



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

IVAN ADRIANO LICCIARDI

Momenti della ricezione ‘teologica’ del *Timeo* di Platone fra XI e XII secolo. Manegoldo di Lautenbach e Pietro Abelardo su Platone, *Timeo* 28c3-5

EPEKEINA, vol. 16, nn. 1-2 (2023), pp. 1-20
History of the Platonic-Aristotelian Tradition

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Momenti della ricezione ‘teologica’ del *Timeo* di Platone fra XI e XII secolo. Manegoldo di Lautenbach e Pietro Abelardo su Platone, *Timeo* 28c3-5

Ivan Adriano Licciardi

1. Premessa sulla ricezione di Platone nel XII secolo e il problema della *scientia divina*

È celebre l’aneddoto riportato nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, secondo cui nel giorno della morte di Platone il sole sembrava cadere dal cielo.¹ È un aneddoto che riflette, senza alcun dubbio, un profondo rispetto per quello che gli *auctores* del XII secolo considerarono il loro *princeps philosophorum*. La glorificazione ivi implicita di Platone rappresenta, verosimilmente, un punto culminante del platonismo medievale,² ma nella sua lapidarietà costituisce, in realtà, il punto di

1. Cf. Johannes von Salisbury, *Policraticus*, 7, 6, ed. by C. Webb, London 1909 (2^a ed. Frankfurt am Main 1965), 111. Cf. Petrus Comestor, *Historia Scholastica*, PL 198, Sp. 1490, che collega l’eclissi solare con la nascita di Platone. Giovanni di Salisbury, vissuto fra il 1115 ca. e il 1180, fu direttamente legato alla Scuola di Chartres, in quanto fu allievo di Guglielmo di Conches, vissuto fra il 1080 ca. e il 1154, proprio a Chartres, dove Guglielmo era stato maestro fra il 1120 e il 1141.

2. Rimando qui solo ad alcuni tra i principali contributi allo studio e alla ricerca del platonismo medievale: C. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, Münster 1916 e R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1950². Un buon panorama dello sviluppo degli studi è fornito da C. Steel, *Plato Latinus (1939-1989)*, in *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale*, éd. par J. Hamesse et M. Fattori, Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 301-316. Sono rilevanti per il XII secolo: M.-D. Chenu, *Die Platonismen des zwölften Jahrhunderts*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 268-316; T. Gregory, *Anima Mundi. La Filosofia di Guglielmo di Conches*, Firenze 1955; E. Jeuneau, *Lectio Philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame 1986, vol. II, pp. 779-807; M. Lemoine, *Théologie et Platonisme au XIIIe siècle*, Paris 1998. Una panoramica con bibliografia è offerta da T. Gregory, *The Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge 1988, pp. 54-80. M. Borriello-A.M. Vitale (a cura di), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico* (Atti del convegno Salerno, 12-13

arrivo di un processo storico notevolmente complesso e caratterizzato anche da diverse fratture.

Di fondamentale importanza nel processo di acquisizione medievale di Platone, come è noto, è il Proemio del *Timeo* di Platone, che fu l'unico testo di Platone significativamente conosciuto e commentato, a cavallo tra XI e XII secolo, da figure come Bernardo di Chartres e Guglielmo di Conches³ e, a vario titolo, fatto proprio, nel XII secolo, da autori quali Teodorico di Chartres, Ermanno di Carinzia o Pietro Abelardo.

All'importanza del Proemio del *Timeo* va aggiunta, poi, una serie di testi, principalmente di epoca tardo-antica, che non solo influenzavano significativamente questi commenti, ma trasmettevano anche diverse interpretazioni di Platone e di 'platonismi' provenienti da varie fonti: le opere pervasivamente citate di Macrobio, Boezio e Calcidio⁴ testimoniano la forza di questa tradizione indiretta, così come molti famosi passaggi di Agostino, nonché il *Corpus Hermeticum*.⁵ L'influenza di

Luglio 2010), Roma 2016; T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, a cura di E. Menestò, Spoleto 2022 (si tratta della ristampa anastatica del testo del 1958).

3. Sia Guglielmo che Bernardo composero delle *Glosae super Platonem*. Guglielmo, in particolare, si segnala per l'interpretazione convergente della cosmogonia presente nel *Timeo* e quella contenuta in *Genesi* 1-2.

4. Nel Medioevo, come è noto, il *Timeo* è conosciuto, oltre che per il tramite del *Timaeus* di Calcidio (e delle glosse alla sua traduzione e al suo commento che si andarono vieppiù accumulando nel tempo, principalmente nella Scuola di Chartres), anche attraverso il *Commentarium in Somnium Scipionis* di Macrobio, vissuto tra il IV e il V secolo, e la *Consolatio philosophiae* di Boezio, vissuto fra il V e il VI secolo. Per Macrobio, cf. E. Jeaneau, *Macrobe, source du platonisme Chartrain*, «Studi Medievali» 3 (1960), pp. 3-24. Per il *De Trinitate* di Boezio, S. Gersh, *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism. A Twelfth Century Metaphysical System and Its Sources*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. Benson and G. Constable, Cambridge, Mass. 1982, pp. 512-534 (vd. anche Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, 4, 35). Per il ruolo di Agostino si veda invece M.-D. Chenu, *Die Platonismen* cit., pp. 279-282. Una buona esposizione, corredata da un'utile bibliografia, sulla complessa influenza della tradizione neoplatonica si trova in S. Gersh, *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism* cit., pp. 532-534.

5. Relativamente alla tradizione latina del *Timeo*, successivamente alla traduzione di Cicerone (in realtà la *translatio* di Cicerone doveva costituire, plausibilmente, una *pars* conglobata in un *dialogus* filosofico tra un neopitagorico, cioè Nigidio Figulo, un peripatetico, ossia Crisippo, e Cicerone stesso), il quale traduce il dialogo da 27d a 47b, ossia dall'*incipit* del λόγος di Timeo fino alla parte in cui viene completato il discorso sulla ragione che governa l'universo, è giunta a noi quella di Calcidio (che copre la sezione 17a1-53c3), accompagnata da un approfondito commentario relativo

questi filosofi – i quali divennero delle *auctoritates* a fianco della *auctoritas* di Platone – divenne così diffusa che le loro dottrine finirono per essere conglobate in quelle dello stesso Platone,⁶ generando in tal modo una sorta di impasto dottrinale, all'interno del quale diveniva poi arduo sceverare le specifiche fonti da cui provenivano le singole dottrine.⁷

