

L'UMANESIMO TEOLOGALE DEL SEC. XII

Il secolo XII presenta un interessante panorama culturale e spirituale essendo caratterizzato da un attivo impegno per gli studi e da vaste conoscenze letterarie e scientifiche; circola in esso un mutato spirito di insaziabile curiosità ed indipendenza, uno spirito che vorremmo chiamare secolare ma non laico. Gli uomini di studio, partecipi della rinascenza culturale del secolo XII, capirono quali vantaggi poteva ritrarre la religione da un'intelligente collaborazione con la filosofia e da un uso prudente delle dottrine antiche, perciò tentarono di metter d'accordo Platone con Cristo, mentre non restarono insensibili alla bellezza dello stile classico; Bernardo di Chartres diceva che noi siamo nani sulle spalle dei giganti, e se vediamo più lontano e più acutamente, non è merito nostro, ma perché siamo portati in alto e ben sostenuti dalle solide basi della cultura antica.

Però tutti tennero fermo il principio che i diritti della fede non dovevano essere calpestati dalle pretese della ragione; un concetto unitario, ancora in senso soprannaturalistico, dominava il pensiero del secolo XII, e si può dire che i filosofi del tempo si consideravano onorati di poter trattare questioni attinenti alla fede piuttosto che compiaciuti di possedere un proprio campo d'azione fuori del dominio della fede. Alla base di tutta la speculazione del secolo stava un sincero intento apologetico: tutto doveva contribuire all'esaltazione della religione cristiana. Perciò lo studio era apprezzato in relazione alla sua efficacia moralizzatrice mentre erano oggetto di derisione le questioni troppo sottili e ben presto vennero a noia le continue dispute tra le scuole. Già Silvestro II, il dotto Gerberto d'Aurillac, aveva spiegato che, come i filosofi antichi non avevano separato le maniere di esprimersi da quella di vivere, egli cercava a sua volta di unire allo sforzo di ben vivere quello di



Il prof. Paolo Brezzi

esprimersi bene; e voleva dire che si potevano imitare i modelli classici, ma bisognava mutare il punto di vista ed i criteri di valutazione dando la preferenza alle preoccupazioni morali.

La Francia è stata senz'altro alla testa dell'Europa in questo periodo, ed è in Francia che nella prima metà del secolo XII si è svolta in particolar modo una meravigliosa fioritura di studi e di cultura alla quale hanno partecipato teologi e filosofi, grammatici e retori, polemisti e agiografi, storici e poeti,

desiderosi di rivestire di belle forme i loro argomenti ma assai più preoccupati di permearli tutti di una intensa tonalità mistica.

Per comodità si possono indicare tre indirizzi principali: la scuola di Chartres, ove prevalse un platonismo intellettualistico; le scuole cistercensi, ove vige la mistica pura; la scuola di S. Vittore, ove fu tentata la sintesi dei due indirizzi precedenti nel pieno accordo del sapere e della pietà religiosa. Ma accanto a questi, quanti altri centri meriterebbero di essere citati: Parigi, Tours, Orléans, Reims, Laon, Beauvais, Châlons, Auxerre, Bourges, Poitiers, Angers, Le Mans; ognuno di questi aveva una sua intonazione particolare ed ebbe rappresentanti illustri.

Fuori della Francia, in Inghilterra ed in Germania, in Italia e nelle Fiandre quante altre scuole, correnti, figure, opere si affollano sulla scena e testimoniano il fervore, la freschezza, la vivacità dell'umanesimo di quei secoli! Guiberto di Nogent si stupiva della grande diffusione delle scuole ed osservava che le lettere, per l'abbondanza dei centri di studio, erano ormai note anche ai più vili, mentre ai tempi della sua giovinezza le scuole erano poche e poste solo nelle maggiori città.

