

LA MATERIA CREATA IN ALCUNI AUTORI DEL XII E DEL XIII SECOLO

GIAN CARLO GARFAGNINI

Università di Firenze

“In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas” (1). In queste prime parole della *Genesi* è racchiuso il racconto degli inizi del mondo, della realtà creata dall’onnipotente sapienza e bontà divina, e prima di questo atto iniziale della storia, delle cose e dell’uomo, non c’era niente se non Dio stesso. Questa è l’ottica con la quale il cristiano si approssima al primo dei libri contenenti la Rivelazione, un libro scritto da Mosè, il profeta che parla a nome di Dio, e che ‘rivela’ una verità immutabile e indubitabile. Eppure, non tutto è chiaro e semplice nel racconto genesiaco, le parole con cui la Verità divina è trasmessa agli uomini sono anch’esse cariche di un loro significato storico che appartiene a quello stesso mondo del quale descrivono la nascita, ed inevitabilmente, sin dal suo primo diffondersi, il testo sacro è accompagnato da glosse ed “expositiones” che tendono a chiarirne il senso più ‘vero’ e ad analizzarne il significato più profondo.

Ciò è particolarmente vero per il tema che dobbiamo affrontare in questa sede, poiché quasi ogni singolo termine del passo che abbiamo citato può essere letto, ed effettivamente lo è stato, con significati diversi, sottoposto al vaglio di una critica di volta in volta esegetica e letteraria, filosofica e filosofico-naturalistica, una critica ben consapevole di almeno due fattori che ne rendevano problematica l’interpretazione: appunto la infinita polisemicità del testo, derivante dall’influenza dello Spirito santo, vera fonte del racconto, ed il suo contemporaneo collocarsi in un ambito ed in un mezzo storico e limitato. Tenendo saldamente fermo il punto della “creatio ex nihilo” della realtà mondiale, caratterizzata dall’assoluta eccezionalità del passaggio dal “non-esse” all’“esse”, i commentatori biblici dell’età dei Padri e dell’alto

(1) *Gen.* 1.1-2.

Medioevo si dedicarono ad un lavoro squisitamente esegetico (2), tutto intento a ricavare dalle parole del testo interpretazioni che fossero in grado di consentirne una comprensione agevole, e tale da favorire il reperimento, in esso, di una serie di indicazioni utili alla "historia salutis", al felice esito, nel porto della salvezza, del viaggio di espiazione umana. La realtà fisica in cui quel viaggio aveva luogo, in particolare, non occupa alcun posto di rilievo, né merita una collocazione autonoma, nella loro considerazione: tutto ruota intorno all'uomo, alla sua caduta ed alle sue possibilità di redenzione, fatta salva l'esaltazione della potenza divina.

La natura, ed a maggior ragione la materia, come prodotto 'per sé' dell'attività creatrice si pone, in effetti, più tardi e soprattutto, in maniera decisiva, a partire dal XII secolo, allorché la letteratura esameronale apre la strada ad una filosofia della natura che riconosce nella fisicità del creato l'habitat naturale dell'uomo, e comincia a porsi il problema del come quest'ultimo si rapporti ad esso. Della 'rinascita del XII secolo' si è detto e scritto abbastanza, forse troppo, perché sia il caso di soffermarvisi adesso (3), se non per richiamare il fatto che il mutamento di prospettiva, nella considerazione intellettuale come in quella storica, riguarda l'intero orizzonte del creato, sia la natura fisica sia l'uomo in tutte le sue manifestazioni, ivi compresa l'attività critico-razionale. E' in questo contesto che il tema esegetico diviene un problema filosofico, che la vecchia forma-trattato sui sei giorni della creazione acquisisce nuovi contenuti e riflettendo sull'"hexameron" ci si pone il problema di individuare i momenti, accertabili razional-

(2) Sull'esegesi biblica e, più in generale, sulla presenza della Bibbia nel pensiero e nella cultura medievale, oltre ai classici studi di B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. ital., Bologna 1972 e di H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. ital., Roma 1972, 2 voll., si vedano anche S. Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, Spoleto 1990, 2 voll., e *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. Cremascoli e C. Leonardi, Bologna 1996.

(3) La letteratura sulla "rinascita del XII secolo" ha ormai raggiunto un livello impressionante, a partire dal volume di Charles H. Haskins del 1927 (cfr. C. H. Haskins, *La rinascita del XII secolo*, trad. ital., Bologna 1972) all'importante *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, par M. de Gandillac et E. Jeaneau, Paris - La Haye 1968, sino a *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. L. Benson and G. Constable with C. D. Lanham, Oxford 1982. Si veda adesso *Le XIIe siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XIIe siècle*, par F. Gasparri, Paris 1994.

mente (e cioè alla luce delle conoscenze scientifiche), attraverso i quali il pensiero, presente nella volontà divina, ha dato luogo ad una realtà materiale così lontana, per essenza, da lui e questa, da materia primordiale, si è poi configurata nella "distinctio formarum" dell'"ornatus". Un processo il cui risultato, "mirabilis", è sotto gli occhi di tutti gli uomini e rende testimonianza della fondamentale razionalità dell'ordine al quale soggiace. E che non si tratti più soltanto, per lo meno per la maggior parte degli scritti che ci sono conservati, degli occhi spirituali dei "fideles", preoccupati di cogliere nella natura circostante i segni dell'azione gratuita di Dio, ma di quelli di una ragione tesa in primo luogo a comprendere per poi, successivamente, credere o confermare la propria fede, lo si percepisce anche ad una semplice e cursoria lettura della struttura delle varie "expositiones in hexaemeron", laddove vengono utilizzati sia gli strumenti critico-letterari sia quelli logico-filosofici.

Ciò che va messo in risalto, a nostro parere, nell'insieme di questa produzione letteraria, è appunto il fatto che anche nei casi in cui la lettura allegorico-mistica del racconto genesiaco continua ad essere presente, tuttavia si ritiene ormai indispensabile lasciare spazio ad osservazioni, accenni e quindi discussioni che talvolta finiscono per capovolgere la dichiarata finalità espositiva in senso spirituale: per cui non è più il versetto che si impone, con tutta la sua forza di espressione rivelata, ricca di profondissimi misteri, alla ragione, ma è quest'ultima che, individuandone, sulla base della sua conoscenza complessiva, il più intimo significato costruisce una interpretazione, armonica e soddisfacente, capace di porre un legame tra le proprie necessità e verità strutturali e la "littera" del testo sacro. In altri termini, fu imposto un freno alla libertà allegorica, ad una "mentalità simbolica", come l'ha definita Chenu (4), che finiva per annullare completamente la consistenza storica dell'individuo e del suo mondo.