Ulteriori caratteristiche della storia del pensiero del XII secolo complicano, peraltro, la ricezione di Platone, e in particolare la suddivisione della conoscenza in vari ambiti disciplinari (logica, fisica, metafisica), suddivisione che ha generato diversi «platonismi del dodicesimo secolo», come sottolineato da Marie-Dominique Chenu. C'è da dire, anche, che la pratica della citazione dell'*autoauctoritas* (proprio come nel caso dell'aneddoto riportato dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury) spesso non deriva da una interpretazione coerente o sistematica di Platone,

alle pagine 31c-53c (l'edizione è Calcidius, *Timaeus*, ed. J.H. Waszink, London-Leiden 1975²). Il commento di Calcidio, si ricordi, sotto il profilo del genere letterario si situa nel solco della tradizione commentaria medioplatonica (e medioplatonico *latu sensu* appare, più in generale, lo strumentario dottrinale attraverso cui Calcidio si accosta al *Timeo*), nella quale il *focus* veniva incentrato su singole sezioni del dialogo o su singoli aspetti monografici (come nei casi di Plutarco, Galeno ed Eliano), a differenza del commentario neoplatonico, che si configurerà invece come commentario continuo ed esaustivo dell'opera in tutte le sue parti (come nel caso di Proclo). L'opera di Calcidio, come è noto, fu fondamentale per l'incidenza di Platone nel Medioevo, dal momento che almeno fino al XII secolo il *Timeo* fu l'unica opera di Platone conosciuta nell'Occidente latino. Sulle vie percorse da quest'opera e sui momenti della sua diffusione si vedano: R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition* cit., pp. 21-31; G. Mathon, *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Acte du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles (28 août-4 september 1958), Louvain 1960, pp. 361-375; Chr. Ratkowsch, *Die Kosmographia des Bernardus Silvestris – eine Theodizee*, Köln-Weimar-Wien 1995. Sulla ricezione del *Timeo* nella tradizione latina si vedano almeno S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism* cit., vol. II, pp. 421 ss.; Ch. Hoening, *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge 2018. G. Reydam-Schils, *Calcidius on Plato's Timaeus. Greek Philosophy, Latin Reception and Christian Contexts*, Cambridge 2020. Sull'influenza del *Timeo* nelle epoche successive, sino all'epoca moderna, si rimanda a A. Neschke-Hentschke (éd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*. Beiträge zu seiner Rezeptiongeschichte, Louvain-Paris 2000.

6. Sulla tendenza a ricollegare varie dottrine (generalmente neoplatoniche) a Platone, cf. T. Gregory, *The Platonic Inheritance* cit., pp. 76-78.

7. Cf. M.-D. Chenu, *Die Platonismen* cit., p. 268.

ma piuttosto sorge dall'esigenza di conferire un particolare peso a una certa teoria tramite il ricorso a un'*auctoritas*.⁸

Alla riscoperta del *Timeo* seguì storicamente, come è noto, la riscoperta – attraverso la fondamentale mediazione araba – del *corpus* aristotelico (con particolare riferimento alla *Metafisica* e ai *libri naturales*). Solo al compimento di un processo caratterizzato anch'esso da notevoli lacerazioni seguì, poi, la successiva istituzionalizzazione dell'aristotelismo nella Scolastica, con l'Università di Parigi come fondamento istituzionale.⁹ L'ingresso nell'Occidente latino del *corpus* aristotelico non affievolì, tuttavia, la significativa presenza di Platone nei commenti, nella cosmologia e nella prima teologia Scolastica.

In questo contributo mi concentrerò su un aspetto specifico e circoscritto della ricezione di Platone in due *magistri* operanti a cavallo fra XI e XII secolo, ossia Manegoldo di Lautenbach e Pietro Abelardo. In particolare, cercherò di indagare intorno alla possibilità di valersi della cosmologia platonica in ambito teologico, con particolare riferimento al loro utilizzo di un passo del Proemio del *Timeo*, cioè 28c3-5.¹⁰ Si tratta di un passo platonico assai problematico, perché ritenuto ambivalente circa un problema particolarmente sentito dagli intellettuali del periodo considerato, e cioè circa la possibilità del darsi di una teologia a tutti gli effetti razionale, ovverosia di una *scientia divina*.

Manegoldo e Abelardo, come cercherò di mostrare, muovendo da angolature differenti o, meglio ancora, da prospettive storico-culturali per certi versi agli antipodi tra loro, hanno messo a tema, negandola, la possibilità di un utilizzo 'teologico' del *Timeo* (il primo ricusando

8. Per il ruolo di tali riferimenti alle *auctoritates*, vedi M.-D. Chenu, *Das Werk des Heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, pp. 138-173. Sull'eccessivo peso loro attribuito, specialmente nel caso di Platone, si rimanda a J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, in: W. Beierwaltes (hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* cit., pp. 56-72.

9. Per quanto riguarda la trasformazione di Platone o Aristotele, si vedano, tra gli altri, G. Dod, *Aristoteles Latinus*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann et al., Cambridge 1982, pp. 45-79 e G. Wieland, *Plato or Aristotle - A Real Alternative in Medieval Philosophy?*, in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. by J. F. Wippel, Washington 1987, pp. 63-83.

10. Plat. *Tim.* 28c2-5: «Affermiamo poi che ciò che è generato si è generato necessariamente per l'intervento di una causa. Ora, trovare il costruttore e padre di questo univesro è proprio un'impresa e, dopo che lo si è trovato, è impossibile comunicarlo a tutti».

sic et simpliciter le dottrine esposte nel dialogo di Platone, il secondo – invece – difendendo una interpretazione allegorica e non letterale del testo platonico), giungendo a una lettura sostanzialmente convergente – anche se, si potrebbe asserire, per eterogenesi dei fini. Iniziamo da Manegoldo.

2. Manegoldo di Lautenbach e l'impossibilità di un uso teologico del *Timeo*

Le radici del processo di razionalizzazione della teologia nell'XI secolo (secondo una curvatura a tutti gli effetti scientifica), seppure discretamente indagate, meriterebbero ulteriore attenzione, ma evidente comunque vi appare il ruolo di Platone, specialmente in contesti nei quali lo sviluppo di una '*scientia della fede*', percepita come distorsione smodatamente modernizzante, ha suscitato più perplessità che consenso.¹¹ Pier Damiani e altri autori di questo periodo manifestano, in effetti, un deciso scetticismo nei confronti di una possibile e fruttuosa applicazione dello strumentario filosofico di Platone.¹²

Esaminiamo qui di seguito il caso di una figura dalla biografia in parte oscura, ma nondimeno una personalità emblematica del movimento per la riforma ecclesiastica, alla fine dell'XI secolo, secondo i principi di papa Gregorio VII, ovverosia Manegoldo di Lautenbach, un canonico che fu *magister* nei conventi della Baviera e dell'Alsazia.¹³

11. Sugli inizi della prima teologia scolastica nell'XI secolo, cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, Paris 1971; I.M. Resnick, *Divine Power and Impossibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, Leiden, New York, Köln 1992; T.J. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, New York, Köln 1996.

12. Cf. Petrus Damiani, *Ep. 28 e 117*, hrsg. von K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*, München 1983, Bd. 1, p. 251.

13. Sulla vita e l'opera di Manegoldo mi limito qui a rimandare a W. Hartmann, *Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 26 (1970), 47-149. A testimonianza del fatto che, nonostante alcuni tratti della biografia di Manegoldo restino per noi ancora oggi oscuri, costui ebbe una certa risonanza nel suo tempo, vi è la pregnante definizione di «maestro dei maestri moderni» ('modernorum magister magistrorum') che si riscontra nel cosiddetto Anonimo di Melk, *De scriptoribus ecclesiasticis*, PL 213, col. 981D, su cui si vedano . M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966, pp. 325 e 392 (tr. It., Milano 1986, [1992²], pp. 368 e 440) e R. Ziolkowski (transl. with intr. and notes

Costui, in particolare nel suo *Liber contra Wolfelfum*, cerca di smontare in modo particolareggiato sia la figura di Platone sia la tradizione platonica indiretta (in particolare Macrobio),¹⁴ presentando l'una e l'altra come il culmine della corruzione pagano-eretica.

