volte nebulosa terminologia, anche Bernardo Silvestre chiude il mondo (sempre inteso come κόσμος) nella temporalità, riservandogli l'aggettivo *perpetuus*: si legga il seguente passo, che immediatamente richiama un noto luogo del *Timeo* (37 D sgg.): « Quicquid extenditur spatiis, vel annosum, vel saeculare, vel perpetuum, vel aeternum; annosum senio, saeculare dissolvitur aevitate, aeterno perpetuum durabilitate concertat; sed quia quandoque coeperit, ad supremam aeternitatis eminentiam non aspirat. Mundus igitur quaedam annosa, quaedam seculari, quaedam agitatione perpetua vel continuat vel evolvit. Aequaeva namque generatione mundus et tempus quibus innascuntur principiis, eorum imagines propinquas et simillimas aemulantur.... Ab aeternitate tempus initians in aeternitatis revolvitur gremium longiore circuitu fatigatum. De unitate ad numerum, de stabilitate digreditur ad momentum. Momenta temporis praesentis instantia, excursus praeteriti, expectatio est futuri. Has itaque vias itu semper redituque continuat; cumque easdem totiens totiensque itineribus aeternitatis evolverit, ab illis nitens et promovens nec digreditur nec recedit. Quodque ubi finiunt inde renascuntur, relinquitur ad ambiguum quaenam praecessio in tempore ut non eadem consecutio videatur. Ea ipsa in se revertendi necessitate et tempus in aeternitate consistere et aeternitas in tempore visa est commoveri. Suum temporis est quod mo-

mento di Guglielmo al *Timeo* perché è qui, sul testo di Platone, che egli per così dire accerta la dottrina di Agostino e di Boezio.

Si è già visto come il filosofo di Conches desse un'interpretazione creazionistica al *Timeo* estendendo al piano esistenziale il principio di causalità enunciato nel dialogo. Tuttavia, pur ammettendo che il mondo abbia un'origine nell'atto creatore, essa potrebbe essere puramente causativa e non temporale, come pensava, con i neoplatonici, Calcidio¹, e, per certe sfumature, Boezio, il quale però conciliava la tesi platonica e aristotelica dell'eternità del mondo con la dottrina cristiana, distinguendo l'eternità, attributo esclusivo di Dio, dalla perpetuità che è propria del mondo. Ma questa distinzione non soddisfaceva ancora Guglielmo di Conches il quale, se ne accettò la terminologia, la corresse con la dottrina agostiniana, escludendo ogni possibilità di creazione *ab aeterno*: come Abelardo, egli era convinto che « creari.... vel fieri necessario non dicitur nisi in his quae coeperunt, hoc est aeterna non sunt »².

Nel testo 28 B del *Timeo* è posto il problema se il mondo fu sempre e non ebbe mai principio, o se è cominciato ed ebbe quindi un'origine; Guglielmo di Conches nota in questo luogo che se tali sono i termini in cui si pone la *controversia de initio mundi*, tuttavia, essendo gl'interlocutori del *Timeo*

vetur. Aeternitas est ex qua nasci, in quam et resolvi habet quod in immensum porrigitur. Si fieri possit ne decadat in numeros, ne defluat in momentum: idem tempus est quod aeternum. Solis successionum nominibus variatur, quod ab aevo nec continuatione nec essentia separatur. Aeternitas igitur, sed et aeternitatis imago tempus in moderando mundo curam et operam partiuntur » (*De mundi univ.*, ed. C. S. Barach-J. Wrobel, Innsbruck 1876, pp. 31-32; cfr. pp. 29-30).

¹ Secondo Calcidio, che segue la dottrina neoplatonica, essendo Dio fuori del tempo, *per aevum*, anche quanto è opera sua sarà fuori del tempo, compresa l'origine del mondo: « ut quidquid a Deo fit, temporarium non sit.... Et mundus sensibilis est opus Dei: origo igitur eius causativa, non temporaria. Sic mundus sensibilis, licet corporeus, a Deo tamen factus atque institutus, aeternus est » (cap. XXIII, p. 185).

² ABELARDO, *Introd. ad theol.*, I, 20; P. L. 178, 1026.

già convinti che il mondo ha avuto un cominciamento, Platone si pone solo il problema per sapere *quando* ebbe origine: il mondo nacque prima del tempo, nel tempo o col tempo? ¹ Il quesito trova la soluzione più oltre, ove si parla dell'origine del tempo ²; abbiamo già notato che su questo problema il pensiero di Agostino presenta notevole simiglianza con il dialogo platonico: per entrambi infatti il tempo è legato al divenire, alla creatura e quindi è nato con essa. Questa simiglianza è subito utilizzata da Guglielmo di Conches che contrappone, con termini mutuati da Boezio, l'eternità come *presentarius status*, al tempo che è « *dimensio more et motus mutabilium rerum* »: esso è quindi strettamente legato alla creatura ed esiste soltanto con essa, « *tempus est spatium illud quod cum mundo incepit et cum mundo extenditur* »:

« Est eternitas — egli scrive — *presentarius status omnium que sunt et fuerunt et futura sunt que soli deo convenit: unde merito archetipus mundus, qui est divina sapientia, dicitur mundus eternus. Temporis vero tres sunt diffinitiones: generalis, totalis, partialis. Generalis est talis: tempus est dimensio more et motus mutabilium rerum; secundum enim hec duo considerantur tempora, idest secundum moram mutabilis rei in loco et secundum motum de loco ad locum; haec dicitur generalis quia convenit toti et cuilibet parti. Totalis vero talis est: tempus est spatium illud quod cum mundo incepit et cum mundo extenditur, que diffinitio quia toti convenit et nulli parti dicitur totalis. Partialis vero talis est, data a Tullio: tempus est quedam pars eternitatis, idest illius magni spatii cum certa significatione alicuius spatii diurni, nocturni, mensurnive; certa significatione, idest determinata certa quantitate et certo nomine; que partialis est quia convenit parti et non toti. Cum ergo dicimus tempus attribuitur mundo sensili et secundum generalem et totalem diffinitionem potest accipi » ³.*

¹ *In Timeum*, p. 150.

² *Timeo*, 37-38.

³ *In Timeum*, ms. Marciano, f. 51v; Conv. Sopp., f. 14 va; Urbinatense, f. 49r-v; cfr. *In Boetium*, pp. 125-126 (per la definizione di Cicerone, cfr. *De inventione*, I, 26, 39).



Discende da queste premesse la soluzione del problema del *quando* della creazione: il mondo non è iniziato nel tempo, ma con il tempo che è *coaequum celo*; affermare quindi « mundus non incepit unquam », non è contrario all'insegnamento cattolico perché non implica la negazione di un cominciamento del mondo, ma semplicemente significa che tale cominciamento non è nel tempo: « *Tempus vero: hic disputat de tempore* — scrive Guglielmo commentando *Ti-meo* 38B — et solvit prius positam questionem, idest an mundus sit factus ante tempus, vel in tempore, vel cum tempore, et est summa solutionis quod cum tempore sit factus: non enim ante tempus potuit esse quia ex quo fuit, fuit mora et motus rerum mutabilium, et ita tempus et illa mutabilium mora et ille motus sine mundo esse non potuit, ergo nec tempus precessit mundum, nec mundus tempus: cum tempore ergo factus est mundus ¹. Si ergo inveniatur mundus non incepit unquam, ita intelligatur non incepit unquam idest non incepit in tempore, nec negat ipsum incepisse qui hoc dicit, sed in tempore incepisse; non ergo sequitur si non incepit unquam ergo caret principio, quia etsi non habuit principium unquam, idest in tempore, tamen habuit principium cum tempore: et hoc est *tempus est coaequum celo*, idest mundo. Sed hic accipiatur tempus secundum totalem diffinitionem, aliter enim falsum esset » ².

