



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'idea della natura nella Scuola di Chartres
di Tullio Gregory

«Giornale critico della filosofia italiana», s. III, XXXI, 1952, pp. 433-442.

Parole chiave: filosofia medievale, XI secolo, Scolastica, filosofia platonica

L'IDEA DELLA NATURA NELLA SCUOLA DI CHARTRES

Il verbo evangelico, sorto come messaggio di universale riscatto, non portava seco una dottrina del cosmo. L'universo creato da Dio è tutto sospeso ad un suo atto di libera volontà che, avendo tratto tutti gli esseri dal nulla, deve mantenerli attualmente nell'esistenza. È qui la grande differenza fra l'opera dell'uomo e quella del Creatore: il primo conferisce una forma a della materia preesistente ed una volta portato a compimento il suo progetto la cosa formata esiste di per sé, indipendentemente dall'autore; Dio invece, che degli esseri è *causa essendi*, non può per un solo attimo abbandonarli a se stessi, altrimenti tornerebbero nel nulla onde sono tratti. V'è dunque una creazione continua da parte di Dio, che è quasi la trascrizione sul piano metafisico della ineffabile paternità divina. Così anche l'operare delle singole creature è dovuto a Dio, anzi egli stesso opera in esse: « Deus — scrive l'Apostolo — operatur in vobis velle et perficere » (*Philipp.*, 2,13). Agire infatti è causare, cioè in qualche modo conferire l'essere: pensare che una creatura sia veramente causa o che possa esistere per se stessa, equivale a sollevarla al piano stesso di Dio.

Ma in una tale concezione dell'universo le cause seconde finiscono per perdere ogni intrinseco valore e si rischia quindi di rendere impossibile ed inutile una scienza della natura.

Infatti cercheremmo invano negli scrittori cristiani dei primi secoli una scienza della natura: tutto il nesso delle cause seconde è trascurato per risalire immediatamente a Dio, causa diretta di ogni fenomeno; la natura creata resta semai come un simbolo, come una continua epifania del divino. Agostino, per esempio, non trova molta differenza tra l'improvviso rinverdimento della verga di Aronne e il primaverile fiorire degli arbusti, tra il miracolo delle nozze di Canaan e l'acqua piovana che nelle viti si tramuta in vino, oppure anche tra la resurrezione di un morto e le quotidiane nascite di fanciulli¹⁾, perché Dio produce con un intervento egualmente diretto il miracolo come il fenomeno attribuito alle normali leggi di natura²⁾; sparisce così un ordine naturale dotato di una propria autonomia, perché esso non solo, come nota il Gilson³⁾, si appoggia ad un ordine soprannaturale, ma finisce per dissolversi in questo. È quindi evidente che su tali presup-

¹⁾ Cfr. *In Joan. Evang.* VIII, 1, P. L. 35, 1450; *ibid.* IX, 1, P. L. 35, 1458; *De Trinitate* III, 5-6, P. L. 42, 874-875; *ibid.* III, 8, 13-15, P. L. col. 876-877; *ibid.* III, 9, 16-19, P. L. col. 877-879. Cfr. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris, 1907, p. 317 sgg.

²⁾ Cfr. MARTIN, *op. cit.*, p. 320.

³⁾ GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it., Brescia, 1947, p. 248.

posti, cioè sulla completa svalutazione delle cause seconde, era impossibile fondare una scienza della natura, la quale, per sorgere, ha bisogno di studiare i fenomeni in se stessi, secondo un autonomo nesso causale, non quali simboli di insegnamenti morali come volevano gli autori di *Bestiari* e di *Lapidari*.

Così, quando nel secolo XII la nuova e mirabile rinascita degli studi portò gli uomini dell'epoca a più diretto contatto con la concezione classica della natura e dell'uomo, ben si avvertì l'insufficienza della povera e a volte puerile cosmologia dei precedenti teologi e moralisti cristiani, e si cercò allora di dare alla natura un senso nuovo, un valore autonomo.

« Scoperta della natura » ha definito recentemente un dotto studioso del pensiero medievale¹⁾ il nuovo atteggiamento degli uomini del Rinascimento romanico rispetto alla natura. E se di scoperta si può parlare innanzi al fresco naturalismo che anima le opere di artisti e poeti di quella età, a maggior ragione lo si potrà dire per quei maestri dell'epoca che, pur salvaguardando l'infinita potenza di Dio, si sforzavano di conferire alle cause seconde, alla natura creata, un autonomo valore.

Primi tra questi filosofi sono i maestri di Chartres, in particolare Teodorico e Guglielmo di Conches, autore il primo di un commento *secundum physicam* della *Genesi*, l'altro di una completa *Philosophia mundi* il cui contenuto, sparso anche nei suoi commenti agli *auctores*, rielaborò e sviluppò nel *Dragmaticon*, suo vero capolavoro²⁾.

