



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/>

L'anima del mondo e l'anima individuale
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 TERZO

L'ANIMA DEL MONDO E L'ANIMA INDIVIDUALE

Il posto che l'anima del mondo occupa nella metafisica e nella cosmogonia platonica, è noto: intermediaria tra identico e diverso, tra indivisibile e divisibile, partecipando del modo di essere di entrambi¹, essa, come principio dinamico che unifica il molteplice rendendolo simile al *Vivente in sé*, rappresenta un tentativo di superare il dualismo dei mondi contrapposti che, come noterà Aristotele, non può spiegare il divenire e l'ordine cosmico.

L'idea di un principio vitale che diffondendosi per l'universo spiegasse il moto e la vita, è già nella speculazione presocratica, per non ricordare l'animismo delle prime esperienze religiose; una δύναμις θεία κινητική vivifica l'acqua di Talete², e una δημιουργική δύναμις è il principio della vita e del moto periodico degli astri secondo quei pitagorici

¹ *Timeo* 35 A; osserva giustamente il Fraccaroli (PLATONE, *Timeo*, Torino 1906, p. 181 in nota) che in questo luogo οὐσία deve indicare *modo di essere* e non natura o essenza, altrimenti sarebbe assurdo pensare platonicamente un τρίτον εἶδος come composto dell'identico e del diverso, delle idee cioè e del mondo sensibile (cfr. anche THÉVENAZ, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938, p. 48).

² DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1934, p. 79, n. 23; ma l'espressione ἡ τοῦ κόσμου ψυχή usata dai dossografi a proposito delle dottrine presocratiche è piuttosto da ritenersi un chiarimento posteriore delle primitive dottrine ilozoiste (cfr. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939, p. 3 n. 1).



che svilupparono l'ipotesi di Filolao¹. E così via la storia del naturalismo animistico coincide con la storia del pensiero greco nei vari tentativi di spiegare la razionalità del mondo attraverso un principio che gli fosse immanente e risolvesse in sé i momenti contrari dell'identico e del diverso.

Negli Stoici l'anima sarà il λόγος-πῦρ, principio razionale e reale del divenire, « mens »², « ignis artificiosus ad gignendum progrediens via »³ che riempie il mondo di vita portando ovunque gli *animata principia*, o λόγοι σπερματικοί di tutti gli esseri.

Virgilio, in versi famosi, riassumerà la dottrina stoica:

Principio caelum ac terras, camposque liquentis
 lucentemque globum lunae, Titaniaque astra,
 spiritus intus alit, totamque infusa per artus
 Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
 Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
 et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
 Igneus est ollis vigor et caelestis origo
 seminibus, quantum non noxia corpora tardant
 terrenique hebetant artus moribundaque membra.
 Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque....

(*Aen.*, VI, 724-33).

Più ricco di motivi religiosi e più desideroso di trascendenza, il neoplatonismo colloca l'anima del mondo nella sfera del divino: tesa a contemplare le idee eterne che, per sua opera, da puri νοήματα divengono potenze capaci di tra-

¹ Mentre Filolao faceva girare attorno a un fuoco centrale terra e antiterra, Iceta e Ecfanto ricollocavano al centro la terra, ponendo al suo interno il fuoco, come principio di vita (cfr. P. DUHEM, *op. cit.*, vol. I, Paris 1913, pp. 26-27).

² Cfr. CICERONE, *Acad. Post.* I, 7, 28-29: « ... quam vim animi (Stoici) esse dicunt mundi, eandemque esse mentem, sapientiamque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum quae sint ei subiectae, quasi prudentiam quandam, procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines ».

³ CICERONE, *De natura deorum*, II, 22, 57: cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 156: πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν. La diffusione nel Medioevo de *De natura deorum* è documentata dalla tradizione manoscritta; sull'influenza dottrinale di Cicerone cfr. TH. ZIELŃSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin 1929⁴, in partic., pp. 87 sgg.

sformare la materia¹, essa avvolge il mondo² donando ad ogni sua parte ordine e vita³.

Per la sua natura, vicina al *nous*, è capace di diffondersi pur rimanendo indivisa⁴, sì da costituire il vero principio unificatore dell'universo molteplice⁵.

A contatto con la fisica animistica platonica, stoica e poi neoplatonica, i primi scrittori cristiani vi trovavano un vivo senso dell'intima presenza di Dio nel mondo: già nella narrazione del discorso di Paolo all'Areopago, l'autore degli *Atti degli Apostoli* sottolineava l'intima affinità dell'insegnamento evangelico su Dio con quello espresso in un famoso verso stoico⁶. Più tardi, nell'età di Marco Aurelio, Taziano, non certo amante della cultura classica, se ne mostra seguace quando parla di Dio come Spirito « non diffuso nella materia ma ordinatore degli spiriti materiali e delle forme, invisibile e intangibile, padre e creatore di quanto è tangi-

¹ *Enneadi*, II, 3, 17.

² Cfr. *Enn.*, IV, 3, 9: « il mondo si adagia in seno all'anima che lo tiene alto nelle sue braccia e nulla di essa gli è negato, come, nell'onda, una rete tutta intrisa, vive, ma non riesce a far suo l'elemento in cui è immersa; invece se il flutto si estende, la rete si coestende, sinché essa riesca a farlo di per se stessa.... L'anima per contro, è per sua essenza dotata di tanta virtù che, pur non essendo quantitativamente determinata, è capace di abbracciare da ogni parte l'intero corpo con qualcosa ch'è sempre identico: dove che sia il punto in cui esso s'è esteso, ella è già là » (trad. V. Cilento, vol. II, Bari 1948, p. 191).

³ Cfr. *Enn.*, IV, 4, 36: « L'universo è desto in se stesso in ogni suo punto e vive in forme sempre nuove.... nell'universo c'è chi vive in un modo e c'è chi vive in un altro e siamo noi uomini, invece, che neghiamo vita a quanto non si muova di per se stesso, sì da averne coscienza; e invece non c'è cosa che non viva, segretamente, e persino ciò che vive coscientemente, consta di parti che non vivono poi coscientemente, eppure apprestano mirabili potenze di vita a un organismo così costituito » (trad. Cilento, ed. cit., p. 272).

⁴ In questo senso PLOTINO interpretava il noto passo del *Timeo* sulla composizione dell'anima (*Enn.*, IV, 9, 2).

⁵ *Enn.*, II, 9, 3.

⁶ *Acta Ap.*, 17, 25 sgg.; sul versetto 28 e i problemi critici cui ha dato luogo, cfr. E. JACQUIER, *Les Acts des Apôtres*, Paris 1926, pp. 534-535.



bile e visibile », distinguendolo dallo spirito diffuso nella materia (πνεῦμα.... διὰ τῆς ὕλης διῆκον) paragonabile all'anima¹, che penetra tutto l'universo pur restando in sé uno e indiviso². E Minucio Felice troverà nei versi virgiliani la chiara affermazione della paternità divina³.

Ma presto, con lo sviluppo della teologia trinitaria, si pose il problema dei rapporti tra quel principio animatore dell'universo di cui parlavano i filosofi e la terza persona della Trinità, lo spirito che, come si leggeva sul principio della Genesi, *ferebatur super aquas* (o, secondo una diversa traduzione, *fovebat aquas*): e quando con il neoplatonismo l'*anima mundi* ebbe recuperato quella spiritualità e trascendenza che sembrava smarrita nello stoicismo, frequenti furono i riferimenti alla triade plotiniana da parte degli scrittori cristiani, desiderosi di cogliere nel pensiero pagano τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν γνῶσιν⁴. Possiamo anzi dire che in genere tutti i teologi greci non solo ritrovano nelle prime due ipostasi della triade neoplatonica la raffigurazione del Padre e del Figlio, ma altresì completavano la corrispondenza attribuendo allo Spirito le funzioni dell'*anima mundi*⁵ non senza a volte cadere in espressioni che suonano schietto subordinazionismo.

