

V.

LA «RATIO» E LE SCIENZE

1. I FATTI

I saperi scientifici

Nel XII secolo la natura viene percepita con rinnovato interesse e conseguentemente investita da originali forme d'indagine. All'idea che il creato debba essere interpretato attraverso una lettura allegorica, così come una lunga tradizione aveva fatto con le Sacre Scritture, si affiancano nuove prospettive. Per queste il mondo non è più soltanto una sorta di linguaggio con cui Dio, mediante fenomeni da intendersi quali simboli, parla all'uomo, ma una realtà dotata di un'autonoma consistenza ontologica, da esaminare nei suoi aspetti oggettivi, «fisici».

Il centro del rinnovamento del sapere sulla natura è in primo luogo la cosiddetta «scuola di Chartres». Presso la cattedrale della città francese sono cancellieri e nel contempo maestri Bernardo di Chartres (*magister* dal 1112 alla morte, nel 1126), Gilberto de la Porrée (cancelliere dal 1126 fino all'incirca al 1140) e Teodorico di Chartres (cancelliere nel corso degli anni Quaranta). A Chartres sono *magistri* pure Guglielmo de Conches, allievo di Bernardo, e Bernardo Silvestre. Tuttavia non si può limitare il movimento culturale a quella scuola: dopo essere stato a Chartres, Gilberto si sposta a Parigi, dove fino ad allora aveva insegnato Teodorico di Chartres.

Un impulso alla svolta viene dalle traduzioni di testi greci e arabi che – come si vedrà nel prossimo paragrafo – sono fatte soprattutto in Spagna: ai nuovi studi partecipa Ermanno di Carinzia, uno degli intellettuali più importanti, allievo di Teodorico di Chartres, per lunghi periodi residente nella penisola iberica. In ogni caso, il nuovo indirizzo culturale non può essere ricondotto all'influenza di mondi esterni all'Occidente: esso nasce all'interno di questo a partire dalla riflessione su testi classici da tempo posseduti, in particolare il *Timeo* di Platone.

Quest'opera – di cui già nell'alto medioevo si conosceva la prima parte con commento di Calcidio – viene commentata dai principali maestri di Chartres e viene intesa come discorso cosmogonico, sull'origine del mondo. Lo schema che ne è alla base, viene cristianizzato: nell'artefice del mondo è visto il Padre, nei modelli cui esso si ispira il Verbo. Il problema di stabilire un collegamento tra Dio e la materia è risolto in una prospettiva neoplatonica, postulando un principio intermedio, le «forme native» teorizzate da Bernardo di Chartres.

Per questa via è riconosciuta un'autonomia alla creazione. All'opera divina è attribuito l'inizio della creazione, che sarebbe stata continuata da agenti intermedi, definiti dai singoli pensatori in modi diversi, comunque individuati come fattori interni alla natura. Così, per Guglielmo di Conches e Teodorico di Chartres, Dio avrebbe posto in essere i quattro elementi, i quali poi, per cause fisiche, avrebbero prodotto la molteplicità delle forme, dai corpi celesti ai viventi. Per Ermanno di Carinzia un principio interno alla natura, l'*ignis artificus* (un fuoco con virtù di artefice), avrebbe presieduto al completamento del mondo. Ne risulta che questo, ordinato dalla sapienza divina, è un tutto organico, in cui le diverse parti si dispongono secondo corrispondenze e gerarchie precise. In genere sono distinte una zona superiore, dei cieli, attiva e dotata di elementi puri, e una inferiore, passiva e formata con la mescolanza degli elementi.

In questo quadro, le nuove teorie danno crescente spazio al ruolo dei «cieli», sempre più considerati agenti intermedi tra Dio e l'uomo. Tale impostazione si consolida sotto l'influsso di opere di astronomia e astrologia greche e arabe, ormai diffuse in traduzione alla metà del secolo. Bernardo Silvestre, Raimondo di Marsiglia, Ermanno di Carinzia teorizzano l'influenza dei corpi celesti sugli uomini, preoccupandosi da un lato di distinguersi dalle credenze degli antichi al riguardo, dall'altro di salvare la libertà dell'uomo. Così Bernardo Silvestre – se sua è l'introduzione all'*Experimentarius* – vede nei pianeti strumenti nelle mani di Dio, peraltro negando loro ogni caratteristica divina, e dichiara che attraverso di essi si stabilisce il destino di ciascun essere: un destino che però Dio può cambiare, «placato dalle preghiere o offeso dai peccati».

Le conseguenze di una siffatta visione unitaria del cosmo sono molteplici. La crescente importanza della credenza nell'influsso dei cieli fa sì che l'astrologia appaia come elemento imprescindibile e fondante di ogni sapere umano. Essa avanza pretese sulla medicina e sull'alchimia. Da un lato, gli scritti greci e arabi di medicina che cominciano a percorrere l'Europa dalla fine dell'XI secolo ben si accordano con la concezione di un ordine organico dell'universo, che l'uomo deve riprodurre nel suo corpo, avendo attenzione agli influssi degli astri; dall'altro, testi attribuiti a Platone e al favoloso Ermete Trismegisto vedono nella conoscenza delle simpatie del mondo e in particolare delle «operazioni delle stelle» la base per manipolare la natura.

Le nuove prospettive scientifiche dei maestri di Chartres talvolta hanno punti di contatto con altri indirizzi filosofici del XII secolo, ma più spesso provocano resistenze e critiche. La fiducia nella possibilità di interagire con la natura sulla base della conoscenza dell'ordine a lei inerente si incontra con la positiva valutazione delle arti meccaniche nella scuola costituitasi nella canonica regolare di San Vittore di Parigi. Nel suo *Didascalicon* Ugo di San Vittore invita a coltivare tutte le discipline, nella convinzione che esse concorrano all'apprendimento di quella verità che è presente nella Bibbia e che l'uomo

possedeva prima della caduta del peccato originale. Tuttavia i maestri della canonica parigina di San Vittore sono rivolti a una conoscenza che restauri nell'uomo l'immagine della sapienza divina: dunque tesa verso la contemplazione di Dio, con un orientamento mistico ben distante dall'impostazione degli uomini di Chartres. Alla fine del XII secolo, soprattutto attraverso Gilberto de la Porrée, dell'influsso di Chartres pare risentire Alano di Lilla, che nel suo *Anticlaudianus* elabora l'immagine dell'*homo novus*, capace di risolvere in sé, in armonia, le antitesi presenti nel mondo: un uomo in grado di essere perfetto microcosmo grazie a un'educazione fondata sull'equilibrio interiore.