* * *

Attorno alla cattedrale di Chartres un cenacolo di uomini studiosi, capeggiato dapprima da Fulberto ed illustrato poi da vari altri nomi autorevoli, ha per oltre un secolo rinnovato in tutta la loro ricchezza le discipline liberali, e grazie a questa sua attività ha fatto compiere un notevole passo in avanti nella progressiva assimilazione della civiltà classica con quella cristiana: « Chartres era un intenso centro di vita spirituale che per alimentarsi non trascurava di chiedere alla cultura ogni aiuto e mezzo » (Simone); così dal grande movimento umanistico di Chartres venne fuori il tipo perfetto del dotto cristiano quale già S. Agostino l'aveva descritto: *vir christianus dicendi peritus*. Infatti ciò che costituisce veramente l'originalità di quella scuola non è tanto lo studio dei classici, la sua comprensione degli autori pagani come modelli di stile — anche se è indubbio che essa ebbe anche in questo campo notevole influenza nello sviluppo ideale del medioevo —, ma soprattutto la sua azione fu profonda e significativa in questo che per i Chartriani gli antichi divennero alimento sostanziale del loro pensiero,

videro nel classicismo (ed in special modo nel Platonismo) una concezione del mondo che poteva esser utilizzata dal Cristianesimo; il pensiero antico era messo a profitto della costruzione dottrinale cristiana ed il Timeo aiutava a capire la Genesi, senza alcun proposito di sostituire quello a questa, anzi in definitiva finendo di leggere il primo alla luce della seconda, ossia trovando nei libri dei pagani quello che volevano vedervi dei lettori cristiani, un raggio del Logos, una specie di rivelazione naturale.

L'*Heptateuchon* di Teodorico di Chartres è il frutto più caratteristico di quell'ambiente, è l'espressione tipo del clima culturale e spirituale di Chartres: è un manuale delle 7 arti, una raccolta dei migliori testi, una vera enciclopedia del sapere dove compare tra l'altro la *logica nova*, ossia una serie di testi aristotelici introdotti per correggere gli errori e indicare la via della verità a chi desiderava cercarla. Vi è insomma il tentativo di una sintesi, di un coordinamento sistematico di tutte le discipline nel quale l'insegnamento della dottrina spirituale doveva beneficiare del rinnovamento generale degli studi e dei metodi; ma contemporaneamente ne derivava un senso di larga comprensione, di tolleranza, cadevano le credulità e i fanatismi pur restando intatta, anzi purificata, la convinzione religiosa.

* * *

Passiamo ai Vittorini, che cercarono di unire bellamente la scienza del cuore con quella della mente e dedicarono molta parte della loro attività allo studio delle arti liberali perché le volevano usare a gloria di Dio (secondo l'ispirazione agostiniana che allora era ancora prevalente), ossia con un'intonazione mistica ed un orientamento essenzialmente soprannaturalistico. Per Ugo di S. Vittore, primo e principale rappresentante di questo indirizzo, la vita del mondo si riduce a due momenti: la creazione (o « opus conditionis ») e la restaurazione che si è iniziata con l'Incarnazione di Cristo ed è continuata dall'opera della Chiesa. Orbene le scienze, a suo avviso, appartengono a questo secondo momento, all'« opus restorationis », perché sono una progressiva elevazione dello spirito umano verso Dio; perciò egli le valorizza molto, anzi poiché il secondo *opus* è più importante del primo in quanto questo dà solo l'essere ma quello lo santifica, lo studio delle scienze appare ad Ugo una purificazione del creato, il mezzo migliore per passare dalla consi-

derazione delle cose visibili a quella delle invisibili. Così la sua mistica interpreta allegoricamente le cose naturali e conduce l'anima verso la pace e la gioia interiori; con altre parole possiamo dire che il suo umanesimo è imperniato sui due concetti del *dignificare naturam* e della *deificatio hominis*.

Negli scritti di Ugo vi è inoltre finezza psicologica e calore di convinzione, ed egli mostra in essi il candore e la serenità del suo animo, l'interesse per tutto lo scibile, la comprensione del vero e del bello ad un tempo; anche il suo stile non ha nulla dell'arida dialettica, ma possiede delicatezze di tocco e si nota eleganza nella tornitura delle frasi. Vi è sempre qualcosa di didascalico in lui ma condito di dolcezza e fervore. La sua classificazione del sapere pone al primo gradino le scienze logiche (la grammatica, l'arte del discorso) poi quelle meccaniche tra le quali vi è anche la medicina; in terzo luogo le scienze pratiche (la morale individuale, domestica e politica), infine quelle teoriche cioè la matematica, la fisica e la teologia; in tal modo egli riesce a « *tourner le savoir en contemplation* » (Gilson), ossia a far di ogni disciplina una scienza religiosa ed attraverso la *cogitatio* e la *meditatio* arriva alla *contemplatio*. L'interpretazione allegorica delle cose naturali lo porta al raccoglimento interiore perché il mondo è un libro immenso scritto dalla mano di Dio allo scopo di aiutare l'uomo a giungere alla salvezza; anche la cultura ha questa alta funzione catartica: « Ma tu dici: molte cose trovo che non sembrano avere alcuna utilità, perché me ne debbo occupare? » — così si legge nel cap. VI della sua *Eruditionis didascalica* —. « Tu dici bene (continua il nostro); ma sebbene nei libri vi siano molte cose che considerate in se stesse non sembrano avere nulla d'interessante, se tu le metti in relazione con altre ad esse connesse ed incominci ad esaminarle in tutti i loro aspetti, vedrai che sono parimenti necessarie e che si completano tra loro. Alcune cose sono dunque da impararsi per loro stesse; altre poi in nessuna maniera devono essere trascurate con negligenza poiché senza di esse le prime non possono conoscersi con chiarezza. Impara tutto e vedrai che nulla è superfluo »