Ma mentre i Padri greci, forse perché a più diretto contatto con le fonti neoplatoniche⁶, forse anche per la ten-

¹ *Oratio ad Graecos*, 4; ed. Goodspeed, già cit., p. 271.

² *Ibid.*, 12; ed. cit., p. 279.

³ *Octavius*, 19; ed. Martin, Bonnae 1930, p. 41; così poi LAT-
TANZIO, *Div. inst.*, I, 5; P. L. 6, 132.

⁴ CIRILLO ALESSANDRINO, *Contra Julianum*, VIII; P. G. 76, 920.

⁵ Teodoreto individua bene la posizione dei Padri greci quando scrive che Numenio e Plotino chiamavano *Bene* il Padre, *Intelletto* il Figlio e aggiunge: «τὴν δὲ τὰ πάντα ψυχοῦσαν καὶ ζωοποιούσαν δύναμιν ψυχὴν καλοῦντα, ἣν πνεῦμα ἅγιον οἱ θεῖοι προσαγορεύουσι λόγοι » (*Graec. affect.*, II; P. G. 83, 852; cfr. EUSEBIO, *Praep. evang.*, XI, 20; P. G. 21, 901); la dipendenza dell'*Omelia sullo Spirito Santo* di S. BASILIO (e di altri luoghi) dalle *Enneadi*, ha mostrato con interessanti paralleli E. LÉVÈQUE in M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, vol. III, Paris 1861, pp. 621-22; 638 sgg.

⁶ Cfr. F. PICAUVET, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris 1913, p. 208.

denza a concepire la Trinità nei rapporti con il mondo fisico piuttosto che come momento di intima vita divina, si soffermano volentieri sull'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo, i latini invece esitano davanti a questa identificazione.

Basta leggere Agostino, che ritenne sempre una « magna atque abdita quaestio »¹ questa dell'*anima mundi*, per rendersi conto come anche ad un platonizzante fosse difficile trovare qualche affinità tra la terza ipostasi plotiniana e lo Spirito. Forse ciò è dovuto alla maggior evoluzione della terminologia trinitaria dopo le polemiche del IV secolo, forse anche al fatto di avere innanzi la traduzione latina delle *Enneadi*; certo Agostino non eleva alla sfera del divino l'*anima mundi*, del resto ricordata sempre di sfuggita². Ed anche là dove egli si chiede se lo *spiritus Dei*, di cui v'è cenno sul principio della *Genesi*, possa essere quello « spiritus omni corpore aethereo melior » dal quale « universus iste visibilis mundus

¹ *De cons. Evang.*, I, 23, 35; P. L. 34, 1058; cfr. V. J. BOURKE, *St. Augustine and the cosmic soul*, in « Giornale di Metafisica », IX (1954), pp. 431-440.

² Cfr. *De immortalitate animae*, 15, 24 (P. L. 32, 1033): « Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum »; cfr. *De ordine*, II, 11, 30 (P. L. 32, 1009): « ... quae aut in nobis, aut usquequaque est anima »; più tardi nelle *Retractationes* scriverà: « Sed animal esse istum mundum sicut Plato sensit, aliique philosophi quamplurimi, nec ratione certa indagare potui nec divinarum Scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. Unde tale aliquid a me dictum quod accipi possit, etiam in libro *de immortalitate animae* temere dictum notavi non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo, quod sit animal mundus »: certo è, continua Agostino, che il mondo non è Dio, abbia o no un'anima « quia si ulla est, ille qui eam fecit est Deus noster; si autem nulla est, nullorum Deus potest esse iste; quanto minus noster? Esse tamen spiritualement vitalemque virtutem, etiam si non sit animal mundus, quae virtus in angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum Deo servit et a quibus non intelligitur, rectissime creditur » (*Retract.*, I, 11, 4; P. L. 32, 602). Comunque Agostino resterà sempre fedele ad una dottrina strettamente collegata — nelle fonti platoniche e stoiche — alla dottrina dell'*anima mundi*, quella delle *rationes seminales*.



atque omnia corpora continentur et moventur», e conclude che tale spirito « non absurde spiritus Dei dicitur », non abbiamo un'identificazione della terza persona della Trinità con l'*anima mundi* sempre considerata creatura¹.

Solo un testo di Agostino ebbe qualche fortuna nel Medioevo come veicolo della dottrina dell'*anima mundi* o, meglio, del problema neoplatonico dell'unità e molteplicità delle anime: « De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris: citius enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo a me tibi posse expediri. Si enim dixerò unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppetit. Sin multas tantummodo esse dixerò, ipse me ridebo minusque me mihi displicentem, quam tibi, perferam »².

Attorno all'interpretazione di questo luogo nascerà nel IX secolo, tra Ratramanno e un anonimo discepolo di Macario, una polemica che un fortunato ritrovamento ci ha fatto conoscere nelle sue linee essenziali³.

Ma i testi che trasmisero al Medioevo la dottrina del-

¹ *De Gen. ad litt. imp. liber*, 4, 17; P. L. 34, 226; cfr. BOURKE, *op. cit.*, p. 436 n. 21.

² *De quantitate animae*, 32, 69; P. L. 32, 1073.

³ Cfr. più avanti pp. 131 sgg. Anche ammettendo con l'Alfaric che — come già sosteneva Macario e il suo discepolo — Agostino propenda qui per la tesi plotiniana dell'anima una e molteplice (cfr. *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, vol. I, Paris 1918, p. 470 n. 5) non si dimostra più di una influenza neoplatonica sul pensatore da poco convertito, ma non si può concludere che quella influenza abbia spinto Agostino verso una dottrina trinitaria poco ortodossa; del resto l'ALFARIC stesso sa bene la diversità tra anima del mondo e Spirito Santo in Agostino (*op. cit.*, p. 521), e ci sembra esatta l'osservazione di chi ricorda che la terza persona della Trinità ha una missione d'amore piuttosto che una particolare funzione creatrice (cfr. L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1896, p. 91; cfr. anche M. FERRAZ, *La psychologie de St. Augustin*, Paris 1862, pp. 86 sgg.).

l'anima mundi, prospettando tutta l'antica problematica, furono, insieme a Platone, Cicerone, Virgilio, e soprattutto Calcidio e Macrobio, anche questa volta preziosi veicoli della cultura classica¹.

Calcidio parla a lungo dell'anima del mondo che definisce come una « natura rationabilis carens corpore »²: egli riporta le interpretazioni degli antichi sulla composizione dell'anima che si legge nel *Timeo*³ e sulla sua collocazione, se si diparta dalla terra o dal sole⁴. È l'anima del mondo che distribuisce la vita ai corpi celesti come alla terra, alle piante come agli uomini, poiché è veicolo di vita sensitiva ed intellettuale⁵; essa è stata diffusa dal centro fino all'estremità del mondo « ut intra atque extra vitali vigore foveatur »⁶: uso questo del verbo *foveo*⁷, che ci ricorda il secondo versetto della *Genesi* raffigurante lo Spirito di Dio *covare* le acque, come si esprimeva una traduzione diversa dalla Volgata e più aderente al testo ebraico⁸.

Come il commentatore del *Timeo*, anche Macrobio parla a lungo dell'anima del mondo, delle sue qualità, e della sua composizione numerica. Nel capitolo XIV del primo libro

¹ Cfr. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, ecc., Münster i. W. 1916 (in « Beiträge », XIII, 1) pp. 167 sgg.; nelle pagine seguenti utilizzo parzialmente un mio saggio (*L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*) comparso nel « Giorn. crit. della filos. it. », XXX (1951), pp. 494-508.

² CALCIDIO, *In Timeum*, CI, p. 205.

³ *Loc. cit.*, XXVI sgg., pp. 186 sgg.

⁴ *Loc. cit.*, XCIX, p. 204.

⁵ *Loc. cit.*, LII-LIII, p. 193.