¹ Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei*, IX, 6; P. L. 41, 322: « procul dubio mundus non factus est in tempore, sed cum tempore ».

² *In Timeum*, ms. Marciano f. 53r; Conv. Sopp., f. 14vb-15ra; Urbinate 50v-51r; cfr. *In Boetium*, pp. 133-134. Analogamente Teodorico di Chartres a commento del primo versetto della *Genesi*: « *In principio igitur creavit Deus coelum et terram*, id est materiam, in primo momento temporum creavit », *De sex dierum operibus*, p. 53 (ed. Hauréau, in *Notices et extraits*, cit., vol. I, Paris 1890; i riferimenti saranno sempre a questa ed., collazionata con quella di W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926, in appendice, che ripete le pp. dell'ed. Hauréau); Giovanni di Salisbury: « Est Deus aeternus, mundus cum tempore coepit, / Hic manet, at tempus coetera cuncta movet » (*Entheticus*, vv. 955-956; P. L. 199, 986). È interessante notare che con la sua ermeneutica, Guglielmo riconduce la posizione di Platone e di Aristotele a quella di Agostino: egli sa dalla

Posto un legame così stretto tra il tempo e il mondo potrà ben dirsi che questo, iniziato *cum tempore*, non avrà mai fine, senza tuttavia temere con ciò di renderlo coeterno a Dio: « vere non est eternus quia, etsi caret fine, totum spatium vite simul non comprehendit quod est proprium eternitatis »¹; vi è un'assoluta eterogeneità tra i due modi di esistere, l'uno sempre fermo al suo *esse*, l'altro in una apparenza di essere che in realtà è un perpetuo *transire*². Per questo, dice il filosofo di Chartres seguendo l'insegnamento di Sant'Agostino, non ci si può chiedere cosa facesse Dio *prima* della creazione, poiché sarebbe porre un tempo prima del mondo: Dio, come aveva scritto Boezio, precede la creatura non « temporis quantitate » ma « simplicitate nature »³. Dunque la semplicità esclude la composizione e implica l'aseità⁴ e l'eternità, contrapponendosi al mondo che è molteplicità e come tale si distende nel tempo; il rapporto tra eternità e temporalità trapassa qui nell'altro di unità-molteplicità, identità-alterità che è al centro della speculazione di Teodorico.

Questi pone la relazione tra Dio e mondo secondo i termini cari alla dialettica pitagorico-platonica dell'*unitas-binarium, unum-aliud*: risalire a Dio con le « arithmeticae probationes » vuol dire per Teodorico di Chartres mostrare che l'unità precede la molteplicità, il diverso richiede l'identico

Consolatio philosophiae che per i due pensatori greci il mondo non ha principio né fine, ma si estende in un tempo infinito; e Boezio dimostra come questo non implichi una coeternità con Dio. Il filosofo di Conches, va oltre: non solo la posizione dello Stagirita e del suo maestro non postula un'eternità del mondo, ma anzi ne implicherebbe il cominciamento temporale; secondo Guglielmo i due filosofi vogliono escludere un inizio del mondo *nel tempo*, e questo è giusto, poiché, come si è visto, prima della creazione, non v'era tempo: « Aristoteles dixit non incepisse unquam, nec ideo negavit incepisse sed unquam, id est in tempore, cepisse. Non fuit mundus in tempore sed cum tempore creatus; neque enim tempus ante mundi creationem esse potuit » (*In Boetium*, p. 133).

¹ *In Boetium*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, pp. 134-135; cfr. Agostino, *Confess.*, XI, 13.

⁴ « Simplicitas nature est ita existere ut non ex diversis compositum nec ex alio existat » (*In Boetium*, p. 135).



come sua causa; che la realtà assolutamente semplice e *a se* trascende la molteplicità sparpagliata nel tempo e nello spazio e ne è la sola giustificazione come principio causale¹.

¹ « Omnem alteritatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteritatis; alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem praecedit unitas, siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nihil enim aptum est mutari sive moveri nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit, quare et mutabilitatem. Sed mutabilitati omnis creatura subiecta est, et quicquid est, vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit, aeternam esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est » (*De sex dierum operibus*, p. 63); cfr. *Librum hunc*, ed. Jansen (in appendice al vol. *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras*, cit.) p. 14*: « Ab unitate namque descendit alteritas et ob hoc ab immutabili mutabilitas. Alteritas namque unitatem semper exigit. Alterum etenim ab uno alterum dicitur. Ut sit ergo alterum, prius esse necesse est quodammodo unum. Quare et ab unitate descendit alteritas ideoque mutabilitas. Sed quod mutabile est, aptum est ut diversos status recipiat... Quare etiam materia ipsa quidem mutabilitas est. Haec autem ab unitate descendit. Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est »; CLARENBALDO DI ARRAS, *Commento al De trinitate*, ed. Jansen, p. 47*: « Omne autem compositum a simplicitate descendit. Ex quo autem quid descendit illud principium ab eo descendente est. Si ergo binarius, cuius alterum denominatio est, compositus est et ab unitate descendit, binarius principium primae pluralitatis non est, quippe primae pluralitatis principium unitas est. Unitas siquidem praeiacet: binarius, a quo alterum denominatur, subsequitur ». Cfr. ancora l'anon. commento al *De Trinitate* (ms. Parigi, Bib. Nat. 14489) ed. Parent, in *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, cit., p. 183: « Deus enim est unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitate.... pluralitas vero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis: ab unitate enim pluralitas, ab unitate descendit omnis alteritas... Nam sicut unitas praecedit pluralitatem, ita simplicitas que Deus est, in qua complicata est universitas, praecedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab immutabilitate ».

Si ricordi che il *Librum hunc* è stato attribuito a Teodorico, ma senza prove decisive, dallo Jansen e la sua tesi è stata comunemente accettata, soprattutto perché il contenuto speculativo dell'opera è assai vicino a quello del *De sex dierum operibus*. Tuttavia recentemente N. M. HARING in uno studio su Clarenbaldo

È ancora l'identificazione schiettamente platonica dell'*unitas* e dell'*esse* secondo l'enunciazione di Boezio: « omne quod est, idcirco est, quia unum est »¹ che calando l'unità al centro della molteplicità può anche assumere tinte e toni panteistici senza tuttavia giungere, nel platonismo cristiano, all'identificazione dell'*unitas* con il molteplice creato perché essa — identica sempre a se stessa — resta perfetta e trascendente in quell'assoluta semplicità che a lei sola si addice²: « de vocabulo unitatis — scrive Teodorico — dicendum est quod, cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitate refertur »; e solo questa, senza aggettivi, è la vera unità che diremo meglio unicità³. Quando parliamo di più unità siamo invece nel campo del molteplice, del limite, del causato: « cum autem addita determinatione, vel secundum pluralem numerum dicitur, ut aliqua unitas, vel duae unitates, vel tres, vel bis unitas, ter unitas, vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea

(A hitherto unknown Commentary on Boethius' *de Hebdomadibus* written by Clarenbaldus of Arras, in « Mediaeval studies », XV [1953], pp. 212-221) ha annunciato (p. 215 n. 18) un lavoro su Teodorico inteso a dimostrare che non il *Librum hunc*, ma l'anon. commento al *De Trinitate* del ms. Parigi, Bib. Nat. 14489, già citato, è opera sua. Uno studio sul pensiero di Teodorico è promesso da E. JEAUNEAU che ne anticipa le conclusioni in *Un représentant du platonisme au XII^e siècle: Maître Thierry de Chartres*, Chartres 1954 (estr. dai « Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire », t. XX, pp. 1-12) e *Simple notes sur la cosmologie de Thierry de Chartres*, in « Sophia », XXIII (1955), pp. 172-183. Noi continueremo per ora a considerare aperto il problema dell'autore del *Librum hunc*.