A Chartres, nell'epoca aurea del Rinascimento romanico, si coltivarono con pari amore le *humanae litterae* e gli studi scientifici; ai classici *auctores* degli studi naturali, Platone, Plinio, Calcidio, Macrobio, si erano aggiunti Galeno e Ioannizio, recentemente tradotti da Costantino Africano; e ancora a Chartres dovettero giungere assai presto le prime nuove versioni di opere greche ed arabe che si andavano diffondendo in Europa dalle città mediterranee della Spagna, della Francia, dell'Italia meridionale, e della Sicilia³⁾. Così i nuovi interessi scientifici portarono necessariamente i maestri della famosa Scuola Cat-

¹⁾ Cfr. CHENU, *Naturalisme et théologie au XII siècle*, in *Recherche de science rel.* XXXVII (1950), pp. 5-21.

²⁾ Così il *Dragmaticon* è stato giustamente definito dal Wilmart (*Analecta Reginensia*, Città del Vaticano, 1933, p. 263); ed invero esso è tutt'altro che una semplice ristampa della *Philosophia mundi* come ha creduto il Duhem (*Le système du monde*, t. III, Paris, 1915, p. 95).

³⁾ Come è noto il Duhem ha creduto di ritrovare negli scritti di Teodorico di Chartres e Gilberto Porretano tracce notevoli di fisica aristotelica che si spiegherebbero solo con la diretta conoscenza di nuove opere peripatetiche giunte alla scuola cattedrale (cfr. DUHEM, *Du temps ou la scolastique latine a connu la physique d'Aristote*, in *Rev. de philos.*, 1909, pp. 163-178; *Le système du monde* già cit., p. 184 sgg.); tuttavia l'esame del dotto storico francese non dimostra che i maestri di Chartres abbiano letto le traduzioni latine di Aristotele e, come nota lo Haskins (*Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge, 1924, p. 90), le teorie fisiche del *De sex dierum operibus* non ci portano più in là di Macrobio. Rimane però sempre valida la considerazione del Duhem che « sarebbe sorprendente che gli scolastici di Chartres così felici di ricevere le traduzioni fatte da Er-

tedrale a superare la concezione biblica e patristica della natura, come non è difficile rilevare pur sotto la nota terminologia tradizionale.

Era già nel patrimonio dell'ermeneutica biblica dei Padri la distinzione tra l'atto creatore ed il processo di *exornatio mundi*, con la quale si tentava di conciliare l'immediatezza e istantaneità della creazione col racconto genesiaco dei sei giorni ¹⁾; tale distinzione noi ritroviamo presso i maestri di Chartres i quali però, anziché invocare l'intervento diretto di Dio anche per l'*exornatio mundi*, cioè per la formazione degli esseri che adornano il creato, cercarono di darne una spiegazione fisica, attraverso lo studio delle leggi che regolano i fenomeni naturali: posto che Dio è il creatore della materia dei quattro elementi — dirà infatti Teodorico di Chartres — il racconto genesiaco deve interpretarsi *secundum physicam* ²⁾.

Più di ogni altro, Guglielmo di Conches si preoccupò di definire l'attività del Creatore e della natura. Riprendendo un motivo che ritrovava in Calcidio ³⁾, egli distingue l'*opus creatoris*, l'*opus naturae* e l'*opus artificis* ⁴⁾. Tralasciando l'ultimo membro della distinzione che riguarda l'opera dell'uomo il quale imita in ogni sua azione la natura, vediamo più da vicino in cosa consista l'opera del Creatore e della natura.

L'attività creatrice, dice Guglielmo, si esplica direttamente nella creazione dal nulla della materia, delle anime e in tutti quei fenomeni che avvengono in contrasto al consueto ordine naturale, come la resurrezione dei morti ⁵⁾: a Dio dunque spetta il conferimento dell'essere.