⁶ *Loc. cit.*, XCVIII, p. 204.

⁷ Cfr. anche cap. LIII, p. 193:... « Iisdem virtutibus animae, quibus sensilis mundus fovetur... ».

⁸ Cfr. S. GIROLAMO, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*: « Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est, ferebatur (Spiritus Dei super aquas), in Hebraeo habet, Merefeth, quod nos appellare possumus, *incubabat* sive *confovebat*, in similitudinem volucris, ova calore animantis » (P. L. 23, 987). Anche SCOTO ERIUGENA cita il versetto biblico secondo la più antica traduzione « Spiritus Dei fovebat aquas » (*De div. nat.*, II, 22; P. L. 122, 563); del resto la diversità tra il testo ebraico e la volgata su questo versetto era ben nota ai medievali; cfr. AMBROGIO, *Hexaëm.*, I, 8, 29; P. L. 14, 150.



del commento al *Somnium Scipionis*, felice sintesi del pensiero neoplatonico, si legge come da Dio, causa prima di ogni cosa, derivi « superabundanti maiestatis fecunditate », il *nous* che, riguardando il padre suo, rimane simile a Lui, mentre « posteriora respiciens », genera da sé l'anima del mondo la quale, come derivata dalla mente, ha la purissima ragione (λογικόν) e « ex sua natura accipit praebendi sensus, praebendique incrementi seminarium, quorum unum αἰσθητικόν alterum φυτικόν nuncupatur »¹.

Nel creare il suo corpo, l'anima infonde la propria facoltà superiore, il λογικόν, solo a quelle creature degne di essere vicine alla divinità, cioè agli astri e agli uomini; questi ultimi però, appartenendo al mondo delle cose caduche, hanno ricevuto anche la vita vegetativo-sensitiva; agli altri animali l'anima del mondo ha infuso solo quest'ultima e alle piante solo la vita sensitiva. Questo è, dice Macrobio, quanto Virgilio ha espresso nei versi famosi del VI libro dell'Eneide, e quanto i « theologi » insegnano. Infine il commentatore di Cicerone conclude con un brano che è bene riportare perché dà una chiara esposizione dell'emanazionismo neoplatonico: « cum ex summo deo mens, ex mente anima fit, anima vero et condit et vita compleat omnia quae secuntur, cunctaque hic unus fulgor illuminet et universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positus vultus unus, cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faciem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio »².

L'anima plasma con le idee la *hyle*, il *sylvestre tumultum* e, godendo di vita divina, rende il mondo immortale³.

¹ *In Somnium Scipionis*, I, 14; ed. Eyssenhardt, p. 528.

² *In Somnium Scipionis*, I, 14; ed. cit., p. 530.

³ Cfr. lib. I, 17; ed. cit., p. 541-542: « Igitur et caeleste corpus, quod mundi anima futurum sibi immortalitatis particeps fabricata est, ne umquam vivendo deficiat, semper in motu est et stare nescit quia nec ipsa stat anima, qua impellitur »; cfr. lib. II, 13, ed. cit., p. 617: « mundus vero animae beneficio in hac vitae perpetuitate retinetur ».

È senza dubbio qui la maggior differenza tra anima del mondo ed anima dell'uomo: la prima non ha una escatologia, è unita perpetuamente al corpo che si è creato, ne è il principio vitale, la causa efficiente di tutti i fenomeni che in lui si manifestano; la seconda invece, pur avendo analoghe funzioni, attende ansiosa la sua liberazione dal carcere terreno.

La dottrina dell'anima del mondo, che Boezio riassumeva in alcuni versi famosi del *De Consolatione philosophiae* (lib. III, m. IX), torna a circolare tra gli scrittori dell'Occidente latino nel secolo nono, epoca in cui Calcidio e Macrobio si diffondono nelle scuole.

Ne troviamo un cenno in Giovanni Scoto Eriugena che cita il *Timeo* e i famosi versi dell'*Eneide* per dimostrare che i tre elementi circostanti alla terra si muovono di moto rotatorio¹. Ancora del IX secolo, età in cui furono scritti molti trattati *de anima*, è la polemica tra Ratramanno di Corbie, il cui *Liber de anima* è stato recentemente ritrovato², e un discepolo di Macario, sostenitore della tesi « quod omnis homo unus homo sit, per substantiam, et omnis anima rationalis una sit anima per substantiam³ ».

La polemica si inseriva nel più ampio problema degli universali: da un lato si considerava la *species* come esistente

¹ *De divisione naturae*, I, 31; P. L. 122, 476-477; v. anche III, 36; P. L. 122, 728-729; cfr. *In Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 10: « Generalem quippe mundi animam entelechiam Plato nominat, ex qua speciales animae, sive rationabiles sint, sive ratione carentes, in singulas mundani corporis partes, sole administrante vel potius procreante procedunt, ut Platonici perhibent. Quorum sectam Martianus sequitur asserens psychen, hoc est animam, entelechia ac solis esse filiam ».

² Conosciuto da I. MABILLON che ne diede notizia (*Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, t. VI, Parisiis 1680, pp. LXXVI-VIII) poi perduto, lo scritto di Ratramanno è stato ritrovato e pubblicato da D. C. LAMBOT negli « *Analecta Mediaevalia Namurcensia* » (RATRAMANNE DE CORBIE, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, Namur-Lille 1952) e la polemica attentamente ricostruita da PH. DELHAYE (*Une controverse sur l'âme universelle du IX^e siècle*, Namur 1950).

³ RATRAMANNO, *Liber de anima*, ed. Lambot, p. 27.



in sé, capace di predicarsi dei molti¹, dall'altro invece si dava alla specie un puro valore concettuale senza esistenza al di fuori della realtà molteplice che sola è *sostanza*²; sicché per il discepolo di Macario, posta la realtà oggettiva della specie, sarà logica la conclusione che se si negasse la realtà unica dell'anima non si potrebbe neppur parlare di una reale esistenza delle singole anime³, mentre per Ratramanno esistono solo le anime molteplici, concettualmente unificate per via predicativa⁴.

La posizione di Macario e del suo discepolo è evidentemente analoga a quella di Odone di Tournai che, nel secolo XI, riterrà potersi sostenere che unica è l'anima di tutti gli uomini, differenziati per le specifiche *proprietates*: « In creatione animarum Deum non creare substantiam, sed proprietatem solam »⁵.

Diffusa anche attraverso il *De consolatione philosophiae*, la dottrina dell'*anima mundi* trova interpretazioni diverse, e di vario interesse, nei commenti a Boezio scritti nel secolo X⁶; tra questi è opportuno ricordare quello di Bovone

¹ *Liber de anima*, p. 104: « est igitur species quae in se subsistit, et de multis in suo genere singulariter praedicatur »; cfr. p. 136: «manifeste videre potes multa individua substare non posse, specie non subsistente ».

² *Ibid.*, p. 29: « Sed substantia proprie nuncupatur quando de uno individuo ac singulari et quod digito ostendi potest vel aspectui subiacet pronuntiatio fit. Nam genus et species magis intellectu quam proprietate substantiam significant: siquidem multitudo quae genere specieque semper comprehenditur, non aliquid proprium et per se consistens determinat, sed quod multorum similitudine collectum ad unum aliquid contendere cognoscitur ».

³ *Ibid.*, p. 128: « Nam humana anima, quod est species, si sic per quasque particulares dividatur ut ipsa in se non subsistat, nulla existente subsistentia substare non poterunt quae sub ipsa sunt, ac sic nulla erit multarum animarum species qua contineri dicantur ».

⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁵ *De peccato originali*, III; P. L. 160, 1091; cfr. B. NARDI, introduzione a S. TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze 1938, pp. 50-51.