Tutti i Vittorini meriterebbero di esser presi in attento esame, ma si può almeno fare un accenno ad uno degli ultimi in ordine cronologico, Goffredo di S. Vittore morto nel 1195. A suo giudizio la creazione dell'uomo avvenne in due tempi, in-

dicati dai due termini biblici di *imago* e *similitudo*; col primo si definivano le doti naturali, con l'altro i doni superiori che, essendo sopravvenuto il peccato originale, sono oggi il frutto della redenzione. I primi erano dei *data optima*, ma i secondi sono dei *dona perfecta*, quindi non bisogna esagerare nel dir male dell'uomo *in puris naturalibus* perché egli può ancora praticare la virtù, seguire le scienze che soddisfano lo spirito e migliorano le condizioni di vita, può ancora vivere in società; quindi la cultura, la virtù, la forza dell'uomo naturale hanno un certo valore che viene aumentato assai con l'aggiunta della grazia; questa tuttavia non può fare a meno della natura e bisogna tendere ad una collaborazione reciproca, ad una simbiosi che porti ad una transvalutazione anche dei più umili atti della vita naturale ordinaria. Goffredo non credeva dunque che tutto ciò che è terreno fosse miseria e peccato, ma considerava la natura come un fine secondario, una tappa, uno stadio nello sviluppo e portava gli antichi come l'esempio dell'altezza alla quale l'uomo può arrivare con le sue forze.

* * *

Fuori di Chartres, Cistercio e S. Vittore vi sarebbero molti altri centri e personaggi del secolo XII meritevoli di considerazione e ricchi di significato, ma di una figura almeno si deve dire qualcosa perché è troppo interessante e tipica, Giovanni di Salisbury; nato in Inghilterra ma vissuto quasi sempre in Francia, frequentò le corti di Enrico II e di papa Adriano IV, fu consigliere di Tommaso di Canterbury e divise con lui l'esilio; ci lasciò una descrizione interessantissima delle scuole e dei maestri parigini del suo tempo e compose varie opere tra le quali il *Metalogicus* in difesa della dialettica contro gli ignoranti e presuntuosi; fu il più umanista di tutti gli umanisti del secolo XII o, come egli amava definirsi, fu un accademico per indicare che la persona colta deve avere il senso dei limiti delle capacità intellettuali e cercar la verità attraverso i dubbi e le difficoltà per raggiungere soluzioni sicure e non accontentarsi di vane formule.

I due bersagli ideali di Giovanni erano da un lato i seguaci di Cornificio, o gli utilitaristi, e dall'altro i discepoli di Adamo Parvipontano, o i dialettici puri; i primi andavano dicendo: « Quid dant artes nisi luctum / et laborem, vel quem fructum /

dant genus et species? / Nunc in arca sepelire / Nummos, maius est quam scire ». E gli altri invece proclamavano: *sola logica placet*. Verso gli uni Giovanni usa l'ironia, agli altri rimproverava: « si dialectica sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam si aliunde non concipit » (*Met.* II, 10), ossia la filosofia deve trovare il suo fondamento ed il suo coronamento fuori di sé se non vuol trasformarsi da prezioso strumento in sterile vaneggiamento.

