

II.3

Il *Libro de Alexandre* all'ombra di Chartres?

Più volte, specialmente negli ultimi anni, parlando del *Libro de Alexandre* si è evocato il nome di Chartres e, conseguentemente, lo scenario rappresentato da tutto quel mondo intellettuale che ruoterebbe intorno alla cosiddetta “scuola di Chartres”. È un'affermazione che, in particolare, si ripete costantemente nelle ultime analisi di Jorge García López:

Por supuesto que no se trata de asignar el autor del *Alexandre* a la escuela de Chartres con ligereza mecánica, pero sí de observar cómo opera con alguna de las categorías primordiales de esa tradición, con unos conceptos que en esencia son ajenos de otros ambientes intelectuales del siglo XII¹. Pues bien, esa visión del mundo tiene padres nobles y conocidos: está asociada a nombres y apellidos muy concretos a lo largo del siglo XII. En efecto, la concepción científica de una medicina *natural*, el personaje de Natura que colabora con la Divinidad, la misma doctrina de la creación [...] constituyen señas de identidad de la tradición carnotense y de la abadía de Chartres².

Riprendiamo però un momento i termini della questione, partendo da una grossolana definizione della “scuola di Chartres”, grossolana ma funzionale in questo contesto alla nostra indagine: un movimento intellettuale che, a partire dai testi, fra le altre cose si caratterizza per uno spiccato interesse nei confronti della *fisis*.

Ma, si diceva, il quadro va rivisto. Va riconsiderata la stessa validità dei termini della questione così espressa. In primo luogo, la definizione di “scuola di Chartres” – al pari di altre analoghe come ad es. quella di “scuola di traduttori di Toledo” – intesa come esperienza intellettuale reale, ben delimitata e omogenea, è stata rimessa in discussione: esistono una serie di autori e di opere, ma questi elementi, da noi percepiti come un insieme, permettono la definizione di “scuola”? La validità di questa categoria storiografica è stata ampiamente contestata³: non è in realtà possibile parlare di un pensiero chartrense compatto, organico e articolato in categorie univoche utilizzabili come termini di paragone. Si ribadisce: esistono i singoli autori e i singoli testi⁴, esistono le reminescenze o le allusioni dirette a un singolo testo

1 Jorge GARCÍA LÓPEZ, «La alegoría de la Naturaleza en el *Libro de Alexandre*», in *Actas del VIII Congreso de la AHLM (22-26 de septiembre de 1999)*, Margarita Freixas, Silvia Iriso (eds.), Santander 2000, vol. I, pp. 797-807, p. 807.

2 Id., *Alexandre* cit., p. 58.

3 Michel LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano 1998, p. 5: «Certo, nessuno nega che sia esistita a Chartres un'istituzione che dispensava un insegnamento all'ombra della cattedrale. Ciò che viene contestato è l'esistenza di quell'insieme specifico e omogeneo di maestri conosciuti, che insegnava un pensiero impregnato di belle lettere, di filosofia, di scienza, e che gli storici designano abitualmente con il nome di *Scuola di Chartres*».

4 Qualche dato cronologico e testuale di riferimento: Bernardo di Chartres (morto ca. 1124-26), *Glosae*

o a un singolo autore. Possono esistere tuttavia anche reminescenze di un'atmosfera generale, di una sorta di *allure*, di sottofondo comune al di là delle declinazioni individuali. E credo che vadano intese in questo senso le affermazioni diffuse circa la presenza dello spirito chartrense nei *romans antiques*; *Romans*, si badi bene, se non contemporanei di poco posteriori all'attività stessa di questa presunta scuola – uso il termine per brevità del discorso. Ma quale senso o peso attribuire all'*allure* quasi un secolo dopo? Essa si è ormai cristallizzata in luogo comune, e di fronte al luogo comune non trovo che abbia senso richiamare insistentemente la sua origine, attribuendo a chi lo utilizza un cosciente appello a tutto quel retroterra culturale – in questo caso filosofico – che ha prodotto quello stesso concetto fissatosi poi in *topos*.