¹ Cfr. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii*, ed. S. Brandt, Vindobonae-Lipsiae 1906, p. 162; « Esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est », *Liber de persona et duabus naturis*, 4; P. L. 64, 1346; Cfr. PS.-DIONIGI: τὸ εἶναι τὸ ἐν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα (*De div. nom.*, XIII, 2; P. G. 3, 977: l'Eriugena traduce « essendo unum omnia sunt existentia », P. L. 122, 1169) che ricorda PLOTINO: πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα (*Enn.* VI, 9, 1).

² Cfr. le acute considerazioni di R. ARNOU contro la tentata interpretazione panteistica di questa dottrina plotiniana in *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, pp. 156-161.

³ « Rectius ergo, si theologicè loqui volumus, Deus unitas dicitur quam unus », scrive CLARENBALDO, *op. cit.*, p. 61*.



quae unitate participant sine dubio refertur.... Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia, quae est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero, quae multiplicata componit numeros, vel unitates, ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes, quae creaturarum existentiae sunt. Quandiu enim res unitate participat, ipsa permanet; quae vero si dividitur, eadem interitum incurrit. Unitas enim essendi conservatio et forma est, divisio vero causa interitus. At ex vera unitate quae Deus est, pluralitas creatur; nulla igitur in deitate pluralitas, quare nec numerus »¹.

Cercata così la distinzione tra l'unità come numero moltiplicabile e l'unità metafisica, la dialettica uno-molteplice si congiunge con la dottrina della *forma essendi*: se l'*unitas* è principio dell'essere e della permanenza nell'essere, essa potrà senz'altro definirsi come *forma* del reale, ciò per cui ogni essere è.

Per ora si ferma qui la conversione dell'uno nell'essere: ma il principio racchiude sviluppi che solo Eccardo di Ochheim tenterà, alla distanza di circa due secoli, facendo rivivere la dialettica neoplatonica contro l'aristotelismo scolastico; allora dall'identificazione dell'uno con l'essere, inteso anzi il primo come *medullitas* e *apex*² dello stesso *esse*, il mistico turingio giungerà ad affermazioni che sembrano implicare la nullità del molteplice, riconquistando così, al di là della dialettica platonica, il principio parmenideo dell'unicità dell'essere. Vedremo allora ad un'*auctoritas* di Giovanni Damasceno (*primum nomen Dei dicit esse 'quod est'*), avvicinata una significativa testimonianza eleatica: « ad hoc facit quod Parmenides et Melissus primi philosophorum

¹ *De sex dierum operibus*, p. 63-64; cfr. *Librum hunc*, pp. 14*, 18*-19*.

² Cfr. *Expositio in Sapientiam*, ed. G. Théry in « Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A. », IV (1930), pp. 250-251: « Li « unum » nichil addit super esse.... Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quinymo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse quam nec li. 'esse' significat. Significat enim li 'unum' ipsum esse in se ipso.... ».

[o 1° *Physicorum*] ponebant tantum unum ens »¹. Ma se è vero che al fondo della dialettica neoplatonica dell'unità-molteplicità v'era il pericolo di negare il secondo termine identificando il primo con l'essere, la dottrina della creazione interveniva ancora a salvare il molteplice: e alla fondazione di questo è particolarmente interessato Teodorico che conferisce alla natura creata anche un'autonoma capacità causativa.

Risolvendo il rapporto tra Dio e mondo in quello di unicità-molteplicità, identico-diverso, nel tentativo tipico di Chartres di conglobare nell'esperienza religiosa cristiana la filosofia antica, ci siamo tuttavia notevolmente allontanati dalla teologia tradizionale: ha ragione il Garin quando osserva che quel rapporto « sembra sfumare il concetto di creazione fino a perderlo »² e certo percorrendo consequenzialmente la strada aperta non si poteva andare più in là del concetto plotiniano di creazione *ab aeterno*³. Ma Teodorico sottolinea l'assoluta dipendenza del molteplice dall'uno riaffermando il rapporto creaturale che lega i due estremi; e l'autore del *Librum hunc*, che rispecchia questa posizione, sa di distaccarsi da Platone il quale, se pose la materia dipendente da Dio, tuttavia si allontanò dalla verità perché « nec formam nec materiam creatam esse putavit »⁴.

¹ *Opus tripartitum*, ed. H. Bascour, Lipsiae 1935, p. 21. È merito degli studi di G. della Volpe aver messo in luce l'*eleatismo* d'Eccardo e la sua importanza nella storia della logica per aver sviluppato la dialettica neoplatonica, ereditata soprattutto da Proclo e dallo Ps.-Dionigi (cfr. G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952, in partic. cap. IX).

² E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, cit., p. 80.

³ A questa conclusione arriva appunto Maestro Eccardo che è — come ha mostrato il DELLA VOLPE (*op. cit.*, pp. 155 sgg.) — consequenziario nell'esplicare tutto ciò che è implicito nella dialettica pitagorico-platonica dell'uno e del molteplice.

⁴ « Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia, actus scilicet sine possibilitate, id est Deus vel necessitas, et quasi posita ex adverso materia, id est possibilitas. Inter haec autem quasi inter extrema sunt formae rerum et actualia; formae namque rerum a Deo quasi a primo descendunt principio; formis vero subsunt actualia; actualibus vero subsunt possibilitas et materia. Nemo

A torto quindi il Clerval, come ha ben visto il Parent¹, credé di trovare un accenno a Teodorico in quel testo di Abelardo² ove, a proposito di due fratelli, si dice che uno di questi sostiene « Deum priorem per existentiam mundo nullatenus esse »: la dottrina di Teodorico sull'eternità e sul tempo si modella infatti secondo il tradizionale platonismo agostiniano.

Ben più complessa l'interpretazione del pensiero di Bernardo Silvestre, resa ancor più difficile dalla veste poetica, ricca di reminiscenze paganeggianti.

La dialettica platonica dell'unità-molteplicità torna in un noto luogo del *De mundi universitate*:

« Erant igitur duo rerum principia, unitas et diversum.

tamen aestimet quod Plato materiam Deo coaeternam esse voluerit, licet Deum et materiam rerum principia constituerit, immo a Deo descendere voluit materiam. Ubique enim magistrum suum sequitur Pythagoram, qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit, unitatem Deum appellans, per binarium materiam designans. Quoniam ergo binarius ab unitate descendit, constat quoniam materiam a Deo descendere voluit, in hoc uno a veritate devians, quod nec formam nec materiam creatam esse putavit. Hunc enim usum habuit philosophus, ut creaturam nihil diceret, nisi quod ex materia formaque constaret » (*Librum hunc*, p. 12*). L'anonimo discepolo di Teodorico autore del *Liber de eodem secundus*, seguendo l'insegnamento del maestro, pone in risalto la contraddizione che vi sarebbe ammettendo la dipendenza del molteplice dall'uno dichiarandoli nello stesso tempo coeterni: « Mutabilitas enim ab immutabilitate ex necessitate descendit. Immutabilitas vero est eternitas que Deus est. Quare necesse est mutabilitatem ab aeternitate descendere et sic promordialis materia a Deo descendit et ita non est coeterna Deo » (ed. Parent, p. 211).

¹ PARENT, *op. cit.*, p. 96 sgg.; cfr. CLERVAL, *op. cit.*, p. 254.