Non si trattò, comunque, di un mutamento improvviso né, e questo è un fatto più singolare, di un evento attribuibile esclusivamente all'elaborazione filosofica. Da questo punto di vista, è anzi emblematico il caso di Abelardo, il filosofo al quale corre immediatamente il pensiero di chiunque ponga mente alle "novi-

(4) Cfr. M. D. Chenu, *La teologia nel Medio Evo. La teologia nel secolo XII*, trad. ital., Milano 1972.

tates" del secolo XII (5). È indubbio, infatti, che Abelardo costituisca un inevitabile punto di riferimento per quel che riguarda l'innovazione del metodo teologico e dialettico e che il suo *Sic et non* sia la chiave di lettura di una metodologia di esame critico dei testi e delle "auctoritates" senza la quale forse non avremmo avuto gli scritti di Gilberto de la Porrée e di Pietro Lombardo; non v'è dubbio, inoltre, che è soprattutto a lui che si deve il rientro in circolo della logica aristotelica nella sua versione boeziana (anche dei testi che, sino a quel momento, erano stati dimenticati) collegata con la tradizione platonico-agostiniana e con le audaci e brillanti innovazioni del suo pensiero etico (6). Ma se volgiamo lo sguardo alla sua *Expositio in Hexaameron* si resta, almeno ad una prima lettura, un po' sorpresi e sconcertati: rispetto alla precedente tradizione della letteratura esameronale, infatti, prevale un notevole continuismo ed alcuni elementi di novità possono essere colti soltanto a margine, nelle pieghe del suo commento. Già sin dal proemio all'*Expositio* egli affida alla sua opera il compito di far emergere, dall'analisi del racconto genesiaco, la finalità morale e religiosa del testo:

Immensam igitur abyssum profunditatis Geneseos triplici perscrutantibus expositione, historica videlicet, morali et mystica, ipsum invoce-mus Spiritum, quo dictante, haec scripta sunt, ut qui prophetae verba largitus est, ipse nobis eorum aperiat sensum. Primo itaque, prout ipse annuerit, immo dederit rei gestae veritatem quasi historicam figamus radicem. Carnalem itaque populum propheta desiderans ad divinum cultum allicere, cui tanquam rudi adhuc et indoctinatum prioris instituta Testamenti fuerat traditurus primo eos ad obediendum Deo tanquam omnium creatori ac dispositori monet. [...] Sic et Deus qui in seipso invisibilis et incomprehensibilis est, ex operum suorum magnitudine primam nobis de se scientia confert, cum omnis humana notitia

(5) Per una bibliografia aggiornata sino al 1987 su Pietro Abelardo cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Roma - Bari 1988, II ed.; cfr. comunque D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1969; *Peter Abelard*, ed. by E. M. Buytaert, Louvain 1974; *Pierre Abélard - Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, par L. René, Paris 1975; D. E. Luscombe, *Peter Abelard*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge 1988.

(6) Cfr. L. M. De Rijk, *Abelard and Moral Philosophy*, "Medioevo", 12, 1986, pp. 1-27; L. Mauro, *Tra publica damna e communis utilitas. L'aspetto sociale della morale di Abelardo*, ivi, 13, 1987, pp. 1-27; J. Marenbon, *Abelard's Ethical Theory. Two Definitions from the Collationes*, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, ed. by H. Westra, Leiden 1992, pp. 301-314; *A History of Twelfth-Century* cit.

surgat a sensibus. [...] Intentio vero est ea quam praemisimus, horum videlicet narratione vel doctrina carnalem adhuc populum ex visibilibus saltem operibus ad cultum allicere divinum, ut ex his videlicet homo intelligat quantam Deo debeat oboedientiam, quem ipse et ad imaginem suam creavit et in paradiso collocatum caeteris praefecit creaturis tanquam propter eum conditis universis, sicut scriptum est: "omnia subiecisti sub pedibus eius" (*Psalms*. 8.8). Quem etiam post culpam a paradiso eiectum beneficiis suis non destituit; sed eum modo per aspera corrigendo, modo per blanda attrahendo, modo lege instruendo, modo miraculis confirmando, modo minis deterrendo, modo promissionibus alliciendo, summa eum sollicitudine ad veniam non cessat invitare. Quae quidem omnia, ut praefati sumus, diligenti narratione ab ipso mundi exordio usque ad tempora sua Moyses prosecutus ita exorsus est (7).

Iniziando, quindi, a commentare letteralmente il testo sacro, Abelardo affronta il problema del tempo e della materia, ma senza soffermarsi in modo specifico sulla problematicità del termine 'materia' (materia primordiale o materia elementare? creazione nel tempo o creazione con il tempo?), anzi limitandosi a riportare, quasi l'una di seguito all'altra, le varie interpretazioni che del verdetto erano state fornite prima di lui:

"In principio creavit Deus caelum et terram". Caeli et terrae nomine hoc loco quattuor elementa comprehendi arbitror, ex quibus tanquam materiali primordio caetera omnia corpora constat esse composita. Caelum quidem duo levia elementa, ignem videlicet atque aerem dicit. Reliqua vero duo, quae gravia sunt, terram generaliter vocat. [...] Haec itaque quattuor elementa tanquam caeterorum corporum principia Deum in principio fecisse praenuntiat. Et tale est quod dicit, "In principio", ac si diceret, ante illa omnia quae consequenter enumerat et de quorum etiam consummatione postmodum subdit: "Igitur perfecti sunt caeli" (*Gen.* 2.1). Tale est quod dicit in principio sequentium operum, ac si diceret, "In principio" mundi, id est antequam quidquam de his quae de mundo sunt efficeret. [...] Potest etiam sic intelligi, "In principio creavit" haec, ac si diceretur ut ipsa quae diximus elementa caeterorum corporum ex eis conficiendorum primordialiter essent causa. Unde et bene elementa quasi alimenta dicta sunt, quod ex eis caetera suum esse trahant, sicut et quaecumque animantia per alimenta ciborum vivere habent atque subsistere. [...] "Abyssum", id est profunditatem, vocat totam illam confusam necdum distinctam, sicut postmodum fuit, elementorum congeriem. Quam quidem confusionem nonnulli philosophorum seu poetarum chaos dixerunt: quod enim profundum est minus apparet et visui patet (8).

(7) Petri Abaelardi *Expositio in Hexaemeron*, P.L. 178, coll. 731-733.

(8) *Ibid.*, coll. 733-735.

Anche sulla questione della 'luce', concettualmente così importante nella speculazione cosmologica e gnoseologica a lui immediatamente successiva, Abelardo non si sofferma in modo particolare, né sembra attribuirvi eccessiva importanza, vedendo in essa soltanto il segno più significativo dell'azione ordinatrice divina:

Quod itaque dictum est, "Dixit Deus fiat lux, et facta est lux", tale est quod sicut prius in verbo mentis ordinavit aut propria ratione faciendum esse decrevit, ita postmodum opere complevit. Lucem vero istam quae praedictas tenebras removet, ipsam sequentium operum distinctionem accipimus, quae videlicet confusa illa congeries, quae se nondum visibilem praebebat nec usui aptitudini cognosci poterat, vel ad quid creata esset ex ipsa adhuc percipi valebat, ad eam ordinationem perducta est, ut iam se omnino ipsis aptam praeberet (9),

mentre accenna con maggior interesse alla questione, tutta platonica, della formazione delle idee nel Verbo, o Sapienza, e quindi alla creazione di un mondo intelligibile di idee archetipe di cui le cose reali e concrete non sono che una pallida immagine.

Cum igitur propheta in diversis rerum creationibus faciendis praemitit, "Dicit Deus", et ad dictum statim effectum adiungit, dicens, "Et factum est", ita cuncta Deum condidisse in Verbo, hoc est in Sapiencia sua ostenditur, id est nihil subito vel temere, sed omnia rationabiliter ac provide [...] primo videlicet per rationem apud se [...] constituendo quam opere complendo, quasi bina sit omnium rerum creatio: una quidem primum in ipsa divinae providentiae ordinatione, altera in opere. Secundum quas etiam duas creationes duos esse mundos, unum videlicet intelligibilem, alterum sensibilem astruxere philosophi. Quod nec ab evangelica dissidet disciplina, si sententiae veritatem magis quam verborum attendamus proprietatem (10).