manno Secondo e dai suoi aiutanti Roberto di Retina e Rodolfo di Bruges, abbiano ignorato quelle che conducevano gli interpreti di Toledo » (*Le système du monde* già cit., p. 183). E che qualche nuova opera cominciasse a circolare nella scuola di Chartres nel periodo intercorso tra la *Philosophia mundi* ed il *Dragmaticon*, si può forse arguire dalle nuove questioni fisiche che troviamo in quest'ultimo scritto, in particolare la confutazione della dottrina della quinta essenza (*Drag.*, pp. 80-83; 118) e la chiara esposizione del moto di un epiciclo sul suo eccentrico (*ibid.*, 105 sgg.; tradotta in parte da Baudoin di Courtenay nel suo *Introductoire d'astronomie* [sec. XIII]: della qual cosa sembra non essersi accorto il Duhem che ne ha pubblicato dei brani in *op. cit.* vol. III, p. 145, 150-151: cfr. *Drag.* p. 105-106, 109 sgg. passim.). Del resto i recenti studi sull'Aristotele latino tendono ad anticipare notevolmente le prime traduzioni (per l'epoca della *Metafisica vetustissima* e *media* e per la *Physica vaticana* si vedano gli importanti risultati cui è giunto L. MINIO PALUELLO, *Note sull'Aristotele latino* in *Riv. di filos. neoscol.*, XLII, 1950, pp. 222-231).

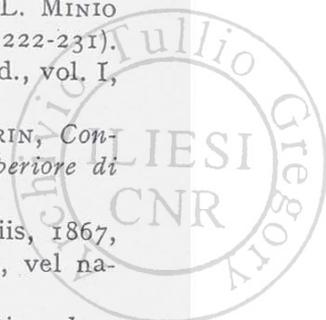
¹⁾ Cfr. MIGNON, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor*, Paris, s. d., vol. I, p. 309 sgg.

²⁾ Su alcuni caratteri « pagani » delle cosmogonie di Chartres, cfr. E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XX (1951), pp. 78 sgg.

³⁾ CHALCIDH, *Commentarius in Timaeum Platonis*, ed. Mullach, Parisiis, 1867, cap. XXIII, p. 185: « Omnia enim quae sunt, vel Dei opera sunt, vel naturae, vel naturam imitantis hominis artificis.... ».

⁴⁾ In *Boetium*, ed. Parent (in appendice al volume *La Doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938), pp. 127-128; In *Timeum*, ed. Parent (nel volume già cit.) pp. 147-148; *Dragmaticon* (ed. Gratarolus col titolo *Dialogus de Substantiis physicis.... confectus a Vuilhelmo Aneponimo Philosopho*, Argentorati, 1567), pp. 31-32.

⁵⁾ « Opus creatoris fuit ubi elementa omnia in principio ex nichilo creavit vel cum agitur aliquid contra naturam.... » (*In Boetium*, p. 128); « Et est opus creatoris prima creatio



In che consiste invece l'opera della natura? Ma anzitutto, domanda in questo luogo l'interlocutore del *Dragmaticon*, cos'è la natura? La natura, risponde il nostro filosofo, è una « vis quaedam rebus insita, similia de similibus operans » (*Drag.*, p. 31; *In Timeum*, p. 147); da questa definizione scaturisce che l'« opus naturae est quod similia nascantur ex similibus », così per esempio l'asino nasce da asini, l'uomo da uomini (*In Boetium*, p. 128; *In Timeum*, p. 147; *Drag.*, pp. 31-32). Fin qui la definizione di Guglielmo; in realtà però, nel corso delle sue opere, egli va più lontano: alla natura, cioè alle cause seconde, egli vede affidata non solo la moltiplicazione delle specie, ma altresì, come si dirà tra breve, il compito di portare a termine la creazione dell'universo, col formare gli astri e col dar nascimento ai generi viventi.

La definizione di Guglielmo deve essere collegata, per comprenderne il significato storico, alla dottrina delle *rationes seminales* di Agostino. Per il Vescovo di Ippona la creazione si svolse in un solo momento, ma non tutto Dio creò già formato: solo gli astri, gli elementi, e l'anima dell'uomo vennero all'esistenza nell'atto creatore; degli altri generi viventi furono invece creati i germi che contenevano allo stato embrionale o potenziale tutti gli organismi futuri. Questi germi sono le *rationes seminales* o *causales*: il mondo appare così *gravidus causis nascentium* (*De Trinitate* III, 9, 16, P. L. 42, 877-878) le quali a tempo debito daranno alla luce nuovi esseri¹). È facile vedere la stretta affinità di questa dottrina agostiniana con lo stoicismo ed il neoplatonismo: ma soprattutto al primo si avvicina l'Ipponese che concepisce questi germi come materiali, di natura umida (*De Gen. ad litt.* V, 7, 20, P. L. 34, 328) e non come realtà spirituali. Guglielmo di Conches non parla delle agostiniane ragioni seminali, ben note invece a Teodorico di Chartres; tuttavia un loro contemporaneo identifica senz'altro la dottrina di Guglielmo con quella patristica delle ragioni seminali. Infatti nel *Liber de eodem secundus*, operetta attribuita dall'Hauréau a Teodorico, ma che è piuttosto di un suo discepolo come ritiene il Parent²), leggiamo:

« (Seminalis ratio) que a philosophis naturalis ratio sive similitudo nascendi, a divinis vero auctoribus seminalis ratio vocatur. Est itaque ut diximus ratio seminalis vis insita elementis etc. quod ita

sine preiacente materia ut creatio elementorum vel spirituum vel ea que vidimus fieri contra consuetum cursum nature ut partus virginis etc. » (*In Timeum*, p. 147); « Opus creatoris est elementorum et animarum ex nihilo creatio et mortuorum resurrectio, partus virginis et similia » (*Drag.*, p. 31).