Mi sembra perciò fondamentale distinguere – quanto a peso – fra l'eventuale spirito chartrense dei *romans antiques*, appartenenti al pieno XII sec., e quello del *LdA*, da ascrivere, comunque lo si voglia datare, al XIII sec.: in conclusione, niente di eccezionale intorno alla presenza di alcuni concetti ed espressioni fra le *coplas* castigliane.

Si valutino perciò alla luce di quanto detto i singoli punti oggetto della questione.

I. Interesse per questioni di fisica

Si discuterà questo punto nel capitolo successivo: esso è comunque senza difficoltà riconducibile tanto a suggestioni degli stessi *romans antiques* quanto all'ambito delle enciclopedie naturali duecentesche, nate peraltro nella scia della stessa esperienza chartrense. Parlerei in questo caso di influsso di seconda mano.

II. La rilevanza dell'entità Natura

Il riferimento è al duplice dialogo di *doña Natura*, con Dio e con Lucifero, riguardante il destino di Alessandro (v. oltre, cap. II.5); in questa scena l'apporto maggiore del poeta castigliano consiste nell'aver introdotto la premessa all'episodio infernale costituita dall'ascesa

super Platonem; Teodorico di Chartres (morto post 1154), *Eptateuchon, De sex dierum operibus*; Guglielmo di Conches (morto post 1140), *Dragmaticon Philosophiae, Moraliū dogme philosophorum*; Clarendon (morto post 1160), *Tractatulus super librum Genesis*; Giovanni di Salisbury (morto 1180), *Historia pontificalis, Policraticus, Metalogicon*; Bernardo Silvestre (post 1159-ante 1180), *Cosmographia*.

Per un'introduzione al tema si consultino: Edouard JEAUNEAU, *Rethinking the School of Chartres*, Toronto 2009; ID., «Note sur l'Ecole de Chartres», *Studi Medievali*, 5.2 (1964), pp. 821-865; Enzo MACCAGNOLO (ed.), *Teodorico di Chartres-Guglielmo di Conches-Bernardo Silvestre. Il divino e il megacosmo. Testi scientifici e filosofici della scuola di Chartres*, Milano 1980; Michel LEMOINE, *Intorno a Chartres* cit. E con particolare riferimento all'insegnamento: Edouard JEAUNEAU, «Le Prologus au *Eptateuchon* de Thierry de Chartres», *Mediaeval Studies*, 16 (1954), pp. 171-188; Andreas SPEER, «The Discovery of Nature: The Contributions of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to Found a *Scientia Naturalis*», *Traditio*, 52 (1977), pp. 135-151; Max LEJBOWICZ, «Le premier témoin scolaire des *Eléments* arabo-latins d'Euclide: Thierry de Chartres et l'*Heptateuchon*», *Revue d'histoire des sciences*, 56 n. 2 (2003), pp. 347-360.

a Dio. Nel valutare il peso di una tale rappresentazione di Natura si deve quindi, per prima cosa, tenere presente che la sua personificazione e azione come personaggio sono ereditate dalla fonte, cioè dall'*Alexandreis*. Questo mi sembra un punto fondamentale: di conseguenza assai differente è il grado di originalità associabile alla presenza di tale personificazione nel poema mediolatino del XII sec. e nel poema castigliano del XIII.

L'esistenza del personaggio Natura è invece, per García López, un ulteriore elemento a favore della parentela “spirituale” del poema castigliano con il *Roman de Thèbes*: «[*Entrambi*] tienen un personaje común muy conocido en el siglo XII: en varias escenas, el narrador del *roman* francés hace recaer sobre *Natura* la responsabilidad por la forma de las criaturas (vv. 2031-32, 2362, 4213-14)»⁵.

Ma si tratta appunto di un personaggio comune, o perlomeno non esclusivo del *roman* tebano, e in questo caso il legame non appare particolarmente significativo. Questa Natura creatrice è ad esempio ben attestata anche nell'*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes:

(<i>Erec</i> , 411-13)	Mout estoit la pucele gente, que tote i avoit mis s'entente Nature qui faite l'avoit.
(<i>Erec</i> , 421-23)	De ceste tesmoingne Nature c'onques si bele creature ne fu veüe en tot le monde.
(<i>Erec</i> , 1668)	Tant l'avoit bien Nature ovree ⁶ .