⁶ Si tenga presente il ben documentato saggio di P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de Boèce*, ecc., già cit., in partic. pp. 54; 60-61; 68-69; 71; 72; 74-75.

di Corvey il quale, reagendo alla generale tendenza d'interpretare cristianamente anche le più caratteristiche dottrine platoniche della *Consolatio philosophiae*, mette in guardia contro quanto in essa v'è di pagano, contrario all'insegnamento ortodosso¹. Così, commentando il famoso metro IX del libro terzo, incontrandosi con i versi *Tu triplicis mediam*, ecc., scrive: « Philosophi unam totius mundi magnam videlicet animam ducentes, multa de eius divina quadam natura atque potentia, non secundum veritatem, sed secundum opinionum suarum commenta dixerunt. Quae quoniam a nostris dogmatibus aliena sunt, prout necessitas huius expositionis exigit, strictim attingenda, et transeunter commemoranda sunt »² e, dopo avere spiegato il testo di Boezio utilizzando Macrobio (Bovone non conosce direttamente il *Timeo*), a conclusione dell'esposizione dei versi *Quae cum secta duos motum glomerant in orbis*, nota ancora: « Oportet igitur in hoc loco rei veritatem acriter intendere, et hanc philosophicis longe separare figmentis, ut istam coeli ac siderum mirabilem in diversa circumvolutionem non ignotae nobis mundi animae sed omnipotentis Dei ineffabili fieri virtute credamus »³.

Guglielmo di Conches nella *Philosophia* ci riferisce tre diverse maniere di concepire l'anima del mondo: evidentemente si tratta delle dottrine più diffuse ai suoi tempi. Egli scrive:

« Anima mundi secundum quosdam Spiritus Sanctus est: divina enim bonitate et voluntate quae Spiritus Sanctus est, ut praediximus, omnia vivunt quae in mundo vivunt. Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus a Deo insitum, quo quaedam vivunt tantum, quaedam vivunt et

¹ BOVONE, *In Boetium*, P. L. 64, 1239-1240: « Quisquis illorum Boetii versuum intelligentiam indagare cupit.... imprimis admonendus est non solum in his versibus, sed et in multis locis eiusdem operis, quod Consolationis philosophiae titulo praenotatur, quaedam catholicae fidei contraria reperiri.... Certum est eum in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime Platoniorum dogmata legentibus aperire voluisse ».

² BOVONE, *In Boetium*, P. L. 64, 1242-1243.

³ BOVONE, *In Boetium*, P. L. 64, 1244-1245.



sentiunt, quaedam vivunt, sentiunt et discernunt; nec est aliquid quod vivat et sentiat et discernat in quo ille naturalis vigor non sit. Tertii animam mundi dicunt esse quamdam incorpoream substantiam quae tota est in singulis corporibus quamvis propter quorundam tarditatem corporum non idem in omnibus exercet vel operatur; quod volens significare Virgilius ait: 'Quantum non noxia corpora tardant' »¹.

Possiamo cercare di individuare, tra i contemporanei del filosofo di Conches, i sostenitori di qualcuna di queste tesi.

Teodorico di Chartres è tra quelli che identificavano l'anima del mondo con lo Spirito Santo. Nel *De sex dierum operibus*, là dove commenta il versetto biblico « Spiritus Dei ferebatur super aquas », egli vede in quello *Spiritus Dei* o *virtus creatoris operatrix* il principio ordinatore di tutto l'universo, chiamato dai *philosophi* ora *spiritus*, ora *anima mundi* — e cita qui Ermete Trismegisto, Platone, Virgilio — e dai cristiani Spirito Santo²; tuttavia oltre questo breve cenno,

¹ P. L. 172, 46 (collazionato e corretto con l'ed. P. L. 90, 1130).

Nel ms. Parigi, Bibl. Nat. lat. 8624, f. 17r-24v (segnalato da R. KLIBANSKY in *Proceedings of the British Academy*, 1946, p. 11) vi sono alcune frammentarie glosse a Platone: ci interessa per ora ricordare l'ampia esegesi del passo 34B-36D del *Timeo* (f. 17r-22v), introdotta (f. 17r-v) da una rassegna di varie opinioni sull'*anima mundi*, che per l'autore è « ille creatoris amor eternus quo cuncta creavit et creata concorditer regit... » (f. 17r). Seguono nei f. 22v-24v glosse in relazione ai primi capitoli del *Timeo* (diluvio, mito di Deucalione e Pirra, Pallade e Vulcano, con notizie tratte dal « *liber mythologiarum* » di Fulgenzio), e sulla classificazione delle scienze, ove è anche ricordato il vario rapporto posto tra *sapientia* ed *eloquentia*.

² Cfr. *De sex dierum operibus*, pp. 61-62: « *Et Spiritus Domini ferebatur super aquas. Designata materia, subsequentem virtutem artificis, quem spiritum Domini appellat, dicit praeesse materiae atque dominari, ut eam informet atque ordinet. Et quidem preclare post materiam subiunxit de virtute artificis operatrice, nam ex illa virtute in materiam operante omnia, quae sunt vel videntur in coelo vel in terra, habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis, non potest ullo modo formam adipisci nisi ex virtute artificis operante atque ipsam ordinante. Philosophi hanc virtutem diversis nominibus appellaverunt, et Mercurius quidem, in eo libro qui inscribitur *Trismegistus*, hanc virtutem spiritum vocat his verbis: « Fuit Deus et hyle, sicut graece dicimus mundum,*

poco sappiamo della terza persona della Trinità in rapporto alla creazione, poiché il testo da noi conosciuto dell'opera di Teodorico si interrompe proprio ove parla dello Spirito Santo.

Deciso sostenitore dell'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo è anche l'autore delle *Tavole marsigliesi*, molto vicino, per la sua formazione culturale, alla scuola di Chartres. Polemizzando contro gli avversari dei filosofi platonizzanti, egli ritiene sufficiente dimostrazione dell'esistenza di un'anima cosmica la regolarità e razionalità dei moti celesti: e cos'altro può essere questo immanente principio regolatore dei fenomeni celesti di cui parla Boezio nel famoso metro IX del lib. III della *Consolatio philosophiae*, se non lo Spirito Santo¹?

et mundum comitabatur spiritus, vel mundo inerat spiritus ». Et paulo post: « Intelligibilis summus, qui dicitur Deus, rector gubernatorque est sensibilis Dei eius qui in se complectitur omnem locum, omnem rerum substantiam totamque gignentium creantiumque materiam et omne quidquid est, quantumcumque est; spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaque secundum naturam suam, a Deo distributam sibi; hyle autem vel mundus omnium est receptaculum, agitatioque omnium atque frequentatio quorum Deus gubernator est, dispensans omnibus quantum unicuique necessarium est, spiritus vero implet omnia, prout cuiusque qualitas naturae est ». Plato vero in *Timeo* eundem spiritum animam mundi appellat. Virgilius vero de illo spiritu ita dicit: « Principio maria ac terras coelumque profundum Lucentemque globum lunae titaniaque astra Spiritus intus alit ». Hebraei vero de spiritu operatore ita loquuntur. Moyses quidem ita: « Spiritus Domini ferebatur super aquas ». David vero sic: « Verbo Dei coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum »; Salomon quoque de spiritu sic dicit: « Spiritus Domini replevit orbem terrarum ». Christiani vero illud idem Spiritum Sanctum appellant »; le due citazioni di Ermete Trismegisto sono dall'*Asclepio*, 14; 16-17; ed. Nock-Festugière, p. 313; 315-316.

¹ Cfr. DUHEM, *op. cit.*, vol. III, pp. 204-205; COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de Boèce*, cit., pp. 92-93: « Firmamentum vero — scrive l'anonimo — quod assidua vertigine rotatur certaue moderatione circumfertur, si anima aut ratione, ut quibusdam videtur, careret, philosophia de mentis Boetii perturbatione conquesta non diceret ipsum *quis stabilem volvat spiritus orbem* rimari solitum.... Quia autem de coeli atque planetarum anima tractare incoepimus, aequum videtur brevibus saltim sermonibus de ea aliquid insinuare apertius, cum philosophorum de anima mundi opiniones



Un altro autore dell'epoca che, secondo un'opinione comune degli storici, avrebbe senz'altro identificato l'anima del mondo con la terza persona della Trinità, è Abelardo; ed in effetti anche per questa dottrina egli fu condannato al concilio di Sens¹. Ma si trova essa veramente nelle opere del dialettico del Paraclito?