² Cfr. *Theol. christ.*, IV; P. L. 178, 1286; anche ALANO di LILLA nella *Summa* del British Museum (Kings libr. 9 E XII, f. 168-210) studiata dal PARENT (*Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XII^e siècle*, in « Beiträge », Supplbd., III, I, Münster i. W. 1935, pp. 289-309) conosce dei moderni che ritengono la materia primordiale coeterna a Dio pur dipendendo da lui (PARENT, *loc. cit.*, p. 205; l'opera è ora edita da P. GLORIEUX in « Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age », XX [1953], pp. 133-364; a p. 129 il testo cui si è accennato; a p. 126 risuona, secondo la glossa già ricordata, la condanna di Platone per aver ammesso tre principi coeterni).

Diversum longe retro antiquissimum. Unitas non inceperat: simplex, intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et aeterna. Unitas Deus; diversum non aliud quam hyle eaque indigens forma. Primiparens igitur divinitas diversitatem excoluit, limitavit interminam, figuravit informem, explicuit obvolutam hylen ad elementa, elementa ad usias, usias ad qualitates, qualitates et usias ad materiam circumscribens. Ea igitur materia ex ingenito silvae vitiosa contagio, ex elementorum conversionibus transformabilis, ex usiis substantialibus facta est corpulenta »¹.

La contrapposizione di *unitas* e *binarium* è evidente nell'aggettivazione: questo *longe retro antiquissimum*, quella « non inceperat... infinibilis et aeterna ». Il *binarium* cioè, proprio per l'intrinseca logica della contrapposizione, non attinge, sparpagliato nella molteplicità, la semplicità e l'eternità divina. Ma non si può neppure dire che l'*hyle* abbia un inizio temporale: come abbiamo visto, Bernardo sottolinea, secondo il tema platonico, la coestensione del tempo e del mondo sempre come *κόσμος*², cioè come materia uscita dal caos primordiale per aver ricevuto « artifices numeros et musica vincla ». La *silva* sembra tuttavia preesistere all'ordinamento; il *mundus* è appunto tratto da essa: « Ecce — dice *noys* — mundus, o natura, quem de antiquo seminario, quem de tumultu veteri, quem de massa confusionis excepi »³.

Il *mundus* dunque è opera del Verbo (« operis mei exco-gitata subtilitas »), ed è iniziato col tempo, scandito dal moto dei cieli⁴: siamo tornati alla posizione del *Timeo*.

La *silva* resta con un aspetto nebuloso, respinta nella remotissima antichità senza tempo: *informe chaos*, *concretio pugnae*, sede di un'invincibile malvagità che ci rammenta motivi schiettamente manichei⁵. Non si parla di una sua creazione, e proprio sul principio del poema si parla anzi

¹ *De mundi universitate*, p. 61.

² « Iam sectum per membra chaos, iam silva decorem / Nacta suum vero nomine mundus erat » (*ibid.*, p. 35).

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 29,21-30,25; p. 31,91-93.

⁵ Cfr. più oltre, p. 199.



delle « ingenitae lites germanaque bella » che squarciano l'*hyle ab aeterno*¹.

Solo qua e là possiamo raccogliere sfumature che ci riportano a posizioni « ortodosse » su questo problema dell'origine del mondo: ora è la contrapposizione dell'*opifex* e della *causa operis* « utrique sempiterni », alla materia e alla forma « utraeque perpetuae »² (ma si noti che la stessa materia sembra distinguersi dalla *silva* la quale ne resta il remoto fondamento); ora è un accenno, per vero illuminante, proprio nel mezzo della descrizione, tuttavia ovidiana, del *chaos*:

Sed neque pax, neque amor, nec lex nec cognitus ordo.
Omnibus his quia silvia caret, vix nomine vero
Divinum censetur opus, ludicra caecae
Machina fortunae melioribus orba patronis³.

Ma per quanto si vadano spigolando testi ed espressioni, tentare una spiegazione — ai nostri occhi — unitaria del pensiero di Bernardo resta difficile se non impossibile, soprattutto se si avesse l'intenzione di far rientrare il *De mundi universitate* nei tradizionali trattati *In Hexaëmeron*. Si potrebbe certo attenuare il significato « pagano » di certe espressioni sulla materia primordiale, ricordando che l'attenzione dell'autore è diretta soprattutto a descrivere l'*exornatio mundi* e non la creazione della materia; o si potrebbe anche ricollegare Bernardo a quella posizione più tipicamente platonica combattuta da Agostino — di una origine *causativa non temporaria* della materia prima, ma comunque resterebbe sempre difficile l'unificazione — sul piano, in realtà astratto, dell'ortodossia e eterodossia — dei motivi che compongono l'opera di Bernardo, alimentata da tante reminiscenze pa-

¹ « Ut quid ab aeterno primae fundamine causae, / Ingenitae lites germanaque bella fatigant » (*ibid.*, p. 7, 23 sgg.; cfr. p. 8, 58; 10, 52-54).

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 8, 51-54; cfr. p. 8, 30-31; si veda l'acuta analisi del Silverstein su due luoghi del poema (p. 61; 57) che lo conduce a negare una posizione dualistica in Bernardo (TH. SILVERSTEIN, *The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris*, in « Modern philology », XLVI [1948], pp. 100 sgg.).

gane¹ delle quali forse egli vedeva solo l'aspetto poetico mentre noi siamo portati a considerarne la più ampia — ma allora probabilmente meno avvertita — portata speculativa. E proprio per questa molteplicità di motivi si sono potute formulare molte riserve — soprattutto da parte del Curtius che sostiene una interpretazione « pagana » di Bernardo — verso l'interpretazione « ortodossa » avanzata dal Gilson².

Tuttavia, affacciando ipotesi e accumulando testi a pro dell'una o dell'altra interpretazione per ridurre sotto le nostre categorie dell'ortodossia o dell'eterodossia il pensiero di Bernardo, ci impegnamo in opera scarsamente chiarificatrice giacché, come ha giustamente osservato il Silverstein, tutto questo è troppo angusto e ricorda l'atmosfera delle polemiche post-riformate³; anche qui compito dello storico non è quello di intentare un processo contro il poeta-filosofo, ma di intenderne il pensiero, che manifesta il tentativo, analogamente agli altri maestri di Chartres, di fondere la cultura pagana con l'esperienza cristiana anche al rischio di accettare « posizioni pagane che si servono di terminologia cristiana »⁴; non era del resto la prima volta nella storia del pensiero cristiano che, in uno sforzo di umanistica redenzione del mondo antico, il vangelo cedeva il passo alla gnosi.

¹ Soprattutto ermetiche: cfr. l'articolo del Silverstein già cit. e R. B. WOOLSEY, *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in « *Traditio* », VI (1948), pp. 340-344.

² Cfr. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in « *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age* », III (1928), pp. 5-24. Di E. R. CURTIUS, che insiste tuttavia unilateralmente sul « paganesimo » di Bernardo, cfr. *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, II, in « *Zeitschrift für rom. Philol.* », LVIII (1938), pp. 185-190 e, successivamente *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, pp. 119-121; anche il Wedel a proposito di Bernardo parla di « a complete abandonment of the orthodox views » ritenendo che il suo poema sia « almost purely pagan » (TH. O. WEDEL, *The medieval attitude toward astrology particularly in England*, New Haven-Oxford 1920, pp. 34-35); e parimenti THORNDIKE, *op. cit.*, vol. II, pp. 103-104; cfr. ancora F.J.E. RABY, *A history of secular latin poetry in the Middle Ages*, vol II, Oxford 1934, p. 12; E. GARIN, *op. cit.*, pp. 80-81.

³ SILVERSTEIN, *art. cit.*, p. 93.