¹) A questo proposito non mi sembra si possa parlare di evolucionismo come fa il Boyer (*L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1941³, p. 152): è piuttosto vero il contrario, che cioè « le ragioni seminali sono costantemente invocate da Agostino per rendere ragione della fissità delle specie » (Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1949³, p. 271), giudizio che ci appare ancor più vero se pensiamo che Agostino concepiva le ragioni seminali a guisa di numeri (*De Gen. ad litt.* V, 7, 20, P. L. 34, 328).

²) PARENT, *op. cit.*, pp. 206-207; un brano di questa opera è pubblicato dal medesimo Parent alle pagine 208-213.

debet intelligi: vis, scilicet aptitudo naturalis iuxta quam similia ex similibus producuntur» (ed. Parent, p. 212).

Per noi che conosciamo la dottrina di Guglielmo è facile individuare in lui uno di quei « filosofi » cui accenna l'anonimo autore dell'opuscolo, e che proprio i testi del filosofo di Conches avesse egli innanzi nello scrivere le righe riportate possiamo anche arguire dal tenore complessivo del *Liber de eodem secundus* che mostra la preoccupazione, come osserva giustamente il Parent, di confrontare le teorie della scuola di Chartres con quelle di Agostino¹⁾.

La definizione della natura che si trova in Guglielmo di Conches nasce dunque sul tradizionale filone agostiniano, e però assume nelle sue opere un significato ben più importante: al Vescovo di Ippona la dottrina delle ragioni seminali serviva per conciliare le proprie idee della creazione simultanea di tutti gli esseri con la quotidiana constatazione di nuove nascite, negando l'apparizione di esseri veramente nuovi dopo la creazione²⁾ e rifiutando alle creature ogni causalità efficace³⁾; Guglielmo invece pone la sua definizione di natura come il presupposto di una visione scientifica del mondo, perché gli permette di attribuire alle cause seconde una reale capacità causativa⁴⁾.

Ecco infatti come secondo il filosofo di Chartres ebbe inizio la formazione delle stelle e con essa l'*exornatio mundi*: gli elementi, benché neppure in principio fossero allo stato caotico (Guglielmo fu sempre avversario dei sostenitori di un caos primordiale), pure non erano nettamente divisi gli uni dagli altri, ed in particolare aria e fuoco erano più spessi per la presenza di particelle di acqua e terra; a rendere puri gli elementi e condurli quindi allo stato attuale, provvide il calore che fece condensare le parti di acqua e di terra esistenti nelle regioni estreme del mondo e che, condensate insieme ad elementi di aria e di fuoco, formarono le stelle (*De phil. mundi*, P. L. 172, 54-55; *In Timeum*, p. 160; *Drag.*, p. 72). Creati così gli astri, fu loro affidato di dar origine alle specie viventi: ed essi, diffondendo il calore nelle zone loro sottostanti, fecero nascere gli uccelli, i pesci, gli altri animali e l'uomo per quello che ha in comune con gli altri viventi⁵⁾.

Qui la natura non appare più come una semplice epifania del

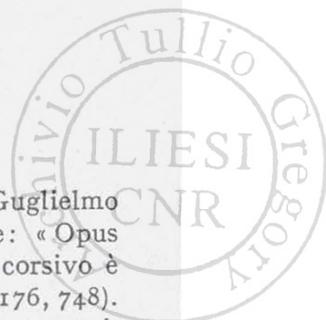
1) PARENT, *op. cit.*, p. 207.

2) Cfr. MARTIN, *op. cit.*, p. 311; GILSON, *op. cit.*, p. 268.

3) MARTIN, *op. cit.*, p. 320; GILSON, *op. cit.*, p. 271.

4) È utile il confronto tra la definizione di natura, e relativi sviluppi, di Guglielmo e la definizione, strettamente agostiniana, che troviamo in Ugo di S. Vittore: « Opus naturae (est) quod latuit ad actum producere » (*Didascalicon*, P. L. 176, 747; il corsivo è mio) e si veda anche la definizione di natura attribuita ai « Physici » (*Didas.*, P. L. 176, 748).