Questa posizione fortemente antiplatonica è stata sovente considerata come derivante, plausibilmente, da una reazione conservatrice e monastica nei confronti di una teologia scientifica emergente, ed è stata vista come una anticipazione delle tendenze antiscolastiche del XII secolo. Tuttavia, un'analisi più approfondita del lavoro di Manegoldo rivela che questa interpretazione non coglie appieno la dinamica dell'immagine negativa di Platone che egli descrive e del rapporto fra questa immagine e il periodo posteriore a Manegoldo. La sua critica a Platone, infatti, non è meramente scettica, ma è piuttosto basata su una prospettiva autenticamente teologica, e ha avuto un suo ruolo rispetto alla storia dell'interpretazione di Platone nelle generazioni successive. Il *Liber contra Wolfelfum* di Manegoldo è considerato, a buon diritto, un testo fondamentale della prima Scolastica, poiché unisce la critica dei contenuti all'attacco politico (Wolfhelm di Colonia era di tendenza filoimperiale mentre Manegoldo era filopapista) e, soprattutto, presenta un progetto teologico ben definito. Le sue discussioni affrontano questioni autenticamente teologiche e riflettono gli interessi e i temi dominanti nella teologia coeva.¹⁵

by R. Z.), *Manegold of Lautenbach*, *Liber contra Wolfelfum*, Leuven-Paris-Dudley, MA 2002, pp. 23-27.

14. È principalmente attraverso il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* di Cicerone che Manegoldo accede alla filosofia pagana. Per la presenza di Macrobio nelle critiche di Manegoldo si veda K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino 2002 (ed. orig. *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987), pp. 85-94.

15. Per il *contra Wolfelfum* cf. T. Gregory, *Das Opusculum contra Wolfelfum und die Polemik des Manegold*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* cit., pp. 366-80 e la traduzione annotata di R. Ziolkowski, *Manegold of Lautenbach* cit., la quale si fonda su quella canonica, *Manegoldus Lautenbacensis. Liber contra Wolfelfum*, ed. W. Hartmann, Munich 1972, edita all'interno dei «Monumenta Germaniae Historica». Sul significato storico della polemica tra Manegoldo di Lautenbach e Wolfhelm di Colonia si veda K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale* cit., in particolare il cap. VI (*Politica e cultura tra libertà e asservimento. Manegoldo di Lautenbach contro Wolfhelm di Colonia*), pp. 81-101. Per una lettura del *contra Wolfelfum* entro la prospettiva storica della lotta per le investiture si veda R. Ziolkowski, *Manegold of*

Uno dei problemi caratterizzanti il tempo in cui visse Manegoldo fu, certamente, quello del rapporto fra il cristianesimo e i saperi profani. Nella fattispecie, una fra le maggiori novità per lo studio della filosofia nel XII secolo fu costituito da un rinnovato interesse nei confronti del *Timeo* di Platone, a partire tuttavia dalla mediazione della traduzione di Calcidio, data la diffusa ignoranza, in quel tempo, della lingua greca. È proprio con il *Timeo* che Manegoldo si misura in diversi dei ventiquattro capitoli che compongono il *contra Wolfelfum*, ed è proprio sull'incompatibilità fra alcuni nodi teorici presenti in questo dialogo (che in realtà è pressoché un monologo di Timeo) e la dottrina cristiana che si pronuncia Manegoldo. La sua è una condanna diretta non tanto contro Platone per se stesso, bensì contro l'uso teologico, entro una cornice cristiana, di elementi dottrinali desunti dalla cosmologia presente proprio nel *Timeo*. Si tratta, dunque, di una questione di metodo. Ma, come si vedrà, anche di merito.

In linea generale, Manegoldo giudica che le scienze pagane non devono essere condannate per se stesse, ma che devono essere valutate (ed adattate) all'interno di una prospettiva squisitamente cristiana.¹⁶ Non è in questione, in altri termini, un totale rifiuto della filosofia e della ragione, bensì una consapevole separazione tra una filosofia mondana e la teologia, entro una cornice teorica dentro la quale le ragioni della prima vanno soppesate e vagliate alla luce della seconda,¹⁷

Lautenbach cit., pp. 1-10. Per un profilo generale delle opere e delle idee di Manegoldo si rimanda, oltre che allo studio di Hartmann sopra segnalato, a *ibid.*, pp. 11-14.

16. Cf., ad esempio, *Liber contra Wolfelfum*, cap. V. Nell'edizione di Ziolkowski ciascuno dei 24 capitoli che compone il *Liber contra Wolfelfum* viene designato, nell'*incipit* dello scritto, attraverso un titolo esplicativo del contenuto del capitolo stesso. Tuttavia, avverte R. Ziolkowski, *Manegold of Lautenbach* cit., p. 69, n. 6, di questi titoli potrebbe essere autore non lo stesso Manegoldo, bensì qualche canonico agostiniano posteriore che li avrebbe aggiunti – nell'unico manoscritto che ha conservato il testo (N 118 della Biblioteca Ambrosiana, cf. W. Hartmann, *Manegoldus Lautenbacensis. Liber contra Wolfelfum* cit., p. 34) – a mo' di ausilio sinottico ed esplicativo allo stesso tempo.

17. Paradigmatico, e in pari tempo programmatico, a tal proposito, appare l'*incipit* del cap. I. Cf. *Liber contra Wolfelfum*, cap. I, p. 44,1-18 Hartmann ('Primum discretionem legentium volumus esse premonitam nos id nequaquam de philosophis suscepisse, ut omnes eorum sententias dampnabiles senciamus, quarum quasdam pre sua subtilitate vix penetrare sufficimus, quasdam vero a sanctis viris susceptas non ignoramus. Verum temeritatem tuam velle compescere, qui sic eorum subtilitates commendas, ut multifarios errores figmentis illis implicitos non attendas. Neque enim

con il deliberato obiettivo di giungere ad un *sapere ad sobrietatem*.¹⁸ Una tale posizione deriva dalla consapevolezza del fatto che i misteri più alti della fede (ad esempio la resurrezione)¹⁹ non sono coglibili mediante la ragione: di essi si può avere, pensa Manegoldo, conoscenza *credibiliter*, non *effabiliter*, essendo la conoscenza delle cose divine ineffabile.²⁰

Solo all'apparenza si tratta, quindi, di una mera reazione conservatrice di matrice monastica. Se considerato, in effetti, da un punto di vista storico-dialettico più ampio, il caso di Manegoldo costituisce al contrario una tappa del processo di razionalizzazione della teologia, dal momento che egli non condanna la razionalità in sé, ma il suo impiego senza soluzione di continuità *in theologicis*. Ciò è attestato con chiarezza ad esempio nel seguente passaggio del *contra Wolfelfum*:

in illis usque adeo primi parentis culpa dotem nature dampnaverant, quin secundum humanas rationes quarundam rerum communitates et discrepantias diligenter satis commodeque distinguerent, quantum homo de se ipso presumere poterat. Sed quia sine spiritu illius erant, qui docet omnem veritatem, cuius sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit cuncta suaviter, necesse erat sicut homines et ideo mendaces, eos interdum fines veritatis excedere, et semel suscepto patrocinio falsitatis per varia deceptionum argumenta raptari').