Fortissima è l'opposizione ai maestri di Chartres da parte dei maggiori esponenti della cultura monastica. Guglielmo di Saint-Thierry, allievo di Bernardo di Chiaravalle, vede nella spiegazione del formarsi del mondo in termini fisici uno stravolgimento del modo di intendere Dio quale creatore, giungendo a scorgere in essa elementi di eresia. Lungi dal cercare di indagare l'autonomia nel funzionamento dell'universo, Bernardo, Guglielmo, Elredo di Rievaulx e Isacco Stella – tutti cisterciensi – si concentrano sul tema del rapporto tra Dio e l'uomo, del modo in cui l'uomo può recuperare la somiglianza rispetto alla Divinità, persa a motivo del peccato originale, e farsi coinvolgere dall'amore totalizzante di Cristo: una teologia tesa a condurre l'uomo alla contemplazione di Dio e che anziché i metodi della dialettica impiega l'esegesi allegorica dei testi sacri, ricorrendo a un linguaggio vivificato di espressioni bibliche in luogo di quello filosofico.

Il secolo che legge e scrive: tra Bisanzio e Occidente

Nel XII secolo l'evoluzione del pensiero è strettamente legata all'ampliamento delle letture possibili. Le nuove scuole che riflettono su Dio e sul creato si nutrono del sapere che proviene da culture fino ad allora marginali. La filosofia e la scienza della Grecia antica e quelle arabe per la prima volta sono attinte direttamente, grazie a un'intensa attività di traduzione di testi in alcune regioni della cristianità. Da Costantinopoli, dalla Sicilia e dalla Spagna, secondo modalità differenti, parte il rinnovamento del patrimonio librario dell'Occidente.

A Costantinopoli e nell'Oriente bizantino operano traduttori per lo più di origine italiana: fra gli altri Giacomo Veneto, Mosè da Bergamo, Burgundione da Pisa, Ugo Eteriano, Leone Tusco, ai quali si aggiunge il pisano Stefano, che vive ad Antiochia nella prima metà del secolo. A costoro si deve la diffusione in lingua latina di scritti greci soprattutto di filosofia e teologia, nonché di agiografia. Essi danno un contributo decisivo al completamento della conoscenza degli autori patristici: Giovanni Crisostomo e Basilio, Massimo il Confessore e lo Pseudo-Dionigi sono gli autori più frequentati. Questo impegno culturale rappresenta il frutto di relazioni tra latini che conoscono e percorrono l'Oriente, e il mondo occidentale. Burgundione da Pisa talvolta lavora su commissione

di papa Eugenio III; Ugo Eteriano, anche lui pisano, è in contatto, tramite intermediari, con un allievo di Gilberto de la Porrée, Ugo di Honau: alcune sue traduzioni sono espressamente finalizzate a fornire materiale patristico alle discussioni tra i latini sul problema della natura, o delle nature, e della persona di Cristo. Leone Tusco ricerca fonti per i dibattiti teologici tra Oriente e Occidente. Tali prevalenti interessi non devono far dimenticare che a Giacomo Veneto, intorno alla metà del secolo, si deve la versione in latino di importanti testi di Aristotele, tra cui gli *Analitici secondi*, in una redazione dotata di fortuna fino all'epoca umanistica: un contributo importante per la conoscenza dello Stagirita in Occidente, che si affianca a quello proveniente, subito dopo, dalla Spagna.

Nelle traduzioni dal greco si distinsero anche gli ambienti culturali siciliani. Nonostante gli stretti rapporti esistenti nell'isola fra tre culture, latina, greca e araba, la versione dall'arabo fu rara, praticata solo quando era impossibile trovare testimoni in greco delle opere. Testi di matematica, fisica e astronomia di Euclide, Proclo e Tolomeo, accanto al *Menone* e al *Fedone* di Platone, sono i contributi principali dei traduttori isolani, tra i quali emerge Aristippo, arcidiacono di Catania.

La regione più importante per la mediazione tra culture diverse in Occidente è certo la Spagna. Attraverso di questa passa il nucleo più consistente dell'antichità classica che l'Islam aveva fatto proprio a partire dall'VIII secolo, ma transita pure una parte della stessa sapienza araba. Gli uomini che animano questa stagione sono di varia provenienza: cristiani indigeni (Domenico Gundissalino e Ugo di Santalla), ebrei convertiti (Pietro Alfonsi), immigrati da altre regioni d'Europa: così l'inglese Roberto di Ketton, Ermanno di Carinzia, Gerardo di Cremona. Il centro più intraprendente è la curia vescovile di Toledo al tempo degli episcopati di Raimondo (1125-1152) e Giovanni (1152-1166). Un'intensa attività si svolge anche a Barcellona, Tarragona, Tarazona, Segovia, Leòn.

Nella prima parte del secolo, l'interesse dei traduttori è rivolto soprattutto a scritti di carattere scientifico – di matematica, astrologia e astronomia. Questi campi continuano ad attirare studiosi nella seconda metà del secolo, quando aumentano le traduzioni di testi di Aristotele e dei filosofi arabi. Giovanni di Siviglia e Domenico Gundissalino, arcidiacono di Cuelar, presente in Toledo tra il 1162 e il 1181, trasmettono all'Occidente opere fondamentali del filosofo arabo Avicenna, mentre sempre a Toledo Gerardo da Cremona si cimenta con gli scritti di Aristotele.