5) « Corporibus stellarum sic creatis, quia igneae sunt naturae, coeperunt moveri, atque ex motu aëra sibi subditum calefacere, quo mediante aqua est calefacta: ex aqua, per ebullitionem ignis, diversa animalium genera sunt creata... » (*Drag.*, p. 75 sgg.; *De phil. mundi*, P. L. 172, 55-56); cfr. *In Boetium* ed. Jourdain (in *Excursions historiques ecc.*, Paris, 1888), p. 63: « Ex stellis enim est calor, sine quo est nulla vita ».



divino o un simbolo di realtà morali, ma piuttosto è una forza che presiede al nascere e al divenire delle cose; pur sempre rimanendo soggetta alla divina volontà¹⁾, la natura ha avuto una specifica funzione, cioè continuare e completare l'opera del Creatore, e perciò ha acquisito un autonomo valore.

Concezione simile troviamo in Teodorico di Chartres il quale nel *De sex dierum operibus* vuole dare una spiegazione puramente fisica dei primi capitoli della *Genesi*²⁾: secondo la sua ermeneutica, Mosè, nel racconto genesiaco, ha voluto insegnare che Dio è il creatore del mondo e a Lui quindi si deve salire attraverso le sue opere. Riconosciuto tale presupposto, l'opera dei sei giorni può interpretarsi secondo i principi della scienza. Così anche per Teodorico l'azione diretta di Dio si è limitata a trarre dal nulla i quattro elementi: tutto il processo dell'ordinamento cosmico, dalla formazione degli astri alla nascita dei viventi, si è svolto per l'azione del moto circolare del cielo e la diffusione del calore negli elementi sottostanti³⁾.

Questo è il solo « *modus creationis* » adottato da Dio nella formazione del mondo e tuttora efficace nel divenire naturale; in questo senso, continua Teodorico, si può dire che l'opera di Dio è cessata il settimo giorno: Egli infatti da allora « *a novo modo creationis cessavit* » e così neppure il miracolo può dirsi qualcosa di veramente nuovo poiché

« *non.... dicimus eum novo modo creationis usum fuisse, sed aliquo praedictorum modorum et ex causis seminalibus quas in spatio illorum sex diebus elementis inseruit affirmamus eum quaecunque postea creavit vel adhuc creat produxisse* »⁴⁾.

L'ispirazione di questo brano è tipicamente agostiniana; tuttavia, alle *causae* o *virtutes seminales* Teodorico ha aggiunto, anzi premesso, le capacità proprie degli elementi, e soprattutto la capacità causativa del fuoco, propagatore di calore e di vita: tutto il divenire naturale

¹⁾ « ut aliquid sit natura operante, necesse est divinam praecedere voluntatem » (*De phil. mundi*, P. L. 172, 55).

²⁾ « De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem *secundum physicam* et ad litteram ego expositurus in primis de intencione auctoris et de libri utilitate pauca praemittam; postea vero ad sensum litterae historicae exponendum veniam, *ut allegoricam et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte exsecuti sunt, ex toto praetermittam* ». (*De sex dierum operibus*, ed. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits ecc.*, t. I, Paris, 1890, p. 52; il corsivo è mio).

³⁾ « Sic igitur levissimi coeli et ultimi et nullo modo stare valentis prima conversio illuminavit aera. Aer vero illuminatus, calefaciens aquam ac super se suspendens, factus est firmamentum. Firmamentum vero, ex superiori vapore vim caloris in se continens, fecit aridam apparere, et vim foecunditatis terrae inseruit. Tunc vero ex multitudine aquarum, ex calore in ipso firmamento suspensa, stellae creatae sunt; ac sic ex motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sumpsit initium, mediantibus vero aquis ad terram usque pervenit;.... » (ed. cit., p. 57): così lo stesso Teodorico riassume la propria esposizione dell'opera dei sei giorni. Non ci sembra tuttavia autorizzato il giudizio del Clerval, il quale sostiene che Teodorico spiega il mondo senza la creazione o « supponendo che questa creazione è assolutamente immanente, quasi identica alla emanazione » (CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, Paris s. d. [1895], p. 258).

⁴⁾ Ed. cit., p. 57; cfr. l'analoga concezione di S. Agostino sulle cause seminali del miracolo nel Martin, *op. cit.*, p. 321 sgg.

agli occhi di Teodorico può infatti essere spiegato per l'azione del fuoco sulla terra:

«... ignis tantum agit, terra vero tantum patitur;... ignis est quasi artifex et efficiens causa, terra vero subiecta quasi materialis causa; duo vera elementa quae sunt in medio quasi instrumentum vel aliquid coadiutivum quo actus supremi administrantur ad infima» (pp. 57-58).