18. Cf. *ibid.*, cap. V, p. 53,6-10 Hartmann ('Providebat hoc animus apostoli, spiritus sancti gratia illustratus, qui inter regulas fidei, quas nobis imitandas prefixit, sumopere ammonuit, *non plus sapere quam oportet, sed sapere ad sobrietatem*'). Manegoldo fa qui riferimento a *Epistola ai Romani* 12,3,1-3 (che Manegoldo legge nella *Vulgata*) in cui si legge che non bisogna essere saggi più del necessario, bensì saggi con un senso di sobrietà (Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως).

19. Manegoldo afferma, peraltro, che la dottrina della trasmigrazione delle anime contrasta il dogma della resurrezione dei morti (cf. i capp. I e XXII).

20. Come ad esempio «l'ineffabile semplicità della Trinità» (cf. cap. VIII; sul concetto di ineffabilità in relazione agli articoli di fede cf. anche i capp. XIII-XIV). Sull'applicazione dei concetti di 'credibiliter' ed 'effabiliter' al mistero dell'incarnazione e, congiuntamente, a quello della trinità, cf. *Liber contra Wolfelfum*, cap. XIV, p. 74,13-75,1 Hartmann ('In huius incarnationis opere, si de modo queris, nescio, quid commodius dici possit, quam quod ex inquirente virgine et archangelo respondente percipitur, videlicet, quod superveniente spiritu et obumbrante eam virtute altissimi cum virginea carne divinitas uniretur, tanta efficiencia sanctitatis, ut filius dei, ante omnia tempora deus de deo genitus, de virgine sub tempore nasceretur, credibiliter, non effabiliter factus caro, non confusa natura, sed dei et hominis una persona').

*Plato acucius ceteris rerum primordia perscrutatus compositionem animae quibusdam involucris pregravavit et ex individua et dividua essentia, natura eadem et diversa eam constare affirmans, sic celestia et terrestria corpora per ipsam vivificari commentatus est, ut ille vigor perpetui ignis pro natura corporum a se vivificatorum proprie virtutis dispendia pateretur. Quod Macrobius Ciceronem, Virgilium et alios Latinos philosophicae discipline sectatores sensisse testatur, sicut manifestius cognoscere poterit, qui tractatum eius de somnio Scipionis videre curabit. Hic itaque sicut per introductum discipulum suum Timeum commemorat, ut per quedam quasi deliramenta a numeris tracta consideratione eandem animam quodlibet animatum corpus indistanter penetrare et vivificare ostenderet.*²¹

In questo passo Manegoldo formula un giudizio molto preciso sulla psicogonia platonica. Pur manifestando una esplicita attestazione di apprezzamento verso Platone, egli non condivide diversi elementi della dottrina platonica e ritiene che Platone l'abbia sovraccaricata e complicata inopportuna. In particolare, Manegoldo critica la natura che Platone assegna all'anima, intermedia tra la natura degli enti eterni e immutabili e quella degli enti transeunti e sempre mutevoli; il fatto che Platone le attribuisce una struttura numerica; e infine il fatto che la stessa anima vivifica indistintamente qualsiasi corpo animato.²² Con tutta evidenza, quindi, la dottrina platonica dell'*anima mundi* esposta nel *Timeo* (trasmessa da Macrobio e seguita, dice Manegoldo, anche da Cicerone e Virgilio) viene seccamente screditata. Gli argomenti addotti da Platone per mostrare come l'anima, a partire dalla sua composizione numerica, penetri e vivifichi qualunque corpo animato vengono da Manegoldo considerati *deliramenta*, e lo stesso concetto di *anima mundi* è giudicato un vuoto *involucrum* che complica inutilmente la comprensione della composizione dell'anima. Questo genere di teorie, agli occhi di Manegoldo, da un lato annullavano la distanza tra Dio e il mondo, e dall'altro lato abbassavano eccessivamente l'uomo al rango di ente naturale alla stessa stregua degli altri enti naturali, non consentendo peraltro di concepire in modo adeguato un'anima individuale: se c'è un'anima comune per tutti, infatti, è allora consentito pensare

21. *Liber contra Wolfelfum*, cap. II, p. 47,5-48,9. I corsivi, in questo come in tutti i passi del *contra Wolfelfum* qui citati, sono dell'editore.

22. Questa critica che Manegoldo muove a Platone è analoga a quella che Aristotele formula in *De anima* I 3.

all'umanità come un'unità.²³ In particolare, la collocazione del *mundus intelligibilis* nell'intelletto divino²⁴ e, congiuntamente, la posizione di tre principi (*tria initia*, e cioè il Demiurgo, la forma e la *materia primordialis*) vengono da Manegoldo considerate una sorta di blasfemia, dal momento che, ponendo in discussione la *creatio ex nihilo*, giungono in definitiva a negare l'onnipotenza divina.²⁵ Sotto un profilo linguistico,

23. Per queste e altre perplessità di Manegoldo sulle dottrine presenti nel *Timeo* cf. l'efficace sintesi presente in K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale* cit., pp. 98-100.

24. La perdita dello statuto di assoluta autonomia e auto-sussistenza delle idee e la loro riduzione a «pensieri» (νοήματα) del Demiurgo era già stata largamente teorizzata tra il I sec. a.C. e il II sec. d.C. in ambito medioplatonico. Mi limito a rimandare, in questa sede, a J. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism from 80 B.C. to 220 A.D.*, London 1977.