In definitiva, relativamente al tema che qui ci interessa, la posizione di Abelardo intorno alla creazione può essere riassunta nei termini di una riaffermazione decisa del valore morale del racconto genesiaco, di una non considerazione della fisicità del creato

(9) Ibid., col. 738.

(10) Ibid., col. 737, e cfr. *Eccli.* 1.1-10: "Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum. Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem caeli, et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? Prior omnium creata est sapientia, et intellectus prudentiae in aevo. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata aeterna. [...] Unus est altissimus, creator omnipotens, et rex potens et metuendus nimis, sedens super thronum illius, et dominans Deus. Ipse creavit illam in Spiritu sancto, et vidit, et dinumeravit, et mensus est. Et effudit illam super omnia opera sua", etc.

e della sua autonomia naturale, e di una indeterminatezza sostanziale per quel che riguarda la questione della materia. Parlare, come lui fa, di una "informis congeries" assimilabile al 'caos' primordiale di cui hanno scritto i poeti significa, come sarà notato di lì a poco nell'ambiente di Chartres, non tener conto del fatto che gli elementi o sono o non sono, in quanto ciascuno di loro è ben caratterizzato da una sostanzialità specifica, e porsi così sul piano di un'interpretazione molto simile a quelle, totalmente allegorizzanti, di un Onorio Augustodunense o di un Arnaldo di Bonneval (11).

E tuttavia il suo trattato contiene alcuni elementi di novità, qualche traccia che ci permette di collegare il suo insegnamento con quello, ben più significativo a questo proposito, dei maestri di Chartres, ed è lo scrupolo filologico da un lato e, per contrario, la sua concezione degli autori antichi. Per quel che riguarda il primo punto, basta tener presenti i passi dell'*Expositio* nei quali Abelardo richiama la lezione del testo ebraico della Bibbia che, sentito il parere di autorevoli esperti come i rabbini, modifica la traduzione della Vulgata e consente quindi all'interprete di proseguire la sua interpretazione su altre e diverse strade o che ammette all'ortodossia dell'esegesi anche letture sino ad allora non accolte o viste con sospetto (12). Per quanto, invece, attiene al secondo

(11) Su Onorio di Regensburg ('Augustodunensis') cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze 1990. Il *Tractatus de sex dierum operibus* di Arnaldo si legge in P.L. 189, coll. 1515-1570; cfr. inoltre T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958 e Id., *The Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth-Century* cit., pp. 54-80.

(12) Cfr., ad esempio, *Expositio* cit., coll. 735-737: "Et Spiritus Domini ferebatur super aquas'. Hebraicum habet, 'volitabat super faciem aquarum'. Translatio vero quaedam habet, 'fovebat aquas', quaedam, 'ferebatur super aquas', sicut habet praesens quam prae manibus habemus, ac primum nobis occurrit exponenda. [...] Notandum vero quod ubi nos dicimus 'Spiritus Domini ferebatur super aquas', pro spiritu Hebraicum habet 'ruauh', quod tam spiritum quam ventum figurat: et pro eo quod dicimus, 'ferebatur super aquas', in Hebraico ait, 'volitabat super faciem aquarum', ut supra quoque meminimus. Ex quo et volitans alibi in eodem propheta reperitur, cum dicitur: 'sicut aquila provocans ad volandum pullos et super eos volitans' (*Deut.* 31.11). Quod itaque dicitur ventus Dei iam tunc super faciem aquarum volitare, id est ventilare, tale est fortassis iuxta litteram ac si diceretur quod iam tunc ventus a Deo aquis immissus, earum superiore partem, quam semper constat leviozem esse in omni aquarum congerie, sursum agitabat, ut videlicet postmodum suspensae firmarentur. [...] Nec mirum ventum a Domino immissum spiritum eius vocari, cum malignus quoque spiritus nonnunquam ab eo furere permissus spiritus Domini malus nuncupetur, sicut in Saule legimus. [...] 'Spiritus Domini volitabat super aquas', ac si diceret: ventus in eis spirabat, typum gerens

punto va tenuto presente che gli "auctores" classici per Abelardo, laddove sono portatori di verità, una verità evidentemente da scoprire e da portare alla luce con i mezzi della ragione e da sottoporre alla verifica della fede cristiana, lo sono in maniera inconsapevole, strumenti dello Spirito che attraverso le loro opere ha disseminato "rationes" che ad altri, i cristiani, spetterà appunto di individuare. E' una concezione singolare, questa, che verrà ripresa e modificata proprio in quegli autori dei quali ci accingiamo adesso a trattare (13).

In effetti, la via 'filologica' è la via nuova, quella che più in profondità modifica il tipo di lettura e commento del racconto genesiaco e che è propria, nel XII secolo, dei maestri di Chartres. Si tratta di grammatici, di maestri delle scuole cattedrali avvezzi, più che alle sottigliezze dialettiche applicate alla teologia o alla logica aristotelica, alla "lectura, meditatio et ruminatio" dei testi degli antichi autori, poeti, compilatori o grammatici essi stessi, da Virgilio ad Ovidio ed Orazio, da Cicerone a Prisciano, da Macrobio a Marziano Capella, e ancora del Boezio della *Consolatio* e del Platone del *Timeo* parzialmente tradotto e commentato da Calcidio proprio nella sezione cosmologica, per finire, appunto, alla *Genesi*. Il tipo di insegnamento, ed i modelli culturali proposti dagli autori fatti oggetto di esso, segnano profondamente la lettura e l'interpretazione del racconto biblico: ad esso, infatti, questi maestri applicheranno costantemente la metodica dell'analisi per "integumentum", una tecnica capace di 'leggere' il testo sì da pervenire ad una "sententia" razionale in grado di dar conto dell'essenza di esso, del suo contesto e della sua 'veridicità' complessiva. In altri termini, essa può anche essere definita la trasposizione profana del metodo allegorico, con la differenza che mentre la verità soggiacente all'allegoria si richiama ad

Spiritus sancti, aquas in baptismum sua gratia fecundaturi et quasi hoc beneficium eis inspiraturi"; e ancora, *ibid.*, col. 739: "Notandum vero pro eo quod dicimus: 'fiat lux, et facta est lux', in Hebraeo haberi: 'sit lux, et fuit lux'; et similiter in caeteris quae sequuntur ubicumque nos habemus: 'dixit Deus, fiat hoc, et factum est ita', in Hebraeo est: 'sit hoc, et fuit ita'. Quibus fortasse verbis maxima celeritas divinae operationis exprimitur. Quippe dum aliquid fit quod nondum est, aliquid mora in faciendo esse potest. Cum vero dicitur: 'sic et fuit', nulla interposita mora perfectio rei ostenditur"; etc.