Un altro scritto di Giovanni è il *Polycraticus*, un trattato di morale e di politica scritto con molta vivacità, ricco di larghissima cultura, senza alcuna pedanteria, nel quale la filosofia viene elogiata ma la virtù e la vita morale vengono poste al di sopra di essa, o per dirla con le parole dell'autore, la *doctrina* ha bisogno della *charitas*, perché oltre le doti della mente ci vogliono un senso umano di comprensione ed un ardore di apostolato; lo scopo finale dello sforzo intellettuale sta fuori della cultura stessa, anche se questa è necessaria, ed hanno torto, dice Giovanni, quegli asceti che si chiedono: « che giovano all'anima le battaglie di Ettore e le dispute di Platone, i canti di Virgilio e le odi di Ovidio? »; invece egli ritiene che *omnes scripturas esse legendas* perché anche le lettere profane servono alla vera sapienza. « Necdum plena claritas donec adiungeretur veritati charitas », ecco il motto del vero umanesimo cristiano del secolo XII e di tutti i tempi.

* * *

Dopo aver trattato un po' ampiamente dei mistici e dei dialettici, non è il caso di affrontare *ex professo* gli altri aspetti della cultura di quell'età, ma non si deve tacere che anche nel campo letterario ed artistico si potrebbero trovare — se venisse compiuta un'analogia indagine — posizioni affini a queste ed atteggiamenti convergenti verso le stesse idealità.

Una delle strade più facili e battute che portavano gli uomini del Medio Evo dal mondo a Dio era quella dell'arte; in essa, nelle sue varie forme, dall'iconografia all'architettura, dalla scultura alle arti minori, trionfava il simbolismo, ossia sotto l'apparenza delle rappresentazioni si cercava di far intendere qualche significato spirituale od etico più alto, si alludeva a verità superiori. L'arte serviva ad istruire coloro (ed erano la grande maggioranza) che non sapevano leggere; essi non po-

tevano avere un insegnamento religioso in altro modo che attraverso la viva voce del predicatore o la persuasiva figurazione delle scene, l'atteggiamento dei personaggi nei dipinti e nei gruppi statuari, ecc. L'arte era allora la genuina interprete della coscienza morale del popolo ed era doppiamente religiosa, per il contenuto e per lo spirito animatore; ma appunto perché sgorgava dal popolo cristiano ed era prodotta per la *plebs sancta Dei*, aveva pure un senso umano e sociale intenso. Le grandi cattedrali si innalzavano in mezzo alla città, quasi a proteggere e guidare le abitazioni; costruire, abbellire, frequentare la chiesa era fatica e vanto di tutta la cittadinanza; dentro la casa di Dio non si pregava soltanto, ma si prendevano le deliberazioni collettive più importanti, si ascoltavano i giudizi. Le belle chiese erano catechismi animati dove tutto collaborava con ritmo ascensionale ad indirizzare gli animi verso il cielo; nelle rappresentazioni figurate, che appagavano il cuore ed il sentimento, vi era calore umano, vivacità, schiettezza, ben diverse dalla precedente impassibilità bizantina. In tal modo il popolo ogni giorno aveva modo di vedere, riflettere, comprendere; esso si sentiva partecipe di un mondo che lo sorpassava, e conchiudeva che quaggiù era in esilio e doveva pensare ad un'altra vita, quella che sola dà nobiltà alla esistenza terrena. Ritorniamo alle considerazioni fatte più sopra: l'uomo è l'unico essere capace di ritrovare il proprio fondamento in Dio, ma non per questo egli perde la sua caratteristica di uomo, anzi non sarebbe più uomo soltanto nel caso che il suo ritmo ascensionale si fermasse; in tale eventualità, tutto l'ordinamento sociale e mondiale si spezzerebbe e cadrebbe nel disordine.

L'arte nel Medio Evo non era soltanto estetica, ma morale e pedagogica; la forma artistica acquistava valore in virtù della vita interiore che la pervadeva, della realtà spirituale che voleva esprimere. Ma nello stesso tempo era esaltazione della natura e riproduzione di essa in mille forme, ammirazione per la sua inesauribile fecondità, che era riflesso della infinita potenza di Dio. Nella creazione si scopriva, infatti, un immenso spettacolo in cui un'unica luce (la divina) si rifletteva mirabilmente in ogni cosa; in tal modo il simbolismo medioevale — che non è il prodotto ristretto di qualche scuola ma uno stato d'animo collettivo — vedeva il mondo come una scala in cui la pienezza del-

l'essere divino andava via via degradando, anche se ogni essere sussiste solo per quanto partecipe di Dio.