E i riferimenti abbondano nelle *artes rethoricae* latine, in primis nella *Ars versificatoria* di Matthieu de Vendôme:

(cap. 3) (<i>descrizione di luogo</i>)	Naturae studium locus est, quo veris abundant deliciae, veris gratia, veris opes. blanditur Natura loco, donando favoris prodiga donatis rebus egere potest.
(cap. 56) (<i>descrizione di Elena</i>)	Pauperat artificis Naturae dona venustas Tindaridis, formae flosculus, oris honor.

O nella *Poetria Nova* di Geoffroi de Vinsauf, per quel che riguarda la descrizione femminile:

⁵ GARCÍA LÓPEZ, *Alexandre* cit., p. 40.

⁶ Altri esempi in *Athis et Prophilias*: (390) «Ains plus bele ne fist Nature»; (2158-59) «Sor li n'estut metre peinture / qu'assés l'en ot donné Nature».

- (vv. 562-63) Feminum plene si vis formare de corem,
praeformet capiti Naturae circinis orbem.
- (vv. 578-79) [...] Mentumque polito
marmore plus poliat Natura potentior arte.

E in quest'ultimo testo Natura opera come un vero e proprio personaggio indipendente, immersa nella disperazione di fronte al Crocifisso:

- (vv. 1409-20) Dum mortem patentur, ait Natura: «Necesse
est patiar: Dominus patitur. Complangite mecum,
orune genus rerum; caelum tria lumina claude;
aer, caliga; mare, clama; terra, tremisce;
omnia flete simul elementa. Perhorruit ergo
placantibus et totam se rupit. Signa dederunt
omne genus rerum, caelum sua lumina claudens,
aer caligans, mare clamans, terra tremiscens,
omnia cum lacrimis elementa. Nec accidit istud
ex serie rerum solita, sed vin quia mortis
passus erat Dominus Naturae. Vin simul istam
passa fuit Natura tuo compulso dolore.

Tornando al testo castigliano, in questo ambito spicca soprattutto l'accento che è stato posto sulle espressioni:

- (LdA, 2325a) La Natura que cría todas las criaturas.
(LdA, 2329a) Pesó al Criador que crió la Natura.
(LdA, 2335a) El Criador que fizo todas las criaturas.

considerate come calco romanzo della terminologia latina *natura naturans* e *natura naturata*⁷ coniata da Michele Scoto e allusioni quindi dirette a una dimensione filosofica, e conseguentemente spia rivelatrice delle conoscenze dell'autore – della *clerecía* dell'autore e non di quella del personaggio⁸.

Personalmente, in primo luogo, trovo dubbio che le espressioni castigliane rimandino specificatamente a quelle filosofiche latine. Né calcherei eccessivamente la mano sull'alternanza *criar/fazer* come fa invece Jorge García López:

7 Sulla diffusione di questi termini si vedano: Olga WEIJERS, «Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* jusqu'à Spinoza», *Vivarium*, 16 (1978), pp. 70-80; Bernard DE RIBÉMONT, «La vision de la nature chez les encyclopedistes du Moyen Age: *nature naturante* et *nature naturée*», in *Nature et Encyclopédies. Actes du colloque d'Alençon (6-7 avril)*, Denis HUE (éd.), *Cahiers Didérot*, 4 (1992), pp. 189-205; Lucy K. PICK, «Michael Scot in Toledo: *natura naturans* and the hierarchy of being», *Traditio*, 53 (1998), pp. 93-160.

8 WILLIS, «Mester *cit.*»; ARIZALETA, «La transmisión *cit.*»; GARCÍA LÓPEZ, «La alegoría *cit.*».

[*l'autore ci mostra*] mostrándonos una suerte de *scala naturae* que va dal *Criador* a las *criaturas* a través de *Natura*. A esta última le corresponden siempre formas verbales en presente; a la Divinidad, el pasado perfecto. Este sutil matiz *cría* y *fizo* está atestiguado por los dos manuscritos supervivientes y no hay lugar a duda. La Divinidad “creó” la *Natura* e “hizo” las *criaturas*, mientras que la *Natura* las “*cría*” en una suerte de delegación que mantiene vivo el flujo de la creación y la semilla de la vida⁹.