(13) Per questo aspetto, e per le osservazioni che seguono, ci si consenta di rinviare a G. C. Garfagnini, *Cielo e terra nella riflessione filosofica dei secoli XI e XII*, in corso di stampa per gli Atti della XIII Settimana Internazionale di Studi Medievali, *Cieli e terre nei secoli XI e XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, organizzata dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica di Milano, Passo della Mendola, 22-26 agosto 1995.

un fondamento divino, quella dell'"integumentum" o "involucrum" fa riferimento alla ragione, ed alle sue leggi. Ed è qui che si può vedere come l'appello abelardiano alla "veritas" riposta negli scritti degli "auctores" viene raccolta e modificata, poiché per gli chartriani quella verità esiste ma appartiene a loro, al loro sapere ed alla loro ragione; non si tratta di "prophetae", ma di "viri docti et sapientes", e non è un cambiamento da poco. In ogni caso, questa impostazione permette l'unificazione consapevole della metodologia di indagine testuale, di spiegazione ed analisi dei passi controversi di tutti i testi scritti, nessuno escluso. Come scrive Bernardo Silvestre:

Figura autem est oratio quam involucrum dicere solent. Hec autem bipertita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum quod alias discutiendum erit. Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit (14).

Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum (15).

Il rinnovamento esegetico del XII secolo si rivela quindi concretamente nella spiegazione razionale del testo sacro, che diviene prevalente rispetto all'autorità dottrinale dei Padri, le cui interpretazioni sono riconosciute valide soprattutto nel campo della morale e del comportamento. Ricercare la ragione di tutte le cose nelle cose stesse non si contrappone, per questi maestri, a Dio (16), ma anzi ne esalta la potenza e la bontà ordinatrici in un concetto di razionalità coerente con quella umana, della creatura cioè che è stata creata ad immagine e somiglianza della divinità. Per questo, la lettura per "integumentum" del *Timeo* è assolutamente indi-

(14) Bernardus Silvestris, *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. by H. Westra, Toronto 1986, p. 45.

(15) Bernardus Silvestris, *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil*, ed. by J. W. Jones and E. F. Jones, Lincoln - London 1977, p. 3.

(16) Cfr. *Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath*, hrsg. von M. Müller, Münster 1934, p. 6: "Voluntas quidem creatoris est, ut a terra herbae nascantur. Sed eadem sine ratione non est"; p. 8: "Deo non detraho. Quidquid enim est, ab ipso et per ipsum est. Idipsum tamen confuse et absque discretione non est, quae, quantum scientia humana procedit, audienda est. In quo vero universaliter deficit, ad Deum referenda est. Nos itaque, quoniam nondum inscitia pallemus, ad rationem redeamus".

spensabile per comprendere il racconto biblico: è il necessario complemento della ragione umana ad una ri-costruzione del processo creazionistico che nell'atto libero e volontario di Dio ha la sua unica incomprensibile radice, ma da cui discende una catena di atti conseguenti che, in quanto naturali, l'uomo può e deve riuscire a far suoi con il ragionamento.

D'altro canto, dal punto di vista teorico, questa peculiarità del metodo chartriano trova una sua giustificazione in due concetti 'forti' che stanno alla base dell'attività pur varia e diversificata dei singoli studiosi che storiograficamente abbiamo la consuetudine di abbinare alla scuola cattedrale di Chartres (17): la concezione di una cultura in cui "eloquentia" e "sapientia" debbono necessariamente procedere assieme e, di conseguenza, la consapevolezza che il fatto culturale è realmente degno di assurgere ad un livello scientifico allorché tutte le arti, "sermocinales" e "reales", concorrono ad un unico scopo, il raggiungimento della verità. La filosofia, disciplina collocata al di fuori dell'"arbor scientiarum" tradizionale, si configura come il coronamento di tutto il sapere, come il punto di arrivo di una conoscenza umana che ha messo a frutto i risultati rigorosi di tutte le singole arti e, con esse, si è aperta la strada a raggiungere il traguardo di quella che Agostino chiamava "sapientia". E non si tratta, qui, di una "sapientia" contrapposta alla, e distinta dalla, "scientia" umana, poiché è questa stessa che è "sapientia", la sapienza umana che riecheggia ed imita quella Sapienza di cui parla il testo biblico, che accanto a Dio e con lui aveva dato luogo al processo di creazione e formazione dell'universo (18).

I pensatori che, in vario modo, possono essere ricollegati con la scuola cattedrale di Chartres e con la sua ricca biblioteca, con le discussioni che si svolgevano attorno ai manoscritti e che stimolavano la ricerca e la trascrizione di sempre nuovi testi ed autori sono molti e tutt'altro che uniformi dal punto di vista degli interessi specifici e degli esiti personali, da Bernardo e Teodorico di Chartres a Guglielmo di Conches, da Bernardo Silvestre a Gilberto de la Porrée ed Ermanno il Dalmatico, da Adelardo di

(17) Su Chartres si vedano almeno R. W. Southern, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and Renewal* cit., pp. 113-137, con la bibliografia ivi citata; E. Jeaneau, *Lectio philosophorum*, Amsterdam 1973; *A History of Twelfth-Century* cit.; E. Jeaneau, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres 1995.

(18) Cfr. Garfagnini, *Cielo e terra* cit., e Id., *L'attività storico-filosofica nel secolo XII: Giovanni di Salisbury*, "Medioevo", 16, 1990, pp. 23-42.

Bath a Giovanni di Salisbury sino ad Alano di Lilla, e non si può certamente dar conto qui di tutti loro, neppure limitatamente al problema della definizione della materia e del suo ruolo all'interno della creazione. Si dovrà quindi operare una scelta, ed accennare solo ai più noti tra loro ed ai testi nei quali hanno trattato in maniera specifica della questione; con un avvertimento però, e cioè che per tutti loro la 'natura' è una realtà viva ed autonoma, capace di estrinsecarsi secondo un proprio codice di leggi regolatrici che ad essa, alla sua iniziale costituzione fanno riferimento. La 'natura' è "artifex", "mater generationis", "naturalis vigor" che si distingue da una oscura ed ambigua "hyle", o "silva", primordiale contenente le immagini esemplari ("causae nativae") delle idee presenti nel Verbo o Sapienza divina. La materia creata da Dio all'inizio dei tempi è, proprio in quanto "hyle" o "silva" oscura, disordine e caos, scrive Bernardo Silvestre, alla quale solo la sapienza può metter riparo:

Congeries informis adhuc cum silva teneret
sub veteri confusa globo primordia rerum,
visa Deo Natura queri mentemque profundam
compellasse Noym: [...]
"Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,
discolor Usiae vultus, sibi dissona massa,
turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum
optat et a veteri cupiens exire tumultu
artifices numeros et musica vincla requirit. [...]
Sed neque pax neque amor nec lex nec cognitus ordo:
omnibus his quia silva caret, vix nomine vero
divinum censetur opus, sed ludicra caecae
machina fortunae melioribus orba patronis.
Pace tua, Noys alma, loquar: pulcherrima causis
informi nudaque tibi regnatur in aula.
Regnum, silva, tuum vetus et gravis ipsa videris. [...]
Adde munus, rescinde globum partesque resigna
et distingue locis; melius distincta placebunt. [...]"
Cum ad loquentem oculos vultu Noys sustulit blandiore et quasi mentis penetrabilibus foris evocato colloquio: "Vere, inquit, et tu Natura, uteri mei beata fecunditas, nec degeneras nec decedis origine, quae filia Providentiae mundo et rebus non desinis providere. Porro Noys ego, Dei ratio profundius exquisita, quam utique de se alteram se Usia prima genuit, non in tempore, sed ex eo quo consistit aeterno. Noys ego scientia et divinae voluntatis arbitraria ad dispositionem rerum, quemadmodum de consensu eius accipio, sic meae administrationis officia circumduco. Inconsulto enim Deo, priusquam de composito sententia proferatur, rebus ad essentiam frustra maturius festinatur. [...] Verum ego, quo non operi, quo non meis officiat disciplinis malum silvae, per te procul pellam silvaeque grossitiem elimabo. Moles porro tumultuaria, quam de confusione conceptus motus exagitat inquietus, ea ad ordinatos temperatae discretionis limites pace,

quem meditor, refringetur. Silvae formae molior, de cuius florere consortio nec ultra poterit vultibus incompositis displicere. Usiae pepigi reformetur in melius, amicitiam mundo, morem gesserim elementis, pertaesum mihi est carentiam rerum initium extitisse. Succedet species et carentiam removerit a subiecto (19).