25. Sulla *creatio ex nihilo* nel *Liber contra Wolfelfum* si vedano i capp. VIII e, specialmente, XXII, in cui Manegoldo richiama il salmo 134, in cui il salmista afferma che Dio, nella *prima creatio*, creò «tutte le cose che egli volle» (πάντα, ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος, ἐποίησεν / ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ, / ἐν ταῖς θαλάσσαις καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἀβύσσοις, *Psalmi* 134,6, 1-3). Si legge in *contra Wolfelfum*, cap. VIII, pp. 59,9-61,5: 'Quodsi inter eos extiterunt, quos purior liberiorque ratio stimulare, aliquid esse insistendum, quod antiquius et melius ipsa creatura foret, cuius potentia totius creationis universitas ambiretur, cuius providentia sub certis ponderibus et numeris cunctorum existentium contingereturque transeuntium series neceretur; tamen cum ad illud *lumen inaccessibile* [qui il riferimento è al concetto di φῶς [...]] ἀπρόσιτον dell'*Epistula Pauli ad Timotheum* I 6, 16,2], quod omne firmamentum omnemque celorum altitudinem excedit, perventum est, ineffabilis trinitatis venerandam adorandamque simplicitatem eiusdemque simplicis maiestatis trinum misterium sentire nullatenus meruerunt. Unde factum est, ut tria sibi principia ponerent, artificem, formas et materiam intelligibilem etiam, *mundum in mente* divina collocantes, qui *exemplum* huius sensilis secundum numerorum rationem cuncta, que sub sensibus casura erant, in se intelligibiliter contineret; in quibus principiis omnipotentiae dei derogabant, *nichil ex nichilo fieri* sanctientes'. Ancora, nel cap. XXII, p. 95,4-8 Hartmann: 'iste absque dubio hostis est sui ipsius et ingratus elementorum auctori, qui *omnia quaecunque voluit fecit*, cui pro certo tam facile est unum in supremo locare quam facile fuit in prima creatione compugnans chaos elementaria distinctione stabilire'. Appare di un certo interesse rilevare che l'espressione *prima creatio* apparirà successivamente anche in Pietro Abelardo, il quale distinguerà fra *prima creatio*, vale a dire la creazione della materia priva di forma, e *secunda creatio*, cioè l'applicazione, in un secondo momento, di forme specifiche a siffatta materia informe, a partire dalla quale è possibile la creazione degli enti individuali (cf. Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. L.M. de Rijk, Assen 1970², p. 470 e R. Ziolkowski, *Manegold of Lautenbach* cit., p. 87, n. 276). Questa articolazione, da parte di Abelardo, del concetto di 'creatio' apre, con ogni evidenza, a un'integrazione del *Timeo* con la dottrina cristiana.

è interessante notare la caratterizzazione (negativa) della nozione di *anima mundi* nei termini di un *involucrum* oscurante, dal momento che questa caratterizzazione tornerà, ma rovesciata di segno, nel libro I della *Theologia Summi Boni* di Pietro Abelardo proprio in un passo che introduce una digressione sull'*anima mundi*.²⁶ Il termine *involucrum* traduce, plausibilmente, il greco μῦθος.²⁷ Ne consegue, se questo è esatto, che tanto in Manegoldo quanto in Abelardo è in questione una valutazione complessiva dell'εἰκὼς μῦθος esposto da Timeo e di un suo possibile utilizzo in *theologicis*; ma su Abelardo tornerò in seguito.

Sia qui concisamente precisato, invece, che già nel commento di Calcidio è presente la cosiddetta teologia dei tre principi dell'universo, ossia Dio, la forma (*exemplar*) e la materia (*silva*, che è il termine latino con cui Calcidio rende ὕλη), teologia a sua volta già ben attestata fra il I ed il II secolo d.C. in autori come Ario Didimo, Alcino e Apuleio, ma poi anche in Numenio e Porfirio.²⁸ Tuttavia, questa linea dottrinale non era stata accolta come incorporabile all'interno della dottrina cristiana e già da lungo tempo era incorsa in uno schema di critica abbastanza simile a quello successivamente impiegato da Manegoldo (sicché la sua critica non è da considerarsi originale in senso stretto), almeno a partire dall'*Hexaameron* di Ambrogio e dai teologi carolingi, in particolare da Beda il Venerabile²⁹ e da quell'ampia composizione di esegesi, commenti e spiegazioni dei libri della Sacra Scrittura nota come *Glossa ordinaria*, destinata ad avere una sconfinata fortuna presso i teologi medievali.

Ad ogni modo, né Manegoldo acconsente a un uso 'teologico' del *Timeo* di Platone né, per conseguenza, da esso può trarre linfa qualsivoglia tendenza a fondare una teologia 'razionale' (per questo occorrerà attendere il secolo successivo, con l'ingresso a pieno titolo di Aristotele in Occidente).

26. Cf. *Theologia Summi Boni* I, 98 ss.

27. Cf. M.D. Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge», 22 (1955), pp. 75-79 e J. Jolivet, *Abélard. Du Bien Suprême (Theologia Summi Boni)*, Introduction, traduction et notes par J. J., Montréal-Paris 1979, p. 35, n. 56.

28. Cf. C. Moreschini (a cura di), *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano 2003, pp. XLVII e LIII-LIV.

29. Cf. *Libri quattuor in principium Genesis*.

Nondimeno, soltanto una generazione dopo Manegoldo Platone sarebbe stato considerato il massimo tra i filosofi, al termine di un processo che, in primo luogo, passa attraverso la riscoperta della cosmologia del *Timeo* nella Scuola di Chartres e, contestualmente, vive uno dei suoi momenti più significativi nella figura di Pietro Abelardo.

3. Dopo la Scuola di Chartres: Abelardo

Nella prima metà del XII secolo, presso la Scuola di Chartres, emerge un'interpretazione di Platone in contrasto con l'opinione di Manegoldo. Qui, Platone, visto come discepolo di Pitagora, non è più considerato come il teorico della dottrina eretica della trasmigrazione delle anime. Gli chartriani tendono a porre l'accento, piuttosto, sulla teoria dell'origine dell'anima a opera del Demiurgo, teoria che viene interpretata come un'espressione della complessità umana, che conserva sia la razionalità che la dimensione corporea. In questa visione, la nozione di *anima mundi* non è considerata blasfema, bensì come riflesso della dottrina cristiana (talora si trova infatti assimilata allo Spirito Santo). Quest'interpretazione si armonizza bene con la *Genesi*, e la dottrina della Trinità divina non ne risulta compromessa, perché il Demiurgo viene visto come il riflesso delle prime due persone della Trinità, come colui che opera con saggezza e bontà nella creazione del mondo e rende manifesta nella natura l'armonia divina.³⁰ Gli chartriani supportano questo approccio di Platone come compatibile con il cristianesimo tramite riferimenti biblici e alla tradizione patristica, evidenziando un impegno nel rivelare la profonda verità filosofica del pensiero di Platone. Essi scavano all'interno del linguaggio figurativo e mitologico del filosofo per estrarne le verità più profonde, secondo il precetto di Guglielmo di Conches³¹ e, più in generale, dell'ermeneutica della "integrazione" platonica del XII secolo.³²

30. Cf. T. Gregory, *Anima Mundi* cit., pp. 123-174; L. Ott, *Die platonische Weltseele in der Philosophie der Frühscholastik*, in *Parusia. Studien zur Philosophie und zur Problemgeschichte des Platonismus*, hrsg. von K. Flasch, Frankfurt 1965, pp. 307-331; I. Caiazzo, *La discussione sull'Anima Mundi nel secolo XII*, «Studi filosofici» 16 (1993), pp. 27-62.

31. *Glosae super Platonem*, 210 ss.

32. Su questo genere di ermeneutica cf. T. Gregory, *Anima Mundi* cit., pp. 123-174; E. Jeaneau, *L'usage de la notion de Vintegumentum à travers les gloses de Guillaume*

Bernardo di Chartres, Guglielmo di Conches, Teodorico di Chartres, (pseudo?)-Bernardo Silvestre, Ermanno di Carinzia e Giovanni di Salisbury rappresentano a tutti gli effetti gli eredi degli anonimi *Platonici* dell'XI secolo, contro i quali Manegoldo von Lautenbach si era scagliato.