Circa l'aspetto più propriamente letterario è sufficiente riferire il giudizio di un competente, il Monteverdi, che nel volume vallardiano su *Le Origini* ha scritto: « Se volgiamo lo sguardo alla poesia latina prodotta tra la fine del Mille e il principio del duecento, la sua abbondanza, la sua ricchezza, la sua varietà sostanziale e formale ci colpiscono profondamente. Tutti i generi poetici sono coltivati, tutte le forme metriche e ritmiche vi sono adoperate; e uno spirito giovane e sicuro trascorre una gran parte di quei versi. Vi sono lunghi poemi e brevi canti che ancor oggi ritengono la nostra attenzione, risvegliano il nostro interesse ed esigono la nostra ammirazione; una ammirazione che il pregiudizio insinuato in noi dal rinascimento e rafforzato da una tradizione secolare rende timida e diffidente. Per troppo tempo quella poesia fu disprezzata, volontariamente ignorata, seppellita sotto il silenzio disdegnoso. Si ricomincia ora a conoscerla, e l'ingiustizia che la condannò appare di mano in mano più grande quanto più si comprende che in quella poesia vive lo spirito di un primo, e sia pure immaturo, umanesimo. Vi sono poeti che ci rivelano attraverso le loro opere una netta e vigorosa personalità » (1).

Tra le scuole che si segnarono in modo speciale per il culto delle discipline letterarie vanno ricordate quelle di Tours e di Orléans; nella prima fioriva *l'ars dictandi*, nella seconda erano coltivati i commenti agli autori classici, come ci fa sapere anche S. Tommaso d'Aquino che nel cap. finale del suo *De virtutibus et vitiis* indica « quatuor urbes caeteris preminentes: Parisius in scientiis, Salernus in medicinis, Bnomia in legibus et Aurelianus in auctoribus ». I soliti puritani gridavano allo scandalo per tanto amore verso i classici: « Sacrificare deis nos edocet Aurelianus », ma era uno scrupolo fuori posto dato che lo spirito col quale quelle discipline letterarie erano studiate era pur sempre uno spirito di fede. Ecco un caso: trovando in un'opera di Onorio di Autun il titolo *De animae exilio et patria*, viene spontaneo di pensare ad un trattato ascetico che parli della fuga dal mondo, di anelito al cielo, ecc.; nossignori, l'esilio dell'anima per Onorio è l'ignoranza, e la vera patria è la sapienza; quindi per ritornare dall'esilio in patria vi è una sola

(1) F. NOVATTI - A. MONTEVERDI, *Le Origini*, Milano, 1926, pg. 510.

via, la conoscenza delle scienze umane e divine attraverso il passaggio di 10 città, cioè 7 arti liberali e 3 scienze supplementari; ogni città ha il suo guardiano, personificato da Donato, Cicerone, Aristotele, Ippocrate, Boezio, ecc. « Sicut enim aurum per ferrum splendescit, sic Sacra Scriptura per saeculares disciplinas fulgescit » ossia, ancora una volta, noi troviamo affermato il principio che la cultura serve alla vita spirituale e che dai classici si possono ricavare preziosi insegnamenti anche ai fini della religione.

Ancora un nome ed un esempio e cioè il cistercense Alano di Lilla, morto nel 1202, chiamato *doctor universalis* perché fu filosofo, teologo, poeta; non amava il principio di autorità perché diceva che « auctoritas cereum habet nasum, idest in diversum potest flecti sensum », e preferiva invece stare nel campo delle osservazioni naturali (*natura est Dei auctoris vicaria*) e dei ragionamenti. Ma noi lo consideriamo qui soprattutto come poeta per il suo *Anticlaudianus* che fu definito « una delle opere più notevoli che il medio evo abbia prodotto ». Il poema descrive un viaggio per i 7 cieli sul carro dei sensi per andare a chiedere a Dio un'anima per l'uomo perfetto che la natura, con l'aiuto delle virtù e delle arti, vuole formare. Quando i sensi non bastano più, cioè nel firmamento e nell'empireo, vengono in soccorso la teologia e poi la fede; a colmar di doni l'uomo tutti contribuiscono, ma allora l'inferno si scatena ed i vizi danno battaglia a questo essere privilegiato; egli tuttavia ad uno ad uno li vince e così trionfa il bene. Siamo — come è facile notare — nel campo in cui spazierà poi l'alta fantasia di Dante e possiamo incontrare ricchezza di descrizioni, eleganza di immagini, profondità di concetti, vastità di cognizioni, come avverrà in misura superlativa nel Poema sacro. Ma soprattutto siamo in un'atmosfera umanistica, come ha ben notato uno studioso dantesco, M. Casella, giudicando il poema di Alano un « notevole documento di quell'umanesimo francese del secolo XII largamente aperto a tutte le correnti spirituali ma vigile su di sé nell'ambito della religione cristiana ».