A me non pare; egli piuttosto, preoccupato di rinvenire nel pensiero pagano vestigi della divina rivelazione, trovava in Platone e in altri filosofi dell'antichità simulacri e prefigurazioni del dogma trinitario, avvolti però sempre in poetici miti: egli è convinto che « semper philosophia arcana sua nudis publicare verbis dedignata sit, et maxime de anima et de diis per fabulosa quaedam involucra loqui consueverat »². Abelardo vuol quindi mostrare quanto v'è di simbolico nelle antiche dottrine. Per questo si rifiuta di intendere l'anima del mondo come dispensatrice di vita agli esseri terreni: l'idea di un principio vitale, immanente alla materia gli sembra tanto assurda, che, egli dice, se si dovesse prendere alla lettera il naturalismo animistico di Platone, questi, anziché essere il sommo dei filosofi, si dovrebbe considerare il sommo tra gli stolti³. Vero è invece che il filosofo greco e quanti a lui si sono ispirati si espressero *per involucrum*, ed infatti tutto quello che dai platonici è stato scritto sull'anima del mondo assume il suo vero significato solo se questa « pulcherrima involucri figura » viene riferita allo Spirito Santo⁴.

legerimus, eorum nobis potior et sententia sanior esse videtur, qui dixerunt Spiritum Sanctum tam coeli quam planetarum VII animam fore ».

¹ Vedi più oltre p. 150 n. 3.

² *Intr. ad theol.*, I, 19; P. L. 178, 1022; *Theol. 'Summi boni'*, ed. H. Ostlender, p. 14.

³ *Intr. ad theol.*, I, 20; P. L. 178, 1023: «clarum est quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involucrum accipienda esse. Alioquin summum philosophorum Platonem summum stultorum reprehenderemus. Quid enim magis ridiculosum quam mundum totum arbitrari unum animal esse rationale, nisi per hoc integumentum sit prolatum? »; cfr. *Theol. christ.*, I, 5; P. L. 178, 1155; *Theol. 'Summi boni'*; ed. cit., pp. 15-16.

⁴ *Intr. ad theol.*, I, 19; P. L. 178, 1021; *Theol. christ.* I, 5; P. L. 178, 1152; *Theol. 'Summi boni'*, ed. cit., p. 17.

Dunque non identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo, ma piuttosto interpretazione allegorica di quanto negli autori classici si legge sul principio animatore dell'universo: così, secondo Abelardo, si dice che l'anima mundi è composta della natura divisibile e indivisibile perché raffigura la terza persona della Trinità, una in sé, ma molteplice per la settiforme grazia¹; si dice collocata in mezzo al mondo per indicare la « gratiam Dei omnibus communiter oblatam »²; parimenti quando si legge che l'anima del mondo vivifica più o meno secondo le disposizioni dei corpi, ci si trova innanzi un « pulchrum involucrum » per indicare che la grazia elargita dallo Spirito Santo è più o meno efficace a secondo della disposizione degli animi³.

Questi sono alcuni saggi del metodo ermeneutico applicato da Abelardo ai testi classici di Platone, di Macrobio e di Virgilio⁴; non mi sembra si possa dire che egli identificasse, come per esempio Teodorico di Chartres, l'anima del mondo con lo Spirito Santo. E su questo torneremo tra poco trattando del pensiero di Guglielmo di Conches.

Troviamo invece ancora l'identificazione dell'*anima mundi* con la terza persona della Trinità in un altro teologo dell'epoca, amico e biografo di San Bernardo: Arnaldo abate di Bonneval, nella diocesi di Chartres.

Anch'egli parla soprattutto delle funzioni carismatiche dello Spirito Santo; tuttavia non manca in più luoghi di insistere sulla sua funzione cosmologica, intendendolo come principio di vita diffuso in tutto l'universo che dona l'esistenza e conserva gli esseri:

« Hic Spiritus Sanctus omnium viventium anima, ita largitate sua se omnibus abundanter infundit, ut habeant omnia

¹ *Intr. ad theol.*, I, 17; P. L. 178, 1014; *Theol. 'Summi boni'*, ed. cit., p. 19.

² *Intr. ad theol.*, I, 17; P. L. 178, 1018; *Theol. 'Summi boni'*, ed. cit., p. 18.

³ *Intr. ad theol.*, I, 20; P. L. 178, 1025.

⁴ La stessa ermeneutica nelle *Sententie Parisienses*, scritto della scuola abelardiana, forse di poco anteriore al Concilio di Sens (ed. A. LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934, pp. 16-18).



rationabilia et irrationabilia secundum genus suum ex eo quod sunt, et quod in suo ordine suae naturae competentia agunt; non quod ipse sit substantialis anima singulis, sed in se singulariter manens, de plenitudine sua distributor magnificus, proprias efficientias singulis dividit et largitur; et quasi sol omnia calefaciens subiecta, omnia nutrit et absque ulla sua diminutione integritatem suam de inexhausta abundantia, quod satis est et sufficit omnibus, commodat et impartit »¹.

L'esistenza di un principio divino animatore dell'universo, dice Arnaldo che probabilmente ha subito l'influsso del platonismo della vicina scuola di Chartres, fu intuita anche dai filosofi antichi i quali, osservando la regolarità dei moti celesti, il prodigioso propagarsi della vita, l'armonia di tutto il creato, « hanc vitam, hunc motum, hanc rerum essentiam animam mundi philosophi vocaverunt, putantes caelestia corpora, solem dico et lunam et stellas, ipsumque firmamentum, huius animae virtute moveri et regi, et aquas et terram, et aerem huius semine impraegnari »²; e sicuramente, continua l'abate di Bonneval, se non fosse stato precluso ai sapienti della terra l'ineffabile mistero della Trinità, quegli antichi filosofi sarebbero potuti essere cristiani.

Certo negli scritti di Arnaldo manca quel vigore di pensiero filosofico che è nei maggiori maestri dell'epoca³; le sue speculazioni sullo Spirito Santo e l'*anima mundi* non si

¹ *Liber de cardinalibus operibus Christi*, P. L. 189, 1673.

² *Op. cit.*, col. 1672; cfr. *De operibus sex dierum*: « Complectitur (Deus) omnia, intra solidans, extra protegens, supra fovens, infra sustinens, arte investigabili ligans, temperatura mirabili astringens in pacem et in unum iungens contraria, premens levia ne effluent, sustinens ponderosa ne ruant » (P. L. 189, 1516); «ne quid desit, ne quid causetur infirmitas, superfertur Spiritus Dei, fovens et formans rationabiles appetitus, adiuvans infirmitatem, fecundans sterilitatem, excitans devotionem, operiens excessus, et distracta restaurans. Hic est spiritus multiplex unicus.... » (*ibid.*, col. 1519).

³ Anzi il suo commento genesiaco si apre con una decisa presa di posizione contro il platonismo: « Quidquid de mundi aeternitate, quidquid de yle vel de ideis vel de illa mundi anima, quam noym dicunt, sensere philosophi plura inducentes principia, primum Geneseos capitulum abolet et confundit, unum praefigens omnis creaturae principium, scilicet Deum, in quo non est aliud providentia vel sapientia, ratio vel ordo, vita, forma vel materia quam

inserirsi in un'organica concezione della natura, ma sono piuttosto frutto di una intuizione mistica dell'universo che vede tutti gli esseri perennemente sospesi alla volontà divina; l'insistere però sull'opera vivificatrice dello spirito, principio di unità e di armonia, denuncia un'influenza platonica che frequentemente ritroviamo, anche limitata alla sola terminologia, nei commentari genesiaci di quell'età.