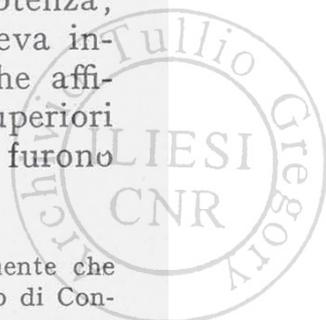
Con questa concezione siamo evidentemente fuori della limitata concezione della natura biblica ed agostiniana, e se vogliamo trovarne le fonti dobbiamo cercarle tra gli *auctores* più studiati a Chartres, cioè Platone, Cicerone, Virgilio, Macrobio.

Anzitutto nel *Timeo* (39 sgg.) si legge come Dio, una volta formati gli astri e gli dei che a questi presiedono, ordinasse loro di provvedere alla formazione di altri generi viventi, riservando per sé solo la creazione delle anime umane: certo il dialogo platonico fu il testo più influente sui maestri di Chartres che videro in esso la più grande espressione della scienza antica. Tuttavia l'idea della diffusione della vita per opera del fuoco è tipicamente stoica: un *igneus vigor, ignis artificiosus*, che ha sede nelle estreme regioni del mondo, nel diffondersi tra gli altri elementi propaga la vita che è, per definizione, calore. Tale teoria ben potevano conoscere i filosofi di Chartres per la lettura di Cicerone (in particolare del secondo libro del *De natura Deorum*), sia per i famosi versi, sempre citati nelle loro opere, del VI libro dell'*Eneide* (vv. 724 sgg.) ed infine per quel testo tanto diffuso nelle scuole medievali dopo il IX secolo, cioè il *Commento al Sogno di Scipione*, che attribuiva in particolare al sole la causa della vita sensitiva, ed alla luna la causa della riproduzione (*In Somnium Scipionis*, I 19)¹.

Questa nuova concezione della natura che si andava enucleando nella scuola di Chartres non doveva certo piacere a quei tali teologi che, fedeli alla vecchia ermeneutica biblica e meno aperti ai progressi della cultura, sono pronti ad accusare di eresia, di «modernismo», quanti cercano di meditare sulla fede soddisfacendo le esigenze intellettuali dell'ambiente in cui vivono.

E certo affidare a delle cause seconde il compimento dell'opera creatrice di Dio già appariva di per sé un diminuirne l'infinita potenza; inoltre, far derivare la vita dal seno stesso della materia doveva incorrere nell'accusa di panteismo e di materialismo, come anche affidare la formazione del corpo umano agli astri e agli spiriti superiori dava ansa alla taccia di manicheismo. Tali eretiche dottrine furono

¹) Una volta posto che la vita deriva dagli astri ne consegue necessariamente che essi hanno una diretta influenza sul mondo infralunare; così anche in Guglielmo di Conches: infatti pur non trovando nelle sue opere, per esteso, una dottrina delle influenze celesti, dai brevi cenni sulle qualità dei singoli pianeti possiamo concludere col Thorndike (*A history of magic and experimental science*, vol. II, New York, 1929, p. 56) che egli «accetta in pieno il controllo delle stelle sulla natura e sul corpo umano». Cfr. anche *In Boetium*, ed. Jourdain, p. 63.



infatti imputate a Guglielmo di Conches¹⁾, e ne abbiamo traccia nell'opera sua stessa come nella epistola *De erroribus Guilelmi de Conchis* indirizzata da Guglielmo di San Teodorico a San Bernardo.

A Guglielmo, che attribuiva alla natura la nascita di un uomo da un altro uomo, qualcuno dovette obbiettare: « nonne hoc est opus creatoris quod homo ex homine nascatur? ». Ma il nostro filosofo ha pronta la risposta: tutto è opera di Dio, ma non sempre Egli agisce direttamente, spesso si serve della natura come strumento²⁾; ed anzi se Egli ha concesso alla natura capacità mirabili, ciò torna a sua lode poiché dell'universo intero è il Creatore (*De phil. mundi*, P. L. 172, 56).

Ma gli avversari imputavano anche a Guglielmo di contraddire la Bibbia, poiché qui è scritto che l'uomo fu creato direttamente da Dio col fango; contro costoro il filosofo di Chartres difende le proprie dottrine in base ad un principio ermeneutico che doveva scandalizzare non poco alcuni teologi suoi contemporanei:

« Item dicit hoc esse divinae potestati derogare, sic esse hominem factum dicere; quibus respondemus e contrario, id ei conferre, quia ei attribuimus, et talem rebus naturam dedisse, et sic per naturam operantem, corpus humanum creasse. Nam in quo divinae Scripturae contrarii sumus si quod in illa dictum est esse factum, qualiter factum sit explicemus?... Sed quoniam ipsi (cioè i suoi avversari) nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt nos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere, nec rationem quaerere, ut iam impleatur propheticum: *erit sacerdos sicut populus*. Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam.... » (*De phil. mundi*, P. L. 172, 56).