Questo caos primordiale, connotato dal "defectus" tipico della materia non ordinata da un intervento di ragione ("Nous"), è presente anche nel *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres, ma privo delle caratteristiche 'poetiche' attribuitegli da Bernardo Silvestre e con, invece, connotazioni filosofiche molto accentuate. Per Teodorico, il caos di cui si parla indica, secondo l'insegnamento platonico, la materia primordiale, caratterizzata da una "infirmetas" strutturale, che non denota però una materia diversa da quella degli elementi ma ciò che "ex natura" e non "ex tempore" "antecedit distinctionem". Tutto il processo creazionistico si giuoca tra questi due estremi, la creazione e la distinzione o "ornatus", i quali danno ragione anche dell'apparente contraddizione esistente tra due distinte citazioni del testo sacro, laddove si trova sia "qui vivit in aeternum creavit omnia simul" (20) sia "sex dierum operatus est Dominus" (21): in cui la prima rinvia alla radicale unicità dell'atto della creazione, quello della volontà libera di Dio che chiama all'essere ciò che non è; la seconda all'insieme delle operazioni tramite le quali l'essere creato si distingue negli esseri finiti e distinti.

Tale aspetto della creazione, la "distinctio formarum" che trasforma l'unica materia negli esseri che compongono il mondo, è quello che attrae maggiormente l'attenzione di Teodorico, ed è anche quello che merita la più attenta considerazione. Infatti, il maestro di Chartres, "artium studiosissimus investigator" secondo la testimonianza di Giovanni di Salisbury (22), afferma che la

(19) Bernardus Silvestris, *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et microcosmus*, hrsg. von C. S. Barach und J. Wrobel, rist. anast., Frankfurt 1964, pp. 7-10.

(20) *Eccli.* 18.1.

(21) *Exod.* 20.11.

(22) Ioannis Saresberiensis *Metalogicon*, I, 5, ed. by J. B. Hall and K. S. B. Keats-Rohan, Turnholti 1991, p. 20; ma cfr. anche *Metamorphosis Goliae episcopi*, vv. 189-190: "Ibi cernitur ille Carnotensis / cuius lingua vehemens truncat velut ensis" (ed. R. B. C. Huygens, "Studi Medievali", III s., 3, 1962). Cfr. inoltre E. Maccagnolo, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976, e P. Dronke, *Thierry of Chartres*, in *A History of Twelfth-Century cit.*, pp. 358-385.

creazione ha avuto luogo nel primo istante del tempo con il cielo, cioè con l'elemento che ingloba e racchiude tutto il resto e che, proprio perché contiene il tutto, non può né muoversi di moto locale né può restare immobile, visto il disordine delle singole parti: si muove dunque di moto circolare, ma la sua azione ha per effetto una reazione a catena che comporta il riscaldamento della materia, l'apparizione del fuoco celeste e quindi della luce. E' da questo primo movimento che i vari elementi, in virtù di una sorta di suscitazione e recupero delle loro caratteristiche essenziali, si dispongono e danno luogo ai corpi stellari (costituiti di acqua consolidata) in virtù della presenza delle acque sopracelesti, al "firmamentum", sorta di sbarramento aereo tra il mondo substellare e quello sovralunare, al costituirsi dei mari ed all'apparizione degli esseri viventi sulla terra. Il tutto in grazia di un movimento 'fisico' della materia creata; è quindi vero, come per Abelardo, che il complesso della creazione serve all'uomo per risalire "ex operibus" all'"artifex", ma è anche e soprattutto vero che se Dio resta la causa efficiente, formale e finale del mondo, ciò che dispone ed ordina, struttura e fa vivere questa "machina mundana" è l'"igneus vigor" che permea di sé ciò che da Dio, insieme all'essere, trae anche il suo 'codice genetico'.

"In principio, igitur, creavit Deus celum et terram", id est materiam in primo momento temporum, creavit. Celo vero creato, quia summe levitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit: idcirco ab ipso primo momento sue creationis cepit circulariter converti, ita ut ipsa prima conversio integre perfecta esset in spatio. Quod prima dies appellatum est. In ipsa vero prima conversione celi superius elementum, id est ignis, illuminavit superiora inferioris elementi, id est aeris. Nam hec natura est celestis ignis ut sua conversione illuminet aera: mediante vero aere calefaciat aquea atque terrena. Due etenim, ut aiunt philosophi, sunt virtutes ignis: altera splendor altera vero calor. Splendorem in aere naturaliter ignis efficit. Calorem vero in aqueis atque terrenis exercet (23).

Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor adauctus et ad vitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit: elemento videlicet terra superiori. Et inde animalia atque et volatilia creata sunt. Et spatium huius quinte conversionis quinta dies appellatum est. Mediante vero humore vitalis ille calor naturaliter usque ad terrena pervenit et inde animalia terre creata sunt. In quorum numero homo ad imaginem et similitudinem Dei factus

(23) Theodericus Carnotensis, *Tractatus de sex dierum operibus*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. by N. M. Häring, Toronto 1971, pp. 557-558.

est. Et huius sexte conversionis spatium sexta dies appellatum est. Sic igitur levissimi celi 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 fecunditatis terre inseruit. Tunc vero ex multitudine aquarum ex calore in ipso firmamento suspensa stelle create sunt. Ac sic motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sumpsit initium. Mediantibus vero aquis ad terram usque pervenit. Et ultra hos modos creandi corporea sive illa sint in celo sive in terra nullus modus reliquis esse poterat. Quicquid igitur post sextam diem vel natum vel creatum est non novo modo creationis institutum est sed aliquo predictorum modorum substantiam suam sortitur. [...] et ex causis seminalibus quas in spatio illorum sex dierum elementis inseruit affirmamus eum quemcumque postea creavit vel adhuc creat produxisse (24).

Has virtutes et alias quas seminales causas voco Deus creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas virtutes sibi invicem succedentibus corporee creature producerentur (25).

Diversa, soprattutto sul problema del caos originario e su quello della definizione della materia, è la posizione di Guglielmo di Conches, il quale si raccomanda per altro per un notevole non conformismo delle sue posizioni filosofiche e teologiche, come del resto lui stesso precisa nel prologo del *Dragmaticon* e nella lunga discussione intorno al problema delle acque sopracelesti (26). Quel che qui vale la pena di sottolineare è che, definendo la materia non tanto come "possibilitas" di fronte alle forme ed all'azione delle cause seminali come sosteneva Teodorico ma piuttosto come "receptaculum", Guglielmo si riallacciava più decisamente all'insegnamento platonico e si preoccupava, per esempio di fronte al problema della generazione dei corpi e degli uomini, di individuare con esattezza scientifica le modalità del processo.