La seconda e la terza delle teorie sull'*anima mundi* riferite da Guglielmo sono sostanzialmente affini¹ ed è anzi assai difficile dire quando un autore, per esempio Bernardo Silvestre, aderisca all'una o all'altra; per tutte due l'*anima mundi* è un principio di vita che, essendo diffuso ovunque e pur sempre rimanendo integro in sé, non può essere una sostanza puramente materiale. Derivano entrambe da fonti classiche, cioè da Virgilio, Platone, Macrobio e da Seneca, citato in proposito da Giovanni di Salisbury².

Bernardo Silvestre segue, come si è accennato, questa concezione classica dell'*anima mundi*. Nel *De mundi universitate* ove egli fonde in un'arte raffinata e virtuosa reminiscenze classiche e insegnamento scritturale, si legge che inferiore a *Noys*, il Verbo coeterno al Padre, è *endelechia*, principio di vita e di fecondità dalla cui unione con la *hyle* nasce tutto l'*ornatus* dell'universo:

« Ubi igitur animae mundique de consensu mutuo societas intervenit, vivendi mundus nactus originem quod de spiritus

ipse, qui in Verbo suo quod est aeterni secreti manifestatio, quod dicit facit, et quod illuminat format » (*De operibus sex dierum*, P. L. 189, 1515).

¹ Si noti in proposito che l'autore del *Compendium* dello pseudo-Ugo nel riferire le diverse dottrine sull'*anima mundi*, tralascia senz'altro quella che Guglielmo ricorda per ultima e scrive che l'altra, secondo la quale l'anima è « quendam vigorem omnibus rebus inherentem » è la più diffusa: « ab omnibus fere celebratur » (ed. Ottaviano, p. 47). È anche utile segnalare che nel ms. ambrosiano contenente il *Compendium philosophie*, dopo l'*explicit*, si legge il passo della *Philosophia* sull'*anima mundi*, ma è omessa la dottrina ricordata per terza (ms. Ambros. 59 Sup., fol. 22 r; cfr. P. L. 172, 46).

² *Metal.*, IV, 16; P. L. 199, 925-926; cfr. SENECA, *Ep.*, 66, 12 (v. oltre p. 158 n. 3).



infusione susceperat, mox de toto reportavit ad singula eo vitae vel vegetationis genere, cui pro captu proprio fuerant aptiora.... Itaque viventis animae beneficio confortata de nutricis silvae gremio se rerum universitas et series explicavit »¹.

L'anima dunque si diffonde in tutto l'universo pur senza perdere la sua unità²; deriva da *Noys* «quadam velut emanatione»³, ma resta sostanza finita; ha funzioni esclusivamente cosmologiche, sì da sembrare «plerumque aeri plerumque coelo cognatior»; tuttavia è principio spirituale, come dicono, malgrado non poche incertezze, i testi del *De mundi universitate*, e come mi par confermato dal commento di Bernardo sui primi sei libri dell'*Eneide*, ove l'*anima mundi* è classificata nel genere degli esseri incorporei⁴.

Dunque Guglielmo di Conches col passo citato della *Philosophia* ha voluto riassumere le dottrine sull'*anima mundi* che circolavano tra i suoi contemporanei. Tuttavia a quale delle tre teorie aderisse, egli non dice: soltanto afferma implicitamente l'esistenza dell'anima del mondo, e nega che, essendo questa il principio vitale di tutti gli esseri, si possa dire che nell'uomo si troverebbero due anime⁵. Ma se Guglielmo non prende posizione per nessuna delle tre dottrine riferite, non vuol dire, come ha creduto lo Charma⁶, che egli le rigetti tutte e tre: ciò può significare soltanto un'incertezza del filosofo di Conches nel trovare la precisa collocazione dell'anima del mondo nel suo sistema, incertezza

hanc

¹ *De mundi universitate*, pp. 14-15.

² *Op. cit.*, p. 14: «Unde fomex ille vivificus sic maneat ut perire non possit, cum satiatim singulis totus et integer refundatur».

³ *Op. cit.*, p. 13; cfr. p. 14: «Haec igitur endelechia propinquis et contiguis ad noym natalibus oriunda...».

⁴ «Incorporeorum genus a corporibus penitum remotum, in quo genere est creator, eius sapientia, anima mundi, angelus....» (BERNARDI SILVESTRIS *Commentum super sex libros Eneidos Virgilio*, ed. Riedel, Gryphiswaldae 1924, p. 41); cfr. *De mundi univ.*, ed. cit., p. 13: «...quam (endelechiam) non oculis verum solo perideas intellectu».

⁵ *Philos.*, I, 15; P. L. 172, 46-47.

⁶ CHARMA, *Guillaume de Conches*, Paris 1857, p. 10.

che il successivo sviluppo del suo pensiero non riuscirà a diminuire.

Tuttavia, già prima di scrivere la *Philosophia*, Guglielmo aveva trattato, e con maggior estensione, dell'anima del mondo nel commento al *Timeo* che lo Schmid ha recentemente pubblicato: qui il filosofo di Chartres sostiene, come Teodorico, l'identificazione dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo e attribuisce a questo il ruolo cosmologico cui accenneremo tra poco¹. La stessa tesi, quasi con identiche parole², Guglielmo ripete nelle sue glosse a Boezio, anteriori al commento timaico e quindi anche alla *Philosophia*:

« Anima mundi est naturalis vigor quo habent quedam res tantum moveri, quedam crescere, quedam sentire, quedam discernere. Sed quid sit ille vigor queritur. Sed ut mihi videtur, ille vigor naturalis est Spiritus Sanctus, id est divina et benigna concordia, que est id a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere »³.

L'anima, *divinus amor*, dà l'esistenza a tutti gli esseri sia spirituali che corporali; dà alle piante la vita vegetativa, agli uomini l'intellettiva; conferisce ad ogni cosa il movimento; diffusa ovunque perché dappertutto giunge l'amore di Dio, è la sapienza regolatrice dei moti celesti⁴.

Sul significato di questa dottrina di Guglielmo sono stati espressi giudizi sommari o inesatti: dallo Jourdain che parla di « confusion malheureuse » e di via aperta al panteismo, al Clerval che senz'altro la ritiene panteistica, seguito in questo dall'Ottaviano e da altri⁵. Ma ci troviamo veramente innanzi ad un panteismo?

Nessun elemento, ci sembra, permette di considerare « panteista » l'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito

¹ In *Timeum*, ed. Schmid, pp. 239 sgg.

² Vedine il raffronto a pp. 15-16.

³ In *Boetium*, ed. Jourdain, p. 60.

⁴ In *Boetium*, ed. Jourdain, pp. 61-62.

⁵ JOURDAIN, *op. cit.*, p. 49; 42; CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, ecc. Paris s. d. (1895), p. 255; OTTAVIANO, *Un brano inedito della « Philosophia » di G. di C.*, Napoli 1935, p. 17; A. MICHEL, *Trinité*, nel *Dict. de théol. cathol.*, XV, col. 1714; R. ARNOU, *Le platonisme des Pères*, nel *Dict. de théol. cathol.*, XII, col. 2332.



Santo, già sostenuta da molti padri della Chiesa greca¹. Guglielmo di Conches, non meno dei suoi contemporanei maestri di Chartres, è lontano da ogni posizione panteistica, inconciliabile non solo col suo cristianesimo, ma anche col suo platonismo, ed egli evita anche quelle formule di carattere spiccatamente neoplatonico e di suono ardito che si trovano in Bernardo e in Teodorico di Chartres. Né mi sembra possa essere ritenuto panteista per il solo fatto che della natura ebbe una visione animistica e trovò il principio della vita universale nello Spirito Santo: infatti non è difficile vedere nei testi di Guglielmo un'amplificazione di quelle parole dell'Apostolo Paolo che Abelardo avvicinava all'insegnamento di Platone e ai versi del VI libro dell'*Eneide*². In realtà dunque le espressioni del filosofo di Conches, lungi dall'essere affermazioni panteistiche, vogliono solo sottolineare l'intima dipendenza di tutti gli esseri da Dio e l'immensità del Creatore che è presente ovunque, pur senza identificarsi con le cose caduche; v'è insomma, come in ogni concezione animistica della natura, il senso di un divino finalismo che regge tutti i fenomeni e li sottrae al dominio del fortuito e dell'accidentale.