I testi greci e arabi tradotti in latino in Spagna sono diffusi ad opera sia degli stessi traduttori sia di studenti, in occasione dei loro viaggi. Essi giungono in Inghilterra, nel nord della Francia e anche in Italia. Talvolta si possono documentare rapporti costanti fra traduttori e uomini di cultura eminenti. Negli anni Quaranta del secolo, Ermanno di Carinzia dedica la sua versione della

Planisphaera di Tolomeo a Teodorico di Chartres. Negli stessi anni l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, si reca in Spagna e commissiona allo stesso Ermanno e a Roberto di Ketton la traduzione del Corano, per poter fondare su solida base testuale il confronto con il mondo musulmano – contro il quale scrive una *Summula quaedam brevis* e il trattato *Adversus nefandam sectam Saracenorum libri II*.

Il rinnovamento delle letture nel XII secolo non dipende solo dalla disponibilità di opere fino ad allora non pervenute al mondo latino. Esso è determinato anche dalla riscoperta e dalla diffusione di scritti che giacevano in biblioteche di monasteri e cattedrali in numero esiguo di esemplari. Veramente il XII secolo conosce una fervida attività di produzione di manoscritti: nel nord della Francia quattro volte quella dell'XI secolo. Le sedi di questo patrimonio sono essenzialmente i cenobi, che dispongono di *scriptoria* per il lavoro di copiatura. Le cattedrali arricchiscono le biblioteche soprattutto grazie a donazioni di codici da parte dei maestri che insegnano presso le loro scuole. Così Notre Dame di Chartres ottiene 111 volumi dai lasciti di Bernardo di Chartres, di Teodorico di Chartres e di Giovanni di Salisbury, vescovo dal 1176 al 1180.

L'incremento dei manoscritti a disposizione avviene secondo modalità che sottolineano le tendenze culturali del tempo. Nel campo religioso si moltiplicano i breviari, i messali e le Bibbie complete. Riguardo a queste ultime hanno un ruolo importante i cenobi cisterciensi, che producono manoscritti per sé e per altri ordini. Si diffonde pure la consuetudine di copiare singoli libri delle Sacre Scritture, talora con apparati di glosse: dalla fine del secolo ha successo la glossa ordinaria compilata agli inizi del secolo da Anselmo di Laon. I numerosi leggendari e omeliari rispondono alle esigenze della liturgia delle comunità di monaci e canonici, ma anche a quelle pastorali: nelle prediche ai laici i sacerdoti continuano a utilizzare testi dei Padri della Chiesa che ritrovano negli omeliari e che traducono in lingua volgare.

I Padri della Chiesa risultano essere i principali beneficiari della produzione di manoscritti del XII secolo. Fra loro, in Inghilterra, Irlanda, Portogallo, Spagna, Austria e Germania predomina Agostino – la cui influenza è ravvisabile, ad esempio, nella *Chronica sive historia de duabus civitatibus* di Ottone di Frisinga –, mentre l'area francese si connota per maggior varietà di testi patristici. Pure il mondo degli autori classici conosce un'eccezionale fioritura. Già dal X secolo nelle biblioteche si manifestava la tendenza a un allargamento del canone scolastico a vantaggio dei classici e a scapito dei poeti cristiani – quali Aratore, Prospero, Prudenzio, Sedulio. Nell'XI secolo erano privilegiati Orazio e Virgilio, nel XII secolo si impongono i testi utilizzati nelle scuole, nell'ambito delle discipline del trivio: di Cicerone il *De inventione*, la *Rhetorica ad Herennium*, il *Somnium Scipionis*, con il commento di Macrobio, ma anche i trattati *De amicitia*, *De senectute* e *De officiis*; poi ancora le opere di Sallustio, Lucano, Stazio, Ovidio, Orazio, Virgilio, Boezio, Terenzio, Giovenale. Al di

fuori del collegamento con le scuole, si diffondono i manoscritti di Seneca e, per la storia, di Livio, Cesare, Cornelio Nepote, Valerio Massimo, Svetonio, Paolo Orosio.

La nuova stagione dei classici non si limita a una loro più assidua lettura: essa produce nuovi commenti che coinvolgono gli ingegni più impegnati nel rinnovamento culturale, come Bernardo di Chartres, Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Arnolfo d'Orléans, Fulcone d'Orléans. Questi e altri autori leggono gli antichi per ricavarne una teoria della letteratura applicabile al presente, per definire i generi letterari, per ricavarne precetti di stile. In ciò si rivela uno dei caratteri dell'umanesimo del XII secolo: la considerazione del passato come modello per il presente.

Vi è certo un rapporto tra la maggior incidenza della letteratura classica e la nuova letteratura, del XII secolo. Quest'ultima non si esprime solo nella lingua latina, ma anche in volgare: la letteratura in lingua d'oïl e quella in lingua d'oc – i cicli romanzeschi del nord della Francia e la poesia trobadorica del sud – conoscono livelli di perfezione formale che non si spiegherebbero senza l'avanzamento degli studi di retorica del tempo.

L'influenza classica si rinviene soprattutto nello stile e nei contenuti degli autori latini del XII secolo. Il modello antico è attivo nel campo della storiografia. Il richiamo al mito di Roma è presente negli autori della corte sveva, – in particolare in Ottone di Frisinga e in Goffredo da Viterbo –, ma anche nelle cronache di vescovati e monasteri del regno di Germania. In Italia esso compare nelle cronache cittadine, ma non manca in quelle del regno normanno. In tale letteratura il motivo «romano» è elemento ideologico, a sostegno di autorità civili ed ecclesiastiche. Tuttavia esso non indebolisce mai la percezione della storia recente come momento in cui imperi e regni, città e chiese fondano la loro identità: ad esempio, nella sua *Chronica sive historia de duabus civitatibus* Ottone di Frisinga riconosce che il momento decisivo per la storia dell'impero, quello in cui si inserisce come protagonista il Barbarossa, è determinato dal conflitto tra Gregorio VII ed Enrico IV. In ciò si manifesta una nuova consapevolezza del distacco tra moderno e antico: una consapevolezza che aumenta con il tempo, fino a giungere a esprimersi in forme radicali. Così avviene nella cronachistica urbana italiana della seconda metà del XII secolo, la quale, compresa del problema dei rapporti tra città e impero, vive tutta del presente.