L'azione vivificante della rotazione e del calore celeste, si chiede Guglielmo, su quale sorta di materia si esercita? e come si può spiegare praticamente la diversa generazione degli esseri? Ciò in realtà può accadere soltanto se pensiamo alla materia non come un qualcosa di confuso e di indeterminato, ma anzi come un "mix-

(24) Ibid., pp. 561-562

(25) Ibid., p. 562.

(26) Cfr. D. Elford, *William of Conches*, in *A History of Twelfth-Century* cit., pp. 308-327, ma si veda anche il sempre indispensabile T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955.

tum” di elementi i quali, componendosi in percentuali diverse, danno esiti diversi, e laddove la proporzione è ottimale si genera l'uomo che è la più perfetta delle creature. Il significato 'filosofico' del caos originario, quindi, non può che essere quello di una "fabula" che, interpretata con la tecnica dell'"integumentum", significa una realtà materiale elementare in cui gli elementi possedevano già le loro qualità sostanziali anche se non avevano ancora le qualità accidentali. La materia, in definitiva, nel momento in cui è creata è già connotata specificamente e non può essere diversamente; si dovrà piuttosto parlare di una materia prima e di una materia seconda, ove quest'ultima è "elementata" mentre la prima rappresenta la premessa e la ragion d'essere degli elementi stessi. In questo senso essa può essere definita come il "receptaculum" di tutte le cose, la matrice di tutta la realtà, viva e attiva, generante e vivificante proprio in quanto esiste.

Tractavit hucusque Plato de creatione sensilis mundi et ornatu eiusdem. Hoc facto, tractat de primordiali materia de qua nullus ante se tractaverat. Sed quia sunt diverse sententiae de ea, quasdam prius ponamus quam litteram exponamus, premitentes diffinitionem materiae. Materia igitur est quod, accepta forma, transit in aliud ut es in statuam. Sed materialium alia prima, alia secunda. Prima materia est quae ita est materia quod nichil est eiusdem materiae; secundaria quae ita est materia quod aliquid est eiusdem materiae. In his diffinitionibus adhuc omnes conveniunt. Sed cui rei conveniat diffinitio primae materiae, in hoc dissentiunt.

Dicunt enim quidam quod elementa in chaos fuerunt talis materia. Nos vero dicimus elementa nec in chaos nec extra posse esse primam materiam, quia est aliqua eorum materia. Quod sic probatur. Cuiuscumque est forma, eiusdem est materia: forma enim sine materia esse non potest. Sed elementorum est aliqua forma: est enim ignis acutus, terra obtusa. Iterum, dicit Plato quod haec materia nullam propriam habet qualitatem. Sed elementa habent proprias qualitates: ignis enim est calidus et siccus, etc. Non sunt ergo elementa primordialis materiae nec in chaos nec extra. In chaos enim habebant easdem substantiales qualitates quomodo habent: nichil enim sine suis substantialibus qualitatibus aliquo modo potest esse. Est ergo nostra sententia quod materia elementorum est prima materia. Quod materia sit, nulla dubitatio est. Quod prima est probatur quia nichil est eius materia. Si enim esset aliquid illius materiae, esset eiusdem et forma, quia quidquid habet formam, habet et materiam: esset ergo materia elementorum quiddam constans ex materia et forma, et sic esset corpus. Sed si esset corpus, esset elementum vel factum ex elementis. Sed neque elementum neque factum ex elementis est materia elementorum. Est ergo materia elementorum talis materia cuius nichil est materia: est ergo prima materia. Haec materia per se esse non potest, sed per se potest intelligi, quia "vis est intellectus coniuncta disiungere et disiuncta coniungere".

Et quia diximus hanc materiam posse intelligi, dicamus qualiter intelligatur. Intelligitur ergo per abstrahentem intellectum sic quod separa-

mus ab elemento - cognitione, si non actu - omnem figuram et omnem qualitatem, et tunc materia sine omni figura et omni qualitate nostro occurrit intellectui. Sed dicit inde Calcidius quod sicut tenebre videntur non videndo et silentium auditur nichil audiendo, sic ille, illa primordialis materia, intelligitur non intelligendo. Quod est dicere: quemadmodum oportet visum deficere ut tenebre videantur et auditum similiter ut silentium audiatur, ita et intellectum ut ille intelligatur. Cum enim materiam sine omni forma cogitamus, noster deficit intellectus. Unde Augustinus, loquens de terra inordinata et incomposita, que eadem est ille, ait: "cum cogito aliquid informe, prius reperio nichil quam aliquid".

De hac materia querunt quid sit: an substantia, an accidens? Nos dicimus illam non esse substantiam, quia non est res per se existens, nec accidens quia est materia. Si dicunt: ergo nichil est quia quidquid est - hoc est existit - est substantia vel accidens, nos dicimus illam divisionem factam esse de eis que per se sunt et de eis que eis accidunt, nec ideo remanet quin materia elementorum sit. Etsi igitur nec est substantia nec accidens, est tamen materia quarundam substantiarum. Unde Plato in sequentibus dicit illam esse "inter nullam et aliquam substantiam". []

Si iterum queratur utrum sit ille creator an creatura, dicimus quod est creatura. Fuit enim Deus tante potentie quod simul elementa et eorum materiam creare potuit (27).

La stagione di Chartres fu una grande stagione culturale, con-
trassegnata come si è accennato da un programma di studio e da
un'idea del rapporto interdisciplinare che furono messi in crisi già
alla metà del XII secolo dalla crisi 'cornificiana'(28) e poi definitivamente
travolti dal più importante fenomeno filosofico
dell'Occidente latino, l'ingresso di Aristotele (29). Fu una stagione
breve, ma i suoi effetti durarono, magari in maniera nascosta,
soprattutto nelle loro istanze determinanti, nel concetto di 'filosofia'
di cui erano portatori di fronte al sempre più imperante concetto
di "scientiae", distinte e specifiche, tipico dell'aristotelismo
(30). E del resto, la filosofia di Aristotele si diffuse proprio a partire
dalla logica ("nova") e dalla fisica, e mutò le premesse ed i ter-

(27) Guillelmus de Conchis, *Glosae super Platonem*, par E. Jeuneau, Paris 1965, pp.258-260.

(28) Cfr. Garfagnini, *L'attività filosofica e Cielo e terra* citt.

(29) Cfr. B. C. Dod, *Aristoteles Latinus* e C. H. Lohr, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Cambridge 1982, pp. 45-79 e 80-98.

(30) Cfr., per un esempio di sopravvivenza nella lunga durata di questi ideali culturali, G. C. Garfagnini, *Petrarca e i filosofi. Le Senili e i loro "auctores"*, "Rinascimento", II s., 33, 1993, pp. 145-156.

mini di riferimento di ogni considerazione fisica del mondo creato, ma nella sua progressiva operazione di colonizzazione del pensiero latino non fu capace di eliminare del tutto le tracce considerevoli che il platonismo agostiniano di secoli aveva depositato nella memoria collettiva degli interpreti del testo biblico; per lo meno, non del tutto.