Più esplicitamente incentrata nel dominio della teologia, rispetto al naturalismo degli chartriani, è invece la posizione di Abelardo, di cui parlerò qui a partire da un esempio circostanziato ma concreto, ovverosia l'interpretazione di Platone, *Timeo* 28c contenuta nel libro II della *Theologia Summi Boni*.

In linea generale, l'interpretazione di Platone da parte di Abelardo si basa sull'idea secondo la quale i filosofi pagani dell'antichità precristiana (e Platone primo fra tutti) hanno compreso in profondità i misteri della fede cristiana, giungendo, anche se in modo inconsapevole, a una piena comprensione della Trinità attraverso la ragione.³³ Il "platonismo" di Abelardo attinge alle medesime fonti alle quali attingevano i filosofi della sua epoca, compresi gli chartriani, ovverosia la metà del testo del *Timeo*,³⁴ tradotto e commentato da Calcidio; Macrobio; la *Consolatio philosophiae* di Boezio; tutto ciò che poteva provenire dalla tradizione platonica attraverso la mediazione patristica, e in particolare Agostino.

Abelardo, come è noto, interpretava la Trinità sulla base di una trasposizione analogica del modello processionistico neoplatonico, identificando il Padre con la Potenza, il Figlio con la Sapienza, lo Spirito Santo con l'Amore. Ora, Platone viene per così dire riabilitato, nella

de Conches, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 24 (1957), pp. 35-100.; P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974; F. Bezner, *Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*, Leiden-Boston 2005. A causa di questa identificazione dello Spirito Santo con l'anima del mondo gli chartriani, come è noto, incorsero negli strali veementi di Guglielmo di Saint-Thierry nella *Disputatio adversus Petrum Abelardum*.

33. Questo punto viene messo a tema in modo chiaro da Abelardo nel *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*.

34. Cf. J. Jolivet, *Abélard. Du Bien Suprême* cit., p. 11. Abelardo si riferisce implicitamente al *Timeo* per cinque volte nel libro I (in ordine di apparizione: 41c; 42d; 37e; 34b; 35a, sono tutti riferimenti alla nozione di anima del mondo); cita, appunto, 28c nel libro II, a cui si aggiunge un riferimento generico alla materia primordiale; infine, nel libro III, è presente un riferimento alla dottrina del Demiurgo.

teologia di Abelardo, proprio relativamente a quegli aspetti che nell'XI secolo avevano portato alla sua potenziale considerazione come eretico (e questo – assieme alle posizioni di Abelardo in ambito etico – determinò, come è noto, l'opposizione nei suoi confronti da parte di Bernardo di Clairvaux, esponente di spicco della teologia monastica). Platone, si badi bene, non viene tuttavia riabilitato in quanto paradigma di un razionalismo illimitato, ma proprio in virtù del fatto che viene interpretato come il filosofo conscio dei limiti della ragione umana. Questa riabilitazione ha luogo, precisamente, nella *Theologia Summi Boni* a partire da un certo uso strumentale del *Timeo* (la cui conoscenza, come si legge esplicitamente nel passo a seguire, è mediata – ma il discorso vale naturalmente non solo per Abelardo – da Macrobio), in cui si legge:

Quae etiam maior indignatio fidelibus habenda esset quam eum se habere Deum profiteri, quem ratiuncula humana possit comprehendere aut mortalium lingua disserere? Hoc autem nec ipsos latuit philosophos, quorum maximus in *Timaeo* suo ait: *Opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile est, quam inventum impossibile est profari digne*. Qui etiam cum Noun ex Deo natam esse assereret, id explicare non presumpsit, quod inexplicabili modo esse cognovit, sed tantum de ineffabili illa generatione dixit, quantum divina voluntas permisit. Qui etiam teste Macrobio, *quid sit Deus dicere non est ausus, hoc solum de eo sciens quod sciri, qualis sit, ab hominibus non possit*,³⁵ qui nec ab ipsis spiritibus caelestibus maiori sapientia praeditis piene cognoscitur.³⁶

Qui Abelardo cita esplicitamente Platone, *Timeo* 28c3-5 (naturalmente dalla *translatio Chalcidii*),³⁷ laddove si legge: «ora, trovare il costruttore e padre di questo universo è proprio un'impresa e, pur

35. In *Somnium Scipionis* I, 2, 15,5-7 (l'edizione è Ambrosii Theodosii Macrobbi Saturnalia, In *Somnium Scipionis* commentarios, selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis, 2 voll., Leipzig 1963, vol. II).

36. *Theologia Summi Boni* II, 'Laus dialectice', 21,184-196 (ci troviamo a p. 121 dell'ed. Buytaert-Mews). L'edizione è: *Petrus Abaelardus. Opera theologica*, vol. III, *Theologia 'summi boni'. Theologia 'scholarium'*, cura et studio E.M.Buytaert O.F.M. et C.J. Mews, Turnholts 1987. Ci troviamo all'interno della sezione recante come titolo 'Laus dialectice', che prende inizio a p. 115 dell'ed. Buytaert-Mews (il 'Capitulum' 1 del Liber I prende inizio alla p. 123 dell'edizione del *Corpus Christianorum*).

37. Cf. p. 21 dell'Waszink del *Timeo* di Calcidio (Abelardo, comunque, non cita mai dal commentario di Calcidio, cf. E.M.Buytaert- C.J. Mews *Petrus Abaelardus*.

avendolo trovato, è impossibile comunicarlo a tutti». ³⁸ Ora, in Platone, la difficoltà qui evocata nei confronti della comprensione riguardante la generazione dell'universo è dovuta alla difficoltà intrinseca della materia trattata, ³⁹ tema che può essere compreso solo presupponendo un eccezionale livello da parte degli interlocutori del dialogo (livello che agli interlocutori era stato attribuito poco prima, in *Tim.* 27a). ⁴⁰ Si parla, in Platone, di difficoltà di conoscere dio (conoscenza che sarebbe considerata un'«impresa», ἔργον) e di impossibilità di comunicare tale conoscenza ai molti; a ben guardare, i due livelli vengono dunque distinti, e l'impossibilità di comunicare tale conoscenza sembra dunque presupporre, almeno implicitamente, la possibilità (per quanto ardua) di raggiungere siffatta conoscenza (εὐρόντα).

Nel contesto della *Theologia Summi Boni*, invece, il *genitor universitatis* viene appellato come *inexplicabilis* e la sua attività generativa come *ineffabile*, e Platone ne avrebbe discusso solo *quantum divina voluntas permisit*. Si diceva, poc'anzi, della mediazione di Macrobio. Non appare allora un caso se, relativamente al rapporto che Abelardo, nella *Theologia Summi Boni*, intrattiene con *l'in Somnium Scipionis* di Macrobio, gli editori Buytaert e Mews hanno potuto scrivere che «his favourite passage from Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis* (I, c.14) is that in which Plato is reported to have refused to say what the supreme good was other than that it could not be known by man and that all talk about the divinity had to be conducted through veiled analogies». ⁴¹ Si tratta di idee sul *Timeo* che lo stesso Abelardo

Opera theologica, vol. III cit., pp. 47-48). Abelardo chiama in causa questo anche nella *Theologia Christiana* (III, 44). Per un quadro sinottico ed esaustivo delle occorrenze della *translatio Chalcidii*, rispettivamente, nella *Theologia Summi Boni*, nella *Theologia Scholarium* e nella *Theologia Christiana* di Abelardo cf. l'*index scriptorum* della citata edizione Buytaert-Mews.

38. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

39. In questo passo vengono in effetti racchiusi due aspetti della causalità divina fra loro distinti, ossia quello di causalità artigianale, evocata dal termine ποιητής, e quello di causalità biologica, evocata dal termine πατήρ. Su questo tema mi limito qui a rimandare a F. Fronterotta (a cura di), *Platone. Timeo*, Milano 2003, p. 181, n. 78 e F.M. Petrucci (a cura di), *Platone. Timeo*, Milano 2022, pp. 254-255 e relativa bibliografia.

40. Cf., nello specifico, *Ti.* 20c4-d6; 27a2-b9 e 51e5-6.

41. E.M.Buytaert-C.J. Mews, *Petrus Abaelardus. Opera theologica*, vol. III cit., p. 48.

aveva già esposto, peraltro, anche nella *Dialectica*, che fu composta anteriormente alla *Theologia Summi Boni*.⁴²

In estrema sintesi: quello che in Platone è un pronunciamento circa la difficoltà a trattare una certa materia di discussione, in Abelardo assume i contorni di una professione di inconoscibilità. Su questo, paradossalmente, si registra una convergenza proprio con il *Liber contra Wolfelfum* di Manegoldo.⁴³ La riabilitazione di Platone, in Abelardo, è allora assicurata dal fatto l'Ateniese viene stilizzato come pensatore dei limiti della conoscenza, non come paradigma della tracotanza della ragione. Se in Manegoldo Platone appariva come un filosofo incapace di penetrare il mistero divino, che è sommo, ineffabile e trascendente, in Abelardo egli viene esaltato proprio in quanto consapevole di questa impenetrabilità. Abelardo, infatti, ha scritto, a proposito dell'*anima mundi* del *Timeo*, che questa nozione non può essere fatta corrispondere a nient'altro che allo Spirito Santo, ma solo attraverso l'immagine (*figura*) di un bellissimo *involucrum*, cioè di un mito. Ecco il testo:

Revolvatur et ille maximus philosophorum Plato, qui testimonio sanctorum patrum *prae ceteris gentium philosophis fidei christianae accedens* totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit, ubi videlicet mentem, quam Noun vocat, ex deo natam atque ipsi coaeternam esse perhibuit, id est filium, quem sapientiam dicimus, ex deo patre aeternaliter genitum (...) Qui nec spiritus sancti personam praetermississe videtur, cum animam mundi esse astruxerit tertiam a deo et noy personam (...) De hac autem anima, si diligentius discutuntur ea, quae dicuntur tam ab hoc philosopho quam a ceteris, nulli rei poterunt aptari, nisi spiritui sancto per pulcherrimi involucri figuram assignentur.⁴⁴

42. Cf. Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. L.M. de Rijk cit., pp. 558-559.

43. Cf. *Liber contra Wolfelfum*, cap. II, p. 47,5 ss. Hartmann, vd. *supra*. Che la posizione di Manegoldo intorno al *Timeo* costituisca un precedente rispetto a quella di Abelardo è opinione anche di E.M.Buytaert-C.J. Mews, *Petrus Abaelardus. Opera theologica*, vol. III cit., p. 48, i quali giungono a ipotizzare un'influenza diretta del primo sul secondo.

44. *Theologia Summi Boni* I, V, 36,348-357 e 37,361-364. (ci troviamo nel cap. V 'Quare benignitas dei dicatur spiritus sanctus', che ha inizio a p. 92 dell'ed. Buytaert-Mews, e precisamente a cavallo della sezione intitolata 'Testimonia philosophorum', che prende inizio a p. 97, e quella intitolata 'De anima mundi', che prende inizio ap. 99).

La nozione di *anima mundi* del *Timeo* (e in generale il μῦθος di Timeo) costituisce allora, per Abelardo, un bellissimo *involucrum* atto ad accostarsi allo Spirito Santo secondo la forma del concetto (senza per questo pretendere di esaurirla razionalmente), e non implica affatto, come invece voleva Manegoldo, alcun pernicioso e fuorviante *pregravare* sulla comprensione della composizione dell'anima.⁴⁵

Come è stato osservato da alcuni studiosi,⁴⁶ il termine *involucrum* (o, in alternativa ad esso in quanto equivalente, *integumentum*)⁴⁷ conosce nel XII secolo un uso piuttosto massiccio presso i filosofi dell'Occidente latino, fino a diventare un vero e proprio dispositivo ermeneutico funzionale a smussare le differenze dottrinali fra il Cristianesimo e le dottrine dei filosofi antichi (è il caso, ad esempio, di Guglielmo di Conches e della Scuola di Chartres in generale). L'affermazione di questo termine e del suo utilizzo avvenne in modo progressivo e graduale, e l'utilizzo che ne viene fatto qui da Abelardo (post-chartriano, potremmo dire) costituisce solo il punto di arrivo di un processo in cui il termine portò ancora per un certo tempo, per dirla con Ziolkowski,⁴⁸ «the stigma of heterodoxy in the opinion of conservative thinkers», proprio come Manegoldo di Lautenbach.⁴⁹

4. Epilogo

Torniamo rapidamente a *Timeo* 28c3-5. È forse possibile rintracciare, da ultimo, nell'interpretazione specifica di questo passo da parte di Abelardo, un legame fra Abelardo e il suo intermediario latino, cioè

45. T. Gregory, *Abélard et Platon*, in Aa.Vv., *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* (Louvain, 10-12 May 1971), Leuven-The Hague 1974, pp. 39-64, interpreta la similitudine abelardiana fra Spirito Santo e anima del mondo come un tentativo di offrire un'immagine sintetica dell'insondabile mistero che è il rapporto fra Dio e il mondo.

46. Cf., ad es. R. Ziolkowski, *Manegold of Lautenbach* cit., p. 71, n. 26. Sul concetto di *involucrum* in riferimento a Guglielmo di Conches, Manegoldo e Wolfhelm di Colonia si veda *ibid.*, p. 79, n. 109.

47. Abelardo impiega il termine 'involucrum' in *Theologia Summi Boni* I 5, 43,429; I 6, 46,483; I 6, 51,522. Si registrano altre tre occorrenze nella *Theologia Scholarium*.

48. *Ibid.*

49. Su Manegoldo quale *Antidialektiker*, e sul suo rapporto con Pier Damiani, si rimanda a W. Hartmann, *Manegoldus Lautenbacensis. Liber contra Wolfelmum* cit., pp. 24-28.