* * *

Per concludere, sembra lecito affermare che è inibita la penetrazione nel mondo spirituale di questi uomini medioevali se non si tengono presenti alcuni principî, che stavano a fon-

damento e guida di tutta la loro vita pratica e dell'attività di pensiero; in particolare, essi consideravano come verità superiori ad ogni dubbio l'esistenza di Dio, la creazione del mondo per volontà sua in vista di un fine felice, la posizione dell'uomo in una condizione soprannaturale e la sua caduta per causa del peccato, la redenzione operata dal Cristo e le benefiche conseguenze di tale dono per l'umanità che veniva così riammessa nella possibilità di innalzarsi fino a Dio in uno stato assolutamente gratuito, ma particolarmente fortunato perché capace di rinnovare e potenziare tutte le capacità della natura umana. Sono — come ognuno vede — le grandi linee della dottrina cristiana, che qui vengono richiamate non per ragioni religiose ma per trarne quelle conseguenze che servono in special modo ai fini della nostra ricerca e senza le quali la ricerca stessa risulterebbe sfocata ed inefficace.

Infatti la posizione dell'uomo, quelle che sono la sua miseria e la sua grandezza, la sua dignità e le sue manchevolezze, risultavano inserite, per un pensatore del secolo XII, in questa cornice del dramma divino-umano che occupava con le sue alterne vicende tutte le varie fasi della storia, né sarebbe stato possibile per lui non considerarle sotto questo angolo visuale, ossia avulse dal problema essenziale di tutta la vita umana, quello della salvezza personale e del destino dell'anima individuale.

La *conditio* primitiva, la *corruptio* successiva e la *reparatio* attuale sono i tre tempi strettamente collegati tra loro in un'unica realtà, che con altra terminologia possiamo indicare più brevemente: *creatio*, *reformatio*. Che vi è di più elevato dell'uomo, che è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, è stato successivamente redento da Cristo in modo da formare un sol corpo con Lui ed è chiamato alla gloria eterna, alla visione di Dio stesso in una intima unione del suo essere nella *consummatio* più piena? Ma tale completa e consapevole esaltazione dell'uomo — creatura di Dio e fratello di Cristo — non era scompagnata, come è naturale, da un altro altrettanto energico richiamo alla sua vanità e debolezza in quanto cosa a sé, tendente al male, soggetto a passioni violente, impedito da mille difficoltà nel suo sforzo di elevazione. Così il primo aspetto può essere ritenuto consono al più schietto orientamento umanistico, anche se l'insistenza sul secondo poteva assumere aspetti che riescono re-

pellenti alla nostra mentalità; ma non è lecito trasferire i nostri criteri valutativi ad altre epoche.

Da queste premesse derivano varie conseguenze, che meritano di essere sottolineate distintamente; anzitutto risulta chiarito l'atteggiamento tenuto verso la cultura e la civiltà antiche, quelle classiche, greco-romane, che erano le più vicine e le meno ignorate dagli uomini viventi nell'Europa occidentale nei secoli XI e XII. Per questi ultimi, l'antichità era soprattutto il modello di un'umanità lasciata in balia delle sole sue forze, la dimostrazione di quello che possono fare in bene ed in male gli uomini quando sono soli od almeno fruanti soltanto di una rivelazione naturale. Il monito socratico « nosce te ipsum » era largamente ripreso dai mistici medioevali, ma con ben altra intonazione di quella originaria, dato che è dalla conoscenza di sé, della propria nullità, dell'abisso di peccati nel quale ci troviamo nascendo che si può ricavare l'invito a render grazie a Dio per i suoi benefici e ad ammirar l'uomo nuovo insieme all'incitamento a migliorarsi sempre più per corrispondere alla chiamata divina.