Ed è particolarmente significativo il caso di un autore come Roberto Grossatesta, il quale, conoscitore attento ed intelligente di Aristotele, dell'Aristotele sia fisico sia morale, dedicò ai problemi 'fisici' tre opere che rispondevano a tre diversi stadi, o aspetti, della sua riflessione. Egli scrisse infatti un commento agli otto libri della *Physica*, un commento, di stampo tradizionale, all'"hexaemeron" ed infine un *De luce* nel quale propone, alla luce delle leggi matematiche, un suo modello di interpretazione della formazione del mondo a partire, appunto, dalla prima forma creata, la "lux" (31). Un caso limite, evidentemente, ma molto significativo circa la reale recezione delle istanze contenute nella fisica aristotelica nel loro impatto con le concezioni tradizionali. Un altro caso singolare è costituito dal *De universo* di Guglielmo d'Alvernia, nella cui prima parte si assiste ad una più che singolare commistione di argomentazioni aristoteliche tese a sorreggere un'interpretazione allegorico-misticheggiante, ma con pretese scientifiche, dell'opera dei sei giorni della creazione. Anche in questo caso, è possibile individuare la presenza, accanto alla dottrina fisica di Aristotele, per altro recepita attraverso il filtro dell'interpretazione araba di Avicenna e di testi astrologici come l'*Introductorium maius* di Albumasar o i testi di Zahel, dell'approccio tradizionale, appunto agostiniano-platonico, ai problemi cosmologici (32).

Un caso particolarmente interessante è comunque costituito da Bonaventura da Bagnoregio, sul cui rapporto con Aristotele si è molto discusso e che di problemi 'fisici' e cosmologici ha tratta-

(31) Sul Grossatesta cfr. R. W. Southern, *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford 1986 e J. McEvoy, *Robertus Grosseteste. Recent and Forthcoming Editions and Studies*, "Bulletin de philosophie médiévale", 35, 1993, pp. 121-129.

(32) Si segnala, a questo proposito, che presso la Fondazione Ezio Franceschini (Certosa del Galluzzo, Firenze) si è tenuto nel corso dell'anno accademico 1995/96 un seminario di studi sul *De universo* al quale hanno partecipato, oltre a chi scrive, Michela Pereira e Francesco Santi, ed un gruppo di giovanissimi studiosi, Leone Borsotti, Laura Cambi, Lidia Lanza, Vincenzo Mauro e Anna Rodolfi.

to a più riprese nei contesti più diversi, mescolando tra loro generi letterari, posizioni filosofiche e preoccupazioni teologiche (33). In questa sede, in considerazione della vastità del problema ma anche tenendo conto degli autori ai quali si è fatto riferimento in precedenza, ci limiteremo ad un commento puntuale di un solo testo, a nostro avviso assai significativo, soprattutto perché in esso è possibile percepire un'attenzione ed una conoscenza delle problematiche del XII secolo che Bonaventura non solo non rifiuta ma anzi accoglie decisamente, per lo meno nelle linee generali. Si tratta della "distinctio" XII del commento al II libro delle *Sentenze* dedicata al problema "de conditione materiae corporalis" (34).

Il testo, com'era del resto consuetudine per i maestri del tempo, si articola rigidamente nella struttura degli "articoli" e della "quaestio disputata", con le canoniche successioni di argomentazioni "ex auctoritate" ed "ex ratione", la "responsio magistralis" e le "solutiones ad oppositum" e vale la pena di ripercorrerlo abbastanza da vicino poiché esso scandisce le tappe successive del ragionamento bonaventuriano sino alla sua conclusione. In primo luogo, nota Bonaventura, v'è da considerare che la "creatura corporalis" è costituita di due principi, materiale e formale, per cui anche la discussione dovrà riguardare entrambi gli aspetti, individuati come "creatio" ("de productione creaturae corporalis quantum ad principium materiale") e come "distinctio" ("quantum ad principium formale"), tenendo conto del fatto che intorno ad essi i Padri ed i filosofi hanno avuto opinioni non coincidenti, come risulta dal testo del Lombardo. La prima "quaestio" del primo articolo affronta quindi il problema "utrum materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate". Di fronte a questo quesito, le argomentazioni "quod sic" fanno appello ad

(33) Su Bonaventura, oltre al classico E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, trad. ital., Milano 1995, cfr. J. G. Bougerol ofm, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris 1988.

(34) Cfr. S. Bonaventurae a Balneoregio *Opera omnia*, Ad Claras Aquas 1882-1905, II, 1885, pp. 290-308. La struttura del "commentarius" alla XII "distinctio" del II libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo è la seguente: a. 1: "Circa materiae informitatem", q. 1: "utrum materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate", q. 2: "utrum materia producta sit in perfecta actualitate", q. 3: "utrum materia corporalium creata sit sub aliqua diversitate formarum"; a. 2: "De ipsius materiae quantitate", q. 1: "utrum caelestium et terrestrium una sit materia quantum ad esse", q. 2: "utrum materia prima producta sit in die, an ante omnem diem", q. 3: "quam relationem materia illa informis habuerit ad locum".

Agostino ("ex auctoritate") e ad Aristotele ("ex ratione"), sottolineando fundamentalmente che, esistendo di fatto l'attualità pura di Dio, ad essa dovrà corrispondere una potenzialità pura della materia; di contro, le argomentazioni "quod non", anch'esse specularmente comprensive di tesi "ex auctoritate" ed "ex ratione", rilevano che la materia esiste soltanto in tanto in quanto riceve una forma. La soluzione di Bonaventura è molto netta: "materia potest considerari ab anima secundum suam essentiam et ut omnino informis, sed secundum esse non potest existere sine omni forma, nec fuit creata informis", ove è molto interessante la distinzione tra la possibilità di cogliere ("intelligere" aveva scritto Guglielmo di Conches) intellettualmente la caratteristica della materia prima e l'impossibilità di individuarla esistenzialmente nelle cose create: "dupliciter est loqui de materia, aut secundum quod existit in natura aut secundum quod consideratur ab anima".

Dalla soluzione offerta al primo quesito, discende naturalmente quella data al secondo ("utrum creata sit in perfecta actualitate"), nel quale si ripercorrono fedelmente le serie e le tipologie di argomenti in positivo ed in negativo. Anche qui la conclusione fa riferimento ad un modello di ragionamento razionale il cui fondamento è però costituito dalla necessità di tener conto della narrazione biblica nel suo contesto letterale. "Probabilius est", scrive Bonaventura, "omnia corporalia simul esse creata secundum materiam, non autem simul sed per sex dies esse distincta secundum formam", con parole nelle quali, ancora una volta, ritorna insistente la capitale distinzione dei cosmologi del XII secolo tra "creatio" e "ornatus", e l'esigenza di una distinzione netta tra la via teologica e quella filosofica per spiegare le opere dei sei giorni. In questo caso, Bonaventura non esita ad individuare nella posizione agostiniana, "ubi dies spirituales et omnia simul", una interpretazione che "non omnino placet", dal momento che essa non offre le stesse possibilità di lettura religiosa, secondo la lettera, la morale, l'allegoria e l'anagogia. Il criterio di scelta appare a dire il vero un po' estrinseco, ma esso è pienamente coerente con l'intento di Bonaventura che, dopo aver offerto soluzioni 'mediane' ai due quesiti, può porsi quello se "utrum creata sit sub aliqua formarum diversitate" e concludere che "materia corporalis non fuit creata sub completa formarum diversitate, sed forma, quam habebat materia informis vocata, non dabat esse completum, sed erat potius dispositio ad formas superiores".