Proporrei al contrario che queste tre espressioni, fundamentalmente piuttosto confuse, rappresentino il tentativo di “correggere” la fonte. Il concetto della *Natura* che crea è infatti ereditato dalla stessa *Alexandreis*: ai vv. 11-14 si presenta la *Natura* che «nouumque/ Intermittit opus et quas formae figuras / ceperat, et uariis animas infundere membris /turbida deseruit»; e poco più oltre, con riferimento a *Lucifero*, si dice esplicitamente che (vv. 78-79): «assumitque figuram / quam dederat *Natura* creans».

Il concetto doveva d'altronde essere comunemente diffuso dato che nel *Laborintus*, arte retorica e opera quindi destinata a un pubblico ben diverso da quello di un trattato filosofico, leggiamo: (vv. 11-12) «Exhorret *Natura* parens dum matris in alvo / elimat miseri parvula membra viri», e (vv. 19-20) «Sed *Natura* jubet naturans ne manus illic / cessit ubi fuerit materiale bonum». *Laborintus* che, si ricorda, purtroppo non è possibile datare con precisione ma che, stretto fra le due date limite 1213 e 1280, si colloca comunque in pieno XIII secolo. Si sottolinea inoltre che questo testo offre una delle “liste” conservate di libri e *auctores*, espressione della cultura delle scuole – e sottolineo scuole, senza che nel discorso sia necessario chiamare in causa la parola università –, e fra questi testi si contano anche il *De planctu Naturae* di *Alano di Lilla* e il *Megacosmus* e *Microcosmus* di *Bernardo Silvestre*.

Ripeto, le locuzioni alessandrine mi sembrano soprattutto un tentativo mal riuscito di gestire nel modo più ortodosso possibile il materiale della fonte. L'espressione «*Natura* que *cría*» traduce l'immagine offerta da *Gautier*, le due successive “aggiustano il tiro” presentando un più rassicurante, e forse familiare, *Dio creatore*¹⁰. Che poi, sull'introduzione dell'elemento *Dio* come interlocutore di *Natura*, abbiano agito anche conosciute e diffuse rappresentazioni dell'*Anima mundi*¹¹, è un fatto possibile. Ma per quel che riguarda le espressioni utilizzate dal

9 GARCÍA LÓPEZ, «La alegoría cit.».

10 Ricordo fra l'altro che, ad esempio, le glosse di *Geoffroi de Vitry* al *De raptu Proserpina* di *Claudio* – «comentario modesto, muy 'gramatical', poco filosófico» (Charles FRAKER, «*Dios y Dioses en el Libro de Alexandre*», *Salina*, 13 (1999), pp. 29-36, p. 34) – identificano la *Natura* creatrice del primo libro, *Natura naturans*, con *Dio*. Si veda *The Commentary of Geoffrey of Vitry on Claudian "De raptu Proserpinae"*, Amy Key CLARKE, Phyllis M. GILES (eds.), Leiden und Koln 1973.

11 Su questo tema si vedano *Tullio GREGORY*, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955; *Peter DRONKE*, «*Bernardus Silvestris, Natura, and Personifications*», in *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, ID. (ed.), Roma 1992, pp. 41-61; *Michele LEMOINE*, «*Teologia e platonismo nel secolo XIII*», in *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, Milano 2008, pp. 263-321.

Questa la definizione nel Lib. I, cap. XV della *Philosophia mundi* di *Guglielmo di Conches*:

poeta castigliano non evocherei in modo tanto perentorio i contesti filosofici sopra citati. Non escluderei anche che l'alternanza *criar/fer* derivi da esigenze puramente estetiche: non sovraccaricare cioè di eccessive allitterazioni e figure etimologiche, con un terzo elemento linguistico della stessa famiglia, il verso in cui erano già presenti le parole *Criador* e *criaturas*.

La conoscenza di certe eventuali formule di un supposto pensiero chartrense così ricontestualizzate non mi sembrano perciò un dato eccezionale, bensì espressioni comuni acquisibili in ambiente scolastico-letterario.