In secondo luogo si deve mettere in luce la tendenza, che allora era generale, a subordinare tutte le discipline alla teologia, formando una gerarchia delle scienze *ratione principii* non per svalutare gli studi profani ma per riportare tutte queste attività ad uno scopo supremo dal quale venivano nobilitate. Franco Simone ha pubblicato uno studio in cui dimostra, testi alla mano, che la « *reductio artium ad sacram scripturam* » può essere assunta come espressione tipica dell'umanesimo medioevale fino al secolo XII compreso (2); non credo che alcuno possa contraddirgli, dato che egli ha soltanto esposto brillantemente e documentariamente quella che era la *communis opinio* di quanti si occupano di tale campo d'indagini. In modo particolare interessa conoscere il posto fatto alla ragione umana in questa scala per comprendere quali fossero i rapporti tra ragione e fede, tra dialettica e rivelazione dei quali tanto si è discusso (e spesso a sproposito) da cent'anni a questa parte.

La frase famigerata « *philosophia ancilla theologiae* » s'incontra effettivamente negli scritti di S. Pier Damiani, come in

(2) F. SIMONE, *La « reductio artium ad Sacram Scripturam » quale espressione dell'Umanesimo medioevale fino al secolo XII*, in *Convivium*, n. s., n. 6, 1949.

quelli di Ugo di S. Vittore si parla delle « septem artes liberales tamquam famulae »; ma tali espressioni, lette nel loro contesto, assumono ben altro significato da quello spregiativo loro attribuito da qualche studioso malevolo; lungi dal giudicarle inutili o ridotte a far i bassi servizi, tutte le discipline umane vengono nobilitate perché illuminate e vivificate da quella che era, a giudizio del Damiani e di tutti gli altri autori medioevali, la fonte di ogni verità e sapere, cioè la dottrina cristiana.

Infine il terzo aspetto conseguente all'indicata visione dell'uomo, creato e ricreato da Dio, è quello relativo alla valutazione della natura, del mondo sensibile; della realtà esterna e temporale. Anche in questo caso, tra due posizioni antitetiche ed esagerate, quella del completo rigetto del creato quasi fosse in sé peccaminoso e di origine malvagia (atteggiamento manicheo che si perpetua durante tutto il Medio Evo, dando luogo a svariate manifestazioni molto sintomatiche) e quello dell'eccessivo naturalismo che farà esclamare a Marsilio da Padova: « nil de miraculis cum de naturalibus, naturaliter agimus », vi è — specialmente nei secoli che noi ora consideriamo — la salda convinzione che la grazia (che è una supernatura) non può agire se non ha sotto di sé una natura. Ciò mostra implicitamente che si apprezzava il mondo, lo si amava, si fruiva di esso, però si tendeva ad oltrepassarlo, a transvalutarlo, non considerandolo in sé e per sé, secondo le leggi intime della sua costituzione organica. Quindi il De Stefano ha potuto dire a ragione che gli uomini del secolo XII ignoravano che cosa fosse la natura anche se l'ammiravano ed erano sensibili alla bellezza del creato perché non appena si avvicinavano ad essa, questa perdeva la consistenza e la realtà sua propria. Sarà il grande merito del secolo successivo, e del Tomismo in particolare, giungere ad una maggiore precisazione dei rapporti e ad una approfondita determinazione dei concetti in tal campo, mentre nel secolo XII amor di Dio e stima per la ragione umana erano così intimamente fusi insieme che non si può dire dove l'uno finisse e l'altra cominciasse. Mistica e Scolastica (prendendo i due termini in senso molto lato) non si escludevano se ciascuno era contenuto in limiti ragionevoli.

Volendo attribuire tre qualifiche all'umanesimo del secolo XII, si potrebbe dire che esso fu un umanesimo morale in quanto la preoccupazione prevalente rimaneva quella del problema re-

ligioso personale; umanesimo teologale perché ogni attività culturale era rivolta al fine di portare un contributo alla scienza sacra; umanesimo mistico o escatologico perché tutto il reale era considerato in funzione dell'aldilà non per svalutarlo ma per nobilitarlo. Ma era un umanesimo sincero e limpido, schietto ed entusiasta, che non s'isteriliva nella pura erudizione né decadde nel titanismo del superuomo, ma metteva ciascuno a suo posto e portava assai in alto l'uomo perché, riflettendo sulla sua natura e condizione, scopriva che l'uomo non era solo ma stava in continua presenza di Dio, anzi sentiva che Dio era in lui come motore dei suoi atti, meta dei suoi pensieri, oggetto dei suoi desideri; Dio era il punto di coordinamento delle attività individuali e sociali, era l'ospite più gradito ed intimo dell'anima, era l'unica fonte capace di dissetare l'inesauribile bisogno umano di verità e di amore.

PAOLO BREZZI