⁴ E. GARIN, *art. cit.*, p. 79.



* * *

Nella seconda prova dell'esistenza di Dio, Guglielmo, dall'osservazione della *quotidiana dispositio*, aveva arguito l'esistenza di una suprema saggezza secondo la quale l'universo fu ordinato. Se ora leggiamo le sue glosse al *Timeo* vi troveremo trattato, assai diffusamente, di questa sapienza divina, che è il Figlio, il *Verbum Dei*, identificata senz'altro col mondo archetipo di Platone: il maestro di Chartres continuava così la tradizione platonico-agostiniana.

Nel soggiorno di Cassiciaco il vescovo di Ippona, come racconta in una famosa pagina delle *Confessioni*, ebbe tra le mani i libri dei « platonici » e vi trovò quella dottrina del Logos che era anche negli scritti rivelati, soprattutto nel prologo giovanneo¹; da allora non dubitò mai che nel mondo ideale di Platone e nel Nous di Plotino dovesse vedersi il Figlio di Dio, il Verbo².

La dottrina del Verbo che troviamo nelle glosse di Guglielmo al *Timeo* è quella stessa di S. Agostino: non è dunque qui l'originalità del maestro di Conches ma piuttosto, come

¹ *Confess.*, VII, 9.

² « Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit.... Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum » (*Retrac.*, I, 3, 2; P. L. 32, 588-589). Cfr. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin*, Paris 1941², pp. 87 sgg. Si veda anche tutta l'importante *quaestio de ideis* nelle *De div. quaest. LXXXIII*, 46; P. L. 40, 29-31 e, sull'influenza di tale *quaestio*, M. GRABMANN, *Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis.... in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1936, vol. II, pp. 25-34; cfr. anche H. MEYERHOFF, *On the Platonism of St. Augustine's Quaestio de ideis*, in « New scholasticism », XVI (1942), pp. 16-45; A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la question De ideis*, in « Augustinus magister », Paris 1954, pp. 307-315.

nota il Parent¹, « nella giustificazione che egli ne fornisce, appoggiandosi sul testo stesso di Platone ».

Il *Timeo* per Guglielmo di Conches è anzitutto un'esposizione della genesi del mondo e come tale indica prima le tre cause che l'hanno creato e lo mantengono nell'esistenza, cioè la causa efficiente, formale e finale; la quarta causa, quella materiale, non può mettersi sul medesimo piano delle prime tre, poiché da esse è stata creata. Si è già visto come il nostro filosofo abbia identificato senz'altro la causa efficiente con il creatore; proprio nel medesimo luogo troviamo l'assimilazione della causa formale al Figlio.

Riprendendo l'esempio assai trito dell'artigiano che volendo fabbricare un oggetto prima ne concepisce l'idea, il filosofo di Chartres pone il Verbo come l'idea che Dio aveva del mondo prima di crearlo, il Logos secondo il quale, come si legge nel quarto vangelo (I,3), tutte le cose sono state fatte: tale idea, dice Guglielmo, è il mondo archetipo di Platone, *mondo* perché contiene tutti gli esseri esistenti nel creato, *archetipo* perché « *principalis forma* »². Con la riduzione del mondo delle idee a causa formale del creato, cioè identificandolo con la Sapienza di Dio, le idee divengono il pensiero eterno del creatore; questo, se è comune a tutti i teologi cristiani anche non dichiaratamente platonici³, non è certo nel testo del *Timeo*.

I critici non son d'accordo nel determinare i rapporti tra il Demiurgo e il mondo delle idee o vivente assoluto (*παντελή ζῶον* *Timeo* 31 B; detto più tardi vivente in sé, *αὐτοζῶον*⁴); infatti nel passo 30 CD, il Demiurgo risulta inferiore alle idee, sicché il Robin ritiene di ritrovare in Platone tre piani di esistenza divina: il vivente in sé, il Demiurgo, e il mondo con gli dei inferiori⁵; al polo opposto altri tende ad identificare l'idea di bene col Demiurgo uni-

¹ PARENT, *op. cit.*, p. 49.

² In *Timeum*, p. 143.

³ Sulla causa esemplare nella creazione cfr. l'exkursus storico di H. PINARD, *Création*, art. del *Dict. de théol. cathol.*, III, col. 2150 sgg.

⁴ Cfr. RIVAUD, *Timée*, p. 33.

⁵ L. ROBIN, *Platon*, Paris 1935, p. 248.



ficando nella mente divina i modelli eterni, le idee¹. Tuttavia, innanzi alla polivalenza e all'incertezza dei testi, ha ragione il Rivaud ricordando che nel dialogo platonico siamo agli inizi di una speculazione metafisico-teologica, già alle prese con problemi inesplicabili, e che quindi è vano cercare di quei problemi una soluzione che neppure la posteriore speculazione ci ha dato².

In questa sede comunque non ci interessa tanto l'orientamento della critica moderna sui complessi problemi del *Timeo*, quanto piuttosto l'interpretazione di Guglielmo di Conches; e certo per lui Platone, con le sue espressioni di causa formale, mondo delle idee, vivente, altro non volle indicare se non la Sapienza di Dio. Osserviamo dunque più da vicino il commento del nostro filosofo.

Nel passo 28 AB del *Timeo* è posto il problema di qual modello sia servito al Demiurgo per ordinare l'universo, se cioè ebbe presente un modello eterno, o uno sottoposto a mutamenti, rilevando che solo nel primo caso egli poteva creare un mondo bello come quello che noi osserviamo. Guglielmo di Conches vede in questo passo una contrapposizione tra la saggezza divina e quella umana; alla prima soltanto si addicono gli attributi che Platone conferisce al modello del Demiurgo, cioè l'immutabilità, la fissità sempre in un medesimo stato; solo un tale modello può dar ragione delle perfezioni del mondo e giustifica il metodo già seguito dal filosofo di Chartres, di risalire dal creato a Dio: «in illius compositione et dispositione potest perpendi et quanta et qualis sit divina sapientia, et per talem et tantam sapientiam, que ingenita et infinita est, illa substantia cuius est illa sapientia; et sic mundus est imago divine sapientie sicut divina sapientia divine essentie»³. Ben diversa, continua il nostro filosofo, è la sapienza umana: nata nel tempo dall'insegnamento e dall'esperienza, non può mai aspirare alla creazione di oggetti perfetti. Analoghe considerazioni sono condotte sul testo 29 A: la perfezione che si osserva nel creato

¹ Cfr. LAGRANGE, *Platon théologien*, cit., pp. 197-199; 200-202.

² RIVAUD, *Timée*, pp. 33-34.

³ *In Timeum*, p. 149.

presuppone necessariamente l'esistenza di un modello perfetto al quale si conformò il Creatore: pensare il contrario non è permesso, dice Platone, anzi, scrive Guglielmo, è impossibile e contro ragione¹.

Poco più oltre, Platone, prima d'iniziare il discorso sull'origine del mondo, pone la distinzione tra scienza e opinione, l'una fondata su ragionamenti certi ed inoppugnabili avendo per oggetto le idee eterne, la seconda invece basata su discorsi verisimili, in relazione alla verisimiglianza degli oggetti sensibili rispetto agli archetipi. Nel commentare il passo, il filosofo di Chartres pone in seconda linea il suo valore gnoseologico e gli dà invece un significato schiettamente teologico, facilitato dalla traduzione latina che aveva presente: « Et quoniam rationem originis explicare non est facile factu, distinguendae sunt imaginis exemplique naturae. Causae quae, cur unaquaeque res sit, ostendunt, earumdem rerum consanguineae sunt »².