III. *L'uomo microcosmo*

Come immagine genuinamente chartrense è stata infine additata quella dell'uomo-microcosmo osservato da Alessandro nel suo volo:

(*LdA*, 2503-13)

Solémoslo leyer, diz'lo la Esçriptura,
que es llamado mundo el omne por figura;
qui comedir quisiere e asmar la feçhura
entendrá que es bien sazón sin depresura.

Asia es el cuerpo, segunt mi oçient',
sol e luna los ojos que naçen d'orient';
los braços son la cruz del Rey Omnipotent'
que fue muerto en Asia por salut de la gent'.

La pierna que deçende del sinistro costado
es el regno de África por ella figurado;
toda la mandan moros, un pueblo renegado,
que oran a Mahómad, un traedor probado.

Es por la pierna diestra Europa notada;
ésta es más católica, de la fe más poblada;
ésta es de la diestra del obispo santiguada,
tienen Petrus e Paulus en ella su posada.

La carne es la tierra espessa e pesada,
el mar es el pellejo que la tiene çercada;
las venas son los ríos que la tienen temprada;
fazen diestro e siniestro mucha tornaviscada.

Los huessos son las peñas que alçan los collados,
cabellos en la cabeça las yerbas de los prados;
crían en esta tierra muchos malos venados,
que son por majamiento de los nuestros pecados.

«Anima ergo mundi secundum quosdam spiritus sanctus est. Divina enim voluntate et bonitate (quae spiritus sanctus est, ut praediximus) omnia vivunt quae in mundo vivunt».

Nuestro anónimo recoge la metáfora como una suerte de símbolo conclusivo en el cierre de su periplo alejandrino, sellando así el círculo abierto en la exposición del *quadrivium*, donde la medicina es una ciencia natural [...], es decir, basada en la filosofía natural, como lo era la de los pensadores carnotenses, para quienes la fisiología humana era la culminación de las exposiciones astronómicas y meteorológicas¹².

Ma l'immagine descritta dal poeta castigliano presenta una trappola: il mondo appare sì agli occhi di Alessandro in forma di uomo – e l'uomo di conseguenza si converte quindi in microcosmo – ma la figura rappresentata non è una figura umana qualunque bensì quella dell'uomo-Cristo, come evidentemente dimostrano le braccia in croce¹³. Con questo particolare lo spirito chartrense si annulla, e il paragone con il microcosmo presentato da Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia* perde di forza.

In conclusione, si potrebbe anche sostenere che nel *LdA* siano rintracciabili formule e immagini di ascendenza chartrense¹⁴ (ma, come si è visto, non tutte); quello che non reputo

12 GARCÍA LÓPEZ, *Alexandre* cit., p. 61.

13 La croce è evocata anche nel *mapamundi* dei vv. 276-296 alla *copla* 280: «Qui asmar' cómo yazen los mares, de cuál guisa/ [...] verá que tién' la cruz essa figura misma».

14 Un'altra allusione a concetti diffusissimi fra i grammatici del secolo XII e XIII è stata individuata da Charles FRAKER («Dios y dioses *cit.*»). L'autore nota, nel poema spagnolo, «asimilaciones tan extrañas entre Júpiter y Dios, entre Dios y *dioses*, o entre Dios, *dioses* y *fados*» (p. 31). Il primo caso è giustificabile facilmente per l'associazione re degli dei/essere supremo; mentre l'allusione ai *fados* può essere ricondotta a un tipico letterario; il problema vero è posto dall'alternanza *Dios/dioses*.

Questi i passi più problematici, ai quali però aggiungo le significative varianti del ms. O: (633c) «si non por que serién los dioses [*ma nel ms. O si legge fados*] desmentidos»; (986c) «mas era otra guisa de los dios ordenado»; (1001b) «nunca devie nul omne los dioses [*ma nel ms. O si legge lo de Dios*] disponer»; (1126) «non lo querien los fados que muriese colpado/ que otra guisa era de los dioses ordenado». «Según creo yo, “dioses” significa “las fuerzas de la naturaleza”, especialmente “los astros y sus influencias en el mundo sublunar”. [...] Guillermo de Conches nos dice claramente, [*gli antichi*] “et vocaverunt planetas deos, IIII elementa proprietates eorum”. Bernardo de Chartres en su *Glose in Platonem [accetta l'idea]* de quE la máquina astral es un dios. [*La "Cosmographia" di Bernardo Silvestre dà esplicitamente il nome “dioses” agli angeli*], pero en otro lugar nos dice que la esfera celestial es como “un dios vivificante”, y en otra página dice en efecto que los siete planetas son los “dioses” que disponen las cosas humanas».