Piuttosto un'altra accusa poteva essere mossa dai teologi tradizionalisti alla dottrina di Guglielmo per l'attribuzione alla terza persona della Trinità di una funzione prevalentemente, se non esclusivamente cosmologica: a questa posizione infatti erano giunti quanti cercarono di avvicinare la Trinità cristiana alla triade plotiniana, e proprio contro tale aspetto della teologia del filosofo di Conches si levò la voce di Guglielmo di Saint-Thierry.

Vediamo ora la seconda redazione delle glosse al *Timeo*. Rielaborando quanto aveva già scritto nelle prime glosse al dialogo platonico, Guglielmo espone ampiamente la sua dottrina sull'anima del mondo. Essa è una sostanza spirituale

¹ Cfr. ARNOU, *op. cit.*, col. 2331-2332; BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris 1857-1861, vol. I, p. 257; 321 sgg., vol. III, p. 638 sgg.; e le nostre considerazioni a pp. 125 sgg..

² *Acta Ap.*, 17, 28; ABELARDO, *Intr. ad theol.*, I, 17; P. L. 178, 1014; I, 20; P. L. col. 1027.

che, pur animando tutte le cose, non perde la sua unità: « tota et integra in singulis est corporibus »¹; su tale concetto della presenza di tutta l'anima in ogni singolo essere Guglielmo torna con grande insistenza, sulla scorta di Macrobio, per evitare che, ritenendola suscettibile di divisione, venga concepita come sostanza materiale. Essa è posta *in medietate* non perché, come dicono alcuni (tale notizia deriva da Calcidio e da Remigio di Auxerre) sia collocata nel sole²,

¹ *In Timeum*, ed. Parent, p. 170.

² CALCIDIO, *In Timeum*, XCIX, ed. cit., p. 204; REMIGIO DI AUXERRE, commento al *De consol. philos.*, ed. E. T. Silk (in appendice al vol. *Saeculi noni auctoris*, già cit.) pp. 335-336: « *Tu triplicis mediam naturae: vis animae omnem molem corporis regit. Philosophi animam mundi solem dixerunt esse, quia sicut calificat corpus anima ita solis calore vivificantur omnia eiusque calor diffusus per creaturas facit eas gignere et revera ut physici dicunt calore illius omnia et gignunt et gignuntur pariter cum humore Deo ita disponente.... Sol enim medius est inter planetas. Primus enim Saturnus est deinde Iovis inde Mars. Hi sunt superiores tres et quartus est sol. Sub eo vero reliqui tres, Venus et Mercurius et Luna* »; l'anonimo commentatore del ms. Saint-Gall 845, anteriore a Remigio, sostiene l'identificazione: cfr. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de Boèce*, già cit., p. 36; 54. Si veda anche il commento al metro IX lib. III della *Cons. philos.* attribuito a Scoto Eriugena (H. SILVESTRE, *Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre IX du livre III du De consolatione philosophiae de Boèce*, in « *Revue d'hist. ecclés.* », XLVII [1952], pp. 44-122): « *Tu triplicis et cetera; hic locus diverse exponitur. Quidam enim hoc de sole accipiunt, nonnulli vero de anima....* » (p. 58), e prosegue spiegando il testo in funzione della prima (pp. 58-60), poi della seconda interpretazione (pp. 61-63). Il compilatore del *Compendium*, ed. Ottaviano (p. 46), ricordando « *Sunt alii qui dicuntur solem esse animam mundi.... Dicitur autem posita in medio anima, quia sol in medio planetarum positus....* » sa che « *hec sententia in glosis antiquorum super Platonem et Boethium reperitur* ». GUGLIELMO, *In Timeum*, ed. Parent, p. 166: « *Non tantum corpus mundi visibilis creavit vero, id est sed, animam mundi locavit, id est posuit, in medietate: non in sole ut quidam dicunt, quia idem Plato dicit solem non esse medium sed post lunam positum; sed in medietate idest in communi: medium enim sepe pro communi accipitur* »; diversamente nella prima redazione: « *animam vero in medietate, hoc est in communi.... vel aliter in medio idest in sole, qui ideo dicitur cor mundi quia sole accedente herbe virent et omnia discedente autem moriuntur et sic anima est causa vite et motus omnium que sunt* » (ed. Schmid, p. 243),



ma perché è comune a tutti gli esseri e, senza dividersi, tutto egualmente governa e vivifica¹. Circa la sua composizione, le espressioni del *Timeo* secondo cui l'anima è formata della sostanza divisibile e di quella indivisibile indicano, scrive Guglielmo, non che la sua natura sia composita, ma che è atta a vivificare gli spiriti (sostanza indivisibile) come i corpi (sostanza divisibile)²; oppure le espressioni platoniche possono anche significare che, essendo spirituale, l'anima è « individua in essentiam.... sed dividua est per potentias » poiché diversamente si manifesta negli alberi, negli animali, negli uomini³.

mentre anche nelle glosse a Boezio respinge questa interpretazione: « Mediam, id est, communem.... quidam ita intellexerunt animam mundi esse mediam, non quod esset in omnibus sed in medio mundi posita, id est in sole, et inde vires suas et potestates in corpora mitteret; quod quia aperte falsum est, postponatur » (*In Boetium*, ed. Jourdain, p. 61). L'identificazione dell'*anima mundi* con il sole, *mens mundi* e *cor celi* è di origine stoica, cfr. *Somnium Scipionis* 17, 17 e il comm. di Macrobio, I, 20; ed. cit., pp. 552-554. Si ricordi BERNARDO SILVESTRE, « sol.... mens mundi, rerum fomes vivificus, virtus siderum mundanusque oculus tam splendoris quam caloris immensitate perfunderat universa » (*De mundi univ.*, p. 44).

¹ *In Timeum*, ed. Parent, p. 166.

² *In Timeum*, pp. 168-169.

³ *In Timeum*, ed. Schmid, pp. 243-244; *In Boetium*, ed. Jourdain, p. 61-62; *In Timeum*, ed. Parent, p. 170; cfr. p. 166: « vel tertium, hoc est trinum (questa aggiunta è nel ms. Marciano, f. 42 r) non in essentia sed in potentia: habet enim vegetabilitatem, sensualitatem, rationem »; l'anonimo commento a Boezio edito dal SILK, *Saeculi noni auctoris*, già cit. (ma che va assegnato al secolo XII come ha ben visto il COURCELLE, *op. cit.*, pp. 24-25) commenta: « *Tu triplicis mediam* etc. Anima triplicis naturae esse dicitur, sicut in commento super *Isagoga* Porphyrii [P. L. 64, 71] invenitur, quia alia est vegetabilis alia sensibilis alia rationalis: vegetabilis sicut in arboribus et herbis, sensibilis sicut in irrationabilibus animalibus, rationalis sicut in hominibus et angelis.... Media dicitur, quia cuncta quae vivificantur intra caeli firmamentum vegetat » (pp. 179-180; 184). Il SILK (*Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht, and the early commentaries on Boethius*, in « *Mediaeval and Renaissance Studies* », III [1954], pp. 1-40) torna sul problema della datazione del commento a Boezio da lui pubblicato e, in polemica con il Courcelle, lo ritiene anteriore a quello di Adalboldo che ne dipenderebbe, e forse anche a quello di Remigio di Auxerre.