Guglielmo, che è preoccupato, come si è detto, del significato teologico del passo, spiega qui perché Platone, mentre ha parlato degli attributi della divina sapienza (che è *immutabilis, eterna et sincera*) non ha però detto come essa fu generata da Dio, pur riconoscendola a lui coeterna. Il termine *origo*, che nel contesto indica l'origine del mondo, va riferito, secondo Guglielmo, alla divina sapienza, chiamata così non perché abbia avuto origine, ma perché attraverso di lei tutte le cose sono state create; giustamente quindi, continua il nostro filosofo, Platone, ha riconosciuto la difficoltà di dare la « *rationem originis* » cioè argomenti di pura ragione sulla generazione del Logos: chi infatti può trattare questo ineffabile segreto della vita divina? « *Generationem eius quis enarrabit?* »³. Il motivo dell'insondabilità della generazione del Verbo è spiegato, sempre secondo il nostro commentatore, dal filosofo stesso: i *ragionamenti*, egli dice, debbono essere sempre simili, anzi consanguinei, agli oggetti di cui trattano, così se si parla di fisica si deb-

¹ *In Timeum*, p. 153.

² *Timeo*, 29 B.

³ *In Timeum*, p. 154; cfr. ISAIA, 53, 8.



bono addurre argomenti fisici, se di astronomia astronomici; parimenti per parlare del Creatore dovremmo usare argomenti divini¹.

Ancora più oltre, ove il dialogo platonico parla del Vivente che racchiude in sé tutti i viventi intelligibili, Guglielmo di Conches vede una *perifrasi* del mondo archetipo, cioè della divina Sapienza². Certo il termine *vivente*, che per Platone, come sembra³, equivaleva al mondo archetipo, doveva colpire il filosofo cristiano che nel IV vangelo, a proposito del Logos, leggeva «in ipso vita erat»: vi si trovava ancora un altro motivo per confermare la vicinanza del pensatore greco al cristianesimo e l'identificazione del mondo archetipo con il Verbo⁴. Del resto questa identificazione era ormai acquisita alla speculazione teologica e la dottrina stessa del mondo delle idee si riteneva patrimonio di tutto il pensiero antico e non solo di Platone⁵.

¹ *In Timeum*, pp. 154-155.

² *Ibid.*, p. 164.

³ Per il problema del mondo intelligibile in rapporto al Vivente, cfr. RIVAUD, *Timée*, p. 33.

⁴ Cfr. il commento di GUGLIELMO al *Timeo* 39 E: «...que idee illic idest in divina sapientia sunt animalia secundum illud quod factum est, in ipso vita erat, quia vivit divina sapientia que omnia comprehendit: adeo dicuntur omnia vivere que sunt in ipso» (ms. Marciano, f. 57 r); analogamente in quella che Parent ritiene seconda redazione delle glosse a Boezio (*In Boetium*, ed. Parent, p. 130) e nel *Compendium*, ed. Ottaviano, p. 40. Cfr. anche *Librum hunc*, p. 21*; BERNARDO SILVESTRE: «vivit noys, vivunt exemplaria, sine vita non viveret rerum species aeviterna» (*De mundi universitate*, p. 31); GIOVANNI DI SALISBURY, *Entheticus* vv. 1023-24; P. L. 199, 987: «Semper enim vivit ratio divina, perenne/ Res omnes vivunt in ratione Dei»; e il commento al *De consolatione* edito dal Silk (*Saeculi noni auctoris in Boetii Consol. philos. commentarius*, Romae 1935, p. 178) che va collocato in quest'epoca: «Et quid est mens Dei nisi Filius Dei per quem et a quo omnia facta sunt et in quo sunt omnia quae facta sunt et vivunt, sicut scriptum est: *Quod factum est in ipso vita erat?*» «Beatus vero Johannes — aveva scritto REMIGIO DI AUXERRE commentando Boezio (ed. Silk, *Saeculi noni*, ecc., p. 334) — ipsam rationem et dispositionem Dei, quam Plato ideas vocat, vitam nominat.»

⁵ Cfr. l'aggiunta della «seconda redazione» delle glosse di GUGLIELMO a Boezio: «Ad cuius evidentiam notabis quod quicum-

Il Verbo è dunque il modello eterno del creato; ma se Guglielmo si limitava a questa ripetizione del tradizionale esemplarismo per spiegare i rapporti tra il Logos e il mondo sensibile, altro sviluppo la dottrina del Verbo ebbe nel pensiero di Teodorico di Chartres che deduce anche il rapporto trinitario secondo la dialettica dell'uno e del molteplice. L'unità, egli dice, può essere causa di una duplice generazione: la generazione del molteplice, del diverso (*generatio diversae naturae*) e la *generatio eiusdem naturae*, che è generazione dell'*aequalitas unitatis*: è questo il momento dell'*unitas* che si moltiplica per se stessa, dice Teodorico¹, cioè il momento in cui essa, per porsi come identica — di quella vera identità che implica relazione — deve uscire dalla sua immediatezza e dialettizzarsi in sé².

L'*unitas*, così dialettizzata, si pone come *aequalitas unitatis*: questo è il vero rapporto, consustanziale, tra padre e figlio, *genitor* e *genitus*, appellativi che esprimono quei

que de mundi constitutione locuti sunt vel fuerunt, sive catholici essent sive alii, duos mundos esse asseruerunt, unum quidem dictum archetipum, alium quidem vocatum sensibilem et exemplarem mundum » (*In Boetium*, ed. Parent, p. 129); il testo esprime bene un motivo peculiare del platonismo cristiano: già AGOSTINO riteneva che anche se Platone fosse stato il primo a parlare delle idee, queste, sotto altro nome, erano certo note ai sapienti e non solo greci, essendo costitutive della sapienza stessa: « Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse: siquidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit » (*De div. quaest.*, 46; P. L. 40, 29).

¹ *De sex dierum operibus*, p. 65.

² « Ex se autem et ex sua substantia (*unitas*) nihil aliud generare potest nisi aequalitatem.... *unitas* enim semel nihil aliud est quam *unitas*. Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vera *unitas*; *unitas* enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem *unitatis* aequalitatem », *De sex dierum operibus*, p. 65; cfr. *Librum hunc*, pp. 12*-13*. CLARENBALDO DI ARRAS: « Haec ergo *unitas* ex se gignit aequalitatem per semel; *unitas* enim semel nil aliud est quam *unitas*, sed *unitas* est aequalitas *unitatis*; ergo *unitas* per semel gignit *unitatis* aequalitatem, sic tamen, ut eadem res sit *unitas* et aequalitas *unitatis*, id est *unitas*. Haec ergo *unitas* Pater est ex eo, quod gignit, Filius est ex eo, quod gignitur » (*Comm. al De Trin.*, p. 61*).



momenti della vita divina che i *divini philosophi* chiamano persone ¹; lo Spirito si porrà in questa serie dialettica come *conexio aequalitatis*. Purtroppo però a questo breve cenno si tronca il commento genesiaco di Teodorico ².

Ma più interessa al filosofo di Chartres Dio come *aequalitas essendi*, perché come tale è veramente il fondamento ontologico e gnoseologico della realtà molteplice. L'*aequalitas essendi* è infatti il principio dell'essere e del permanere del reale che in tanto è, in quanto riesce a porsi come identico a sé stesso pur nella sua discretezza e finitudine; essa è « *modum quemdam, sive diffinitionem, sive determinationem aeternam rerum omnium, citra quam vel ultra quam nihil possibile est* » ³.

Principio e norma del reale (*essendi integritas*), l'*aequalitas*

¹ « Ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis aeterna identitate, divini philosophi vocabulum personae apposuerunt, ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas, persona vero geniti secundum quod ipsa est aequalitas » (*De sex dierum operibus*, p. 66).