Sentiamo in queste parole lo spirito di chi, studioso attento della natura e conoscitore delle sue leggi mirabili, si ribella a tutte le interpretazioni miracolistiche dei fenomeni naturali le quali finiscono per distruggere la natura stessa, svuotandola di ogni significato e rendendo così impossibile l'ascesa a Dio dall'armonica complessità del creato. Ed è proprio la sicurezza di scoprire la gloria divina attraverso lo studio della natura e di avere così la possibilità di dimostrare anche agli increduli l'esistenza di Dio, che fa pronunciare a Guglielmo di Conches parole dure contro l'ignoranza dei suoi avversari che

« malunt nescire, quam ab alio quaerere: et si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes, quam sapientiae suae confidentes » (*loc. cit.*).

Tra gli avversari del filosofo di Conches quello a noi meglio noto

¹⁾ Probabilmente fu preso più di mira Guglielmo di Conches che non Teodorico, perché su di lui fu richiamata l'attenzione dei teologi dalla dottrina trinitaria, molto affine a quella di Abelardo.

²⁾ « At dicet aliquis: nonne hoc est opus creatoris quod homo ex homine nascatur? Ad quod respondeo: nichil detraho deo; omnia quae in mundo sunt deus fecit praeter malum, sed alia fecit operante natura rerum quae est instrumentum divinae operationis et ea dicuntur opera naturae quae a Deo fiunt natura subserviente; alia facit non ex aliqua materia sed ex sola voluntate.... et illa a philosophis dicuntur opera creatoris » (*In Boetium* ed. Parent, p. 126).

è Guglielmo di San Teodorico che nella sua lettera a San Bernardo *De erribus Guilelmi de Conchis* (P. L. 180, 333-340), dopo aver accusato di sabellianismo il maestro di Chartres, lo presenta persino come materialista e manicheo.

Materialista perché avrebbe ridotto Dio a « temperatura »:

« Stultorum quorundam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil prorsus esse praeter corpora et corporea: non aliud esse Deum in mundo quam concursum elementorum et temperaturam naturae; et hoc ipsum esse animam in corpore » (*De erroribus Guilelmi de Conchis*, P. L. 180, 340).

Evidentemente per il monaco di San Teodorico solo Dio può essere datore di ordine e vita; attribuire queste capacità demiurgiche alla natura equivaleva quindi a rendere immanente l'azione divina, anzi immergere Dio stesso nella natura, riducendolo a principio regolatore delle diverse qualità elementari (lat. *temperatura* - gr. *κρᾶσις*: per il significato in questo luogo cfr. *Somnium Scipionis*, 17, 17). Inoltre nella dottrina della creazione del corpo umano da parte delle stelle e degli spiriti (detti con parola greca *dèmoni*), Guglielmo di San Teodorico vede senz'altro una teoria manichea, dato che secondo tale setta il corpo umano è opera di spiriti malvagi; per questo, indignato, scrive:

« manifestus manichaeus est dicens animam hominis, bono deo creatam; corpus vero a principe tenebrarum » (*loc. cit.*).

Non credo che tale accusa sia stata lanciata senza ragion veduta: siamo infatti nel periodo in cui viene scoperta e denunciata al papa Lucio II (1144) una setta manichea assai diffusa in Francia, per sopprimere la quale fu sollecitato nel 1143 da Evervino l'intervento di Bernardo di Chiaravalle, che contro i manichei scrisse nel suo commento al *Cantico dei Cantici*¹⁾: accusare dunque un maestro dell'epoca di manicheismo voleva dire coinvolgerlo in una setta proprio allora particolarmente combattuta dall'ortodossia.

È però Guglielmo di Conches, convinto come era della sua fisica, non volle su questa materia ritrattarsi: infatti se nel *Dragmaticon* non si trovano più le ardite speculazioni trinitarie, né la dottrina dell'anima del mondo, è invece ripetuto, con identici termini, quanto nella *Philosophia mundi* si diceva sulla nascita degli animali e sulla formazione del corpo umano (*Drag.*, pp. 75-77, cfr. P. L. 172, 55-56); varia soltanto ciò che aveva scritto sulla creazione di Eva, ammettendo nell'opera sua più matura il racconto biblico (*Drag.*, p. 77), mentre nell'opera giovanile aveva sostenuto che questo doveva prendersi in senso figurato (*De phil. mundi*, col. 56).