Il mondo antico fornisce argomenti anche a quegli autori che si pongono il problema del potere. Giovanni di Salisbury nel *Policraticus* e Walter Map nel *De nugis curialium* utilizzano i miti dell'antichità per costruire modelli che servano a comprendere la realtà presente, soprattutto a spiegare il pericolo che l'autorità del monarca si scioglia da ogni vincolo con le leggi e l'autorità. Per questa via personaggi storici, quali Cesare e Antonio, ma anche personaggi della mitologia classica, entrano nei discorsi sull'attualità.

2. I DOCUMENTI

La lettura del «Timeo» di Platone nella scuola di Chartres

Nel *Policraticus* (fine anni Sessanta del XII secolo) Giovanni di Salisbury riassume efficacemente l'interpretazione del *Timeo* elaborata nella scuola di Chartres, della quale egli era stato allievo: Platone avrebbe indagato le cause del mondo individuandole in un Dio che è unico e nel contempo Trinità.

«Nei libri di Platone si rinvencono molte cose consone ai detti dei profeti. Così nel *Timeo*, mentre investiga con grande sottigliezza le cause del mondo, sembra esprimere manifestamente la Trinità che è Dio, ponendo la causa efficiente nella potenza di Dio, la causa formale nella sua saggezza, la causa finale nella bontà, che sola Lo indusse a rendere ogni creatura partecipe della sua bontà, nella misura in cui la natura di ciascuna è capace di beatitudine. Nel contempo egli sembra aver compreso ed insegnato che in queste vi è una sola sostanza, quando asserisce che artefice e plasmatore dell'universo è un solo Dio, che a motivo della sua straordinaria bontà e dolcezza ha chiamato genitore di tutti: per la sua infinita maestà, potenza, sapienza e bontà tanto è difficile trovarLo quanto, una volta trovato, parlarne degnamente»¹.

La giustizia naturale si rivela nella creazione: la lettura del «Timeo» da parte di Guglielmo di Conches

Dovendo definire l'oggetto del *Timeo* di Platone, nelle sue *Glosae super Platonem* Guglielmo di Conches lo individua nella giustizia naturale che si manifesta nella creazione delle cose e nel governo del mondo: l'opera platonica diventa strumento fondamentale per lo studio del mondo sensibile.

«Dal momento che Platone fu discepolo di questo Socrate, comprendendo che il suo maestro aveva trattato della giustizia positiva, ma aveva ommesso di occuparsi della sua origine – cioè della giustizia naturale –, desiderando supplire alla parte tralasciata dal maestro, compose quest'opera, perché avessimo un trattato perfetto su ogni giustizia, sia positiva sia naturale: questa è la causa dell'opera. Ma poiché la giustizia naturale appare massimamente nella creazione delle cose e nel governo delle creature – infatti ciò che è stato creato da Dio è retto e giusto e non inventato dall'uomo –, procede a dimostrare quale e quanta sia la giustizia osservata dal Creatore: perciò si può dire che l'oggetto di Platone in quest'opera sia la giustizia naturale, cioè la creazione del mondo o piuttosto il mondo sensibile, il che è la medesima cosa»².

Guglielmo di Conches è accusato di spiegare la creazione in termini fisici

Guglielmo di Saint-Thierry è preoccupato dalla nuova cosmologia della scuola di Chartres. In una lettera a Bernardo di Chiaravalle afferma che Guglielmo di Conches ragiona sulla creazione in termini fisici e

¹ IOHANNIS SARESBERIENSIS *Policraticus*, in *PL*, 199, coll. 645 ss.

² T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche* (Studi storici, 26-27), Roma 1958, p. 60.

non filosofici, avvicinandosi a posizioni eretiche. Il monaco sostiene la possibilità che una spiegazione del mondo per cause naturali assuma connotazioni panteistiche oppure manichee.

«Descrivendo la creazione del primo uomo in modo filosofico, ma sarebbe meglio dire in modo fisico, (Guglielmo di Conches) afferma che il suo corpo non fu fatto da Dio, ma dalla natura, e che l'anima gli fu data da Dio, ma in seguito sostiene che il suo corpo fu fatto da spiriti, che chiama demoni, e dalle stelle. Nel primo caso sembra seguire il parere di taluni filosofi stolti che dicono che nulla vi è tranne i corpi e le cose corporee, che Dio nel mondo non è altro che il concorso degli elementi e la temperatura della natura, e che ciò stesso è l'anima nel corpo; nell'altro caso è manifestamente un manicheo, dichiarando che l'anima dell'uomo è creata dal Dio buono, il corpo invece dal principe delle tenebre»³.

*I nuovi saperi: la dignità dell'astronomia
nelle parole di Daniele di Morley*

Nei nuovi paradigmi scientifici l'astronomia acquisisce in breve tempo un primato: essa finisce per coinvolgere e influenzare una pluralità di saperi. Tale nuova prospettiva è ben illustrata dalle parole di Daniele di Morley, che espressamente celebra la dignità e l'utilità della disciplina.

«Coloro che negano forza ed efficacia ai moti celesti, sono di una tale impudente stoltezza che prima ancora di aver acquisito un abito scientifico, lo abbandonano. Onde alcuni hanno in odio l'astronomia solo a sentirne parlare. Ma se facessero attenzione alla sua grande dignità e utilità, non le negherebbero credito se non per invidia. Quanto alla dignità dell'astronomia si vede chiaramente dalle sue parti che, come dissero i più grandi sapienti, sono otto: la scienza dei giudizi, la scienza della medicina, la scienza della nigromanzia secondo i principi fisici, la scienza dell'agricoltura, la scienza dei prestigii, la scienza dell'alchimia, che consiste nella trasformazione dei metalli da una specie all'altra, la scienza delle immagini, ... la scienza degli specchi ... Né si deve sottovalutare l'utilità dell'astronomia: infatti l'astronomo quando conosce in precedenza gli eventi futuri, potrà impedire o evitare il loro danno, come nel caso di guerre, di carestie, di terremoti, di siccità, di alluvioni, di pestilenze. E se non potrà completamente sfuggire a questi eventi tuttavia essi saranno più tollerabili per chi li ha previsti, mentre chi non ne ha sentore sarà preso da improvviso e repentino terrore»⁴.