² *Ibid.*, p. 68. Cfr. *Librum hunc*, p. 14*: « Est autem quaedam aequalitatis essendi ad unitatem conexio. Aequalitatem namque unitas, unitatem semper diligit aequalitas.... Amor igitur quidam est et conexio aequalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi aequalitatem.... Hic amor igitur et conexio ab unitate et ab unitatis aequalitate procedens Spiritus Sanctus est, ut, quoniam unitas Pater est, essendi < aequalitas > Filius, a Patre et Filio procedat Spiritus Sanctus » (cfr. CLARENBALDO, *op. cit.*, pp. 62*-63*). Per questa terminologia trinitaria, si ricordi S. AGOSTINO: « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sanctu unitatis aequalitatisque concordia » (*De doctrina christiana*, I, 5; P. L. 34, 21); che sarà alla lettera ripreso nella *Theologiae regulae* di un epigono di Chartres, ALANO DI LILLA (reg. 4; P. L. 210, 625: « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sanctu unitatis aequalitatisque conexio »: ove a *concordia* è stato sostituito, come da Teodorico, *conexio*). Per lo sviluppo di questa tradizione teologica, che si fonda sulla dialettica platonico-pitagorica dell'unità-molteplicità, nello scorcio del sec. XII e il confluire, su questo comune fondamento platonico, della scuola di Gilberto Porretano con l'avicennismo, cfr. M. H. VICAIRE, *Les Porretains et l'avicennisme avant le 1215*, in « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* », XXVI (1937), pp. 449-482.

³ *De sex dierum operibus*, p. 66; *Librum hunc*, pp. 12*-13*; cfr. CLARENBALDO DI ARRAS, *Commento al De Trinitate*, p. 58*, 61*.

ne è la vera *forma essendi*¹: ed ecco riconquistato il tema centrale della speculazione di Teodorico al quale abbiamo già accennato e che vedremo ora articolarsi nella sua problematica. Va intanto notato che l'*aequalitas* come « *modus ultra quem citrave nequit aliquid existere* »², non solo è il fondamento ontologico della realtà come *forma essendi*, bensì ne è anche il suo principio gnoseologico; come *modus* o *definitio* è infatti la stessa *notitia* o *veritas rei*, ne è insomma il concetto, affermazione dell'identità dell'essere con se stesso³.

Il Verbo, i cui *nomi* Teodorico ha dedotto dalla dialettica dell'uno e del molteplice⁴, è, come *forma essendi*, il fonda-

¹ *De sex dierum operibus*, pp. 67-68: « Immo universaliter affirmandum est ipsam unitatis aequalitatem esse singulis rebus essendi formam.... Si enim aequalitas unitatis est aequalitas existentiae et aequalitas existentiae rei facit ipsam rem existere, et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quaedam lex et existendi aeterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis aequalitas sit rebus omnibus essendi forma aeterna ac formalis causa, secundum quam artifex aeternus modum existendi rebus omnibus constituit ».

² *Ibid.*, p. 66; *Librum hunc*, p. 15*.

³ « Cum autem unitatis aequalitas sit existentiae aequalitas, ut praedictum est, manifestum est eandem aequalitatem esse ipsam rei veritatem; nihil enim aliud rei veritas quam ipsius rei existentiae aequalitas, ita ut animus ipsam comprehendens nec infra permaneat nec ultra evagetur » (*De sex dierum operibus*, p. 68; cfr. p. 66).

⁴ Il Verbo come *aequalitas essendi* è l'eterno pensiero di Dio, principio della molteplicità (in sé semplice) e provvidenza: « Istum autem modum, sive unitatis aequalitatem, antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt » (*De sex dierum operibus*, p. 67; cfr. ms. lat. fol. 817 della Staatsbibl. di Berlino, f. 65 rb; comm. al *De Trin.* ed Parent, p. 184). Il Verbo, come luogo delle idee o, nei termini di Teodorico, come « aeterna creatoris de omnibus rebus praefinitio » (*De sex dierum operibus*, p. 68; cfr. BERNARDO SILVESTRE, *De mundi universitate*, p. 13: « Ea igitur noys.... in qua.... rerum cognitio praefinita »; GUGLIELMO DI CONCHES, *In Boetium*, ed. Parent, p. 130) è provvidenza: l'identificazione, anch'essa schiettamente plotiniana (*Enn.*, III, 2, 1; III, 3, 4; e passim per tutta *Enn.* III, 2, 3), trasmessa soprattutto da Agostino (cfr. CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin*, già cit., p. 153 sgg.), BOEZIO (*Cons. philos.* IV, pr. VI) e CALCIDIO (*In Ti-*



mento ontologico della realtà. Seguiamo dunque lo sviluppo di questa teologia che, se aveva corretto il platonismo quanto all'origine del molteplice, fatto uscire dal nulla per l'atto creatore dell'uno, non ne poteva eludere il problema centrale, quello del rapporto fra i due termini della dialettica, tra la forma una e le molteplici forme secondo le quali la realtà è organizzata. Tale problema è centrale nella speculazione dei maestri di Chartres, Bernardo, Teodorico e la sua scuola¹; solo Guglielmo resta contento del tradizionale esemplarismo, non tentato da una più profonda indagine metafisica.

Poco sappiamo di Bernardo, « perfectissimus inter platonicos seculi nostri », come lo definisce Giovanni di Salisbury

meum, cap. CLXXIV, p. 219), è comune a tutto il patrimonio teologico medievale. Come provvidenza è anche fato; cfr. BOEZIO, *loc. cit.*, e H. R. PATCH, *Fate in Boethius and the Neoplatonists*, in « *Speculum* », IV (1929), pp. 62-72 per la sua dipendenza dal *De providentia et fato* di Proclo, e, dello stesso, *Necessity in Boethius and the Neoplatonists*, in « *Speculum* », X (1935), pp. 393-404; ma si vedano anche le considerazioni di COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, cit., pp. 287 sgg.

¹ Per scuola di Teodorico intendo riferirmi a Clarenbaldo di Arras, all'autore del commento al *De Trinitate* della Staatsbibliothek di Berlino (ms. lat. fol. 817, f. 59-78 v) segnalato da R. KLIBANSKY (NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, vol. I, Leipzig 1932 p. XII), all'autore dell'analogo commento parzialmente edito dal Parent (*op. cit.*, pp. 178 sgg., dallo Haring attribuito allo stesso Teodorico), e a quello del *De eodem secundus* edito dal Parent (*op. cit.*, pp. 206-213). Su Clarenbaldo, oltre lo studio dello Jansen, si vedano le ricerche di N. M. HARING, *A hitherto unknown Commentary*, ecc., cit., e di H. VAUPEL, *Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne*, in « *Zeitschrift für Kirchengeschichte* », LXV (1953-54), pp. 129-138: in base al ms. St. Omer 142, contenente un'altra copia del suo commento al *De Trinitate*, i due studiosi pubblicano il prologo dell'opera, ignoto allo Jansen, nel quale Clarenbaldo esplicitamente si riallaccia all'insegnamento di Teodorico e di Ugo di San Vittore: «non quo mei viribus ingenii confiderem sed ut doctorum Theodorici Britonis et Hugonis de Sancto Victore, apud quos in hoc opere vehementem operam dedi, lectiones imitarer » (ed. Haring, p. 213; Vaupel, p. 132). I due studiosi avanzano concordemente l'ipotesi che il commento al *De hebdomadibus* contenuto nello stesso ms. sia di Clarenbaldo (cfr. HARING, pp. 215-218 con ampi e convincenti argomenti; VAUPEL, p. 130).

il quale ce ne tramanda il pensiero con scarsi frammenti¹.
Eccone uno dei più interessanti:

Non dico esse quod est, gemina quod parte coactum
materie formam continet implicitam;
sed dico esse quod est, una quod constat earum;
hoc vocat idean, illud Acheus ilen².