Il che, evidentemente, equivaleva a stravolgere completamente il significato del concetto aristotelico di "forma", ma soprattutto, più in generale, aveva il significato di piegare le esigenze del

procedimento razionale fondato sulle premesse di un discorso logico discorsivo a preoccupazioni di carattere teologico ed esegetico. Paradossalmente, dopo la diffusione della *Physica* aristotelica (e ciò malgrado), il discorso di carattere cosmologico sembrava ripiegarsi su se stesso. E del resto, argomentando la sua conclusione, Bonaventura si riproponeva esplicitamente il problema del caos primordiale come congerie confusa, attribuendogli però (come Guglielmo di Conches) il carattere di un'invenzione poetica e illogica dal momento che gli elementi, in quanto tali, non possono non precedere "ex natura" quella materia; solo che il rimedio da lui proposto appare effettivamente peggiore del male, poiché parlare di una materia dotata di una forma che non dà ad essa l'"esse completum" o la "completa perfectio" comporta appunto negare sostanzialmente il significato aristotelico di forma, così come l'attribuzione alla materia primordiale di una certa qual "confusio" derivante non da "naturas diversas" ma dalla compresenza di parti diverse, la cui diversità si spiegava non "ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa". Questa è la "positio" che "videtur esse intelligibilis et probabilis".

Una materia primordiale informe, quindi, secondo la sua essenza, e come tale percepibile soltanto dal pensiero razionale, ma dotata di una forma incompleta secondo l'essere, capace di connotarla ma non di distinguerla nei suoi prodotti definiti. Una materia che ancora, coerentemente, è altresì una sia per i corpi celesti che per quelli terrestri, rinsaldata in questa unicità dalla confusione ed indeterminazione di una forma puramente dispositiva, ma che non appena, in quanto "disposita", riceve le forme si differenzia sostanzialmente: "corporum caelestium et terrestrium una fuit materia secundum esse incompletum, quod materia ante productionem habuit, sed post productionem et secundum esse completum differt eorum materia". L'essere completo e distinto, per altro, proprio perché è conseguente ad una sovrapposizione di forme rispetto alla prima, che dà un "esse incompletum", "facit diversitatem non solum secundum esse quantum ad actum, immo etiam quantum ad potentiam ordinatam ad actum".

Se questa è la definizione della materia all'atto della creazione, tutta giocata sulla tensione tra l'atto causante dell'infinita potenza divina e l'effetto limitato e caduco dell'universo creaturale, il suo rapporto con il tempo si risolve, per un verso, con molta linearità, ma per un altro lascia aperto un margine di incertezza non risolvibile con gli argomenti sino ad ora adottati. Infatti, alla domanda "utrum materia prima producta sit in die, an ante omnem diem", a Bonaventura riesce agevole rispondere che

“materia certo producta fuit ante omnem diem secundum ordinem naturae”, ma è soltanto “probabilius” che essa lo sia stata anche “secundum ordinem temporis”; alcuni Padri, infatti, hanno optato per una creazione simultanea di tutta la materia, altri hanno invece sostenuto l’esistenza di un intervallo temporale tra creazione ed “ornatus” o “distinctio formarum”. Di fronte all’impossibilità di risolvere il problema per via di citazioni o di argomenti di ragione, Bonaventura si richiama alla polivalenza del dettato scritturale, ed afferma, come farà Tommaso d’Aquino nelle *Questiones de potentia Dei*, che entrambe le spiegazioni possono essere vere, e quindi accolte (35).

L’ultimo punto affrontato da Bonaventura in questa “distinctio” riguarda il rapporto tra materia primordiale e luogo (a. 2, q. 3), anch’esso suscitato dalle parole della *Genesis* relative alla “terra inanis et vacua”. Il vuoto, come è noto, non esiste nella fisica aristotelica e del resto nel testo sacro si parla esplicitamente di alto e basso, di circonferenza etc., si lascia cioè capire che la materia prima creata occupava uno spazio, e pertanto la terra non poteva essere ‘vuota’. Anche in questo caso, la soluzione offerta da Bonaventura è quella che fa riferimento allo stato di imperfezione ed incompletezza di essa, il che equivaleva ad attribuirgli “imperfecte” sia la “extensio” che la “quantitas”, ma non l’“extensio” e la “quantitas” che avrebbe ricevuto soltanto dopo aver raggiunto

(35) Cfr. Thomae Aquinatis *De potentia*, ed. P. M. Pession, in S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, II, cura et studio P. Bazzi - M. Calcaterra - T.S. Centi - E. Odetto - P. M. Pession, Taurini - Romae 1965, q. 4, a. 2 resp.: “patet quod in expositione operum sex dierum diversificatur Augustinus ab aliis Sanctis. [...] Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens, secunda vero, scilicet aliorum Sanctorum, est planior, et magis verbis litterae quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur, ideo, ut neutri harum expositionum praeiudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est” (pp. 115-116); ma si veda anche q. 4, a. 1 resp.: “non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam, aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus” (ibid., p. 105).

l'essere completo e perfetto successivo alla recezione delle forme nella sua disposizione.

Al termine della lettura di questa "distinctio" è difficile sfuggire all'impressione di essersi trovati di fronte ad un testo di grande importanza, opera di un personaggio di notevolissimo spessore intellettuale e culturale, e ciò per più di un aspetto. Innanzitutto, una lettura minuta e puntigliosa di quest'opera giovanile, ridimensiona parecchio, a nostro avviso, il divario tra un 'primo' ed un 'ultimo' Bonaventura nei riguardi di Aristotele: il filosofo greco viene sì utilizzato e citato come un'autorità, ma soltanto finché le sue posizioni non arrecano gravi problemi interpretativi e concettuali all'impianto agostiniano-platonico cui il francescano resta sostanzialmente fedele. Ogni volta che questo pericolo si presenta, Bonaventura, magari continuando a servirsi della terminologia aristotelica e del suo strumentario logico, lo piega senza alcun riguardo alle sue esigenze. In secondo luogo, e in particolare per quanto attiene alla questione creazionistica e cosmologica, è possibile scorgere nell'argomentazione complessiva di Bonaventura un atteggiamento estremamente cauto, timoroso che la diffusione e l'adesione alla problematica naturalistica dello Stagirita, ai capisaldi della sua concezione fisica della realtà finisca per travolgere ogni prospettiva provvidenzialistica o comunque una visione del mondo fondata non soltanto su Dio come causa efficiente, formale e finale ma anche come la guida costante della stessa causa materiale. Quasi che attribuire alla natura una capacità autonoma, alla materia in quanto tale una sua dignità comportasse la negazione stessa della potenza divina. La "via philosophorum", per Bonaventura, porta inevitabilmente e sin da adesso al pozzo di perdizione dell'*Apocalisse*. Dal punto di vista della rivendicazione di una autonomia della ragione umana, che è tale proprio in quanto creatura e similitudine di Dio, come si è accennato sopra, i modesti maestri e grammatici di Chartres si erano spinti, sicuri nella loro fede, assai più avanti.