³ GUILLELMI ABBATIS S. THEODORICI *De erroribus Guillelmi de Conchis ad sanctum Bernardum*, in *PL*, 180, coll. 339 ss.

⁴ DANIELE DI MORLEY, *Philosophia*, a cura di G. MAURACH, in «Mittelateinisches Jahrbuch», XIV, 1979, p. 239; trad. it. in T. GREGORY, *L'ordine della natura e l'ordine del sapere*, in *Storia della filosofia*, 2: *Il medioevo*, Roma - Bari 1994, p. 71.

*Solo la conoscenza dell'astrologia consente all'uomo
di manipolare la natura*

I legami tra astrologia e scienza sono spesso dichiarati nella cultura scientifica del XII secolo, specie in opere ermetiche, cioè in scritti che – posti sotto la paternità del favoloso Ermete Trismegisto – promettono la conoscenza dei processi che presiedono al funzionamento della natura.

a.

«Chi ignora i princìpi dei corpi celesti e le qualità dei tempi chiaramente ignora la natura delle cose temporali. Sicché quando comincia a osservare o a medicare sbaglia o fa sbagliare»⁵.

b.

«Si noti che chiunque saprà unire opportunamente le operazioni delle stelle con le operazioni delle pietre potrà progredire in ogni operazione positiva o negativa. E a questo dobbiamo aggiungere le erbe di cui possiamo disporre che sono consonanti con le nature e le complessioni di quelle»⁶.

*Ugo di San Vittore: la dignità delle arti meccaniche
è pari a quella delle arti liberali*

Compito della conoscenza è restaurare la somiglianza dell'uomo con Dio. A questo scopo concorrono tutti i saperi, siano essi speculativi o diretti al dominio della natura. In questa prospettiva nel suo *Didascalicon* Ugo di San Vittore eleva le arti meccaniche al livello di quelle liberali.

«Il fine e l'intenzione di tutte le azioni e di tutti gli studi dell'uomo, se moderati dalla sapienza, deve essere questo: riparare l'integrità della nostra natura ... Due sono le cose che nell'uomo ricostituiscono la somiglianza con Dio: la speculazione della verità e l'esercizio della virtù ... Sono tre le opere: l'opera di Dio, l'opera della natura, l'opera dell'artefice che imita la natura. L'opera di Dio è creare ciò che non c'era ...; l'opera della natura è produrre ciò che era latente ...; l'opera dell'artefice è congiungere le cose disgregate e separare le cose congiunte ... Quattro abbiamo detto essere le scienze che contengono tutte le altre scienze: la scienza *theorica*, che si impegna nella speculazione della verità; la pratica, che considera la disciplina dei costumi; la meccanica, che governa le azioni di questa vita; e la logica, che offre la scienza del parlare in modo corretto e di disputare con acutezza»⁷.

⁵ Th. SILVERSTEIN, *Liber Hermetis Mercurii Triplicis De VI rerum principiis*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXII, 1955, p. 296; trad. it. in T. GREGORY, *L'ordine della natura e l'ordine del sapere* cit., pp. 72 ss.

⁶ *De XV stellis*, a cura di L. DELATTE, in *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Lièges - Paris 1942, p. 265; trad. it. in T. GREGORY, *L'ordine della natura e l'ordine del sapere*, cit., pp. 73 ss.

⁷ HUGONIS DE S. VICTORE *Eruditionis Didascalicae libri septem*, in *PL*, 176, coll. 745-751.

*La difesa del patrimonio librario:
l'opera di Abelardo, abate di San Pietro Vivo di Sens*

Nel 1123 Abelardo, abate del monastero di San Pietro Vivo di Sens, elabora un piano per salvaguardare la biblioteca del suo cenobio da possibili danni nel futuro: fa redigere un elenco con i nomi di tutti i manoscritti in essa contenuti e minaccia di scomunicare i colpevoli della perdita anche di un solo manoscritto. Dalla cronaca del monastero risulta che l'abate si era impegnato per tutta la vita nella ricostruzione del patrimonio librario del suo cenobio, andato distrutto nel corso di un incendio. Si tratta di un esempio della fervida attività nel campo della produzione libraria che percorre il mondo monastico nel XII secolo, in enti di antica o di recente origine.

«Nell'anno dell'incarnazione del Signore 1123, il signor abate Arnaldo, nel ventisettesimo anno della sua ordinazione, considerando la debolezza della sua età e prevedendo la prossimità della morte, ... ordinò che fossero messi per iscritto i nomi di tutti i libri che egli aveva fatto scrivere e ben decorare e che, copiati per mano di *notarii*, aveva fatto porre negli archivi della chiesa di San Pietro Vivo, per la loro conservazione e l'uso da parte della stessa chiesa. In ogni tempo questa fu la più alta intenzione della sua mente, sottrarsi a quasi tutti gli affari secolari ... per applicarsi il più possibile a ornare in tutti i modi la sua chiesa e soprattutto per far copiare dagli scribi (*scriptores*) libri che egli poi potesse donare alla chiesa e mettere a disposizione dei suoi fratelli per il servizio divino. Egli dava tanta importanza a queste cose che con le proprie mani portava i libri a quelli che erano esperti in tale lavoro e li riportava indietro. Non solo: ai confratelli dava da preparare le pergamene tagliate secondo le dimensioni dei volumi e poi di persona le recava agli scribi perché vi scrivessero ... E poiché, prima che Arnaldo assumesse l'incarico di governarlo, il monastero andò tutto a fuoco e quasi tutti i codici della chiesa furono bruciati e ridotti in cenere, perciò il detto abate si dava cura che la penuria e la cattiva qualità dei libri non turbasse il gregge dei suoi monaci. Quanto al motivo per il quale avesse disposto di far scrivere i nomi dei libri, il lettore onesto e previdente potrà indovinarlo. Infatti quell'uomo venerabile temeva la minaccia dei tempi, gli avvicindamenti delle persone e le diversità delle intenzioni. Molte volte abbiamo visto che ciò che è stato amato da una persona defunta, o è stato stimato poco dal successore o è stato trascurato del tutto ... Scomunicò indifferentemente tutti coloro che vendessero, dessero in prestito o in qualche modo procurassero alla chiesa la perdita di qualcuno dei libri qui menzionati ...»⁸.