Calcidio. Anche quest'ultimo si esprime, a proposito di *Timeo* 28c3-5, relativamente alla difficoltà di conoscere dio e alla impossibilità di comunicare tale conoscenza ai molti. È interessante innanzitutto la traduzione latina del passo platonico:

igitur opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari («ora, quanto all'artefice e padre dell'universo, è tanto difficile trovarlo quanto, una volta trovato, è impossibile parlarne degnamente»).⁵⁰

Ora, quella che nel testo di Platone appare come la giustapposizione di due livelli (l'εὐρεῖν e il λέγειν), in Calcidio diviene, sotto un profilo sintattico, un vero e proprio comparativo di uguaglianza. Prescindendo in questa sede dalla questione del testo che Calcidio si trovava innanzi,⁵¹ vale tuttavia la pena puntualizzarne l'esito teorico, non certo indifferente, ovverosia l'impossibilità di raggiungere una conoscenza sicura e incontrovertibile intorno alla generazione del cosmo. Questa difficoltà viene tuttavia riferita, da Calcidio, come si evince dal suo commento, alla materia intesa proprio come nozione speculativa (*silva*, un'essenza vuota priva di qualità e anteriore a ogni determinazione), e non alla generica difficoltà implicata dall'argomento di discussione,⁵² né tantomeno alla ineffabilità di Dio,⁵³ come invece verrà affermato circa un secolo dopo, ad esempio, da Proclo proprio in riferimento a *Ti.* 28c3-5 nella sua *Theologia Platonica*. Di là dell'esegesi in senso stretto presente nell'*in Timaeum* dello scolarca neoplatonico (che in questa sede non è possibile nemmeno sfiorare), la presenza massiccia di riferimenti espliciti ed impliciti a questo passo del *Timeo* nella *Theologia Platonica* ne attesterà, proprio secondo lo stesso Proclo, l'assoluta rilevanza teologica.⁵⁴

50. Cf. C. Moreschini, *Calcidio* cit., pp. 38-39.

51. Limitatamente alla tradizione manoscritta a noi pervenuta non si registrano, all'altezza di *Ti.* 28c3-5, varianti apprezzabili che possano giustificare la traduzione di Calcidio (cf. la nuova edizione di F.M. Petrucci, *Platone. Timeo* cit., pp. 38-40).

52. Cf. il cap. 274, per quanto Calcidio accolga altrove – cf. il cap. 322 – il *topos* della difficoltà della materia trattata nel *Timeo*, *topos* noto ad esempio già a Cicerone e Galeno.

53. Cf. C. Moreschini, *Calcidio* cit., pp. LIV, n. 75, 693 e 759-760, nn. 738-729.

54. Cf. *TP* IV, 11, 37,18-19 (ἀρρητον [...] καὶ ἄγνωστον). Il passo di Platone viene citato in IV, 11, 38,20-21; V, 16, 52,15-18; V, 22, 82,1-2; V, 28, 102,13-14; V 28, 104,16-18.

L'originalità della traduzione di Calcidio⁵⁵ è maggiormente apprezzabile se confrontata con la traduzione del medesimo passo, cioè *Timeo* 28c3-5, presente nel *Timaeus* di Cicerone (traduzione che Calcidio forse nemmeno conosceva, e di cui certamente non tenne conto in alcun modo):⁵⁶

atque illum quidem quasi parentem huius universitatis invenire
difficile, et cum iam invenerit indicare in vulgus nefas.

Anche Cicerone, dunque, fa riferimento a una difficoltà circa l'*invenire* il *parens universitatis*, e tuttavia egli (a differenza di Calcidio) non evoca nessuna *impossibilitas* nel *profari*. Cicerone, semmai, considera la diffusione di codeste dottrine *in vulgus* come atto empio, sacrilego (*nefas*). Prescindendo da quest'ultimo punto, che costituisce a tutti gli effetti una evidente distorsione del testo di Platone, la *versio* di Cicerone si mantiene tuttavia al di qua di della presa di posizione presente nella traduzione di Calcidio, il quale ultimo teorizza l'impossibilità di raggiungere una conoscenza sicura e incontrovertibile intorno alla generazione del cosmo.⁵⁷

Si è già detto, sopra, dell'utilizzo 'teologico' di questo passo da parte di Abelardo. Egli, in linea generale, è notoriamente un autore scarsamente interessato alla conoscenza cosmologica e naturale in senso lato per se stessa, e attento piuttosto agli esiti logico-teoretici propri della riflessione filosofica. Egli, s'è detto, ha asserito che Platone avrebbe fatto del *genitor universitatis* un che di *inexplicabilis* e della sua attività generativa un che di *ineffabile*, della quale l'Ateniese discusse solamente *quantum divina voluntas permisit*.

55. Sulla libertà della *translatio* ciceroniana del *Timeo* rimando a J.G.F. Powell, *Cicero's Translations from Greek*, in Id., *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1995, pp. 273-300 (in particolare pp. 281 e 287); F. Aronadio, *L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del Timeo*, «Methexis» XXI (2008), pp. 111-129; I.A. Licciardi, *Una nota su Cicerone traduttore e interprete del Timeo di Platone*, «Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics» XV/2 (2022), pp. 1-10.

56. Per le ipotesi intorno a questo rapporto 'mancato' fra Cicerone e Calcidio cf. C. Moreschini, *Calcidio* cit., pp. VIII e n. 2 e B. Bakhouche (éd.), *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, vol. I, Paris 2011, pp. 21 e 120-124.

57. Sulla ciceroniana interpretazione 'probabilistica' dell'*εἰκώς μῦθος* di Timeo finalizzata a consolidarne lo statuto epistemologico, fuggandone così ogni possibile lettura meramente 'mitica' cf. I.A. Licciardi, *Una nota su Cicerone* cit.

Se consideriamo la posizione di Manegoldo da cui eravamo partiti, appare allora verosimile ipotizzare che forse era questa, plausibilmente, la soglia massima all'altezza della quale poteva spingersi la metabolizzazione del $\mu\theta\omicron\varsigma$ del *Timeo* nell'ambito di un processo di progressiva acquisizione di uno statuto razionale da parte della 'teologia' (si ricordi che l'impiego di questo termine, come si sa, al tempo di Abelardo era ancora incerto ed equivoco,⁵⁸ se è vero che egli, proprio a causa di detto impiego, incorse nelle critiche ironiche di Bernardo di Clairvaux). Affinché questa potesse ambire a organizzarsi quale *scientia* occorre che ancora due altri decisivi passaggi, ossia l'ingresso del *corpus* delle opere di Aristotele nell'Occidente latino e, in secondo luogo, la formidabile opera di adattamento e di sintesi operata da Tommaso d'Aquino.

Ivan Adriano Licciardi
Università degli Studi di Catania

58. Abelardo, è importante ricordarlo, non impiega mai il termine *theologia* per denotare una disciplina (per denotare tale ambito di riflessione, egli preferisce impiegare, piuttosto, *divinitas* oppure *sacra lectio*) ma, al più, per fare riferimento, in modo compendiato, alla sua opera *Theologia Scholarium*, che egli, invero, indicava per esteso col titolo *Introductio ad theologiam* (che fosse *Theologia Scholarium* il titolo di quest'opera è congettura di H. Ostlender). Nemmeno il titolo *Theologia Summi Boni*, invero, fu mai usato da Abelardo. Cf. E.M.Buytaert-C.J. Mews, *Petrus Abaelardus. Opera theologica*, vol. III cit., pp. 18-19.