In questa seconda interpretazione cogliamo la differenza essenziale tra Guglielmo e Abelardo¹. Per il dialettico del Paracleteo, l'*anima mundi* di cui parla Platone non deve essere intesa come un principio di vita fisica, ma solo come una raffigurazione simbolica del dispensatore di carismi, dello Spirito Santo, il quale è uno come persona divina e plurimo nei suoi doni: la dottrina di Abelardo si svolge insomma su un piano mistico e carismatico. Rimanendo più aderente ai testi classici, Guglielmo di Conches invece attribuisce all'anima del mondo una funzione essenzialmente cosmologica, anche quando, come nelle prime glosse a Platone e a Boezio, l'identifica con lo Spirito Santo.

Tuttavia se si voleva rimanere aderenti alla lettera del *Timeo* ci si doveva accorgere che era assai difficile identificare l'*anima mundi* di Platone con la terza persona della Trinità: per questo Abelardo ne aveva dato un'interpretazione mistica, e Guglielmo, proprio nello scrivere le seconde glosse al dialogo platonico, si mostra dubbioso sulla possibilità di tale identificazione: « hunc spiritum (*scil.* animam mundi) — egli scrive — dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec modo negamus nec modo affirmamus »².

Continua dunque in quest'opera l'incertezza che abbiamo già notato nella *Philosophia* e che si manifesta anche in altre espressioni delle seconde glosse al *Timeo* che stiamo esaminando. Così ad esempio, nello spiegare perché l'anima del mondo è chiamata « tertium genus » scrive che è « tertium in aurea cathena omnium: divina enim essentia ita est quod a nullo, divina vero sapientia quod ab alio, anima mundi ex utroque »³: da questo passo si potrebbe dunque arguire

¹ Si veda anche come Guglielmo e Abelardo interpretano il passo del *Timeo* ove si legge che l'anima è posta in *medietate mundi*: per il primo, il quale vede in essa un principio cosmico, l'espressione platonica significa che l'anima opera in tutte le creature, nei pianeti, nei vegetali, negli animali e negli uomini (*In Timeum*, p. 166); per Abelardo invece, che intendendo misticamente l'anima del mondo le attribuisce un'azione carismatica, il testo del *Timeo* « pulchre designat gratiam Dei omnibus communiter oblatam » (*Intr. ad theol.*, I, 17; P. L. 178, 1018).

² *In Timeum*, p. 166.

³ *In Timeum*, p. 168.



che l'anima del mondo è lo Spirito Santo il quale appunto procede dal Padre e dal Figlio¹. Tuttavia poco prima, a commento del passo 34 C del *Timeo*, Guglielmo di Conches, sulla scorta del testo platonico, avvertiva che l'aver parlato prima della creazione del mondo e poi della sua anima, non implica che questa sia fatta dopo di lui; e inversamente, se a volte si parla di essa come anteriore al mondo, si deve intendere una priorità « dignitate.... non spatii quantitate »: insomma, qualunque siano le occasionali espressioni, l'anima fu certo fatta insieme al mondo²; si esclude così senz'altro che l'anima del mondo possa essere identificata con lo Spirito Santo.

Possiamo anzi dire con sicurezza che proprio sui testi di Platone e di Macrobio ove si parla dell'anima cosmica come sostanza creata, si basavano le obiezioni dei teologi dell'epoca contro ogni sua assimilazione con la terza persona della Trinità. Ben conosce queste difficoltà Abelardo³, che per confutarle offre un'interessante e sottile interpretazione dei testi del *Timeo* e del commento al *Sogno di Scipione*. Quanto all'espressione platonica ove si dice che l'anima è *facta*, Abelardo nota che « solent quippe philosophi factum ex Deo sive genitum dicere, omne quod a Deo habet esse »⁴;

¹ Si confronti il passo citato da Guglielmo col cap. 17 del II libro dell'*Introductio ad theologiam* ove Abelardo dimostra che in Macrobio (*In Somnium*, I, 14) è raffigurata la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (P. L. 178, 1080-1081; cfr. *ibid.*, I, 17; P. L. col. 1014; *Theol. christ.*, I, 5; P. L. col. 1145).

² *In Timeum*, ed. Parent, p. 167: « *Nec tamen*. Tali ordine incesserat quod primum creationem mundi docuerat, deinde de anima mundi tractavit, sed ne aliquis inde accipiens occasionem crederet animam post mundum factam esse, dicit non esse verum, immo simul facta fuit: ex quo enim fuit mundus et anima mundi; et e converso si inveniatur anima dicta prior, dignitate intelligendum est non spatii quantitate »; cfr. invece la glossa nella prima redazione (ed. Schmid, p. 243): « *Nec tamen*. Ostensa creacione mundi et forma illius, nunc ostendit creacionem anime; sed tamen sciendum deum prius animam creasse deinde mundum » (cfr. anche *ibid.*, p. 250).

³ Cfr. *Theol. 'Summi boni'*, pp. 20; 105 sgg.; *Intr. ad theol.*, I, 20; P. L. 178, 1029.

⁴ *Intr. ad theol.*, I, 17; P. L. 178, 1013; *Theol. christ.*, I, 5;

quanto poi alle parole del filosofo greco e di Macrobio dalle quali sembra che l'anima del mondo abbia avuto inizio e non sia quindi coeterna a Dio, il cavaliere della dialettica distingue tra lo Spirito Santo come persona della Trinità che è eterna, e la sua attività donatrice di carismi che ha avuto un inizio col mondo e per la quale lo Spirito è detto piuttosto *anima*: « Philosophus eundem (*scil.* Spiritum Sanctum) qui in essentia propria aeternaliter subsistit, incoepisse quantum ad effecta sua voluit, ex quibus eum animam magis quam Spiritum appellavit. Spiritus quippe nomen est naturae, anima vero officii.... »¹. Così, per Abelardo, quanto Platone e Macrobio dicono sull'origine dell'anima del mondo non va riferito allo Spirito Santo come terza persona della Trinità, ma alla sua azione che per certo non fu sempre, ma iniziò con le creature: a tale attività, essenzialmente vivificatrice (sempre però nel senso carismatico), è stato dato il nome di anima « ab animando hoc est vivificando »². Non v'è dunque alcuna contraddizione tra l'affermazione di Platone « animam incoepisse » e quella cristiana secondo la quale « Spiritum omnino aeternum esse » poiché « non semper ille Spiritus anima fuit, id est vivificans, dum nondum creaturae essent, quibus bona sua distribueret, in illas bonorum suorum distributionem non exercebat »³.

P. L, 178, 1144; cfr. la prima redazione delle glosse *In Timeum* di Guglielmo (ed. Schmid, p. 244): « *Itaque tercius ab illis duobus excogitavit; ex individua, ostendit unde fiat illud tercius genus anime et bene dicit excogitavit et non fecit, quia mundi anima, scilicet ille naturalis vigor, quo omnia habent esse que videntur, Spiritum Sanctum, non factus a Deo, nec diversum aliquid ab ipso est.... Sed est unum et idem cum ipso* »; e *In Boetium*, ed. Jourdain, p. 61: « *Dicitur etiam hec anima mundi a Platone a Deo esse excogitata, quia Spiritus Sanctus, id est amor quo cuncta subsistunt, a Deo processit...* ».

¹ *Intr. ad theol.*, II, 17; P. L. 178, 1082; cfr. *Theol. 'Summi boni'*, p. 105.

² *Intr. ad theol.*, II, 17; P. L. 178, 1081.

³ *Intr. ad theol.*, II, 17; P. L. 178, 1082; cfr. *Sententie Parisienses*, ed. Landraf, p. 17: « *Immo bene Plato vocavit animam mundi creaturam, quia intellexit Spiritum Sanctum secundum effectum, et non secundum affectum. Et Spiritus Sanctus, hoc nomen sic distinctum, intelligitur secundum affectum. Plato vocavit animam*





CONTINUA