*Tradurre per penitenza:
Burgundione da Pisa e Giovanni Crisostomo*

Burgundione da Pisa è uno dei principali traduttori dal greco operanti, intorno alla metà del secolo, a Bisanzio. In lui l'impegno nell'attività diplomatica a nome della sua città si accompagna a particolari interessi per la cultura patristica: in questa lettera il pisano esprime chiaramente il proposito di fornire alle terre latine la traduzione di un'opera di Giovanni Crisostomo non conosciuta. L'impegno è giustificato dal desiderio di fare opera meritoria per l'anima del figlio, appena deceduto. In altre circostanze Burgundione ha tradotto su richiesta di personaggi del mondo occidentale, come il pontefice Eugenio III.

⁸ *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, dite de Clarius*, edd. R.H. BAUTIER - M. GILLES, Paris 1979, pp. 188-191.

«Mentre svolgevo in Costantinopoli il compito di legato, inviato dai miei concittadini all'imperatore Manuele per affari pubblici della mia patria, avendo perso un figlio di nome Ugolino che avevo portato con me e che era stato colpito da malattia durante il viaggio, per la redenzione dell'anima sua decisi di volgere dal greco in latino la spiegazione (*explanationem*) del Vangelo di san Giovanni evangelista edita mirabilmente dal beato patriarca di Costantinopoli Giovanni Crisostomo: sia perché avevo già consegnato a papa Eugenio III di beata memoria la traduzione (*translatio*) del commento del medesimo santo padre Giovanni Crisostomo al Vangelo di san Matteo evangelista, sia perché mancavano del tutto esposizioni di questo Giovanni evangelista presso i Latini. Infatti non ho trovato nessun altro che ne faccia una esposizione completa, se non sant'Agostino.

Non potevo attendere all'opera lì per l'incombere degli impegni, né riuscii a trovare quel libro in vendita per portarlo con me a Pisa: il suo possesso è desiderato con grande avidità da moltissimi e soprattutto dai monaci, tanto per l'acume del discorso quanto per l'equilibrio dell'insegnamento dei costumi. Perciò presi in comodato due esemplari da due monasteri e li consegnai a due scrittori perché procedessero alla trascrizione, l'uno cominciando dall'inizio, l'altro dalla metà. Avuto così in breve il libro, notte e giorno, non appena avevo tempo, ascoltandolo con diligenza lo emendai attentamente.

Sbrigati gli affari della mia città, ricevuta dall'imperatore la licenza di tornare, giunsi a Messina. Mentre facevo tappa qui, cominciai a tradurre (*transferre*) il libro di mio pugno, e così per tutta la strada fino a Napoli e Gaeta. Ovunque mi fermassi, togliendomi il riposo, traducevo senza sosta. Così passai due anni traducendo, con l'aiuto di Dio, tutto il libro parola per parola dal greco al latino (*de verbum ad verbum de greco in latinum*)»⁹.

*Alla ricerca di nuovi testi patristici greci
a sostegno delle dispute teologiche nel mondo latino*

Le dispute in Occidente sull'interpretazione dei concetti di natura e persona in quanto riferiti a Cristo diventano stimolo a cercare nuovi testi dei padri della Chiesa. Tra il 1173 e il 1176 Ugo di Honau rivolge una richiesta in tal senso a Ugo Eteriano in una lettera, in cui è riconosciuta la superiorità dei dottori dei Greci.

«Ma poiché la fonte di tutta la sapienza è scaturita dai Greci e in questi tempi Dio ha mostrato la tua eminenza nell'eloquenza sia latina sia greca, ti chiedo di rimuovere questi pericolosi dubbi dei Latini – dubbi che confondendo natura e persona conducono al dogma sabelliano – con l'autorità dei dottori dei Greci, che di ciò hanno trattato in modo più chiaro di noi, e dunque di porre fine a questa lite con le loro sentenze»¹⁰.

⁹ P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa. Richter, Gesandter, Übersetzer*, Heidelberg 1974, pp. 84 ss.

¹⁰ The «*Liber de differentia naturae et personae*» by Hugh Etherian and the Letters Addressed to Him by Peter of Vienna and Hugh of Honau, in «*Medieval Studies*», XXIV, 1962, pp. 1-34.

Tre traduttori fra Spagna e Sicilia per un'opera di Avicenna

In un manoscritto latino dei *Meteora* di Avicenna, attribuiti erroneamente ad Aristotele (Oxford Bodl. Selden supra 24), si rinviene una nota con i nomi dei traduttori. Sono tre personaggi che appartengono a due aree culturali fra loro lontane: Gerardo da Cremona e Alfred of Sareshel hanno operato in Spagna, Enrico Aristippo in Sicilia.

«Termina il libro dei *Meteora* di Aristotele, del quale tre libri ha tradotto il maestro Gerardo Lombardo, sommo filosofo, dall'arabo in latino; il quarto libro è stato tradotto dal greco in latino da Enrico Aristippo; gli ultimi tre capitoli sono stati tradotti da Aurelio Anglico *Sarulensis* dall'arabo al latino»¹¹.