Forse proprio mentre si svolgeva la polemica tra Guglielmo di Conches e il suo omonimo abate di San Teodorico, un fine umanista che

¹⁾ Cfr. E. VACANDARD, *Vie de S. Bernard*, Paris, 1920, vol. II, p. 207 sgg. Sul manicheismo di questo periodo, per notizie d'insieme, cfr. FLICHE, FOREVILLE, ROUSSET, *Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*, Paris, 1946, p. 91 sgg.; sulle dottrine dualistiche medievali, ricchissime indicazioni bibliografiche si trovano nel recente volume del SÖDERBERG, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, Uppsala, 1949.

fu anche cancelliere di Chartres, Bernardo Silvestre, scriveva a celebrazione della natura un poema in prosa e versi, il *De mundi universitate*.

Dietro la veste letteraria, ricca di reminiscenze classiche, è facile scorgere in quest'opera tutto il patrimonio di idee e di interessi caratteristici della scuola di Chartres, e per il suo intento di spiegare il racconto genesiaco con le *auctoritates* di filosofi e poeti pagani, può essere ricondotta al già noto genere di scritti *In Hexaemeron*¹⁾.

Natura, nel poema di Bernardo che impostatizza e personifica concetti teologici e scientifici, ha un ruolo di primo piano. È *Natura* che, commossa dal misero spettacolo del caos primordiale, si volge implorante a *Noys* perché ponga fine al disordine e dia agli elementi il loro *ornatus* (*De mundi universitate*, ed. Barach-Wrobel, Innsbruck, 1876, pp. 7-9). E ancora *Natura*, al momento di creare l'uomo (microcosmo) ha l'incarico da *Noys* di rintracciare sui cieli *Urania* e nelle profondità della terra *Physis*, perché col loro aiuto possa far nascere il re del cosmo (p. 36).

Natura, che ci appare con tutti gli attributi di una divinità classica²⁾, è la « mater generationis » salutata al suo avvento dal subitaneo rifiorire della terra³⁾; è la stessa fecondità divina⁴⁾ che, insieme a *Endelecheia*, forma e vivifica i corpi.

Così dunque la natura, che i filosofi di Chartres avevano ricollocata al centro dei loro interessi speculativi dotandola di un autonomo valore, trovava nello stesso ambiente culturale la sua celebrazione poetica⁵⁾; e negli ultimi decenni di quel secolo sarà ancora un fine umanista e teologo spiritualmente vicino alla tradizione di Chartres che scioglierà il suo inno alla natura

*cui velut mundi dominae tributum
singula solvunt*⁶⁾.

TULLIO GREGORY.

¹⁾ Cfr. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du m. à.*, 1928, p. 8. Si vedano però le precise considerazioni del GARIN (*op. cit.*, pp. 80-81) sui motivi ermetici e astrologici di alcune pagine del poema di Bernardo Silvestre; cfr. anche TH. SILVERSTEIN, *The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris*, in *Modern philology*, XLVI, 1948 pp. 92-116; R. B. WOOLSEY, *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in *Traditio*, VI, 1948, pp. 340-344.

²⁾ Cfr. GILSON, *op. cit.*, pp. 21-22; CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, pp. 116-129.

³⁾ « Quicquid ergo deliciosus oriens parturit et educit, ad adventum Naturae vultu quodam festivitatis occurrit » (*De mundi universitate*, ed. cit., p. 53).

⁴⁾ Dice *Noys* a *Natura*: « tu natura, uteri mei beata fecunditas » (ed. cit., p. 9).

⁵⁾ Possiamo dire anche a proposito di Bernardo Silvestre ciò che lo Chenu scrive a proposito dell'allegoria della natura cara ad Alano di Lilla: « Madama Natura ormai esiste. Si ha ragione ad ipostatizzarla: essa è autonoma. Qui la finzione letteraria sottolinea l'insegnamento filosofico. Natura è la sorgente attiva e permanente di ogni fecondità. Essa non è più solo lo 'specchio' (Vincenzo di Beauvais) in cui si riflettono le realtà spirituali; essa ha consistenza propria, e azione, e genio, e potenza. La vita emana da lei, e in lei ogni essere trova le sue leggi, la sua armonia, la sua bellezza, che gli uomini, oimé, violano ignominiosamente » (*art. cit.*, p. 11). Sulla fortuna del *De mundi universitate*, dovuta soprattutto alla finezza del suo stile, cfr. FARAL, *Le manuscrit 511 du « Hunterian Museum » de Glasgow*, in *Studi medievali* IX (1936), p. 69 sgg.

⁶⁾ ALANO DI LILLA, *Liber de planctu naturae*, P. L. 210, 447.