L'essere vero è quello delle idee, in sé semplici, immutabili, senza contatto con il molteplice sensibile composto di materia e forma³ e che non può propriamente dirsi *substantivum*⁴.

¹ La più ampia testimonianza è quella del capitolo 35 del IV libro del *Metal.*, ove sono tre frammenti di Bernardo con un'esposizione della sua dottrina delle idee; per il problema degli universali importante il capitolo 17 del libro II. Su Bernardo cfr. CLERVAL, *op. cit.*, pp. 158 sgg., 248 sgg.; É. GILSON, *Le platonisme de Bernard de Chartres*, in « Rev. neoscol. de philos. », XXV (1923), p. 5-19; M.-D. CHENU, *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in « Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age », X (1935-36), pp. 5-6; PARENT, *op. cit.*, pp. 45-48; 84-85 e passim; E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, già cit., pp. 76 sgg.

² *Metal.*, IV, 35; P. L. 199, 938.

³ Per intendere la struttura del concreto secondo Bernardo, si deve pensare a Boezio cui Giovanni di Salisbury fa sempre riferimento quando parla del maestro di Chartres; in particolare alla struttura complessa del concreto come l'intendeva Boezio va riferito, a nostro avviso, il *quodammodo adunatum* del testo citato alla nota seguente.

⁴ *Metal.*, IV, 35, cit.; cfr. II, 17; P.L. 199, 875: « Est autem idea, sicut Seneca diffinit, eorum que natura fiunt exemplar eternum. Et quoniam universalis corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur quibus moventur singularia et quasi ad momentum aliis succedentibus alia defluunt, proprie et vere dicuntur esse universalis. Siquidem res singule verbi substantivi nuncupatione creduntur indigne, cum nequaquam stent et fugiant, nec expectent appellationem; adeo namque variantur qualitatibus, temporibus, locis et multimodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis sed mutabilis quidem transitus videatur. Esse autem, inquit Boetius, ea dicimus, que neque intentione crescunt neque retractione minuuntur, sed semper sue nature subnixi subsidiis sese custodiunt. Hec autem sunt quantitates, qualitates, relationes, loca, tempora, habitudines et quidquid quodammodo adunatum corporibus invenitur. Que quidem corporibus adiuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent ».

Ma l'essere delle idee non si identifica con la *prima essentia*, con Dio, né esse si risolvono nella semplicità del Verbo: sono eterne, non coeterne, perché come oggetto di pensiero (*velut quidam effectus*) non possono pareggiare l'assoluta e incausata eternità di Dio¹; non si uniscono alla materia, ma sono gli esemplari delle *forme native*, pallida copia degli eterni archetipi:

«Ideas tamen, quas post Deum primas essentias ponit, negat in seipsis materie admisceri aut aliquem sortiri motum: sed ex his forme prodeunt native, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit. Hinc in libro *De trinitate* Boetius: Ex his formis, que preter materiam sunt, ille forme venerunt, que in materia sunt et corpus efficiunt.»²

Tale, dice Giovanni di Salisbury, il pensiero di Platone, condiviso da Bernardo: vuol dire che anche questi adottava l'espressione *specie* o *forme native*? Non sappiamo, ma certo la dottrina ebbe molta fortuna nella scuola di Chartres e soprattutto per merito di Gilberto Porretano che³ «univer-

¹ «Ideam eternam esse consentiebat... Coeternitas autem esse non potest, nisi in his que se nec natura maiestatis nec privilegio potestatis nec auctoritate operis antecedunt. Itaque solas tres personas, quarum est una natura, potestas singularis, operatio inseparabilis, fatebatur esse coequales et coeternas: nam in illis, omnimoda parilitas est. Ideam vero, quia in hanc parilitatem non consurgit, sed quodammodo natura posterior est et velut quidam effectus, manens in archano consilii, extrinseca causa non indigens, sicut eternam audebat dicere, sic coeternam esse negabat» (*Metal.*, IV, 35; P. L. 199, 938-939). In questo senso viene interpretato il *Timeo* platonico (*ivi*); è qui evidente l'influsso di SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, II, 21; P. L. 122, 561-562; III, 5; col. 635-636; cfr. É. GILSON, in «Bulletin Thomiste», IV (1934), pp. 89-90; PARENT, *op. cit.*, pp. 46-48.

² *Metal.*, IV, 35; P. L. 199, 938; «Est autem forma nativa — spiega Giovanni di Salisbury — originalis exemplum et que non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inheret. Hec Greco eloquio dicitur idos, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis» (*ivi*, c. 875-876); cfr. E. GARIN, *Contributi*, cit., p. 78.

³ Come si legge nel *Metal.*, II, 17; P. L. 199, 875.

salitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat »¹: essa, diffusasi con il commento di Calcidio, poneva in maggior risalto l'esemplarismo che ispira il dialogo platonico², e riesce difficile comprendere come si sia potuto vedere del « panteismo » nella posizione di Bernardo³.

Panteista è stata anche definita la filosofia di Teodorico per il suo tentativo di fondare sulla metafisica platonica l'insegnamento scritturale dell'onnipresenza divina.

¹ GILBERTO PORRETANO, *Commento al De trinitate*, P. L. 64, 875; cfr. A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée*, in « Rev. neoscol. de philos. » (*Hommage à De Wulf*), XXXVI (1934), pp. 101 sgg.; É. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1947², pp. 262-268; A. BERTAUD, *Gilbert de la Porrée, Évêque de Poitiers et sa philosophie*, Poitiers 1892, p. 206; 215 sgg.; 247 sgg. (ma il non aver inteso il concetto boeziano di *esse* e di *forma* non permette all'A. di cogliere il significato del pensiero di Gilberto); si tenga anche presente A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in « Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen-Age », X (1935-36), pp. 29-102, e in partic. pp. 75-84 sul suo metodo teologico; e N. M. HARING, *The case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers*, in « Mediaeval studies », XIII (1951), pp. 1-40). Per alcune correzioni alla difettosa edizione delle opere di Gilberto della P. L., cfr. R. SILVAIN, *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée*, in « Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age », XV (1946), pp. 175-189. Mentre licenzio queste bozze leggo un acuto studio di S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto de la Porrée*, estratto dal vol. *Contributi del Centro di studi medievali*, Milano 1954, che condivido pienamente.

² CALCIDIO, *In Timeum*, p. 255; cfr. T. GREGORY, *Note sul platonismo di Chartres - La dottrina delle specie native*, in « Giorn. crit. della filos. ital. », XXXII (1953), pp. 358-362. È probabilmente con la dottrina delle forme native che Bernardo cercava di conciliare Platone con Aristotele (cfr. É. GILSON, *Le platonisme de B. de C.*, cit. p. 9 sgg.): ma il tentativo, legato al platonismo, era destinato a fallire: « Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et auditores eius ut componerent inter Aristotilem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos qui, quamdiu in vita licuit, dissenserunt » (*Metal.*, II, 17; P. L. 199, 875).

³ Cfr. CLERVAL, *op. cit.*, p. 253-254 e gli autori cit. alla n. 5 p. 80. Né deve trarre in inganno l'affermazione « corporibus adiuncta mutari videntur » che sembra riferirsi alle idee le quali verrebbero così ad unirsi alla materia, perché troppo chiare sono le affermazioni sulla loro trascendenza e immutabilità: cfr. GILSON, *art. cit.*, pp. 8-9; 13.



CONTINUA