Insegnamento e pastorale: dalle scuole alla predicazione nelle chiese

Alla fine del XII secolo comincia a cambiare il modo di predicare. Al volgarizzamento di testi patristici si sostituisce un rapporto stretto tra insegnamento scolastico e predicazione, come mostra il racconto di Giacomo di Vitry circa Folco de Neuilly, che frequenta la scuola di Pietro il Cantore a Parigi.

«Il predetto sacerdote, Folco, desiderando attingere alla sua limpidissima sorgente, umilmente entrò alla sua scuola con le tavolette e con lo stilo, talune parole morali e in volgare, che in proporzione alle capacità del proprio ingegno aveva potuto cogliere e raccogliere dalla bocca del suo maestro, ruminando di frequente e affidando con decisione alla memoria. Nei giorni festivi, poi, ritornando alla propria chiesa, distribuiva con cura alle proprie pecorelle quanto aveva raccolto durante la settimana»¹².

Lettura dei classici per imparare a parlare: l'insegnamento di Bernardo di Chartres

Giovanni di Salisbury, nel *Metalogicus*, ricorda come per Bernardo di Chartres la lettura dei classici fosse strumento per imparare a «dire». Si tratta di una testimonianza dell'atteggiamento interpretativo che caratterizza la cultura del XII secolo nei confronti degli autori del mondo antico, ai quali è attribuito il compito di fornire norme di stile.

«Nell'imitare prose e poemi (Bernardo) proponeva poeti e prosatori, e prescriveva di imitarli, indicando le forme del dire e le clausole eleganti. Se qualcuno per abbellire la propria opera assumeva panni altrui, rimproverava il furto riconosciuto»¹³.

¹¹ M.-Th. D'ALVERNY, *Translations and Translators*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, p. 454, nota 145.

¹² *The 'Historia Occidentalis' of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, a cura di J.F. HINNEBUSCH, Fribourg (Suisse) 1972, pp. 94 ss.; trad. it. in R. RUSCONI, *La predicazione: parole in Chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del medioevo, V/2: Il medioevo latino: la circolazione del testo*, direttori G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, Roma 1994, p. 572, nota 4.

¹³ IOHANNIS SARESBERIENSIS *Metalogicus*, in *PL*, 199, col. 855; trad. it. in C. VILLA, *I classici*, in *Lo spazio letterario del medioevo, V/1: Il medioevo latino: la produzione del testo*, cit., pp. 503 ss., nota 49.

*I miti del mondo classico e l'attualità:
le riflessioni di Walter Map sull'amministrazione della giustizia*

Walter Map utilizza il mito classico nell'analisi della società aristocratica del suo tempo. I giudici dell'inferno, Minosse, Radamanto ed Eaco, diventano il metro su cui valutare l'amministrazione della giustizia nelle corti del suo tempo, in particolare in quella dei Plantageneti.

«Nel fuliginoso palazzo del tenebroso Dite, Minosse, Radamanto ed Eaco immettono il responso in un'urna, come giudici presiedono il collegio giudicante le anime dei morti. Pesano subito le cattive azioni, stravolgono o annullano quelle buone ... Si dice tuttavia che se quelli che passano davanti a loro li riveriscono, il loro rigore svanisce come per incanto ... Anche noi abbiamo dei censori sotto un serenissimo giudice, ed il loro modo di far giustizia nuoce alla giustizia del loro signore, poiché pur avendo giurato al suo cospetto di giudicare nel rispetto dell'imparzialità, si comportano come i tre sagaci giudici di Plutone ... Costoro danno a vedere di porre i responsi in un'urna ... confondendo gli ingenui con raggiri, sottoponendo a stretto esame le colpe, per le quali non si ottiene alcuna remissione, a meno che la madre borsa non interceda con la sua bocca rugosa. È lei la sovrana di tutto, che perdona gli errori, giustifica l'empio e non desidera la morte dei peccatori»¹⁴.

¹⁴ W. MAP, *Svaggi di corte*, a cura di F. LATELLA, Parma 1990, pp. 661 ss.

3. LE INTERPRETAZIONI

Ampio è stato, ed è tuttora, il dibattito sulla cosiddetta «scuola di Chartres». La questione verte principalmente su due aspetti: l'esistenza di una vera e propria scuola presso la cattedrale e il significato dell'opera dei suoi maestri per la storia della cultura europea.

Una lunga tradizione di studi, risalente all'Ottocento, ha esaltato il ruolo degli uomini di Chartres nell'avanzamento del pensiero contro le chiusure degli ambienti monastici, soprattutto quelli influenzati da Bernardo di Chiaravalle. In particolare, in *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927) Haskins ha inserito l'apporto della scuola nel generale sviluppo filosofico del secolo, ponendolo però in secondo piano: la rinascita culturale del tempo appariva connotata in senso aristotelico, non platonico. Tuttavia al professore statunitense non è sfuggita la stretta connessione tra gli intellettuali di Chartres e il nuovo umanesimo latino, in cui si rinnovava lo studio delle arti. Nel libro *La théologie au XIIe siècle* (1957), Chenu ha valutato il platonismo del XII secolo sugli esiti della scolastica del Duecento, mettendone in evidenza l'incapacità di pervenire a una rifondazione dei rapporti tra filosofia e teologia con una propria sintesi. In ogni caso, ne ha riconosciuto il tentativo di coniugare conoscenza e religiosità, dunque il legame con il grande risveglio religioso dell'epoca e la partecipazione a quel clima culturale da cui sarebbe scaturita la scolastica.

Una più precisa indagine sui caratteri della riflessione degli intellettuali di Chartres è venuta da Tullio Gregory, che, a partire dagli anni Cinquanta, ha dedicato all'argomento numerosi contributi. Nella visione del cosmo come un tutto organico, autonomo rispetto alla Divinità, funzionante sulla base di principi interni, lo studioso ha individuato il tratto peculiare del pensiero elaborato presso la scuola della cattedrale francese: un platonismo ricco di collegamenti con i contemporanei sviluppi di scienze quali la fisica, l'astronomia, l'astrologia e la medicina, e la cui traccia sarebbe rimasta nei secoli seguenti.