Nel commentario al *De nuptiis* dello ps.-Bernardo, infine, fra i sei significati della parola “dei” c'è anche “naturales elementorum potentia” e “stelle”. Ma (p. 33): «Al fin y el cabo, la cuestión de la posible alianza entre nuestro poeta y Bernardo y los demás queda oscurísima. Sin embargo hay una salida. Para explicar el lenguaje religioso del *Libro* podemos dar por supuesta una afinidad de época [...] entre el poeta y los sabios franceses, y luego le podemos atribuir una lista de lecturas muy modesta, un repertorio de textos que cualquier buen estudiante de 'gramática' podría conocer». Lo stesso Fraker cita un passaggio probabilmente all'origine di questa associazione linguistica, e contenuto in una delle opere più diffuse del Medioevo: la *Consolatio Philosophiae* di Boezio. Per l'autore tardoantico infatti: «La Providencia es la disposición de las cosas tal como existe en la mente divina, y el Hado es la red de todas las causas segundas, espirituales y naturales, que produce toda la historia del cosmos. [...] Si efectivamente los “dioses” del *Alexandre* equivalen a “Naturaleza” o “los astros”, no creo que haya gran dificultad en identificar estas realidades con el Hado de Boecio. Igualmente, si tenemos presente la estrecha conexión que hay en Boecio entre Hado y Providencia, la alternancia “dioses”/“dioses” del *Libro* resulta inteligible». Fraker ricorda infine anche il *Commentario* di Servio a *Egloghe*, *Georgiche* e *Eneide* (p. 35): «Gran parte de lo que creemos que está en el *Alexandre* o de lo que su autor podría haber aprendido de los gramáticos

vada fatto è però attribuire a queste formule un particolare peso di natura intellettuale: esse rimandano in primo luogo a se stesse, non più a Chartres¹⁵.

platonizantes o de Macrobio está también en el famoso comentario virgiliano. Por lo menos dos glosas identifican a algunos dioses con los astros».

Per esempi di questi testi grammaticali citati si vedano: *The Notes on Philosophy in the Commentary of Servius on the Eclogues, the Georgics and the Aeneid of Vergil*, New York 1983; *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, Julian WARD JONES, Elizabeth FRANCES JONES (eds.), Lincoln and London 1977; *Servii Grammatici qui feruntur in Vergili carmine commentarii*, recensuerunt Georgius THILO et Hermannus HAGEN, 3 voll., Leipzig 1923-1927.

15 Ho trovato conferma a queste mie conclusioni in una corrispondenza privata con Dominique Poirel, il quale alla fine ha concluso (e-mail del 20 ottobre 2010): «Oui, je suis d'accord avec vous. Il n'y a pas lieu à mon avis de parler d'une influence chartraine, sinon tellement indirecte et diffuse que cela n'a plus vraiment de sens en parler. Si le texte était du XII^e siècle, ce serait autre chose, mais au début du XIII^e siècles les préoccupations physicienne des chartrains (Guillaume de Conches notamment) ne sont plus du tout exceptionnelles. On doit sans doute à Guillaume de Conches d'avoir insisté sur une autonomie des lois de la nature par rapport à Dieu, d'où découle l'idée que la nature crée [...] mais l'idée était alors en germe chez d'autres auteurs, notamment dans l'école de Saint-Victor [...] et au XIII^e siècle elle est devenue trop générale pour qu'on doive l'attribuer à une influence précise de qui que ce soit. Même l'idée d'une correspondance entre macrocosme et microcosme n'est pas propre à Chartres (c'est un lieu commun hérité de l'Antiquité), et si en plus la correspondance est entre le monde et le Christ, l'influence chartraine est encore moins décelable».