In controtendenza rispetto alle opinioni prevalenti, nel 1972 Southern ha negato l'esistenza di una definita tradizione intellettuale presso la cattedrale francese dopo Bernardo di Chartres e ha ritenuto essenzialmente improduttive e antiquate le idee che vi erano professate.

Una presa di posizione così netta ha provocato una serie di reazioni in studiosi della filosofia medievale quali Nikolaus Häring, Roberto Giaccone, Peter Dronke ed Edouard Jeuneau. I loro approfondimenti critici conducono a un sostanziale rifiuto delle tesi di Southern. Da un lato, la ricchezza della biblioteca di Chartres è tale che non consente di dubitare dell'esistenza della locale «scuola», anche se numerosi maestri che vi insegnavano erano legati anche agli ambienti parigini, non meno vivi. D'altro lato, una più attenta valutazione delle singole personalità ha messo in luce l'originalità degli apporti scientifici

degli uomini di Chartres. Il merito complessivo della scuola riguarda l'elaborazione di un umanesimo cristiano fondato sulle arti liberali, nel momento in cui altri indirizzi privilegiavano una teologia fondata sulla logica, a Parigi, o una teologia basata sull'esegesi dei testi sacri, nell'ambiente cisterciense.

La diffusione di testi greci e arabi in Occidente nel XII secolo è stata indagata con sistematicità per la prima volta da Haskins nei suoi *Studies of Medieval Science*, editi nel 1924. Il lavoro di reperimento di manoscritti ed edizioni svolto in quest'occasione è stato la base del capitolo sulle traduzioni nel classico *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927). Da allora gli studi sui traduttori e le aree in cui essi operavano si sono moltiplicati, fornendo un quadro sempre più chiaro degli apporti venuti alla cultura europea dall'esterno.

Grande attenzione è stata data alle modalità della traduzione. Sono infatti le rare attestazioni di uomini in grado di leggere il greco, l'arabo o l'ebraico e di scrivere in latino. Nella maggior parte dei casi la traduzione era frutto di una collaborazione tra due individui che comunicavano tra loro nel vernacolo locale: uno esponeva il testo originale, l'altro faceva la versione in latino.

Le ricerche sulla fedeltà delle traduzioni hanno rilevato la multiformità dei risultati: dalla traduzione letterale, parola per parola, aderente alla struttura del testo di partenza, a quella ancora letterale ma più vicina al dettato latino, alla traduzione totalmente libera – è il caso di Ugo di Santalla –, che mira esclusivamente alla salvaguardia del contenuto.

Poco frequentato è il tema del rapporto tra attività di traduzione e riflessioni sulla lingua. Da questo punto di vista, dalla fine del XII secolo si attua una dicotomia importante: da un lato, alcuni traduttori manifestano una particolare attenzione alla specificità dei singoli sistemi linguistici; dall'altro, la riflessione grammaticale presso le scuole presuppone l'universalità delle categorie grammaticali.

Per quanto concerne la storia delle biblioteche, gli studiosi hanno individuato il carattere di svolta del XII secolo. Nell'ambito dei monasteri, questo è il momento di massima fioritura della produzione di codici, ma anche quello in cui viene meno lo stretto rapporto funzionale tra attività di scrittura e attività di conservazione libraria e di protezione del patrimonio culturale. Protagonisti dell'evoluzione sono i cenobi cisterciensi, nei quali lo spazio dello *scriptorium* non si distingue più da quello destinato ai vari lavori dei monaci, mentre i libri, quasi esclusivamente utilizzati per la preghiera, personale e comunitaria, vengono collocati in spazi propri, generalmente in nicchie. Si tratta del primo passo verso lo scioglimento del rapporto tra *scriptorium* e biblioteca, che nel mondo degli ordini religiosi prosegue con forza nel Duecento.

Difficile risulta accertare come si siano costituite le biblioteche presso le scuole cattedrali. Le attestazioni di *scriptoria* sono alquanto rare, mentre sono docu-

mentate donazioni dei *magistri*, che probabilmente ricorrevano all'opera di scrittori professionisti o dei monasteri. In entrambi i casi il fenomeno è interpretato come uno dei primi segni di un'evoluzione della produzione libraria verso forme più complesse e dinamiche, adatte a una società in cui si stavano moltiplicando le istituzioni protagoniste della cultura.

4. BIBLIOGRAFIA

- BENSON R.L. - CONSTABLE G. (edd), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982
- CAVALLO G. (ed), *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica*, Bari 1983
- CAVALLO G., *Dallo 'scriptorium' senza biblioteca alla biblioteca senza 'scriptorium'*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 331-422
- CHENU M.-D., *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957
- CONTAMINE G. (ed), *Traduction et traducteurs au Moyen âge*, Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986, Paris 1989
- D'ALVERNY M.-Th., *Translations and Translators*, in R.L. BENSON - G. CONSTABLE (edd), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 421-462
- DRONKE P. (ed), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge 1988
- GENET J.-Ph., *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident chrétien (XIIe - milieu du XVe siècle)*, 1, Paris 1999
- GREGORY T., *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955
- HASKINS Ch.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard 1927
- LEONARDI C., *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, I/1: Il medioevo latino: la produzione del testo*, direttori G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, Roma 1993, pp. 295-321
- LEONARDI C. (ed), *Gli umanesimi medievali*, Atti del II Congresso dell'«Internationales Mittellateinerkomitee», Firenze, Certosa del Galluzzo, 11-15 settembre 1993, Firenze 1998
- MUNK OLSEN B., *L'Étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*, Paris 1987
- MUNK OLSEN B., *La trasmissione dei testi nei secoli XI e XII*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, I/3: Il medioevo latino: la ricezione del testo*, direttori G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, 1995, pp. 375-414
- Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain - La-Neuve - Cassino 1990
- STOCK B., *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972
- WIELAND G. (ed), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur «Renaissance» des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995